

Université de Montréal

Charles Taylor et les limites de la simple raison

~

Par

Guillaume St-Laurent

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie
Août 2016

© Guillaume St-Laurent, 2016

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Charles Taylor et les limites de la simple raison

présentée par :

Guillaume St-Laurent

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion
Président

Jean Grondin
directeur de recherche

Marc-Antoine Dilhac

Charles Taylor
examineur externe

RÉSUMÉ

Est-il encore légitime de distinguer, d'une part, la « simple raison », apte à convaincre n'importe quel penseur honnête et lucide, et d'autre part, le domaine de la foi religieuse, où les différences de conviction seraient *a priori* irréductibles, parce que soumises à des conditions de validité *sui generis*? Dans quelle mesure ce « partage des voix » entre la raison et la foi, que commandait au siècle des Lumières l'« exigence de l'émancipation » ou de l'affranchissement des tutelles autoritaires (le *Selberdenken*, le « penser par soi-même »), est-il encore d'actualité pour nous? Les temps ne sont-ils pas mûrs pour une *autre attitude* de la raison philosophique par rapport à la foi religieuse, qui se proposerait de mettre en question la théorie qui opposait la raison et la révélation comme deux « sources » irréductibles de vérité?

Le présent travail poursuivra trois objectifs principaux, dont la visée commune consistera à clarifier les tenants et aboutissants de la critique de la « simple raison » (*reason alone*) chez Charles Taylor, au regard de la totalité de son œuvre. Dans un premier temps, nous soulignerons que notre auteur récusé le paradigme épistémologique de la philosophie moderne au nom d'un *paradigme herméneutique*, plus sensible à la finitude langagière et historique de la raison humaine. Notre auteur reconnaît en effet au « débat herméneutique » (*hermeneutical debate*) une importance cruciale dans le contexte de la sécularité (ou de notre « âge séculier »), qui se caractérise par la coexistence d'une pluralité croissante de perspectives éthiques et spirituelles. Dans un deuxième temps, nous soutiendrons que ce paradigme herméneutique admet une distinction fondamentale entre deux modes de réflexion, l'*argumentation transcendantale* et la *quête d'authenticité*, et montrerons que l'argumentation transcendantale peut à son tour être comprise comme *une modalité particulière de la « simple raison »* dans le contexte du paradigme herméneutique. Ces deux premiers moments de nos analyses, de nature essentiellement exégétique, constitueront la majeure partie de notre thèse. Dans un troisième temps, nous examinerons la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité de façon à mettre en question les limites assignées par notre auteur à la première. Plus précisément, notre intention est de démontrer que la critique herméneutique de la simple raison proposée par Taylor *présuppose elle-même la viabilité d'une « éthique transcendantale »* et, par conséquent, *la viabilité d'une conception transcendantale de la simple raison dans la sphère de la rationalité pratique*. Cette éthique transcendantale affleure en plusieurs lieux dans son œuvre sous la forme d'un « humanisme » de type néo-aristotélien, solidement ancré dans ses analyses des conditions d'arrière-plan inéluctables (ou transcendantales) de l'agir humain, sans toutefois être explicitement conçue et assumée en tant que telle.

Mots clés : CHARLES TAYLOR, RAISON, FOI, ÉPISTÉMOLOGIE, HERMÉNEUTIQUE, MÉTACRITIQUE, ARGUMENTS TRANSCENDANTAUX, HUMANISME, SÉCULARISATION, AUTHENTICITÉ, ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE, UNIVERSALISME MORAL

ABSTRACT

Is it still legitimate to distinguish, on the one hand, “reason alone” or nonreligiously informed reason, whose conclusions are in principle able to satisfy any honest and lucid thinker, and on the second hand, the domain of religious faith, where differences of conviction would be *a priori* irreducible? Is this divide between reason and faith, which was prompted at the time of the *Aufklärung* by a great call to “emancipation” (to “think for yourself”, *Selberdenken*), still relevant for us today? Are the times not ripe for another philosophical attitude in relation to religious faith, which would call into question the theory that opposed reason and revelation as two irreducible “sources” of truth?

This dissertation will pursue three main objectives, whose common aim is to clarify the motives and implications of the critique of “reason alone” in Charles Taylor’s work. First, we will show that Taylor rejects the “epistemological” paradigm of modern philosophy in the name of a *hermeneutic paradigm*, more sensitive to the linguistic and historical finitude of human reason. Our author maintains, indeed, that “hermeneutical debates” are now obligatory in our secular age, characterized by the coexistence of a growing plurality of ethical and spiritual perspectives. Secondly, we will argue that this hermeneutic paradigm admits of a fundamental distinction between two modes of reflection, that of “*transcendental arguments*” and the “*quest for authenticity*”, and will show that transcendental arguments can in turn be understood as a specific modality of “reason alone” in the context of the hermeneutic paradigm. These two first stages of our analysis, mainly of an exegetical nature, will constitute the major part of our dissertation. Thirdly, we will examine the distinction between transcendental arguments and the quest for authenticity, to challenge the limits assigned by Taylor to the first domain. Specifically, we intend to demonstrate that the hermeneutical critique of reason propounded by Taylor *presupposes the viability of a “transcendental ethics” and, therefore, the viability of a transcendental conception of reason in the domain of practical rationality.* This transcendental ethics emerges at several occasions in his work as a kind of neo-Aristotelian “humanism”, firmly anchored in his analysis of the inescapable background conditions of human agency, without being explicitly recognized as such.

Key words : CHARLES TAYLOR, REASON, FAITH, EPISTEMOLOGY, HERMENEUTICS, METACRITIQUE, TRANSCENDENTAL ARGUMENTS, HUMANISM, SECULARIZATION, AUTHENTICITY, TRANSCENDENTAL ETHICS, MORAL UNIVERSALISM

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
TABLE DES MATIÈRES	III
INTRODUCTION : UN MYTHE DES LUMIÈRES?	1
1. Objectifs	7
2. Méthodologie.....	20
CHAPITRE I. LES GRANDES LIGNES DE L'HERMÉNEUTIQUE TAYLORIENNE	27
1. LES PARADIGMES ÉPISTÉMOLOGIQUE ET HERMÉNEUTIQUE	28
1.1. De la raison « apodictique » à la raison « <i>ad hominem</i> »	32
1.2. De la raison « médiatrice » à la raison « immergée »	36
1.3. De la raison « désengagées » à la raison « située ».....	38
1.4. De la raison « désignative » à la raison « expressive »	41
1.5. De la raison « dépassionnée » à la raison « passionnée ».....	45
1.6. De la raison « procédurale » à la raison « substantielle »	48
2. UNE TOPOLOGIE DE LA RAISON HERMÉNEUTIQUE.....	51
2.1. Les sciences exactes et les disciplines herméneutiques	53
2.2. La philosophie, les sciences humaines et la théologie.....	57
2.3. L'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité	64
Conclusion.....	70
CHAPITRE II. LA TRADITION « MÉTACRITIQUE ».....	73
1. UNE « TENSION IRRÉSOLUE »?	75
2. LE TOURNANT RÉFLEXIF	81
3. LE TOURNANT MÉTACRITIQUE	88
4. DEUX TRAITS ESSENTIELS.....	95
4.1. Le saut en retrait du fondationnalisme.....	96

4.2. L'idéal de réflexivité	99
Conclusion.....	103
CHAPITRE 3. LA FAILLIBILITÉ ONTOLOGIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DE L'ARGUMENTATION TRANSCENDANTALE	105
1. LE PRINCIPE DE CONTRADICTION PERFORMATIVE	108
2. LA FAILLIBILITÉ ONTOLOGIQUE.....	115
3. LA FAILLIBILITÉ HERMÉNEUTIQUE.....	120
4. UNE SOLUTION IMPLICITE AU PROBLÈME DE L'HISTORICISME TRANSCENDANTAL	127
Conclusion.....	130
CHAPITRE IV. LE PRIMAT DE LA PERCEPTION : UN « COGITO TACITE »?	132
1. UNE APORIE MÉTACRITIQUE	133
1.1. La révolution de <i>L'a priori</i> matériel.....	138
1.2. La phénoménologie génétique au crible de la <i>quaestio juris</i>	144
1.3. La faillibilité herméneutique de la phénoménologie	148
1.4. Un modèle « augmenté » de l'argumentation transcendantale	151
2. LA THÈSE DE L'ÊTRE-AU-MONDE RELÈVE-T-ELLE DE LA MÉTACRITIQUE?	156
2.1. La radicalité spéculative du doute hyperbolique.....	159
2.2. Le « dilemme métacritique »	164
Conclusion.....	165
CHAPITRE V. DE LA CONTEMPLATION AU « MIRACLE DE L'EXPRESSION ».....	167
1. L'ÉCROULEMENT DU PARADIGME PLATONICO-ARISTOTÉLICIEN	168
1.1. La révolution scientifique	172
1.2. La révolution expressiviste	176
2. LE TOURNANT ONTOLOGIQUE DE L'EXPRESSIVISME	182
2.1. La « clairière » entre immersion et contemplation	185
2.2. Les évaluations fortes et l'ontologie morale	192
3. DE LA CONTEMPLATION À L'EXPRESSION... ET RETOUR?	196
4. LA CRITIQUE TRANSCENDANTALE DE LA RAISON EXTERNALISTE	199
Conclusion : une explication insuffisante.....	205

CHAPITRE VI. LA THÈSE DES LANGAGES PLUS SUBTILS	211
1. L'INTERPRÉTATION MÉTACRITIQUE	215
1.1. Le pluralisme des identités et l'ordre moral.....	217
1.2. Un modèle transcendantal de la philosophie pratique?	220
2. L'INTERPRÉTATION AGONISTIQUE	226
2.1. Les biens constitutifs, les sources morales et les hyperbiens	227
2.2. La sécularisation et la question de la transcendance	234
2.3. Une métaphysique des mœurs?.....	240
2.4. Le primat de la foi existentielle.....	248
3. LES DEUX MODES DE LA CONNAISSANCE D'AGENT : L'ARGUMENTATION TRANSCENDANTALE ET LA QUÊTE D'AUTHENTICITÉ	253
Conclusion.....	258
CHAPITRE VII. MÉTACRITIQUE ET HUMANISME : UNE ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE?	261
1. L'ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE DE L'EXPLICITATION.....	264
1.1. Un paradigme alternatif.....	270
1.2. Les modes « existentiel » et « existentiel » de la quête authenticité.....	273
2. LES SOURCES MORALES IMMANENTES EN TANT QUE NORMES TRANSCENDANTALES.....	280
2.1. La réconciliation des Lumières et du romantisme dans la tradition métacritique...	284
2.2. L'exode de la métaphysique vers la raison pratique.....	287
3. PLAIDOYER POUR UN HUMANISME PLUS ROBUSTE	293
3.1. Le respect de la personne en tant que norme transcendantale.....	295
3.2. Trois objections	300
Conclusion.....	306
CONCLUSION	310
BIBLIOGRAPHIE	I

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- DC *Dilemmas and Connections. Selected Essays.* Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- EB *The Explanation of Behavior.* Londres, The Humanities Press, 1964.
- H *Hegel.* Cambridge University Press, 1975.
- HAL *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1.* Cambridge University Press, 1985.
- LA *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity.* Cambridge, Massachusetts et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.
- LLC *Laïcité et liberté de conscience* (coécrit avec Jocelyn Maclure). Montréal, Les éditions du Boréal, 2010.
- LM *La liberté des modernes.* Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- MM *The Malaise of Modernity,* Toronto, House of Anansi Press, 1991, 2003.
- PA *Philosophical Arguments.* Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- PP *The Pattern of Politics.* Toronto, McClelland and Stewart, 1970.
- PHS *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2.* Cambridge University Press, 1985.
- RR *Retrieving Realism* (coécrit avec Hubert Dreyfus). Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2015.
- SA *A Secular Age.* Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. L'abréviation « AS » sera utilisée pour la traduction française : *L'âge séculier*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2011.
- SS *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1989. L'abréviation « SM » sera utilisée pour la traduction française : *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Les Éditions du Boréal, coll. Essai, 2003.
- VRT *Varieties of Religion Today: William James Revisited.* Cambridge, Harvard University Press, 2002.

À mes parents

REMERCIEMENTS

Il me faut d'abord remercier ma compagne Roxanne dont l'affection et l'intelligence ont accompagné chacun de mes pas à travers ces années d'étude et de labeur. Je dois à sa confiance, son soutien et sa sensibilité d'avoir mené à bien ce projet.

Il m'importe de remercier tous mes proches, famille et amis, qui ont vécu à mes côtés les rebondissements de cette aventure et auxquels je dois beaucoup plus que ce qu'il est possible de dire ici.

Mes sincères remerciements à Jean Grondin pour sa direction bienveillante et sa générosité. Je dois à sa passion pour la métaphysique et l'herméneutique, ainsi que leur commun destin, l'essentiel de ma formation philosophique.

Je tiens aussi à faire part de ma reconnaissance à Philippe Blouin pour son amitié et sa bonté à mon égard, de même que pour ses convictions fondamentales, qui m'ont aidé à me déprendre de mes naïvetés premières. J'aimerais exprimer en outre ma gratitude à Marc-Antoine Vallée, lui aussi pour son amitié, mais également pour ses nombreuses attentions, sa quiétude et son esprit de finesse.

Je remercie également Michel Seymour, pour avoir accepté de m'accompagner au tout début de cette aventure et puisque cette thèse n'est rien d'autre que le prolongement des recherches que j'ai entamées à la maîtrise, sous sa direction.

Merci au département de philosophie de l'Université de Montréal pour avoir assuré l'aspect financier de cette tâche, de même que pour les opportunités professionnelles qui m'ont été offertes.

Enfin, je tiens à remercier Charles Taylor pour son œuvre philosophique, qui fut ma porte d'entrée et mon guide dans plusieurs des grands débats d'aujourd'hui, ainsi que pour avoir aimablement accepté de porter son attention sur le présent travail, à titre d'examineur externe.

INTRODUCTION : UN MYTHE DES LUMIÈRES?

Est-il encore légitime de distinguer, d'une part, le domaine de la raison séculière, qui se présenterait comme la source du savoir théorique et pratique commun de l'humanité, et d'autre part, le domaine des convictions religieuses, dont la diversité s'avérerait irréductible parce que soustraite à l'arbitrage universel de la raison? Dans un essai intitulé « *Die blosse Vernunft* ("Reason Alone") », paru en 2011 dans le recueil *Dilemmas and Connections*, le philosophe Charles Taylor se penchait sur cette question au regard de l'héritage des Lumières et afin d'ébranler le « mythe de la simple raison », ou le schème d'un dépassement radical du *mythos* par le *logos*, encore très puissant dans le monde philosophique contemporain :

Is there a myth of the Enlightenment? There is certainly a common view which sees the Enlightenment (*Aufklärung, Lumières*) as a passage from darkness to light, that is, as an absolute, unmitigated move from a realm of thought full of error and illusion to one where the truth is at last available. To this one must immediately add that a counterview defines "reactionary" thought: the Enlightenment would be an unqualified move into error, a massive forgetting of salutary and necessary truths about the human condition.¹

Emprunté au titre du célèbre traité d'Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), le concept de « simple raison » caractérise chez Taylor toute perspective philosophique où la raison humaine est considérée comme une source de connaissance « auto-suffisante » (*self-sufficient*) au regard de la foi ou de la révélation. La rationalité authentique exigerait une distanciation critique par rapport au caractère subjectif et privé de la croyance ainsi qu'à notre soumission première, dans l'éducation et le culte, aux instances *dites* hétéronomes de l'autorité et de la tradition :

¹. DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 326. Les prémices de cet article sont à trouver dans « Secularism and Critique », une courte réplique à un essai de Saba Mahmood (« Is Critique Secular? »), parue en 2008 sur le blogue *The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere* : <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critique/> Dans la foulée du débat suscité par la parution de *A Secular Age*, ce blogue a été mis sur pied en conjonction avec le programme de recherche *Religion in the Public Sphere*, fondé par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada en 2007.

Thus there is a version of what the Enlightenment represents which sees it as our stepping out of a realm in which Revelation, or religion in general, counted as a source of insight about human affairs, into a realm in which these are now understood in purely this-worldly or human terms. Of course, that some people have made this passage is not what is in dispute. What is questionable is the idea that this move involves the self-evident epistemic gain of our setting aside considerations of dubious truth and relevance and concentrating on matters which we can settle and which are obviously relevant. This is often represented as a move from Revelation to reason alone (Kant's "blosse Vernunft").¹

Proper reason takes nothing on "faith" in any sense of the word. We might call this the principle of "self-sufficient reason." The story of its rise and its self-emancipation comes to be seen as a kind of coming of age of humanity. As Kant put it, not long after Condorcet wrote, enlightenment is the emergence of human beings from a state of tutelage for which they were themselves responsible, a *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (a self-responsible nonage). The slogan of the age was *sapere aude*: Dare to know.²

Soulignons d'emblée que notre auteur reconnaît une certaine légitimité, quoique relative, au concept de simple raison dans les sciences formelles (la logique et les mathématiques), les sciences naturelles ainsi que dans certaines circonstances de la vie ordinaire³. En ce sens, il ne le dénonce comme une illusion néfaste que dans *la sphère de la raison pratique*, c'est-à-dire de la délibération morale, éthique et politique, où le concept de simple raison mettrait en jeu une distinction épistémologique entre (a) une raison séculière, apte à résoudre certains enjeux normatifs « de manière à satisfaire n'importe quel penseur honnête et lucide » (« *in a way which can legitimately satisfy any honest, unconfused thinker* »), et (b) une « raison religieuse », dont les dogmes demeureraient toujours incertains et ne convaincraient en définitive que ceux qui les ont déjà acceptés (« *where religiously based conclusions will always be dubious, and in the end only convincing to people who have already*

¹. DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 327.

². *Id.*, p. 330.

³. Cf. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n°1, 2011, p. 6-10 ; SA, p. 551.

accepted the dogmas in question »)¹. Notre auteur avoue franchement que cette distinction générale touchant la crédibilité rationnelle des discours religieux et non-religieux (à laquelle nous référerons dorénavant sous le nom du modèle « (a)+(b) »), telle que nous la retrouvons à l'œuvre dans les influentes philosophies politiques de John Rawls et Jürgen Habermas, lui apparaît « dépourvue de tout fondement » (*utterly without foundation*)².

Afin de saisir la nature exacte de la critique déployée par Taylor, il est cependant impératif de distinguer 1/ le concept *politique* de la « raison publique », consubstantiel à la pensée libérale contemporaine, et 2/ le concept *épistémologique* de la « simple raison », qui s'inscrit pour sa part dans le prolongement du fondationnalisme cartésien. D'une part, la nécessité d'une justification publique des principes de justice naît d'un *devoir de respect mutuel*, qui appartient aux valeurs constitutives des régimes démocratiques et libéraux : entre des citoyens qui se considèrent véritablement comme libres et égaux, l'exercice du pouvoir fonde sa légitimité sur le fait que les principales institutions économiques, sociales et politiques peuvent être acceptées par tous. La raison publique s'ancre solidement dans le respect de l'égalité morale des individus³ – ou encore, d'après une formulation alternative, dans les principes révolutionnaires de la République française : l'égalité, la liberté et la fraternité⁴. D'autre part, Taylor estime que l'empire qu'exerce sur la philosophie contemporaine le modèle de la simple raison dégagé plus haut (« (a)+(b) ») repose sur trois grands développements historiques. Le premier correspond à la tradition épistémologique inaugurée par René Descartes, dont nous avons retenu l'idéal d'une raison « auto-suffisante » ainsi qu'un souci marqué pour la méthode, c'est-à-dire pour les dispositifs de résolution ou les procédures rationnelles qui nous permettraient, en principe, de tomber d'accord. Le second n'est autre que l'essor des sciences naturelles post-galiléennes, qui marquait l'émergence d'une nouvelle autorité épistémologique, attestant de la capacité humaine d'acquérir un savoir strictement « immanent » ou séculier, apte à « satisfaire n'importe quel penseur honnête et lucide ». Le troisième concerne l'« ordre moral moderne » (*Moral Modern Order*), c'est-à-dire notre

¹. DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 328 (nous traduisons). « *Secular language is a language that everyone speaks and can argue and be convinced in. Religious languages operate outside this discourse by introducing extraneous premises that only believers can accept. So let's all talk the common language.* » (Charles TAYLOR, « Secularism and Critique », *op. cit.*)

². *Ibid.*

³. « *L'appui sur les valeurs publiques communes vise à assurer l'égalité morale des citoyens en faisant en sorte qu'ils puissent tous, potentiellement, épouser les grandes orientations de l'État à partir de leur propre conception du monde et du bien.* » (LLC, p. 24)

⁴. Cf. Charles TAYLOR, « Why We Need a Radical Redefinition of Secularism », *The Power of Religion in the Public Sphere*. Éd. par Eduardo MENDIETA & Jonathan VANANTWERPEN, New York, Columbia University Press, 2011, p. 34.

compréhension « post-grotienne » de la société civile, entendue comme une entité contractuelle et instrumentale, érigée en vue du « bénéfice mutuel » (*mutual benefit*) d'individus libres et dotés de droits inaliénables¹.

Soulignons que ces trois développements historiques qui se trouvent au fondement du mythe des Lumières s'articulent selon Taylor en un seul et même « récit par soustraction » (*subtraction story*) de la modernité et de la sécularisation, d'après lequel il suffirait de s'émanciper des horizons religieux traditionnels pour que l'ordre moral moderne surgisse avec évidence comme la seule solution de rechange aux anciens régimes : « *It needed no inventive insight or constructive effort. Individualism and mutual benefit are the evident residual ideas which remain after you sloughed off the older religions and metaphysics.* »² L'idéal de la simple raison se rattache étroitement à ce type de récits dans la mesure où ceux-ci présupposent toujours, selon notre auteur, la possibilité d'accéder à un domaine de vérités morales et politiques « a-culturelles », qui définiraient la condition universelle de l'être humain et qui possèderaient un statut comparable aux vérités relevant des sciences naturelles³. Cette relation peut se décliner selon plusieurs modalités, dont les deux principales serait (i) la « version de Condorcet », qui propose d'« appliquer la méthode des sciences naturelles pour résoudre les questions normatives de la vie sociale et politique »⁴, ou encore (ii) la version « néo-kantienne », qui estime pouvoir dériver les droits fondamentaux de la personne sur la base d'une procédure rationnelle déterminée : le principe d'universalisation (Kant), le « voile d'ignorance » (Rawls), l'entente communicationnelle (Habermas), etc. : « *If societies are made up of individuals with claims, and indeed equal claims since there is no way to discriminate some as higher or more worthy than others, then reason alone seems to be telling us that an adequate norm will be one which serves all equally.* »⁵ »

¹. DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 329-342.

². *Id.*, p. 339-340. Cf. SA, p. 22.

³. Cf. Charles TAYLOR, « Two Theories of Modernity », *The International Scope Review*, Vol. 3, n°5, 2001, p. 24-33.

⁴. « *This uses all three moves. It sees natural science as an exercise in self-sufficient reason, and it then proposes to apply the methods of natural science to solve the normative questions of social and political life. This can appear an unproblematical move, because we now "know" that society is made up of individuals, and that a good society protects the rights of these individuals and establishes relations which ensure mutual benefit. What relations effectively secure these ends is a matter for empirical social science, which is as unproblematically an exercise of self-sufficient reason as physics.* » (DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 344) Pour une formulation contemporaine et influente de ce point de vue, voir : Sam HARRIS, *The Moral Landscape : How Science can Determine Moral Values*, Free Press, 2011.

⁵. « *If societies are made up of individuals with claims, and indeed more worthy than others, then reason alone seems to be telling us that an adequate norm will be one which serves all equally.* » (DC, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 344)

En outre, ces théories aculturelles de la modernité favoriseraient également un *récit de la sécularité fermée*, car l'émancipation des illusions religieuses laisserait paraître pour la première fois la réalité humaine universelle, sur la base de laquelle la simple raison serait en mesure de produire des consensus durables et qui ne devraient être compromis (ou obscurcis) par aucune des « vérités présumées de la religion ou de la métaphysique » (*putatives truths of religion or metaphysics*), quel que soit leur provenance¹. De fait, *si* la légitimité d'une distinction épistémologique entre la simple raison et les discours religieux était défendable, alors *ou bien* la raison religieuse – si on lui fait encore l'honneur d'un tel titre – parviendrait par ses voies propres aux mêmes conclusions que la simple raison et s'avèrerait alors « superflue », *ou bien* elle parviendrait à des conclusions contraires et se révélerait alors être un élément « dangereux et perturbateur » (*dangerous and disruptive*)². Autrement dit, il découlerait de cette distinction épistémologique la nécessité de *protéger* la sphère de la raison publique du « choc » des convictions religieuses : là où il est possible de produire une connaissance apte à convaincre « n'importe quel penseur honnête et lucide », les discours religieux doivent être « mis à l'écart » (*sidelined*)³.

Un raisonnement de ce type est à l'œuvre dans les approches dites « républicaines » de la laïcité qui, à la différence des approches « libéralo-pluralistes », ajoutent au respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience un idéal d'émancipation rationnelle, exhortant les individus eux-mêmes à critiquer et mettre à distance la religion⁴. La modernité serait tenue de dissocier les questions pouvant être résolues par la simple raison et le domaine de la théologie politique, d'opérer une « grande séparation » (*great separation*) – suivant le mot de Mark Lilla dans *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West* (2008) – dont l'affaiblissement nous exposerait à de nouvelles

¹. *Id.*, p. 343.

². DC, « What Does Secularism Mean? », 2011, p. 320.

³. *Ibid.* C'est également de cette façon que Habermas tirait de son éthique procédurale de la discussion la proposition selon laquelle les états démocratiques devraient s'efforcer de « traduire » les convictions religieuses dans un « langage généralement accessible » (*generally accessible language*), de façon à enrichir la raison publique du pouvoir créateur des traditions religieuses sans, toutefois, compromettre sa neutralité : « *However, the institutional thresholds between the "wild" political public sphere and the formal proceedings with political bodies also function as a filter that allows only secular contributions from the Babel of voices in the informal flows of public communication to pass through... The truth contents of religious contributions can enter into the institutionalized practice of deliberation and decision-making only when the necessary translation already occurs in the pre-parliamentary domain, i.e., in the political public sphere itself.* » (Jürgen HABERMAS, *Between Naturalism and Religion*. Trad. par C. Cronin, Oxford, Polity Press, 2008, p. 131) Pour un exposé succinct de l'évolution et des difficultés de la position d'Habermas sur la raison publique, voir : Nicolas KOMPRIDIS, « Can public Reason Be Secular and Democratic? », *Symposium*, vol. 20, n°1, printemps 2016, p. 52-68)

⁴. LLC, p. 42-43.

violences confessionnelles¹. Sinon, l'exercice de la raison publique demeurerait toujours en proie, dans sa quête d'une conception consensuelle du bien commun, à un enfermement insidieux dans la sphère de l'appartenance communautaire, de l'autorité et de la tradition. De même, le refoulement du religieux dans le domaine privé est jugé nécessaire à l'intégration civique et la cohésion sociale, notamment au sein des institutions scolaires, qui devront agir comme autant de « sanctuaires républicains »². L'idéal de la simple raison et les récits soustractifs de la modernité tendent ainsi à prendre place dans le cadre plus général d'un « humanisme exclusif » (*exclusive humanism*), dont le propre est d'exclure toute référence et ouverture à une réalité transcendante.

Notre auteur affirme que le meilleur antidote à cette interprétation dominante de la modernité – qui établit une relation étroite entre l'idéal de la simple raison, les récits soustractif et l'humanisme exclusif – consiste à lui opposer un récit plus adéquat de la « longue marche » (*long march*) qui aura conduit la chrétienté latine d'une société « encadrée » dans l'ordre hiérarchique et transcendant du cosmos à l'ordre moral moderne et, plus généralement, à ce qu'il dénomme le « cadre immanent » (*immanent frame*) de la modernité. Cette autre conception de la modernité est l'objet principal de sa seconde œuvre maîtresse, *A Secular Age* (2007), qu'il présente alors sous le titre du « grand récit de la Réforme » (*Reform Master Narrative*). Quelle est la conclusion à tirer de ce grand récit alternatif? Pour Taylor, la réponse est claire : la « simple raison » est un mythe, car la généalogie de la modernité montre que rien dans le domaine de la rationalité pratique ne respecte les exigences du modèle décrit par « (a)+(b) ». Malgré les prétentions de certaines approches déontologiques et utilitaristes actuelles, ou encore des éthiques procédurales de la discussion élaborées par Habermas et Karl-Otto Apel, l'idée selon laquelle il serait possible de produire dans le domaine moral et politique des arguments « séculiers » (*this-worldly*) susceptibles de convaincre n'importe quel penseur honnête et lucide s'avèrerait en dernière instance indéfendable :

If we take the key statements of our contemporary political morality, such as those attributing rights to human beings as such, say the right to life, I cannot see how the

¹. DC, « Die blosse Vernunft (“Reason Alone”) », 2011, p. 327-328. Voir également : Charles TAYLOR, « The Stillborn God : Two books, oddly yoked together », *The Immanent Frame*, 2008 : <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/24/two-books-oddly-yoked-together/>

². LLC, p. 44. L'expression a été utilisée par Jacques Chirac dans l'un de ses discours sur la laïcité quand il était président (17 décembre 2003, à l'Élysée).

fact that we are desiring/enjoying/suffering beings, or the perception that we are rational agents, should be any surer basis for this right than the fact that we are made in the image of God. Of course, our being capable of suffering is one of those basic unchallengeable propositions, in the sense of (a), as our being creatures of God is not, but what is less sure is what follows normatively from the first claim.¹

La raison pratique serait au contraire déchirée par des « anthropologies philosophiques » (*philosophical anthropologies*) diverses et multiples, qui « sécrètent chacune leur propre compréhension de la condition morale et politique de l'être humain » (*each of which secretes its own understanding of the human moral-social predicament*)². Qui plus est, les anthropologies séculières ou laïques ne jouiraient dans ce « choc des perspectives rivales » (*clash of rival views*) d'aucun privilège épistémologique sur les anthropologies religieuses ou théologiques : « *The whole putative (a)+(b) distinction between religious views and this-wordly reasoning turns out to be a mirage.*³ »

1. Objectifs

Le présent travail poursuivra trois objectifs principaux, dont la visée commune consistera à clarifier les tenants et aboutissants de cette critique de la simple raison (ou du « mythe des Lumières ») au regard de la totalité de l'œuvre de Charles Taylor. Dans un premier temps, nous soulignerons que notre auteur récuse le paradigme épistémologique de la philosophie moderne au nom d'un *paradigme herméneutique*, plus sensible à la finitude langagière et historique de la raison humaine. Notre auteur reconnaît en effet au « débat herméneutique » (*hermeneutical debate*)⁴ une importance cruciale dans le contexte de la sécularité (ou de notre « âge séculier »), qui se caractérise par la coexistence d'une pluralité croissante de perspectives éthiques et spirituelles.

¹. DC, « Die blosse Vernunft ('Reason Alone') », 2011, p. 329.

². DC, « Die blosse Vernunft ('Reason Alone') », 2011, p. 345. « *On the contrary, people of different cultures, different ethical outlooks, different aesthetic and moral intuitions, adopt very different paradigms for their accounts of human action and the nature of our moral life and they cannot easily convince each other, or converge on a favored view, except in certain milieux and often for a limited time.* » (Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 7)

³. DC, « Die blosse Vernunft ('Reason Alone') », 2011, p. 345.

⁴. « *[Our deepest sense of what life is] definitely informs reason when you're talking about ethics and when you're talking about politics and so on. Then you get a hermeneutical debate, which can be very reason filled, not just saying 'this is it' or 'Shut up.', but 'This is why I believe this.' But it is not the kind of knockdown debate. I love Jürgen Habermas, we get along very well on all sorts of fronts, but I think he is just totally wrong about this.* » (Charles TAYLOR & Davis MCPHERSON, « Re-Enchanting the World: An Interview with Charles Taylor », *Philosophy & Theology*, vol. 24, n°2, 2012, p. 294) « Reason in this domain [morality] must be hermeneutical. » (*LA*, p. 211)

Dans un deuxième temps, nous soutiendrons que ce paradigme herméneutique admet une distinction fondamentale entre deux modes de réflexion, l'*argumentation transcendantale* et la *quête d'authenticité*, et montrerons que l'*argumentation transcendantale* peut à son tour être comprise comme *une modalité particulière de la « simple raison »* dans le contexte du paradigme herméneutique. Ces deux premiers moments de nos analyses, de nature essentiellement exégétique, constitueront la majeure partie de notre thèse. Dans un troisième temps, nous examinerons la distinction entre l'*argumentation transcendantale* et la *quête d'authenticité* de façon à mettre en question les limites assignées par notre auteur à la première. Plus précisément, notre intention est de démontrer que la critique herméneutique de la simple raison proposée par Taylor *présuppose elle-même la viabilité d'une « éthique transcendantale »* et, par conséquent, *la viabilité d'une conception transcendantale de la simple raison dans la sphère de la rationalité pratique*. Cette éthique transcendantale affleure en plusieurs lieux dans son œuvre sous la forme d'un « humanisme » de type néo-aristotélicien, solidement ancré dans ses analyses des conditions d'arrière-plan inéluctables (ou transcendantales) de l'agir humain, sans toutefois être explicitement conçue et assumée en tant que telle.

Expliquons brièvement la démarche et l'argument qui seront les nôtres pour chacun de ces trois points :

(I) *Le paradigme herméneutique*

L'opposition architectonique entre les paradigmes épistémologique et herméneutique repose essentiellement chez Taylor sur la problématique de la « connaissance d'agent » (*agent's knowledge*), que ce dernier distingue de tout autre type de savoir que nous pouvons acquérir sur le monde, en s'inspirant du concept de « connaissance non-observationnelle » (*non-observational knowledge*) proposé par Elizabeth Anscombe en 1957 : « *The notion is that we are capable of grasping our own action in a way that we cannot come to know external objects and events. In other words, there is a knowledge we are capable of, concerning our own action, that we can attain as the doers of this action; and this is different from the knowledge we may gain of objects we observe or scrutinize.*¹ » En outre, notre auteur distingue également

¹. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 80. Cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*. Londres, Harvard University Press, 1957. Sur l'influence exercée par la pensée de Anscombe sur la philosophie de Taylor, qui fut son élève à Oxford au tournant des années soixante, voir :

la connaissance d'agent des certitudes « immédiates et incorrigibles » qui était en jeu dans le fondationnalisme postcartésien – que ce soit sous la forme de l'*ego cogito* (chez Descartes lui-même) ou des « impressions sensibles » (chez Locke et Hume) –, car la première serait toujours, au contraire, « médiate et corrigible »¹. La doctrine de la connaissance d'agent se situe ainsi en retrait, chez Taylor, par rapport au dualisme ontologique de l'âge classique ou à son épistémologie « médiatrice » (*mediational*), qui opposait l'« intériorité » apodictique de notre vie psychique à l'« extériorité » problématique du monde et qui découlait, selon notre auteur, d'une *réification* illégitime de la « méthode » fondationnaliste². La connaissance d'agent oriente plutôt la réflexion philosophique sur les « conditions d'arrière-plan » (*background conditions*) de l'expérience, soit les relations de « sens » (*significance, Sinn*) en vertu desquelles une chose peut être chaque fois comprise *en tant que* telle ou telle : « [...] *for something to be intelligibly X is for it to count as intelligibly X, and there are always contextual conditions for anything to count as something*³ ». L'être humain est un « animal qui s'auto-interprète » (*self-interpreting animal*), c'est-à-dire un animal capable d'expliciter les arrière-plans de son agir, de réfléchir les relations de sens implicites qui structurent son être-au-monde ; il est cet animal langagier dont l'existence est toujours (au moins partiellement) façonnée par la façon dont il se comprend et auquel incombe, par conséquent, la responsabilité de son être⁴.

En ce sens, la doctrine de la connaissance d'agent situe fermement la philosophie de Charles Taylor dans le tournant ontologique ou « existentiel » de l'herméneutique contemporaine⁵, et ce en dépit du fait que notre auteur favorise une démarche « hybride » qui se situe au croisement des

« From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition : an Interview with Charles Taylor », *Thesis Eleven*, n° 52, 1998, pp. 104-105.

¹. « *Neither immediacy nor incorrigibility are marks of agent's knowledge.* » (HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 81)

². Cf. RR, chap. 1 et 2.

³. PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 72.

⁴. HAL, « *Self-interpreting Animals* », 1977, p. 75.

⁵. Il est bien connu que la pierre angulaire de l'herméneutique contemporaine est la célèbre « ontologisation du cercle herméneutique » opérée par Heidegger dans *Être et temps* (1927) et reprise par Gadamer dans *Vérité et méthode* (1960), c'est-à-dire la promotion de cette ancienne règle méthodologique au statut de structure fondamentale de l'existence humaine. L'*animal rationale* est un être qui pense et agit toujours-déjà au sein d'une compréhension préalable de son être. À la fois « projet » (*Entwurf*) et « être-jeté » (*Geworfenheit*), la compréhension n'est plus alors conçue comme un mode spécifique de la connaissance humaine (aux côtés de l'explication scientifique ou de l'intuition philosophique), mais bien en tant que détermination essentielle de notre ouverture au monde et comme la « forme d'accomplissement originnaire du *Dasein* » (Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996 [édition intégrale], p. 280). En ce sens, le tournant ontologique de l'herméneutique est également ce qui doit permettre de saisir la *portée universelle* de l'herméneutique : « *Grâce à l'interprétation transcendantale de la compréhension par Heidegger, le problème de l'herméneutique s'enrichit d'une portée universelle, voire d'une dimension nouvelle.* » (*Id.*, p. 285)

disciplines académiques et sans égard pour les frontières départementales établies¹. Il est bien connu que son épistémologie des sciences humaines se réclame explicitement de l'« herméneutique post-heideggerienne »² et s'est élaborée dans un dialogue soutenu avec les œuvres de Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur, de même que Maurice Merleau-Ponty et Ludwig Wittgenstein. Toutefois, il existe aussi un lien primordial chez Taylor entre, d'une part, sa critique du paradigme épistémologique, et d'autre part, la recherche d'un langage plus adéquat afin de « comprendre et médiatiser la différence culturelle » (*understand and mediate cultural difference*)³. L'explicitation des conditions d'arrière-plan de la compréhension humaine, et notamment de son caractère « dialogique » et toujours « situé », permettrait d'envisager une sortie hors des « dilemmes de l'ethnocentrisme et du relativisme », dans lesquels nous enfermerait le paradigme épistémologique⁴. C'est de ce point de vue que notre auteur salue dans l'herméneutique philosophique de Gadamer une « formidable contribution à la pensée du 20^e siècle » : le plus grand défi politique et social de notre époque serait un *défi herméneutique*, celui de « comprendre l'autre » (*understanding the other*)⁵. La critique herméneutique de l'épistémologie moderne doit permettre de clarifier les conditions de réalisation de ce que Taylor dénommait déjà, dans *The Pattern of Politics* (1970), la « société du dialogue » (*dialogue society*), à savoir une société où la mise en valeur du dialogue permettrait de naviguer entre les écueils démocratiques de la conformité idéologique et de la privatisation intégrale⁶.

Que signifie cette transition vers un paradigme herméneutique du point de vue de la distinction entre la simple raison et le domaine des convictions religieuses? La doctrine de la connaissance d'agent fait valoir l'importance primordiale de notre « précompréhension » (*preunderstanding*) implicite du monde, c'est-à-dire de la « structure d'anticipation de la compréhension », selon

¹. « *The best work goes in the "hot pursuit" of its problem in blissful ignorance of departmental boundaries.* » (« What drove me to philosophy: The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lecture: Arts and Philosophy », *Inamori Foundation*, 2008, s. p.)

². HAL, « Introduction », p. 3.

³. PA, « Préface », 1995, p. xi.

⁴. DC, « Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes », 2002, p. 24. Voir également le chapitre 6 de *Retrieving Realism* (2015), entièrement consacré aux questions de la « fusion des horizons » et de la « linguisticité » (*Sprachlichkeit*), ainsi que l'article « Comparison, History, Truth » (1990), où Taylor offrait de précieuses clarifications touchant les principes de sa philosophie de l'histoire, tels que mis en œuvre dans ses deux ouvrages majeurs, *Sources of the Self* et *A Secular Age* : « *The aim is fusion of horizons, not escaping horizons.* » (PA, p. 151)

⁵. *Ibid.*

⁶. « *The fact is that there is not just two choices – either totalitarian conformity around an established ideology, or a completely privatized society. There is a third choice. This has been left out in the half-truth. It could be called a "dialogue society". [...] A dialogue society is one that would put the fact of dialogue itself in the central position occupied in earlier societies by an established religion, and in totalitarian societies by the official ideology.* » (PP, 124-125)

laquelle la compréhension doit constamment se saisir, par un travail d'explicitation, de ses propres anticipations de sens. Or, il est dans la nature de ce « cercle herméneutique » de mettre en jeu un moment essentiel de « foi épistémique » (*epistemic faith*) :

Reason has, in other words, a creative component; it can and must generate new ways of conceiving the reality it is trying to understand. How do we generate these? There is no standard answer, no sure method, but in general we can say that we do so by articulating what start as barely definable hunches, or inchoate insights. These unformed insights draw us strongly; we are willing to engage our attention deeply in them. We have an as yet unfounded and nonetheless powerful anticipatory confidence in them; we might even speak of this as a kind of faith.¹

Le paradigme herméneutique comporte ainsi deux phases indivises selon Taylor : une première de nature « clarificatrice » (*an articulative face*), où il s'agit d'expliciter notre compréhension largement implicite et inchoative du monde, de trouver les « mots justes » pour dire ce dont il est question, puis une seconde de nature plus argumentative et dialogique, dont l'enjeu est de mettre à l'épreuve cette ontologie implicite dans un va-et-vient permanent entre tâtonnement et ratification². Taylor rejoint ainsi de nouveau la critique de l'épistémologie moderne proposée par Gadamer dans *Vérité et méthode*, qui réintérait dans notre conception de la raison humaine certaines des instances constitutives qui en avaient été expulsées – l'autorité, la tradition, les préjugés, l'imagination, etc. – , mais se proposait avant tout de reconnaître le caractère « événementiel » ou non-maîtrisable de la compréhension³. En outre, notre auteur estime que cette critique permet de surmonter l'alternative stérile entre le rationalisme révolutionnaire des Lumières et le traditionalisme réactionnaire des romantiques, en écartant toute opposition tranchée entre la raison et la foi (ou la révélation) :

¹. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 8.

². « *The path through reason to truth inevitably involves a phase of near-blind groping which only later may be ratified in the clarity of the sense-making that ensues. There are two facets to this ratification. The first comes from the clarity of the sense we make, which each one of us may experience for ourselves. The second comes for the general agreement of all those engaged in reasoning, that we have really made sense of things. Because reasoning is something we don't only do alone, but which also inescapably involves dialogical collaboration and exchange, these two facets can never be wholly separated from each other.* » (*Id.*, p. 9)

³. « *The importance of such articulations is central to Gadamer's critique of the omnicompetence of "method".* » (*Ibid.*)

What does this understanding of reasoning do to the post-Enlightenment notion of “reason alone”? In fact, it makes it very problematic to say the least. If reason is defined in opposition to faith, then it threatens to collapse as a category when we see the role that faith in our inchoate insights must play. If it is opposed to revelation, then the problem is that “revelation” is a category which we come to articulate in order to make sense of our most fundamental insights. It is itself the fruit of reason-as-articulation.¹

Les « vicissitudes » de la simple raison nous contraindraient en ce sens à dépasser non seulement l'exclusion radicale de la foi du domaine de la rationalité, mais également l'idée selon laquelle la raison et la foi constitueraient par nature deux sources *indépendantes* de connaissance. La théorie classique des deux sources de vérité (la raison et la révélation), sur laquelle faisaient fond les mythes des Lumières et du Romantisme, était elle aussi la conséquence, selon Taylor, d'une méconnaissance *par la raison elle-même* de l'un de ses moments primitifs et essentiels². Le paradigme herméneutique se distingue donc également chez notre auteur de la conception de la raison humaine qui prévalait dans la tradition classique, antique et médiévale – tradition dont provient, d'ailleurs, la célèbre devise de Kant, « *Sapere aude* », attribuable à Horace³.

Cela dit, il est capital pour notre propos de souligner que le concept de foi épistémique *ne suffit pas à révoquer l'idéal de la simple raison*. Comme nous l'avons déjà mentionné, Taylor admet que l'on peut préserver une certaine intelligence de la simple raison (« *we can salvage a category of reason alone* ») dans les sciences formelles, les sciences naturelles et certains raisonnements de la vie ordinaire, car il demeure possible dans ces domaines de « transcender » l'élément de la foi épistémique en accédant à des consensus solides et durables⁴. C'est pourquoi il nous faudra distinguer au sein même du paradigme herméneutique les disciplines qui relèvent encore de la simple raison et les

¹. *Ibid.*

². « *What seems agreed between pre- and post-Enlightenment positions is that Reason and Revelation can be clearly distinguished as distinct sources of truth. Many post-Enlightenment thinkers took over this conception of the two sources, and simply discarded or denied one of them. But I would like to argue that the vicissitudes of the appeal to “reason alone” force us to depart more radically from this tradition. For a whole host of important purposes, “reason” is not the name of a reliable source offering univocal and reliable answers; and “Revelation” itself is a category by which we try, rationally, to make sense of the truths we discern.* » (*Id.*, p. 6)

³. *Épîtres*, I, 2, 40.

⁴. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 6-10.

disciplines qui doivent, dans la perspective de notre auteur, en être exclues, au motif que la dimension de la foi épistémique demeurerait en elles indépassable, « toujours agissante » (*ever-active*) : les sciences humaines, la philosophie et la théologie, notamment¹.

(II) *L'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité*

Dans la perspective de cette distinction, l'une de nos thèses essentielles consistera à soutenir que notre auteur *ne peut pas exclure totalement la philosophie de la sphère de la simple raison*. En effet, la critique du paradigme épistémologique se déploie chez Taylor sur la base d'une argumentation de type « transcendantal », qui vise à montrer que nous ne pouvons récuser certaines vérités touchant « la nature du sujet ou sa position dans le monde » (« *the nature of the subject or the subject's position in the world*») sans nier l'*effectivité* même de notre expérience du monde : « *We argue the inadequacy of the epistemological construal, and the necessity of a new conception, from what we show to be indispensable conditions of there being anything like experience or awareness of the world in the first place*². » Bien entendu, notre auteur ne dit pas que les arguments transcendantsaux produisent *de fait* des consensus robustes et universels. Néanmoins, il affirme que de tels arguments trouvent un « ancrage incontestable » (*unchallengeable anchoring*) dans notre expérience du monde ou dans notre « agir incarné » (*embodied agency*), de sorte qu'ils demeurent *en droit* toujours valides et acceptables pour tous³.

L'argumentation transcendantale semble donc nous placer devant un paradoxe central dans la philosophie herméneutique de Charles Taylor : elle constitue le véritable « levier » de sa critique de la simple raison, dirigée explicitement contre l'héritage kantien, tandis qu'elle se présente elle-même comme une autre modalité de la simple raison, qui se fonde sur une interrogation d'inspiration kantienne touchant la viabilité d'un savoir *a priori* en philosophie. Ce paradoxe n'est pas de nature purement terminologique ou sémantique. Il ne consiste pas à se demander si l'argumentation transcendantale, telle que la conçoit notre auteur, est conforme à la définition forte et apodictique à laquelle renvoie le modèle « (a)+(b) ». L'argumentation transcendantale ne

¹. *Ibid.* En ce qui concerne le statut spécifique de la théologie, voir : Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *Reason and the Reasons of Faith*. Éd. par Paul J. GRIFFITHS & Reinhard HÜTTER, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 343.

². *PA*, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 9.

³. Cf. *PA*, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 27-33.

peut sans doute pas produire des « preuves » apte à convaincre n'importe quel penseur honnête et lucide, qui seraient comparables aux démonstrations des sciences formelles ou au savoir inductif des sciences naturelles. Il s'agit plutôt de mettre en évidence ce que la critique du « mythe des Lumières » ou du paradigme épistémologique passe sous silence chez Taylor, c'est-à-dire une distinction *au sein même du paradigme herméneutique* entre, d'une part, un type de réflexion philosophique qui maintient la prétention *a priori* traditionnelle de la philosophie, et d'autre part, le vaste champ des disciplines et domaines de réflexion philosophique (éthique, politique, esthétique, historique, etc.) qui, au contraire, se trouvent dans l'impossibilité foncière d'élever une telle prétention.

Nous distinguerons en ce sens l'argumentation transcendantale et ce qu'il convient d'appeler la quête d'authenticité, c'est-à-dire un mode de réflexion où la *validité* des arguments dépend elle-même de la foi épistémique des agents – ou plus exactement de leur « foi existentielle » (*existential faith*), qui n'engage pas seulement des « processus de pensée » (*thinking process*), mais « toutes les dimensions de la vie humaine (*all dimensions of human life*)¹. D'un côté, parce que l'argumentation transcendantale concerne les « cadres inéluctables » (*inescapable frameworks*) de l'agir humain, les relations de sens qu'elle s'efforce d'explicitier ou de porter à la conscience sont par nature accessibles à tous et « évidentes en soi » (*self-evident*)². De l'autre côté, dans la quête d'authenticité, les « significations humaines » (*human meanings*) ne sont accessibles que par l'entremise d'une exploration par « résonance personnelle » (*personal resonance*), « réfractées dans une sensibilité particulière » (*refracted through a particular sensibility*) :

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 is 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.³

¹ Cf. Charles TAYLOR, « Reason and its adventures since the enlightenment », *Faith + Reason: A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*, Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009, s. p.

² PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 27.

³ SS, p. 512.

Comme le soutenait Taylor dans *Sources of the Self* (1989) ainsi que dans *The Malaise of Modernity* (aussi paru sous le titre *The Ethics of Authenticity*, 1991), les plus grands défis de la modernité – la crise du sens, le primat de la raison instrumentale et le déclin des libertés politiques – exigeraient tous, pour être relevés, une telle exploration engagée et personnelle des significations humaines : « *As our public traditions of family, ecology, even polis are undermined or swept away, we need new languages of personal resonance to make crucial human goods alive for us again*¹. »

Notre second objectif principal consistera donc à clarifier cette distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité, qui concerne les conditions et les limites de la raison humaine dans le cadre du paradigme herméneutique. *Plus précisément, nous insisterons sur le fait qu'il s'agit des deux modalités fondamentales de la « connaissance d'agent » dans la philosophie herméneutique de Taylor.* Or, avec cette distinction, n'aurons-nous pas aussi démontré que notre auteur présuppose la légitimité de la distinction même qu'il prétend révoquer, entre la simple raison et le domaine des convictions religieuses (ou plus généralement le domaine des convictions fondamentales, religieuses ou non)? La réponse à cette interrogation se doit d'être négative. Notre travail exégétique n'aboutira pas au constat selon lequel la critique herméneutique de la simple raison comprendrait chez notre auteur une contradiction aussi massive et explicite. Bien plutôt, il est essentiel pour notre propos de souligner dès maintenant que Taylor assigne à l'argumentation transcendantale une *fonction minimale* : celle de dégager les « cadres inéluctables » de l'agir humain, sans qu'il ne soit possible de dériver de ces conditions transcendantales une éthique « substantielle », c'est-à-dire une « doctrine intégrale du bien » ou de la vie bonne. Par conséquent, le modèle « (a)+(b) » demeurerait rigoureusement indéfendable, même si nous réinterprétons ce modèle à l'aune de la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité : il est toujours impossible, selon notre auteur, de justifier une perspective morale, éthique ou politique substantielle sur la base de la simple raison.

C'est ainsi que notre auteur distinguait, dans « *Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate* » (1989), les « enjeux ontologiques » (*ontological issues*), qui concernent les conditions d'intelligibilité fondamentales de l'agir humain, et les « enjeux de plaidoirie » (*advocacy issues*), qui concernent

¹. SS, p. 513.

plutôt la position morale et politique particulière que nous devrions adopter¹. Alors que l'ontologie doit circonscrire le domaine des possibilités pratiques de l'être humain et donc agir comme une condition *nécessaire* à la soutenance de toute théorie normative crédible, elle n'est guère *suffisante* pour déterminer la théorie normative la plus adéquate : « *The relation between these two congeries of issues is complex. They are distinct, in the sense that taking a position on one doesn't force your hand on the other. Yet they are not completely independent, in that the stand you take on the ontological level can be part of the essential background on the view you advocate*². »

(III) *Une conception transcendantale de la simple raison?*

Notre troisième objectif n'en consistera pas moins à proposer une *critique immanente* de la philosophie herméneutique de Taylor, où nous soutiendrons que l'argumentation transcendantale ne peut pas être confinée ou cantonnée à la fonction minimale que lui reconnaît notre auteur. Nous estimons au contraire que l'anthropologie philosophique (ou les arguments transcendants) développée par ce dernier afin de dépasser le paradigme épistémologique moderne est en mesure de jeter les assises d'une *éthique transcendantale substantielle*, où les « sources morales immanentes » de la modernité pourraient trouver une justification transcendantale ou *a priori*. En ce sens, nous soutiendrons : 1/ que les conditions transcendantales peuvent elles-mêmes être comprises comme des *normes transcendantales* pour l'agir humain et 2/ que cette éthique transcendantale ne doit pas se contenter de délimiter le champ des conceptions viables ou acceptables de la vie bonne, mais qu'il est au contraire possible, et même urgent, d'en dériver une conception substantielle du bien humain.

Le premier de ces deux arguments ne fait que mettre en lumière ce qui était déjà en jeu dans la critique taylorienne de l'épistémologie moderne. En effet, pour autant qu'il s'agisse de dépasser le paradigme épistémologique sur la base d'une meilleure compréhension des conditions « inéluctables » ou transcendantales de la raison humaine, il se trouve implicitement admis que la raison humaine doit régler son activité sur ses propres conditions d'intelligibilité, c'est-à-dire que

¹. Cf. PA, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », 1989.

². *Id.*, p. 182. Taylor illustre notamment cette thèse en traitant des rapports entre, d'un côté, les ontologies « atomistes » et « holistiques » de l'action sociale et, de l'autre côté, les approches « collectivistes » et « individualistes » dans le débat politique (*Id.* p. 185)

ces conditions peuvent également être comprises comme des « normes » transcendantales. En cela réside *l'idéal de réflexivité* au cœur de ce que Taylor dénomme la tradition « métacritique » : l'explicitation des conditions transcendantales de la compréhension fait signe vers une conception plus adéquate des conditions, possibilités et limites de la raison humaine – elle fait signe « au-delà » de la tradition épistémologique, comme l'indique le préfixe « méta- », en direction du paradigme herméneutique. Taylor soutient qu'il est possible de s'émanciper par ce travail d'explicitation de l'« image épistémologique » (*epistemological picture*) qui nous tenait « captifs »¹, ce qui revient à dire que le paradigme herméneutique permettrait de surmonter une forme de déchéance ou de confusion, qui s'apparente à ce que Gadamer dépeignait comme des « expériences d'aliénation par distanciation » (*Verfremdungserfahrung*)².

Dans la mesure où l'argumentation transcendantale porte sur les seules conditions d'intelligibilité de la *cognition* ou de la pensée, il serait bien entendu plus approprié de parler d'une « logique transcendantale » ou, à la suite de Kant, d'une « théorie transcendantale de la méthode », qui consistait à « exécuter ce que l'on tente dans les écoles sous le nom de *logique pratique* par rapport à l'usage de l'entendement en général »³. Toutefois, puisque l'argumentation transcendantale concerne aussi les conditions d'intelligibilité de notre « vie éthique » (de nos rapports à autrui, au monde et à nous-mêmes), il paraît plus à propos de parler d'une « éthique transcendantale », qui dessinerait les linéaments de toute conception acceptable de la vie bonne en général. Nous pourrions dire à cet égard que l'argumentation transcendantale établit une relation indivise entre l'« essence humaine » (*human essence*) et le « bien humain » (*human good*), comme notre auteur le suggérait récemment dans *Retrieving Realism* (2015) :

What elements or insights are so solid that they would have to be incorporated into any view of the human essence and the human good which we could find believable? One such element is perhaps that human beings are world disclosers. But Heidegger's account, as we have just seen, is purposely empty as to leave open all

¹ Cf. *RR*, chap. 1 (« A Picture Held Us Captive »).

² Cf. Hans-Georg GADAMER, « L'universalité du problème herméneutique », *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, coll. Le Grenier à Sel, 1999, p. 35.

³ Emmanuel KANT, *CRP*, A 708 : B 736 ; trad. fr. citée : *Œuvres philosophiques*, éd. par Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », I, 1980.

specific ways that *Dasein* can interpret itself and disclose a world. Are there any specific essential structures beyond the necessarily empty structures of being a world discloser?

[...] Such an approach to finding content that would have to be incorporated into any view of the human essence and the human good in order for us to find it believable, perhaps even intelligible, has barely been explored, but there are tantalizing hints of what it might reveal.¹

Taylor reconnaissait ainsi la nécessité d'interpréter les conditions transcendantales de la compréhension comme des normes transcendantales, voire comme les composantes d'une « nature humaine normative », malgré toute la prudence qu'impose une telle expression : « *If there are such culturally invariant structures, they may set limits on all accounts of our nature. They might even contribute to the specific content of all acceptable accounts*². » Notre auteur précisait cependant que cette approche demeurait à un stade embryonnaire et se contentait d'évoquer, dans cette perspective, la possibilité de mettre au jour de telles relations transcendantales (ou « structures culturellement invariantes ») dans la manière dont le *corps* humain façonne notre « champ phénoménal » (Merleau-Ponty).

En ce sens, notre seconde tâche consistera à nous demander dans quelle mesure l'anthropologie philosophique de Taylor, qui se fonde sur un ensemble étroitement lié d'arguments transcendants, peut contribuer à déterminer le contenu spécifique (ou « substantiel ») de toute doctrine intelligible du bien humain. Il s'agira de confronter *l'éthique transcendantale implicite* dans la philosophie herméneutique de notre auteur – et en particulier dans ses arguments transcendants touchant la relation entre « le soi et le bien » (*the self and the good*), qui constitue sans doute sa contribution la plus fondamentale à l'herméneutique contemporaine – à sa conception explicite des rapports entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité. Pour le formuler sous la forme d'une question : *pourquoi l'éthique implicite dans l'anthropologie philosophique de Taylor ne trouve-t-elle pas écho dans sa critique herméneutique de la simple*

¹. *RR*, p. 164-165.

². *Ibid.*

raison? Notre auteur ne doit-il pas admettre la viabilité d'une éthique transcendantale « substantielle » dès lors que celui-ci reconnaît, d'une part la viabilité d'une argumentation de type transcendantal, et d'autre part, la relation indivise qu'établit ce type d'argumentation entre l'essence humaine et le bien humain? Une telle éventualité nous conduirait dans le voisinage de ce que Taylor lui-même caractérisait dès son tout premier ouvrage, *The Explanation of Behavior* (1964), comme un « humanisme » de type aristotélécien, qui dériverait des conditions inéluctables de l'expérience humaine une intelligence de ses finalités essentielles :

Thus there is a type of ethical reflexion, exemplified for instance in the work of Aristotle, which attempts to discover what men should do and how they should behave by a study of human nature and its fundamental goals. This is the attempt to elaborate what is often called a 'humanism'. The premiss underlying this reflexion, which is by no means confined to philosophers, is that there is a form of life which is higher or more properly human than others, and that the dim intuition of the ordinary man to this effect can be vindicated in its substance or else corrected in its content by a deeper understanding of human nature.¹

Est-il possible d'établir la possibilité d'un tel « humanisme », par-delà les analyses encore minimales du corps vécu et du *Dasein* comme « être-au-monde »? Nous estimons qu'une réponse positive à cette question peut être déduite de l'anthropologie philosophique (ou transcendantale) de notre auteur et que cette réponse devrait rejaillir, en toute rigueur, sur la conception que se fait ce dernier des rapports entre la simple raison et le domaine des convictions fondamentales. L'idée d'une éthique transcendantale « substantielle » est donc moins la nôtre, qu'une thèse qui nous semble implicite dans la position de Taylor, et ce dès son premier ouvrage. C'est pourquoi nous préférons parler ici d'une « critique immanente » de l'herméneutique taylorienne : *nous proposerons une conception plus adéquate des limites de la simple raison (ou des rapports entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité) au regard des implications normatives de l'anthropologie philosophique de notre auteur*².

¹. *EB*, p. 4.

² Cette proposition pourra être rapprochée de la perspective herméneutique développée par Bradley J. THAMES dans sa thèse doctorale, où celui-ci fait valeur une éthique de la vertu fondée sur les thèses de Heidegger et Gadamer touchant les « structures ontologiques de la vie humaine » : « History, Contingency and virtue », Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de W. David Solomon, Indiana, Université de Notre-Dame, 2011, 329 p.

De même, notre critique immanente aura pour finalité de montrer la viabilité d'une conception transcendante de la « simple raison » dans le cadre de la tradition herméneutique contemporaine, dont Taylor est sans nul doute l'un des plus illustres et influents continuateurs.

2. Méthodologie

Le chapitre 1 du présent travail sera consacré à une analyse comparative des paradigmes épistémologique et herméneutique, tels que les conçoit Taylor et conformément à notre premier objectif principal. Ainsi, nous présenterons d'abord les grandes lignes de l'herméneutique taylorienne, en opposant point par point le caractère « apodictique », « médiateur », « désengagé », « désignatif », « dépassionné » et « procédural » de la raison humaine dans le paradigme épistémologique, d'une part, au caractère « *ad hominem* », « immergé », « situé », « expressif », « passionné » et « substantiel » de la raison dans le paradigme herméneutique, d'autre part. Nous compléterons cette présentation schématique, dans la seconde partie, par une brève « topologie » de la raison herméneutique, où nous distinguerons tour à tour : 1/ les « sciences exactes » (formelles et naturelles) des « disciplines herméneutiques », c'est-à-dire des disciplines qui se trouvent exclues chez Taylor du domaine de la « simple raison », puis 2/ les disciplines herméneutiques que sont la philosophie, les sciences humaines et la théologie, et enfin 3/ l'argumentation transcendante et la quête d'authenticité, en tant que celles-ci constituent les deux modalités fondamentales de la « connaissance d'agent » dans le paradigme herméneutique.

Le chapitre 2 poursuivra ce travail exégétique en montrant comment Taylor parvient à concilier la visée *a priori* de l'argumentation transcendante, axée sur les conditions inéluctables de « l'intentionnalité », et le projet de « dépasser » (*overcome*) la tradition épistémologique moderne : *dans quelle mesure peut-on distinguer la conception de la simple raison en jeu dans le paradigme herméneutique (l'argumentation transcendante) de la conception « apodictique » qui prévalait dans le paradigme épistémologique?* À la différence de Thomas Wallgren, nous ne pensons pas que cette question fait signe vers une

« tension irrésolue » (*unresolved tension*) dans la philosophie de Taylor¹. Au contraire, nous estimons que le concept de « métacritique » y apporte une réponse rigoureuse et nuancée : celui-ci souligne explicitement le *statut intermédiaire* de l'argumentation transcendantale, qui se caractérise par une « continuité-dans-la-transformation au sein de la tradition de la raison autocritique » (« *continuity-through-transformation in the tradition of self-critical reason* »²). Cela signifie que l'argumentation transcendantale telle que la conçoit Taylor rompt avec le « fondationnalisme » *stricto sensu*, tout en s'inscrivant dans la foulée du « tournant réflexif » (*reflexive turn*) de la modernité, inauguré par Descartes ; elle met en jeu 1/ un saut « au-delà » (méta-) du rationalisme et l'empirisme classiques, axés sur la recherche de certitudes absolues, « immédiates et incorrigibles », et 2/ une « critique » qui prolonge le projet cartésien d'une raison « auto-responsable » (*self-responsible*), c'est-à-dire l'interrogation sur les conditions et limites de la raison dans le contexte de la révolution scientifique moderne.

Le chapitre 3 aura pour but d'approfondir la compréhension de ce statut intermédiaire ou « métacritique » de l'argumentation transcendantale. Nous examinerons le principe de la *validité* des arguments transcendantsaux dans le cadre du paradigme herméneutique, tel que présenté dans l'article « *The Validity of Transcendental Arguments* » (1978), afin de clarifier la façon dont notre auteur entend « rendre justice à la fois à leur nature irréfragable et révisable » (*to do justice both to their compelling nature and to their revisability*)³. Nous montrerons alors que l'argumentation transcendantale, qui consiste à inférer de notre *expérience* du monde certaines conclusions touchant le *sujet* de cette expérience (« *What must we be like in order to have the kind of experience we do?* »⁴), se caractérise chez Taylor par une double faillibilité « ontologique » et « herméneutique » : les conclusions transcendantsales sont « apodictiques et pourtant ouvertes à un débat sans fin » (*apodictic and yet open to endless debate*)⁵, malgré la contradiction apparente que comporte cette proposition. En outre, nous insisterons sur le fait que cette théorie de l'argumentation transcendantale offre *une solution viable au problème de l'« historicisme transcendantal » dans la tradition*

¹ Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's Inconclusive Journey to 'Post-Epistemology' », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, 2002, p. 48-55.

² PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 18.

³ PA, « Preface », 1995, p. viii.

⁴ H, p. 30.

⁵ PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 31.

herméneutique contemporaine – problème qui consiste à ériger l’historicité de la compréhension (ou la contingence historique de ses conditions) en principe transcendantal ou *transhistorique*, parce qu’inéluctable, sans pouvoir ensuite énoncer positivement le statut de cette vérité philosophique. Cette discussion nous permettra de préciser en quel sens exact l’argumentation transcendantale est en mesure, selon Taylor, de transcender l’élément de la foi épistémique puisque, comme nous l’avons souligné, ce moment de foi épistémique est inhérent à la structure d’anticipation (le « cercle herméneutique ») qui caractérise la connaissance d’agent.

Le chapitre 4 adoptera une perspective plus critique sur les mêmes enjeux et s’interrogera sur la *cohérence interne* du paradigme herméneutique chez Taylor : l’argumentation transcendantale permet-elle vraiment de justifier les thèses décisives de son anthropologie philosophique? Le « moyen » est-il en accord avec les « fins »? En ce sens, nous soulèverons la question de savoir si la « faillibilité ontologique » des conclusions transcendantales, c’est-à-dire l’idée selon laquelle la « question ontologique de ce que nous sommes » (*the ontological question of what we are*) excéderait la portée véritable de l’argumentation transcendantale¹, est véritablement compatible avec la thèse phénoménologique du *primat de la perception*, qui occupe une place centrale dans la philosophie herméneutique de notre auteur. Nous soutiendrons alors que la tension (voire la contradiction) entre ces deux thèses ne peut être levée qu’à la condition d’ajouter *deux amendements* à la théorie de l’argumentation transcendantale proposée par Taylor : il faut 1/ intégrer à celle-ci la doctrine phénoménologique de la « réduction eidétique » (ou de l’« *a priori* matériel ») et 2/ assumer dans une décision méthodologique explicite le « saut en retrait » de l’argumentation transcendantale (ou de la métacritique) par rapport au fondationnalisme, au regard de ce que nous décrirons comme le « dilemme de la raison critique ».

À la suite de ces deux chapitres consacrés à l’argumentation transcendantale, les chapitres 5 et 6 poursuivront un seul et même objectif : expliquer de la manière la plus précise possible pourquoi la *quête d’authenticité* définit, chez notre auteur, les conditions inéluctables de la compréhension humaine dès lors que celle-ci s’aventure au-delà des limites de la simple raison – c’est-à-dire au-delà des limites des sciences exactes et l’argumentation transcendantale, bien qu’il

¹. *Id.*, p. 26.

ne faille pas, comme nous l'aurons montré dans les chapitres précédents, les placer tout à fait sur le même plan. Autrement dit, nous préciserons pourquoi une conception plus adéquate des capacités et des limites de la rationalité humaine dans le cadre des « disciplines herméneutiques » (la philosophie, la théologie et les sciences humaines, notamment), exige selon Taylor que nous dépassions le paradigme épistémologique moderne, mais aussi *la théorie traditionnelle des deux sources de vérité* (la raison et la révélation).

La première étape de notre réflexion consistera à interroger, au chapitre 5, les rapports entre le « paradigme platonico-aristotélécien », qui prévalait dans les traditions antiques et médiévales, et le paradigme herméneutique de Taylor : *pourquoi la philosophie devrait-elle abandonner sa visée « contemplative » traditionnelle? Dans quelle mesure la perspective herméneutique de notre auteur rompt-elle avec le « modèle externaliste » (external model) de la raison que présupposait cet idéal contemplatif?* Nous insisterons de la sorte sur le passage de la contemplation à ce que Taylor dénommait en 1967 le « miracle de l'expression »¹, à savoir le fait que les « significations humaines » (esthétiques, morales, éthiques et spirituelles) qui gouvernent notre agir ne *préexistent pas* à leur manifestation concrète dans nos discours, actions et institutions, quand bien même celles-ci sont *éprouvées* comme indépendantes et universelles. Ce pouvoir énigmatique de « libérer de nouvelles réalités » (*set free new realities*), de manifester par l'expression un ordre de sens qui demeurerait autrement inaccessible, renfermerait « la clé – ou une clé – de ce que c'est que d'être humain » (*the key – or a key – to what it is to be human*)².

Nous soutiendrons que ce passage de la contemplation à l'expression procède d'abord chez Taylor 1/ de la « *neutralisation* » du cosmos dans la révolution scientifique moderne, qui constitue la toile de fond sur laquelle s'inscrit le conflit entre les paradigmes épistémologique et herméneutique. Le déclin de l'idéal contemplatif traditionnel de la philosophie fut ensuite scellé, dans la perspective de notre auteur, 2/ par ce qu'il caractérise après Isaiah Berlin comme le *tournant « expressiviste »* du 18^{ème} siècle³, dont la découverte centrale concerne le rôle structurant de

¹. Charles TAYLOR, « Review : *The Primacy of Perception : And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics & Signs* by Maurice Merleau-Ponty », *Philosophical Review*, vol. 76, n°1, 1967, p. 116-117.

². *SS*, p. 481 ; *SM*, 601.

³. Isaiah BERLIN, « Herder and the Enlightenment », *Aspects of the Eighteenth Century*. Éd. par Earl WASSERMAN, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1965. 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^e siècle. Cf. *H*, p. 13, n. 1.

l'« imagination créatrice » (*creative imagination*) ; puis 3/ du tournant ontologique l'herméneutique contemporaine, que Taylor interprète comme un tournant *au sein même de la tradition expressiviste*¹. Ces deux tournants appartiennent à ce que nous appellerons l'*histoire interne* de la philosophie herméneutique de notre auteur, pour autant qu'ils procèdent directement de ses réflexions « métacritiques », c'est-à-dire de la déconstruction du paradigme épistémologique moderne sur la base de l'argumentation transcendantale.

L'interrogation critique à laquelle conduiront ces analyses est la suivante : si le tournant ontologique de l'herméneutique signifie que la compréhension humaine possède une *portée ontologique*, c'est-à-dire qu'elle est en vérité un espace dialogique où se manifestent les « choses elles-mêmes », dans quelle mesure le concept d'« expression » est-il encore adéquat? L'idée heideggérienne d'une « ouverture » (*disclosure, Erschlossenheit*) transcendantale de l'agent sur le monde – l'« être-au-monde » – ne devrait-elle pas abolir l'opposition entre l'« intériorité » du sentiment et l'« extériorité » du monde, que le concept d'*ex*-pression présuppose nécessairement? Autrement dit, le tournant ontologique de l'herméneutique ne devrait-il pas nous conduire *au-delà* de la tradition expressiviste?

Nous montrerons au chapitre 6 que cette « intériorisation » de l'être-au-monde – paradoxale, puisque le concept d'être-au-monde semble désigner, au premier coup d'œil, le *contraire* d'une « nature intime » (*inner nature*) – trouve dans la philosophie herméneutique de Taylor une explication précise dans la thèse des « langages plus subtils » (*subtler languages*). À un premier niveau d'analyse, cette thèse coïncide avec la découverte de l'imagination créatrice dans la tradition expressiviste et peut être interprétée, sur le plan même de la réflexion métacritique, comme *l'intériorisation transcendantale des « médiums » de la compréhension*. De ce point de vue, il est possible de concilier la portée ontologique de la compréhension et la référence à l'intériorité du sujet, pour autant que cette intériorisation ou « subjectivation » de l'être-au-monde ne concerne que la « manière » (*manner*) de la compréhension, et non sa « matière » (*matter*), c'est-à-dire les normes ou les significations elles-mêmes². Cette solution met ainsi l'accent sur le fait les significations humaines ne sont accessibles que par des *langages de « résonnance personnelle »*, par la médiation d'une

¹. Cf. *PA*, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 100-126.

². *MM*, p. 82 ; *SS*, p. 429-430.

« sensibilité particulière » ou d'une « vision personnelle », bien que les significations ou les normes puissent être considérées comme universelles *en droit*. Taylor rejoint à cet égard la conception de l'imagination développée par Gadamer et Ricœur, notamment, qui la définissaient comme la capacité humaine de créer de nouvelles façons de voir et de comprendre les choses elles-mêmes¹.

Cela dit, notre auteur nous semble demeurer beaucoup plus près de l'héritage romantique que les autres penseurs de la tradition herméneutique contemporaine : chez lui, la dimension créatrice ou « épiphanique » du langage demeure étroitement liée aux concepts de « nature intime » et de « profondeurs intérieures » (*inner depths*). Afin de mieux cerner cet enjeu, notre stratégie argumentative consistera à nous demander *pourquoi les réflexions éthiques « substantielles » de la philosophie n'admettent chez lui aucune prétention a priori ou transcendantale*. La question est légitime, car l'intériorisation des médiums expressifs demeure en principe *compatible* avec une conception transcendantale de l'éthique, que notre auteur récusé pourtant de manière explicite lorsqu'il est question des conceptions « substantielles » de la vie bonne (et non pas seulement de ses conditions « minimales et formelles »). *Sur quoi la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité se fonde-t-elle véritablement? Pourquoi l'argumentation transcendantale ne concernerait-elle que les « cadres » de l'agir humain et jamais la « matière » ou les normes concrètes de la compréhension? En outre, comment cette intériorisation des « sources morales » (ou des significations humaines) évite-t-elle l'écueil du « subjectivisme »? Comment peut-elle être conciliée avec la portée ontologique de la compréhension?*

Nous soutiendrons dans la seconde partie du chapitre 6 que la réponse à ces questions ne relève pas elle-même de l'argumentation transcendantale et met en jeu chez Taylor une *autre* interprétation de la thèse des langages plus subtils, qui repose cette fois sur sa théorie originale de la *sécularisation* de l'Occident chrétien. Il apparaîtra que la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité se fonde en définitive sur l'explicitation des *dilemmes* qui structurent en profondeur les « conditions de la croyance » (*conditions of belief*) à l'époque moderne, tels que décrits dans la conclusion de *Sources of the Self* ainsi que dans son deuxième maître ouvrage, *A Secular Age*. D'une part, notre auteur défend une forme de « holisme gestaltiste » (*gestalt-holism*) en vertu duquel les normes pratiques – morales, éthiques et spirituelles – ne peuvent être

¹. Cf. Marc-Antoine VALLÉE, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2012, chapitre 4 (« La puissance créatrice du langage »).

comprises de manière isolée, mais seulement « en relation à notre sens plus large de ce qui revêt une importance ultime » (*in relation to the broader sense of what is ultimately important*)¹. D'autre part, les dilemmes de la sécularité s'avèrent *irréductibles* (ou indépassables) du point de vue de l'argumentation transcendantale et ne peuvent être levés qu'à la faveur d'un acte de foi « existentiel ». *La validité de l'ensemble des normes pratiques de la compréhension dépendrait, par conséquent, de la foi existentielle des agents*. Ainsi comprise à la lumière de sa théorie de la sécularisation, la thèse des langages plus subtils implique chez Taylor la nécessité d'intégrer la foi existentielle aux « conditions inéluctables » de la compréhension dans le domaine de la philosophie pratique – non plus sur la base de l'argumentation transcendantale, mais en s'appuyant sur *une analyse de la façon dont les dilemmes ou les « pressions transversales » (cross-pressures) de notre âge séculier circonscrivent les limites concrètes de la simple raison*. En outre, cette interprétation « agonistique » de la thèse des langages plus subtils permettra de saisir ce qui constitue, à nos yeux, la raison exacte pour laquelle notre auteur récuse la théorie traditionnelle des deux sources de vérité dans le cadre général ce que nous dénommons les « disciplines herméneutiques ».

Nous aurons ainsi atteint, à l'issue du chapitre 6, nos deux premiers objectifs principaux et pourrons aborder, au chapitre 7, notre troisième objectif : remettre en question les limites étroites assignées par Taylor à l'argumentation transcendantale dans le cadre de sa philosophie herméneutique, sur la base des conclusions auxquelles nous serons parvenus dans les chapitres précédents. En ce sens, nous entendons dégager l'« éthique transcendantale substantielle » *implicite* dans sa déconstruction du paradigme herméneutique, c'est-à-dire dans ses réflexions métacritiques, afin de confronter directement cette éthique transcendantale à sa conception des rapports entre la simple raison et le domaine de nos engagements fondamentaux (ou de la quête d'authenticité). Plus précisément, il s'agira de dégager les implications normatives de son anthropologie philosophique afin d'établir la légitimité d'une distinction, dans le cadre même de l'herméneutique taylorienne, entre, d'une part, une éthique transcendantale *apte à transcender l'élément de la foi existentielle*, et d'autre part, le domaine des normes dont la validité dépend de la foi existentielle des agents.

¹. RR, p. 112-113.

CHAPITRE I. LES GRANDES LIGNES DE L'HERMÉNEUTIQUE TAYLORIENNE

Le projet philosophique central de Charles Taylor se présente comme une critique de l'épistémologie post-cartésienne, déployée au nom d'une compréhension de la rationalité humaine plus sensible à sa finitude transcendantale et historique. Véritable « hydre » dont « les têtes serpentes font des ravages dans l'ensemble de la culture intellectuelle de la modernité »¹, l'« image épistémologique » (*epistemological picture*) de la raison est entendue comme un système de présuppositions plus ou moins explicites dont demeurerait captive, à plusieurs égards, la réflexion philosophique contemporaine :

My reason is that you don't just walk away from these deep, pervasive, half-articulated, taken-for-granted pictures that are embedded in our culture and enframe our thought and action. "A picture held us captive", as Wittgenstein put it. You can't free yourself from them until you identify them and see where they're wrong, and even then it's not always easy. Just saying you've abandoned them, and then not giving them any further thought, à la Davidson, is a sure recipe for remaining in their thrall.²

Nous aimerions dès à présent exposer les grandes lignes de cette critique herméneutique de l'épistémologie moderne. En ce sens, nous proposerons dans un premier temps un examen comparatif du paradigme épistémologique ainsi que du paradigme herméneutique que lui oppose notre auteur. Nous comparerons tour à tour six aspects déterminants de ces derniers, à savoir le caractère « apodictique », « médiateur », « désengagé », « désignatif », « dépassionné » et « procédural » de la conception épistémologique, d'une part, et le caractère « *ad hominem* », « immergé », « situé », « expressif », « passionné » et « substantiel » de sa conception herméneutique, d'autre part. Notre pari est que ces distinctions permettront de brosser un portrait

¹. PA, « Preface », 1995, p. vii (notre traduction).

². Charles TAYLOR, « Rorty and Philosophy », dans : C. B. Guignon & D. R. Hiley (dir.), *Richard Rorty*. New York, Cambridge University Press, 2003, p. 158-159.

global de la position de Taylor et de mieux situer cette dernière au sein de la tradition herméneutique contemporaine.

Dans un deuxième temps, nous proposerons une « topologie » sommaire de la raison herméneutique chez Taylor, où seront distingués ses différents domaines ou modes d'interrogation. Sans prétention à l'exhaustivité, cette topologie *ad hoc* aura pour finalité unique de préciser les termes de notre interrogation sur le statut de la « simple raison » dans le cadre du paradigme herméneutique et, plus précisément, touchant la distinction entre l'argumentation transcendantale et la « quête d'authenticité ».

1. LES PARADIGMES ÉPISTÉMOLOGIQUE ET HERMÉNEUTIQUE

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la doctrine de la connaissance d'agent constitue la véritable clef de voûte de la philosophie herméneutique de Taylor, car elle est à la fois le « levier » qui lui permet de faire basculer le paradigme épistémologique moderne et l'élément au sein duquel il élabore l'ensemble de ses thèses herméneutiques. Or, selon notre auteur, cette problématique de la connaissance d'agent serait devenue proprement *incontournable* dans la foulée de la révolution scientifique moderne, c'est-à-dire de la mécanisation galiléenne de la nature¹, qui aurait provoqué l'écroulement de l'ontologie classique des Idées ou des « formes intelligibles » (« *the idea that the reality around us is what it is by virtue of being shaped by Ideas*² »). Cet écroulement aurait eu pour effet d'ouvrir une véritable *brèche ontologique* et de sommer la réflexion philosophique de redéfinir la « raison » humaine ou, plus précisément, de s'interroger sur les « conditions d'arrière-plan de l'intentionnalité » :

In a sense, this question becomes an inevitable one in the modern age. As long as the Platonic and Aristotelian construals were dominant, the question couldn't arise. The universe itself was shaped by Ideas, which were in a sense self-revealing. The “clearing,” to use Heidegger's word, was grounded in the nature of the beings

¹. Cf. *SS*, p. 144-147, 160-164 ; *SA*, p. 95-99 ; *PHS*, « Rationality », 1982, p. 142-150.

². Charles TAYLOR, « Retrieving Realism », dans : *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, J. K. Schear (dir.), Londres/New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013, p. 73.

known. Once this answer no longer becomes available, the question “What are the bases of intentionality?” is ready to be asked. It takes an insensitivity, which is largely generated and legitimated by the epistemological tradition, to avoid raising it.¹

L’effondrement de l’ontologie des Idées constitue donc un point de référence essentiel pour comprendre la relation entre les paradigmes épistémologique et herméneutique chez Taylor. D’une part, cet événement aurait « pavé la voie » à l’épistémologie moderne, car il explique pourquoi la « conception représentationnelle » (*representational conception*) de la connaissance pouvait apparaître aux penseurs de cette tradition comme l’unique solution de remplacement à la conception « participative » (*participational*) qui prévalait au sein de la tradition métaphysique classique². D’autre part, il nous situe à la croisée des chemins entre l’épistémologie et sa propre perspective, puisque la problématique de la connaissance d’agent devenait à sa suite « inévitable » et que l’épistémologie postcartésienne n’aurait été, selon notre auteur, qu’une vaine tentative de colmater la brèche ontologique ouverte par la révolution scientifique.

En ce sens, l’erreur fatidique de la tradition épistémologique aurait consisté à faire l’impasse sur la connaissance d’agent, qui constituerait sa grande « tache aveugle ». C’est que ce type de connaissance offre selon Taylor une alternative fondamentale à la doctrine « naturaliste » selon laquelle les propriétés que les choses possèdent sont *ou bien* « objectives », c’est-à-dire des propriétés qu’elles possèderaient « en elles-mêmes » ou « en soi », *ou bien* seulement « apparentes » ou « subjectives »³. Il s’agira plutôt d’orienter la réflexion philosophique vers les « arrière-plans de signification » (*background of meaning*) largement implicites en vertu desquels il est possible de considérer une chose « en tant que » (*as*) telle ou telle :

To have the descriptive thought “That’s a fulfilling life” or “There’s a sophisticated girl” is to be making a claim about these objects. The general form of the claim in this

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 290, n. 15.

² « Once we no longer explain the way things are in terms of the species that inform them, this conception of knowledge is untenable and rapidly becomes almost unintelligible. We have great difficulty in understanding it today. The representational view can then appear as the only available alternative. » (*Id.*, p. 3)

³ Taylor insiste en plusieurs endroits sur l’idée que l’ontologie naturaliste repose sur la distinction – centrale à l’âge classique – entre les propriétés premières, « absolues » ou intrinsèques à la réalité, et les propriétés secondes, « relatives » ou dépendantes de la constitution du sujet. Cf. HAL, « Introduction », 1985, p. 2-3 ; PA, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 65.

kind of case can be summed up as the claim that these are the right terms to be applied here. In this respect, there are analogies between thinking and making a move in some rule-governed human activity in which questions of validity and invalidity arise – such as, for instance, a game. This was of course the basis for Wittgenstein’s celebrated use of the game image in his discussions of language and thinking. Whatever the weaknesses that may arise when this image is overapplied, it has this kernel of justification: we are in the domain of validity.¹

Tout comportement – humain *et* animal² – possède ses conditions de validité et d’invalidité, ou ses « règles constitutives », comme en atteste de manière éclatante notre sensibilité commune aux anachronismes : une femme de la période médiévale n’aurait pas pu se demander si la lumière qu’elle aperçoit dans le ciel est un satellite. La structure herméneutique du « comme » (*Als-Struktur*) gouverne ainsi toute compréhension et, à cet égard, Taylor emboîte le pas aussi bien de Wittgenstein que de Husserl et Heidegger : le « sens expérientiel » (*experiential meaning*) que revêt une chose ou une situation pour un agent est toujours fonction d’un arrière-plan qui demeure en excès du sens visé comme son horizon implicite et inobjectivable³.

Nous pourrions dire que les concepts de « sens » (*significance, Sinn*) et d’« arrière-plan » constituent les deux pôles essentiels de la connaissance d’agent chez notre auteur. D’une part, le sens est toujours « pour » un sujet, « à propos de » quelque chose⁴ ; il est *la manière* dont les choses se donnent au plan de notre vie intentionnelle, « comme » ceci ou cela (ex : chaud, lointain inaccessible, important, illusoire, etc.), leur « mode de donation ». D’autre part, ce sens n’est lui-même intelligible que dans une *situation herméneutique* déterminée, c’est-à-dire dans un contexte référentiel de signification » (*Verweisungs-zusammenhang der Bedeutsamkeit*)⁵. Les conditions d’arrière-plan déterminent l’ensemble des *normes intentionnelles* de notre agir : il serait impossible que notre

¹ PA, « Irreducibly Social Goods », 1990, p. 132.

² Le fait de pouvoir *réfléchir* ou expliciter les conditions de validité de notre agir est une capacité proprement humaine selon Taylor, de même que le fait de pouvoir se demander si l’on comprend *correctement* la chose, mais tout « comportement » (*behavior*) animal possède ses conditions de validité, qui correspondent aux capacités, besoins, désirs et aspirations d’un « agent incarné » (*embodied agent*).

³ « It is that of which I am not simply unaware, as I am unaware of what is now happening on the other side of the moon, because it makes intelligible what I am uncontestedly aware of; at the same time, I am not explicitly or focally aware of it, because that status is already occupied by what it is making intelligible. » (PA, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 69) Cf. Maxime DOYON, « The “As-Structure” of Intentional Experience in Husserl and Heidegger », *Phenomenology of Thinking. Investigations into the Character of Cognitive Experiences*. Éd. par Thiemo Breyer & Christopher Gutland, Routledge, 2015, chap. 6.

⁴ PHS, « Interpretation and the Sciences of Man », 1971, p. 22-23.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*. Paris, Éditions Gallimard, 1927, trad. 1986, § 12.

champ phénoménal possède ses axes d'orientation haut-bas sans la capacité de se tenir debout et d'agir en équilibre¹, ou encore impossible pour une girafe de comprendre un assemblage de feuilles marquées de signes *comme un livre*. Autrement dit, notre « agir engagé » (*engaged agency*) ne peut être compris qu'à la lumière de conditions implicites qui en déterminent le « mode d'être » (*mode of being*) particulier : « *Engaged agency as I described it is an agency whose experience is only made intelligible by being placed in the context of the kind of agency it is. [...] The context stands as the unexplicited horizon within which – or to vary the image, as the vantage point out of which – this experience can be understood.*² »

L'idée fondamentale de Taylor est que la connaissance d'agent peut nous permettre de « dépasser » (*overcome*) les grandes divisions épistémologiques de la modernité (sujet/objet, âme/corps, esprit/matière, qualité/quantité, finalité/causalité, sentiment/raison, liberté/déterminisme, existence/essence) et de mieux « situer la liberté humaine dans la nature », c'est-à-dire « dans la vie de l'homme en tant qu'être incarné et social » (*in the life of man as an embodied, social being*)³. En effet, l'explicitation des conditions d'arrière-plans de l'agir humain se déploie chez ce dernier comme une vaste entreprise de déconstruction des « croyances anthropologiques » (*anthropological beliefs*) promulguées par l'épistémologie moderne : le « sujet désengagé » (*disengaged subject*), expurgé de sa situation naturelle et sociale, le « soi ponctuel » ou réformateur, qui entretient un rapport purement instrumental vis-à-vis de lui-même et de son environnement, et la « conception atomiste de la société » (*atomistic construal of society*), où toutes nos actions et significations communes reçoivent une explication en termes de comportements et d'intentions individuelles⁴. À l'encontre de ces « constructions » épistémologiques, Taylor se propose d'élaborer une « anthropologie de la liberté située » (*anthropology of situated freedom*), où il s'agit de redécouvrir, sur la base de la connaissance d'agent, le corps vécu (ou la « chair »), la

¹. « *The up-down directionality of my field is a feature of it which only makes sense in relation to my action. It is correlative of my capacity to hold myself and act in equilibrium.* » (Charles TAYLOR, « Embodied Agency », *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Éd. par Henry PIETERSMA. Washington. University of America Press, 1989, p. 5)

². *Id.*, p. 68. Cf. « Engaged agency and background in Heidegger », *The Cambridge Companion to Heidegger*. Éd. par Charles B. GUIGNON, New York, Cambridge University Press, 1993, 2006, p. 213.

³. *H.*, p. 567.

⁴. *PA*, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 7.

fonction « constitutive » du langage pour la pensée humaine ainsi que sa nature fondamentalement dialogique – bref, le « rapport chair-langage-société »¹.

De manière conséquente, cette anthropologie de la liberté située conduit également notre auteur à défendre une *nouvelle conception de la raison humaine*. Ce « paradigme » nouveau aura alors pour tâche essentielle de faire droit à la connaissance d'agent elle-même, c'est-à-dire à ses conditions, possibilités et limites, dans la mesure où elle s'ancre toujours dans les « pratiques normatives » (*normative practices*) d'une communauté linguistique et historique². Autrement dit, il s'agira d'élaborer une conception de la raison qui puisse rendre mieux justice à la *dimension herméneutique* de la compréhension humaine³.

1.1. De la raison « apodictique » à la raison « *ad hominem* »

On le sait, la révolution épistémologique opérée par Descartes consista à montrer que toute connaissance devait obéir à un double mouvement de fondation et de (re)construction méthodique : « *Foundationalism involves the double move, stripping down to the unchallengeable, and building back up*⁴. » Taylor soutient que cette révolution devrait être comprise dans le contexte d'un « stoïcisme christianisé », mu par un idéal de maîtrise rationnelle, de liberté et de responsabilité de soi⁵. Il met également en relief la rupture marquée par le fondationnalisme épistémologique au sein de la grande tradition sceptique, alors que le doute devint la préparation indispensable à toute philosophie plutôt que d'avoir pour rôle de conduire, par la reconnaissance

¹ LM, « Avant-propos », 1997, p. viii.

² PA, « Irreducibly Social Goods », 1990, p. 134.

³ Les affiliations herméneutiques de Taylor n'ont pas échappées à l'un de ses plus attentifs commentateurs, Nicholas H. SMITH, qui proposait dans « *Strong Hermeutics : Contingency and Moral Identity* » (Londres et New-York, Routledge, 1997) une analyse pénétrante des rapports entre les philosophies de Taylor et de Ricœur (chap. 2). Smith est également l'auteur de la meilleure introduction disponible en anglais sur l'œuvre de Taylor (*Charles Taylor : Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge, Polity, 2002) ainsi que d'excellents articles sur sa conception herméneutique de la rationalité : « Taylor and the Hermeneutic Tradition », *Charles Taylor*. Éd. par Ruth Abbey, Cambridge University Press, coll. « Contemporary Philosophy in Focus », 2004, chap. I ; « Overcoming Representationalism », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, 2002, p. 29-43.

⁴ Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », dans : T. Carman & M. B. Hansen (dir.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. New York, Cambridge University Press, 2005, p. 42.

⁵ De fait, l'originalité et l'intérêt de la position de Taylor tient notamment à son interprétation des « sources morales » du cartésianisme, qui plonge ses racines à la fois dans le vaste tournant historique de la chrétienté vers l'« intériorité » (cf. SS, deuxième partie, « Inwardness ») ainsi que dans l'humanisme de la Renaissance et son idéal d'une « seconde création » par la raison et l'imagination (cf. SA, chap. 2, « The Rise of the Disciplinary Society »).

de la « force égale des choses » (*isostenia*), à la « suspension du jugement » (*époké tês diánoias*) et l'ataraxie¹.

La procédure cartésienne au cœur du rationalisme et de l'empirisme modernes enjoint à penser toute connaissance comme *intuition apodictique* (rationnelle ou sensible), apte à résister à un « doute général et universel », puis comme l'expansion ou la culture méthodique (déductive ou inductive), progressive et idéalement exempte de révision, de ces intuitions premières et atomiques². Toutefois, au-delà du fondationnalisme *stricto sensu* et en des termes valables tant pour la rationalité pratique que pour la rationalité théorique, le « modèle apodictique » désigne chez Taylor un mode de raisonnement (a) opérant sur la base de « critères » indéniables, qu'il s'agisse de faits objectifs, de normes épistémologiques ou de principes démonstratifs, (b) arbitrant des « positions pleinement explicites » (*fully explicit positions*), et (c) produisant en première instance « des jugements absolus d'adéquation et d'inadéquation » (*absolute judgments of adequacy/inadequacy*)³.

Notre auteur oppose à cette intelligence apodictique de la raison un modèle « *ad hominem* » dont le propre est d'insister à la fois sur la possibilité d'explicitier notre situation herméneutique (ou les arrière-plans de nos pensées et actions) ainsi que sur l'ensemble des formes argumentatives qui dépendent de ce travail d'explicitation. Le premier aspect concerne notre capacité clarifier/expliciter le « sens implicite » (*inarticulate sense*) que nous avons de notre situation et de nos finalités en tant qu'agents rationnels, c'est-à-dire notre connaissance d'agent. Les concepts heideggériens d'« interprétation explicitante » (*Auslegung*) et d'« ouverture » (*Erschlossenheit*), que notre auteur traduit respectivement par « *articulation* » et « *disclosure* »⁴, sont également abordés dans cette perspective. L'animal rationnel vit dans l'élément du « cercle herméneutique » et réfléchit son agir en explicitant ses anticipations de sens et possibilités d'être, de manière toujours faillible et ré-interprétable : « *We may never be without some sense of what we are doing, but coming to have knowledge is coming to formulate that sense correctly, and we may do this only in a partial or distorted fashion.* »⁵ » Nous

¹. Cf. RR, p. 64-67.

². Cf. Frederick L. Will, *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Londres, Cornell University Press, 1974, chapitre I.

³. PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 40-1, 60.

⁴. (cf. HAL, « Theories of Meaning », 1980, p. 269-270). Notons que « disclosure » traduit tout aussi bien (et peut-être mieux) l'idée de « dévoilement » (*alètheia*), car Taylor précise que ce premier terme renvoie essentiellement au fait d'amener une chose à la lumière (*bringing to light*), à la « clairière » (*Lichtung*).

⁵. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 81.

retrouvons ici la distinction fondamentale pour l'ensemble de la tradition herméneutique entre le « verbe intérieur » et le « verbe extérieur », soit entre l'horizon intime et inépuisable du sens visé par la parole (le vouloir-dire) et le discours effectif, propositionnel et descriptif¹.

Notre connaissance d'agent se présente comme une « prise transitionnelle sur la réalité » (*transitional grasp on reality*), dans la mesure où elle dépend de notre capacité de situer nos actions dans une perspective qui comporte toujours une intelligence du passé, du présent et du futur : de ce que nous sommes devenus, de nos possibilités actuelles et de ce que nous pouvons devenir – suivant les célèbres analyses phénoménologiques de la temporalité vécue chez Husserl et Heidegger². Par ailleurs, en plus de cette « profondeur temporelle » (*temporal depth*), le sens implicite que nous avons de notre agir possède également une *structure holistique*, celui-ci mobilisant toujours une certaine « ontologie de l'humain » (*ontology of the human*), c'est-à-dire une compréhension éthico-spirituelle globale de la condition humaine, de nos possibilités de transformations ainsi que de nos finalités fondamentales³. C'est dire que notre éveil réflexif au « sens des choses » (*the meaning of things*), soit au monde tel qu'il se dévoile à la lumière de nos intentions et désirs, incorpore de manière inextricable des significations à la fois perceptives, pratiques, éthiques, sociales, historiques et cosmiques.

Le deuxième aspect essentiel du modèle *ad hominem* réside dans le fait que la clarification de notre compréhension implicite (transitionnelle/holistique) du monde procède également par raisonnement et argumentation. L'approche de Taylor consiste ainsi à faire ressortir la logique interne des « transitions » ou « surpassements » (*supersessions*) que l'explicitation de notre connaissance d'agent rend possible. La raison serait en mesure de progresser sur un mode « intrinsèquement comparatif » (*inherently comparative*), c'est-à-dire par le biais d'arguments consistant à relever les avantages relatifs d'une position *Y* sur une position *X* :

¹. Cette distinction d'origine stoïcienne (*logos endiathetos/logos prophorikos*) se trouve discutée et réhabilitée par Jean Grondin dans son important ouvrage sur l'histoire et les enjeux de la tradition herméneutique : *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1993.

². Cf. SS, p. 47 ; « Retrieving Realism », *op. cit.*, p. 77.

³ Cf. SS, première partie (« Identity and the Good »).

What may convince us that a given transition from X to Y is a gain is not only or even so much how X and Y deal with the facts, but how they deal with each other. It may be that from the standpoint of Y, not just the phenomena in dispute, but also the history of X and its particular pattern of anomalies, difficulties, makeshifts, and breakdowns can be greatly illuminated. In adopting Y, we make better sense not just of the world, but of our history of trying to explain the world, part of which has been played out in terms of X.¹

Ces arguments de type *ad hominem* (a) porterait sur des transitions plutôt que des critères ; (b) reposerait sur la possibilité d'expliciter nos horizons de compréhension plutôt que d'arbitrer des positions entièrement explicites ; et (c) demeurerait toujours faillible et ouverte à révision plutôt qu'elle ne produirait des jugements définitifs : « *The claim is not that Y is correct simpliciter but just that whatever is "ultimately true", Y is better than X*. »

Il résulte de ces considérations que la raison doit admettre deux phases indivises, *clarificatrice* et *argumentative*, bien distinctes de la procédure de fondation-reconstruction³. Une dimension de « foi épistémique » opérerait toujours en deçà des théories explicites et du travail méthodique des sciences expérimentales : « *Reason cannot be simply reduced to explicit reasoning, the methodical rational operations which we carry out on our already articulated insights*.⁴ » Taylor mentionne en outre que le passage de la raison apodictique à la raison *ad hominem* autorise un certain retour à Platon, c'est-à-dire à l'idée qu'il existerait un ordre de sens que l'intelligence humaine pressent, mais qui transcende inexorablement celui de nos discours : « *His "logos", which we translate "reason", involves the articulation in words of insight, whose full nature can nevertheless not be fully communicated in words*.⁵ »

¹ PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 43.

² *Id.*, p. 54. Taylor discute ces arguments *ad hominem* sous trois modalités : « *Either they make better sense of inner difficulties than the interlocutor can (case 1); or they present a development which cannot be explained on the interlocutor's own terms (case 2); or they show the transition to Y to come about through a move that is intrinsically described as error-reducing (case 3)* » (*Ibid.*).

³ Cf. *infra*, Introduction, §1.

⁴ Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 8.

⁵ Charles TAYLOR, « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », *op. cit.*, p. 12. Voir également : PHS, « Rationality », 1982, p. 142-150.

1.2. De la raison « médiatrice » à la raison « immergée »

Le modèle apodictique est inséparable de ce que notre auteur dénomme la « théorie médiatrice » (*mediational theory*) de la connaissance, par opposition à la « théorie du contact » (*contact theory*) qui allait de pair avec l'ontologie traditionnelle des formes intelligibles¹. Alors que la théorie du contact discernait dans la connaissance un moment de l'*être même*, c'est-à-dire une communion immédiate entre la pensée et la chose², la théorie médiatrice soutient qu'on ne peut accéder à la réalité « extérieure » « que par l'entremise » (*only through*) d'un médium « intérieur » comme les idées, la conscience, les impressions sensibles, les croyances, le langage, etc. : « *We grasp the world through something, what is outside through something inner*³. » Au concept médiéval de « *repraesentatio* » entendu comme participation aux formes intelligibles (par ressemblance, « *similitudo* ») fut ainsi substituée l'idée d'une *médiation de la réalité objective par l'élément connaissant*, ou encore celle d'une *constitution subjective de l'objectivité* dans le contexte de l'idéalisme transcendantal. Toutefois, cette « structure d'intériorité/extériorité » (*inner/outer structure*) exercerait son influence bien au-delà des limites du représentationalisme classique et demeurerait patente en de nombreuses formulations du tournant linguistique de même que dans l'orthodoxie naturaliste actuelle : « *This extraordinary continuity in modern thought reflects a very deep taken for granted topology of mind-in-world, which in fact entraps even many of those who claim to have escaped it*⁴. »

Taylor relève deux principaux motifs à l'œuvre derrière ce tournant vers la raison médiatrice. Le premier est d'ordre « ontologique » et concerne le statut de la perception et de la connaissance humaine en général dans le cadre nominaliste et mécaniste de la science moderne : « *On the one hand, it is encouraged by a picture of the subject as one item in a disenchanted nature, understood by post-Galilean science*⁵. » En un mot, la naturalisation de l'action et de la pensée humaines doit supposer un « point de transition » (*transition point*) par l'entremise duquel le monde physique peut agir sur la sensibilité (ou encore sur notre appareil neurocognitif), c'est-à-dire une frontière d'« impressions passives »

¹. Charles TAYLOR, « Retrieving Realism », *op. cit.*, p. 72.

². « *Here there is no hint of a mediating element, nothing separates us from reality. Real knowledge is a kind of unmediated contact* » (*Ibid.*) ; RR, p. 16-19.

³. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 26.

⁴. *Id.*, p. 26-30. Voir aussi: Charles TAYLOR, « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », dans : N. H. Smith (dir.), *Reading McDowell: On Mind and World*. Londres, Routledge, 2002, p. 106-110 ; « Rorty and Philosophy », dans : C. B. Guignon & D. R. Hiley, *Richard Rorty*. New York, Cambridge University Press, 2003, p. 162-163.

⁵. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 41.

(*passive impressions*) où se joue la relation causale entre le corps-esprit et son environnement¹. Le second motif est d'ordre « méthodologique » et concerne plutôt la manière dont la procédure cartésienne de fondation-reconstruction exige l'invention d'un « étrange événement limite » (*strange boundary event*), soit d'un niveau de donation/connaissance *antérieur en droit* à toute interprétation ou toute activité cognitive de la part du sujet connaissant². En outre, notre auteur insiste avant tout sur la complémentarité de ces deux motifs, puisque tous deux génèrent et consolident la même structure médiatrice : « *The given prior to interpretation, and the passively received come together as two sides of the same entity, two ways of describing its basic nature. [...] This is the basis of what was later called the Myth of the (purely) Given, and of all the confusions between the "space of causes" and the "space of reasons" which this involved*. »

À l'encontre de ces développements, Taylor fait valoir que l'explicitation des contextes d'intelligibilité (ou des arrière-plans) de l'expérience vécue au sein de la philosophie post-kantienne – notamment chez Heidegger, Merleau-Ponty et Wittgenstein – marqua la naissance de nouvelles théories du contact ou de l'« immersion » (*immersion theories*) : « *The contact here is not achieved on the level of Ideas, but is rather something primordial, something we never escape. It is the contact of living, active beings, whose life forms involves acting in and on a world which also acts on them*⁴. » Ces méditations sur les horizons implicites de la conscience intentionnelle permettent selon notre auteur de récuser à la fois la naturalisation de la connaissance et l'idéal fondationnaliste qui assurent secrètement la pérennité de la théorie médiatrice. En effet, Taylor soutient que toute objectivation théorique de même que toute réflexion critique présupposent de manière indispensable notre affairément incarné et pratique dans le monde, soit l'« *In-der-Welt-sein* » (Heidegger) ou « être-au-monde » (Merleau-Ponty) : « *The very idea of an inner zone with an external boundary can't get started here, because our living things in a certain relevance can't be situated "within" the agent; it is in the interaction itself*⁵. »

¹. *Ibid.* Cf. Charles TAYLOR, « Retrieving Realism », *op. cit.*, p. 67.

². « *On the one hand, it has to be about the world, present a unit of information, be a small item of knowledge, and hence belong to the space of reasons. On the other, it has to be prior to all interpretation, its having the content it has must be a brute fact, not in any way the result of thought or reasoning activity on our part* » (Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 42.)

³. Charles TAYLOR, « Retrieving Realism », *op. cit.*, p. 67.

⁴. *Id.*, p. 73.

⁵. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 39.

Taylor admet volontiers que le dualisme épistémologique paraît plausible lorsque l'on considère notre rapport au monde au regard de nos croyances explicites : « *My beliefs about the moon can be held, even actualized in my present thinking, even if the moon is not now visible; perhaps even though it does not exist, if it turns out to be a fiction*¹. » Toutefois, notre engagement perceptif-pratique dans un environnement donné implique quant à lui « des capacités de plusieurs ordres » (*a spectrum of rather different abilities*) dont l'exercice présuppose à son tour cet environnement, de sorte que notre prise sur les choses ne peut aucunement être séparée de ces dernières². Cela signifie que notre « contact avec la réalité » n'est pas une thèse dont on pourrait véritablement douter, mais bien l'arrière-plan sur lequel se détachent toute perception et toute pensée : « *The reality of contact with the real world is the inescapable fact of human (or animal) life and can only be imagined away by erroneous philosophical arguments*³. » En ce sens, la pointe de la réflexion de Taylor sur l'immersion de la raison dans le monde consiste à faire valoir avec Merleau-Ponty le « *primat de la perception* » sur la pensée ou les opérations de la conscience⁴.

1.3. De la raison « désengagées » à la raison « située »

Selon Taylor, la raison apodictique-médiatrice peut également être dite « désengagée » (*disengaged reason*) pour des motifs semblables à ceux qui présidèrent au tournant vers la raison médiatrice. Premièrement, l'objectivation du monde dans le cadre mécaniste de la science classique fut accompagnée d'une certaine « neutralisation du cosmos » en vertu de laquelle ce dernier en vint à perdre sa dimension normative traditionnelle : « [...] *the cosmos is no longer seen as the embodiment of meaningful order which can define the good for us. And this move is brought about by our coming to grasp this world as mechanism*⁵ ». Il en découle que le monde ne pouvait désormais plus « nous aider à devenir des hommes⁶ », pour reprendre la splendide formule de Rémi Brague, mais prêtait plutôt le flanc à l'adoption d'une posture instrumentale et reconstructive. En outre, l'auto-

¹ *Id.*, p. 33.

² « *The locus here is the ability to move-in-this-environment. It exists not just in my body, but in my body-walking-the-streets* » (*Ibid.*)

³ *Id.*, p. 40.

⁴ « *Our primary access to the world, to resume, is through perception and our perception is essentially that of an embodied agent; moreover of an agent, as we said above, who is engaged with the world.* » (Charles TAYLOR, « Embodied Agency », *op. cit.*, p. 7)

⁵ *SS*, p. 148-149, 160-164.

⁶ Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. Biblio essais, 1999, p. 316.

objectivation du sujet connaissant doit en toute rigueur générer une image de soi en tant que conscience pure et détachée, c'est-à-dire capable en principe d'une forme de désengagement méthodique total. De fait, ce « soi ponctuel » (*punctual self*) est le corrélat nécessaire de l'ontologie objectiviste qui estime que la science doit s'affranchir de sa gangue subjective afin de se représenter adéquatement la réalité elle-même : « *Radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity*¹. »

De manière concomitante, la procédure cartésienne de fondation-reconstruction exhorte à un même dés-engagement de notre expérience vécue et incarnée (*embodied experience*), une même « ontologisation de la perspective désengagée » (*ontologizing of the disengaged perspective*)². En effet, le doute radical selon lequel la perception est toujours sujette à la possibilité d'une illusion généralisée doit assurer le détachement d'une sphère d'évidences premières – nos idées claires et distinctes, les impressions sensibles – dont la validité serait parfaitement indépendante de l'existence effective de la chose éprouvée et pensée³. Toutefois, il importe de le mentionner, Taylor estime que toute « compréhension théorétique » (*theoretical understanding*) vise en fait à réaliser une perspective désengagée sur la réalité⁴ et que l'idéal de désengagement méthodique au cœur des sciences expérimentales est en lui-même louable et irrévocable. Le problème surgit plutôt quand *l'épistémologie en vient à dicter l'ontologie*, c'est-à-dire au moment où les procédures rationnelles se trouvent « réifiées » ou « projetées dans la constitution même de l'esprit » (*read into the very constitution of the mind*)⁵. Une telle réification « rationaliste » peut prendre une forme dualiste, lorsque la *res cogitans* se voit épurée de toute distorsion sensible ou imaginaire, ou encore naturaliste, lorsque l'on présume que les impressions sensibles (indubitables et atomiques) coïncident avec les conditions causales effectives de la connaissance sous la forme de stimulations chimiques/mécaniques⁶.

¹. SS, p. 175-176. Taylor insiste en plusieurs endroits sur l'idée que l'ontologie naturaliste moderne repose sur la distinction – centrale à l'âge classique – entre les propriétés premières, « absolues » ou intrinsèques à la réalité, et les propriétés secondes, « relatives » ou dépendantes de la constitution du sujet. Cf. HAL, « Introduction », 1985, p. 2-3 ; PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 65.

². PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 66.

³. « *Instead of remaining in the incurable uncertainty that rehearsing the sources of error was meant to bring on, the solvent of doubt is made to hit one irreducible kernel, namely, our experience of the world.* » (Charles TAYLOR, « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », *op. cit.*, p. 108).

⁴. PHS, « Rationality », 1982, p. 136.

⁵. PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 61.

⁶. Charles TAYLOR, « Foundationalism and the inner-outer distinction », *op. cit.*, p. 109-110. Cf. « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 43.

À l'encontre de ces ontologies du désengagement, notre auteur propose de déconstruire l'objectivisme et le projet fondationnaliste en leur opposant la notion de « liberté située » (*situated freedom*)¹ ou encore d'un « agir engagé » (*engaged agency*) : « [...] *it is an agency whose experience is only made intelligible by being placed in the context of the kind of agency it is*² ». En ce sens, la distinction entre les « conditions causales » de l'expérience et l'ensemble des « conditions d'intelligibilité » ou des arrière-plans qui façonnent notre monde vécu s'avère ici cruciale. Alors que les premières seraient de nature objective, atomique, neutre et explicite³, l'explicitation des conditions d'intelligibilité (i) puiserait au contraire dans la connaissance tacite que nous possédons de notre situation et de nos fins en tant qu'agents rationnels, c'est-à-dire dans notre « connaissance d'agent » ; (ii) comporterait une « tendance holistique intrinsèque » (*an inherently holistic bent*)⁴ ; (iii) renverrait toujours au « sens expérientiel » (*experiential meaning*)⁵ que revêt le monde pour un agent défini à partir de ses besoins, capacités, désirs, aspirations, etc. ; et (iv) mettrait en relief une situation herméneutique largement implicite, ou encore une « compréhension incarnée » (*embodied understanding*), que la réification naturaliste de la pensée occulterait entièrement⁶.

Face à l'ambition fondationnaliste, la notion même d'arrière-plan se trouve mise en valeur contre l'idéal d'un désengagement total. En effet, Taylor soutient que l'idée d'une « intuition apodictique » dissimule nécessairement le phénomène des conditions d'intelligibilité, sous les traits d'un véritable paradoxe : les intuitions premières et atomiques requises par la procédure cartésienne, soient-elles rationnelles ou sensibles, se présentent comme étant à la fois intelligibles *et* indépendantes de tout contexte d'intelligibilité⁷. Or, au contraire, toute compréhension possède ses horizons implicites de « pré-compréhension » (*preunderstanding*), et le phénomène est tel que le projet d'une explicitation totale de ces derniers s'avère essentiellement incohérent, tout acte d'explicitation possédant à son tour ses propres conditions de possibilité/intelligibilité : « *Disclosure*

¹. H, p. 563 ; SS, p. 515.

². PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 66.

³. *Id.*, p. 62-66.

⁴. *Id.*, p. 72. « *A certain holism gets in the way. [...] It undercuts completely the atomism of the input. First, because the nature of any given element is determined by its "meaning" (Sinn, sens), which can only be defined by placing it in a larger whole. And even worse, because the larger whole is not just an aggregation of such elements.* » (Charles TAYLOR, « What's Wrong with Foundationalism? : Knowledge, Agency, and World », dans: M. Wrathall & J. Malpas (dir.), *Heidegger, Coping and Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press, 2000, p. 116.)

⁵. PHS, « Interpretation and the Sciences of Man », 1971, p. 22-23.

⁶. PA, « To Follow a Rule », 1992, p. 170-177.

⁷. PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 72.

*is invariably accompanied by hiddenness; the explicit depends on the horizon of the implicit*¹. » Animal qui s'auto-interprète, l'humain est ainsi un être qui vit toujours-déjà au sein d'une compréhension préalable de son être :

Human thinking is situated thinking, in which any questions that can be raised only makes sense against a background or framework of the taken utterly for granted. Our capacity for rational reflexion is such that some of what was formerly background can now be put into question, but only against its own background of the unchallenged. To grasp someone's form of life is to understand this pattern of questions against the unnoticed background, perhaps by participating in it unreflectively, perhaps also by some very partial explicit understanding of its limitations.²

1.4. De la raison « désignative » à la raison « expressive »

Au plan de la philosophie du langage, Taylor souligne à bon droit que la raison épistémologique doit être située dans le contexte du nominalisme moderne, qui détermine à la fois (i) l'importance que revêt la question du langage à notre époque ainsi que (ii) la prédominance des « théories désignatives » (*designative theories*) de la signification. En ce sens, les « cosmologies sémiologiques » (*semiological cosmologies*) qui dominaient le Moyen Âge ne pouvaient reconnaître au langage humain que le rôle d'un « vêtement extérieur », puisque le privilège revenait à la pensée de pouvoir prendre part directement au Verbe divin³. La révolution nominaliste consista d'abord à rejeter ces théories du « *logos* ontique » au nom de la souveraineté radicale de Dieu, jugée incompatible avec l'idée d'un ordre d'essences immuables, puis au nom de la souveraineté (ou de l'autonomie) de la raison humaine, suivant l'esprit général de la Renaissance. Il devint dès lors inévitable de concevoir le langage comme l'étoffe même de la pensée, le véhicule indispensable

¹. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 96. Cf. PA, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 69-70.

². Charles TAYLOR, « Ethics and Ontology », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, n°6, 2003, p. 313.

³. « *So language plays a small and marginal role in the theories of the ancients* » (HAL, « Language and Human Nature », 1980, p. 222).

des « idées » : « *It was the rebellion against this semiological view of the universe, in nominalism, which began to make language important. [...] It is the new home of the universal, which has been chased out of the real¹.* »

Cette promotion nouvelle du langage fut indissociable d'une conception purement « désignative » voulant que la signification ne soit plus une dimension intrinsèque de la réalité, mais bien une propriété que possèdent les mots (ou « noms », *nomina*) dans la mesure où ceux-ci permettent de référer au monde: « *Words mean because they designate something².* » Cette approche désignative devint bientôt une composante essentielle de la tradition épistémologique, notamment chez Hobbes, Locke et Condillac, faisant du langage un *instrument* malléable par le biais duquel la raison désengagée peut exercer un empire sur ses propres représentations, c'est-à-dire construire une image intérieure adéquate de la réalité objective³. De la sorte, le langage fonctionnerait dans un « cadre » anthropologique (cognitif et comportemental) pouvant lui-même être compris *indépendamment du langage*, toute signification étant enchâssée ou « encadrée » (*enframed*) au sein de l'univers objectif comme son versant factice et « intérieur »⁴.

En réaction contre cette approche désignative-instrumentale, le Romantisme vit naître un ensemble de « théories expressives-constitutives » (*expressive-constitutive theories*), en particulier chez Herder, Hamann et Humboldt, dont le propre était d'insister sur l'*inséparabilité de la pensée et du langage* dans le phénomène énigmatique de l'« expression ». Ce dernier renvoie au fait que certaines significations – l'inquiétude ou la joie que révèle notre visage, par exemple – ne viennent à l'existence que par leur manifestation concrète dans nos vies ; elles n'ont de réalité que par leur incarnation dans nos discours et nos actes. L'expression est irréductible à toute objectivation/fondation qui aurait pour effet de détacher la chose du signe, la signification de son médium expressif : « *What expression manifests can only be manifested in expression, so that expressive meaning cannot be accounted for independently of expression⁵.* » En ce sens, l'intuition fondamentale des penseurs expressivistes est que le langage, ressaisi depuis l'expérience vivante de la « parole »

¹. *Id.*, p. 224.

². *Ibid.*

³. « *It is an instrumental view of control in gaining knowledge of the world as objective process* » (*Id.*, p. 228).

⁴. « *The instrumental view is an "enframing" theory. I shall use this term to describe attempts to understand language within the framework of a picture of human life, behavior, purposes, or mental functioning, which is itself described and defined without reference to language* » (PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 101).

⁵. HAL, « *Language and Human Nature* », 1980, p. 219.

(*speech*), possède la même logique essentielle : il manifeste et réalise un certain « éveil réflexif » (*reflective awareness*) qui ne s'avère compréhensible qu'à partir de lui-même, de ses normes intrinsèques¹. La parole ouvrirait ainsi une « dimension linguistique » (*linguistic dimension*) se caractérisant par notre « sensibilité à des enjeux irréductibles de justesse » (« *sensitivity to irreducible issues of rightness* »), c'est-à-dire par notre accès à un ordre de significations ne pouvant être connues que par le biais de l'expression².

Alors que l'approche désignative-instrumentale tend à *démystifier* le langage en tirant au clair les corrélations objectives entre les signes, nos comportements et le monde, l'approche expressive-constitutive fait plutôt ressortir son « mystère » essentiel³. D'une part, elle place au cœur de ses considérations les propriétés « anthropocentriques » que s'efforce d'expulser la raison épistémologique, puisque les significations expressives sont inséparables de leur expression et que l'expression est elle-même inséparable de l'existence d'un agent incarné et situé⁴. Parmi ces significations figurent, par-delà nos activités « désignatives » ou descriptives, un « horizon de préoccupations » (*horizon of concerns*) proprement humaines et inaliénables, c'est-à-dire certains sentiments moraux (admiration, honte, culpabilité, etc.), certaines relations interpersonnelles (amour, amitié, etc.) et, surtout, ce que Taylor dénomme nos « évaluations fortes » (*strong evaluations*) touchant la vie bonne et signifiante, auxquelles nous reviendrons sous peu. D'autre part, l'approche expressiviste met en relief les « structures profondes » (*depth structures*) du langage à la lumière desquelles la parole se présente comme la pointe d'un iceberg en mouvement, mobilisant à chaque instant des horizons de sens inépuisables et indomptables⁵. À cet égard, le concept d'expression aménage un espace théorique afin accueillir la pluralité des médiums expressifs, incluant notamment, par-delà la « parole en mots » (*speech in words*), les formes « projectives » d'expression telles que les gestes, les styles, les postures, etc., ainsi que les formes « symboliques » au cœur de l'art et de la vie religieuse⁶.

¹. « What is crucial to language is what is realized in speech, the expression/realization of reflection. » ; « The expressive dimension is fundamental to language, because it is only in expression that language comes to be » (*Id.*, p. 229).

². PA, « The Importance of Herder », 1991, p. 84.

³. HAL, « Language and Human Nature », 1980, p. 219.

⁴. « Now an expressive account of meaning cannot avoid subject-related properties » (*Id.*, p. 221).

⁵. « Our language is always more than we can encompass; it is in a sense inexhaustible » (*Id.*, p. 231).

⁶. PA, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 110-111.

En plus de ces percées déterminantes, le tournant expressiviste a également l'insigne mérite d'avoir soulevé un ensemble de questions essentielles touchant les pouvoirs expressifs de l'être humain. Parmi ces questions, deux méritent une attention spéciale : *Qui est le sujet de l'expression ? Quel est le statut des significations expressives qui façonnent nos vies ?*

Au regard de la première question, Taylor estime que l'approche désignative-instrumentale occulte nécessairement le caractère « dialogique » de l'expression, qui naît et s'insère toujours au sein d'une communauté linguistique. En effet, celle-ci doit concevoir la communication entre les agents en termes strictement « monologiques », soit en tant qu'échange de « représentations » ou d'états mentaux individuels, puisque toute connaissance trouve sa genèse « dans » l'esprit ou l'appareil cognitif du sujet¹. Or l'élément fondamental de la parole est plutôt celui de la « conversation » où les interlocuteurs partagent un espace commun d'intelligibilité, un « espace public » (*public space*) : « *To express something, to formulate it, can be not only to get it in articulate focus, but also to place it in public space, and thus bring us together qua participants in a common act of focussing*². » Plus encore, notre auteur affirme que l'« entente » dialogique, suivant le mot de Gadamer (*Verständigung*), constitue une condition « transcendante » tant pour l'acquisition que pour l'exercice de la compétence linguistique : « [...] *the very confidence that we know what we mean, and hence our having our own original language, depends on this relating. The original and (ontogenetically) inescapable context of such relating is the face-to-face one in which we actually agree*³ ».

En ce qui concerne le statut des significations expressives, il est évident que le tournant expressiviste est bien loin d'avoir mis fin au subjectivisme moderne, ayant au contraire inspiré certaines de ses formes les plus « virulentes »⁴. Taylor propose pour sa part une interprétation résolument « anti-subjectiviste » de la « dimension linguistique » et de l'horizon de préoccupations proprement humaines qui se manifeste en elle : les significations expressives dépendent de nous en tant qu'agents linguistiques ou « animaux qui s'auto-interprètent », elles se présentent comme un ordre nécessairement « médiat », sans perdre leur indépendance ou leur caractère de

¹. « *It deems all states of knowledge and belief to be states of individual knowers and believers. Communication is then the transmittal, or attempted transmittal, of such states* » (HAL, « Theories of meaning », 1980, p. 259).

². *Ibid.*

³. SS, p. 38.

⁴. PA, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 117.

transcendance par rapport à notre effort d'expression/compréhension. En ce sens, l'expression ne relèverait ni d'une simple découverte ni d'une pure création, mais participerait concurremment des deux : « *Expression partakes both finding and making*¹. » L'expressivisme herméneutique de Taylor rejoint ainsi l'adage de Gadamer « l'être qui peut être compris est langage » (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)², qui signifie non seulement que la pensée possède toujours un caractère langagier, mais aussi et surtout que notre intelligence demeure fondamentalement dirigée sur « la langue des choses » (*die Sprache der Dinge*), c'est-à-dire sur le sens ou l'intelligibilité intrinsèque de la réalité humaine et historique³.

1.5. De la raison « dépassionnée » à la raison « passionnée »

S'il est bien connu que la philosophie morale de notre auteur occupe une place prépondérante dans son œuvre, il conviendra ici d'aborder cette dernière dans la perspective particulière de sa critique de l'épistémologie moderne. En un mot : l'« image épistémologique » aurait contribué à occulter le lien crucial entre la raison et les « passions » : « [...] *let this term stand here for our perception of life meanings through feeling – through the way that these meanings move us*⁴ ». Taylor rappelle à cet égard que la vision rationnelle du cosmos comportait généralement, dans la tradition éthique des anciens, une intelligence du Souverain Bien qui était elle-même indissociable d'un sentiment d'admiration et d'amour⁵. De plus, dès Aristote, cette vision du Bien relevait moins d'une science rigoureuse que d'une capacité de discernement pratique (*phronesis*) s'exerçant sur l'arrière-plan d'un ensemble complexe de dispositions (*hexeis*).

À l'encontre de cette conception, les exigences épistémologiques de la raison apodictique et désengagée contribuèrent à réduire le domaine de la réflexion éthique à l'« enclos de la moralité »

¹. *Id.*

². Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Édition intégrale*. Paris, Éditions du Seuil, 1960, trad. 1996, p. 500.

³. Hans-Georg Gadamer (1960), « La nature de la 'res' et le langage des choses », dans : *L'Art de comprendre. Écrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1991. À ce sujet, voir notamment l'article lumineux de Jean Grondin intitulé « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 52, 2006, p. 469-481.

⁴. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 13. Le terme était utilisé en un sens analogue par Michael Polanyi lorsque celui-ci discutait de la « dimension tacite » de la connaissance humaine : *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, 1958, chap. 10.

⁵. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 14.

(*corral of morality*), c'est-à-dire à la seule question de savoir ce que nous devrions faire (*what we ought to do*), au détriment de toute réflexion sur la vie bonne (*what it is good to be*) et sur ce qui mérite notre allégeance et notre amour (*what it is good to love*)¹. En faisant valoir ainsi la « priorité du Juste sur le Bien », suivant le mot d'ordre commun aux positions de Jürgen Habermas et John Rawls, le « rationalisme moral moderne » poursuivait un double objectif : (i) dégager les principes adéquats nous permettant de dériver nos obligations d'un seul principe, critère ou procédure méthodique, qu'il s'agisse de la maximisation de l'utilité ou du principe d'universalisation, et (ii) démontrer que ce principe est le bon, contre les autres candidats : « *The first has a place because our sense of what is right starts off fuzzy and powerful, with strong but unclear intuitions; it stands in need of clarification. The second task is the exercise of founding. It is not surprising that within this philosophical climate, the two main contenders were utilitarianism and Kant.* » À cet égard, les arguments de Taylor rejoignent les diverses critiques « néo-nietzschéennes » et « néo-aristotéliennes » visant aujourd'hui à élargir la réflexion en philosophie morale au-delà de l'enclos de l'action obligatoire, vers le « champ » ouvert de l'éthique et, dans quelques cas, vers la « forêt » déconcertante de la vie spirituelle et religieuse³.

Cela dit, le rationalisme moral moderne implique également une forme d'« antiréalisme » métaéthique selon lequel nos jugements moraux ne constitueraient que des *projections* subjectives sur une réalité en elle-même dépourvue de toute signification : « *A neutral world is given practical shape by the "values" that human agents project onto it.* » Les évaluations ou jugements moraux possèdent dans la perspective objectiviste un statut « étrange » (*queer*) ; ils portent sur des propriétés qui n'auraient aucune existence sans la nôtre et ne peuvent être décrites qu'en « termes anthropocentriques » (*anthropocentric terms*). Ainsi, le corollaire de la raison désengagée dans l'ordre de la rationalité pratique est une conception « dépassionnée » (*dispassionate*) où les émotions et sentiments sont compris comme des obstacles épistémiques : « *Passion can disturb us, if it is too strong, or too subtly seductive of our reasoning powers, but it cannot help.* » Or, le cœur de la philosophie morale de Taylor réside dans le caractère inéluctable des « évaluations fortes » pour l'agir humain : nos réactions et jugements moraux présupposent, à titre de condition de possibilité, un horizon pluriel

¹. DC, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », 1996, p. 5.

². *Id.*, p. 4.

³. DC, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », 1996, p. 5.

⁴. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 18.

⁵. *Id.*, p. 14.

d'intuitions éthiques touchant le type d'existence que nous aspirons à mener, ce qui vaut d'être désiré et aimé¹. Contrairement à nos « évaluations faibles » (*weak evaluations*), qui dépendent de nos choix et de nos préférences temporaires, les évaluations fortes ne sont pas choisies mais bien « constatées », de sorte qu'on ne saurait les nier ou s'en détourner sans éprouver ce comportement comme une forme de confusion ou de dérive morale². En ce sens, s'il est vrai que toute propriété morale est inséparable de notre existence incarnée et située, ne se manifestant qu'à « l'interface du Dasein et du monde » (*in interface between Dasein and world*), les évaluations fortes, soutient Taylor, se présentent néanmoins comme un ordre d'« exigences » (*demands*) ou de significations « transcendantes », indépendantes de nos choix ou de notre volonté : « *It re-establishes the non-arbitrary, non-projective character of certain demands on us, which are firmly anchored in our being-in-the-world. These demands do not just emanate from us, but at the same time, they are not inscribed in the universe (or the Universe and God) independently of us. They arise in our world*³. »

Selon Taylor, notre unique mode d'accès à cet « ordre moral » (*moral order*) est le « sentiment » (*feeling*), la prescience affective de ce qui revêt pour nous une importance décisive : « *This is a domain to which there is no dispassionate access*⁴. » Loin d'être réductibles à des sensations brutes et non épistémiques telles que la nausée ou la douleur, explicables en termes neurophysiologiques, les passions devraient être considérés comme des « perceptions rationnelles » incorporant une compréhension implicite de notre situation et de ce qui rend nos biens de vie dignes de notre amour, dévotion, allégeance, admiration, respect, etc., soit une intelligence de ce que Taylor dénomme les « biens constitutifs » (*constitutive goods*)⁵. Ces biens constitutifs se présenteraient à leur tour, en tant que « sources morales » (*moral sources*), comme ce qui nous inspire, nous motive, nous guide ou encore comme ce qui nous donne le « pouvoir de faire le bien et d'être bons » (*which empowers us to do and be good*)⁶. Comme nous le soulignons plus haut (§ 1.1), notre sens implicite et holistique du monde engage toujours une compréhension de la condition humaine, de nos

¹. « [...] the claim is that living within such strongly qualified horizon is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood » (SS, p. 27).

². HAL, « What is Human Agency? », 1977, p. 33.

³. Charles TAYLOR, « Recovering the Sacred », *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n°2, 2011, p. 117.

⁴. PHS, « Self-interpreting animals », 1977, p. 62.

⁵. « By that I mean features of ourselves, or the world, or God, such that their being what they are is essential to the life goods being good. Examples in well-known traditional views are : God having created us and calling us is a constitutive good for Judaeo-Christian-Islamic theism; the idea of the Good is one such for Plato; for Aristotle, our being animal having logos is one » (DC, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », 1996, p. 10).

⁶. SS, p. 93.

possibilités d'action et de transformation ainsi que de nos finalités dernières, soit une « ontologie morale » (*moral ontology*).

Éthique et ontologie s'avèrent ainsi inextricablement liées, en raison du caractère inéluctable des évaluations fortes. Loin d'être réductibles à des sensations brutes et non épistémiques telles que la nausée ou la douleur, explicables en termes neurophysiologiques, les « passions » humaines pourraient être explorées sous la forme d'une « réflexion profonde » (*deep reflection*) sur nos convictions fondamentales¹. Un tel effort herméneutique d'explicitation aurait pour finalité d'améliorer notre « contact » avec les sources morales de notre existence, dans un processus de « ressourcement » spirituel qui comportera toujours une part d'opacité constitutive, de « mystère » : « *In fact, the mystery resides in our having certain ends of life, which we endlessly redefine, without their ever becoming totally transparent, that is, without our ever fully understanding the reasons for them*². »

1.6. De la raison « procédurale » à la raison « substantielle »

En dernier lieu, la conception apodictique, médiatrice, désengagée, désignative et dépassionnée de la raison marque aussi une rupture avec la conception « substantielle » (*substantive reason*) qui régnait dans la tradition antico-médiévale, selon laquelle « être rationnel » signifiait saisir adéquatement l'ordre rationnel du monde (*kosmos*) : « *I call a notion of reason substantive where we judge the rationality of agents or their thoughts and feelings in substantive terms. This means that the criterion for rationality is that one get it right*³. » Du moment où la réalité ne pouvait plus être conçue comme l'auto-manifestation ou l'incarnation d'une Raison préexistante (un « logos ontique »), il devint quasi-inévitable de comprendre la rationalité humaine de façon « procédurale » (*procedural reason*), c'est-à-dire comme la faculté de penser et de vivre conformément à un canon ou un ensemble de normes déterminées – par exemple : la procédure cartésienne de fondation-reconstruction, la méthode expérimentale, l'impératif catégorique de Kant, le « voile d'ignorance » chez John Rawls,

¹. HAL, « What is Human Agency? », 1977, p. 42.

². DC « Language Not Mysterious? », 2009, p. 55.

³. *Id.*, p. 85.

l'éthique de la discussion chez Jürgen Habermas, notre « logiciel » neurocognitif, etc.¹. Tout particulièrement, la connaissance ne consisterait plus à « découvrir » (*find*) un ordre de sens qui précède et fonde notre effort de compréhension, mais bien à « (re)construire » (*construct, build*) l'ordre de nos représentations suivant une méthode capable de garantir l'adéquation de la pensée et du monde : « *Rationality is now an internal property of subjective thinking, rather than consisting in its vision of reality*². »

La conception « *ad hominem* », « immergée », « située », « expressive » et « passionnée » de la raison défendue par Taylor culmine pour sa part en un certain « réalisme non problématique » (*unproblematical realism*)³. Notre compréhension de la réalité peut alors être distinguée de la réalité elle-même, qui transcende par essence toute perspective finie, sans que puisse être mise en doute de manière cohérente notre prise sur le réel. Ce réalisme possède ainsi deux composantes essentielles. La première est l'idée que notre immersion perceptive-pratique dans le monde est plus fondamentale que tout doute et toute croyance, de sorte que nous ne pouvons jamais être totalement dans l'erreur ou l'illusion : « *Our formulations of reality may involve blind spots and distortions. We may, for instance, be badly misrepresenting the life of another people. But these formulations do not exhaust our grip on reality*⁴. » La seconde composante est la distinction entre « schèmes » et « contenus », ou encore entre nos interprétations et l'être des choses: si toute expérience humaine n'est intelligible qu'au sein d'une situation herméneutique déterminée, le phénomène primordial demeure la *capacité d'ajustement de la pensée à la réalité*, c'est-à-dire la révision constante de nos schèmes conceptuels et symboliques en direction de la vérité⁵. Dans ces conditions, la rationalité humaine peut être de nouveau conçue de manière *substantielle* comme la capacité de comprendre le sens des « choses elles-mêmes » (*die Sachen selbst*).

¹. « *We could say that rationality is no longer defined substantively, in terms of the order of being, but rather procedurally, in terms of the standards by which we construct orders in science and life* » (*Id.*, p. 156). « *Reason is not that faculty in us which connects us to an order of things in the universe which itself can be called rational. Rather reason is that faculty whereby we think properly.* » (*PA*, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 64).

². *SS*, p. 156. « *As the notion of 'idea' migrates from its ontic sense to apply henceforth to intra-psychic contents, to things "in the mind", so the order of ideas ceases to be something we find and becomes something we build* » (*Id.*, p. 144).

³. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 39.

⁴. Charles TAYLOR, « What's Wrong with Foundationalism? : Knowledge, Agency, and World », *op. cit.*, p. 120.

⁵. *DC*, « Understanding the Other : a Gadamerian View on Conceptual Schemes », 2002, p. 30-38 ; « *And so we can be challenged by reality, or by the other; it can dawn on us that something does not fit, that we are not getting something important ; and this can be the beginning of a process of revision* » (« What's Wrong with Foundationalism? : Knowledge, Agency, and World », *op. cit.*, p. 121).

Pour appuyer cette distinction de sens commun entre schème et contenu, Taylor évoque ce qu'il dénomme le « principe de la meilleure interprétation » (*best-account principle*) : est aussi réel que possible ce dont on ne saurait faire l'économie dans notre meilleure interprétation des choses¹. Aucune considération épistémologique ne devrait prévaloir sur ce principe, qui concerne aussi bien notre « connaissance d'agent », c'est-à-dire l'ensemble des significations pré-linguistiques et expressives qui façonnent notre expérience du monde, que notre connaissance d'objet ou d'événements extérieurs. La réalité est ce qui résiste à nos préjugés, à notre effort de compréhension, qu'il s'agisse du *monde vécu* tel qu'il se dévoile à un agent en situation ou du *monde objectif* que découvrent les sciences expérimentales : « *What is real is what you have to deal with, what won't go away just because it doesn't fit with your prejudices* ». »

Il paraît toutefois évident que les significations qui façonnent notre monde vécu *dépendent* de l'existence d'un agent alors que l'univers physique révélé par la science moderne se présente comme neutre et indépendant. À cet égard, Taylor soutient que tant que nous ne disposerons pas véritablement d'une théorie objective de l'action et de la pensée humaines, rien ne justifie l'adoption de l'ontologie naturaliste selon laquelle les arrière-plans de l'expérience vécue seraient « moins réels » que la réalité dite « objective ». Le « tribunal de l'expérience » comporte *jusqu'à preuve du contraire* un ordre de significations « interstitielles », qui dépend de nous en tant qu'agents incarnés et situés tout en étant indépendant de notre volonté : « *These significances arise out of a combination of spontaneity and receptivity, constraint and striving ; they are the ways the world must be taken in for a being defined by certain goals or needs to make sense of it* ». » L'inspiration première de notre auteur est ici Heidegger, à qui reviendrait le mérite d'avoir indiqué une *via media* crédible entre le réalisme métaphysique traditionnel et le subjectivisme moderne : la « clairière » (*clearing, Lichtung*) présuppose un agent sans que celle-ci ne soit contrôlée ou intégralement configurée par celui-ci – « *Dasein-related but not Dasein-centered* »⁴. Cette question de la *transcendance dans l'immanence*, qui

¹. SS, p. 58-59. « *How else to determine what is real or objective, or part of the furniture of things, than by seeing what properties or entities or features our best account of things has to invoke?* » (*Id.*, p. 68).

². *Id.*, p. 59. « *Of course, it is clear that an essential condition of the existence of such properties is that there are human beings in the world, with a certain form of life, and kinds of awareness, and certain patterns of caring. But these properties are no less real features of the world which does contain humans than any "neutral" properties are.* » (*Id.*, p. 68)

³. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 46.

⁴. PA, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 116.

constitue en fait l'un des thèmes centraux de la tradition phénoménologique depuis Husserl, consiste donc à se demander « [...] *comment paradoxalement il y a pour nous de l'en-soi*¹. »

2. UNE TOPOLOGIE DE LA RAISON HERMÉNEUTIQUE

Les analyses précédentes avaient pour but de dégager à grands traits la conception herméneutique de la raison défendue par Taylor. Il s'agissait alors de présenter de façon systématique des thèses philosophiques fortes qui ne se trouvent que sous forme fragmentaire et disséminée dans ses nombreux ouvrages et articles. Notre auteur défend une position « réaliste » dans l'horizon de l'herméneutique contemporaine selon laquelle le cercle herméneutique nous ouvre un accès fini à l'être *comme tel*, soit au monde en tant que réalité unique et transcendante. Nous sommes donc bien loin ici des herméneutiques antiréalistes (ou post-modernes), telles que défendues par Richard Rorty et Gianni Vattimo, qui rejettent la distinction entre l'ordre de nos interprétations et celui de la réalité (schèmes/contenus), ratifiant ainsi une vulgate constructiviste selon laquelle l'être se réduirait aux interprétations que l'on en donne². Au contraire, la thèse forte que propose Taylor, après Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer et Ricœur, consiste à soutenir que la compréhension humaine est peut accéder aux choses elles-mêmes non pas *en dépit*, mais bien *en vertu* de son appartenance primordiale au langage et à l'histoire³.

Ce réalisme herméneutique était caractérisé récemment par notre auteur, dans *Retrieving Realism*, comme un « réalisme pluriel et robuste » (*pluralistic robust realism*), car son ambition est de faire droit tant à la pluralité irréductible des modes de la connaissance humaine qu'à la capacité d'ajustement de la pensée à la réalité ou aux choses elles-mêmes :

Our position could then be characterized as pluralistic robust realism. That is, there may be (I) multiple ways of interrogating reality (that's the "plural" part), which

¹. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1945, p. 100.

². Cf. Jean GRONDIN, *L'herméneutique*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », chapitre IX (L'herméneutique post-moderne : Rorty et Vattimo).

³. Pour une présentation lumineuse des positions de Gadamer et Ricœur à cet égard, voir : Marc-Antoine VALLÉE, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, *op. cit.*, chap. 5 (« La portée ontologique du langage »).

nevertheless (2) reveal truths independent of us, that is, truths that requires us to revise and adjust our thinking to grasp them (and that's the robust realist part), and where (3) all attempts fail to bring the different ways of interrogating reality into a single mode of questioning that yields a unified picture or theory (so they stay plural).¹

L'idée fondamentale de Taylor est que la question de savoir *ce qu'est essentiellement* une chose ou un phénomène d'admet pas une réponse et une seule, parce que nos descriptions s'accomplissent toujours en fonction d'un mode de questionnement déterminé, de certains intérêts ou questions implicites, d'une précompréhension du phénomène que l'on s'efforce de décrire – ce à quoi n'échappent en aucune façon les descriptions des sciences naturelles². Son réalisme herméneutique nous invite ainsi à reconnaître qu'il est dans la nature essentielle d'une description que d'admettre des descriptions concurrentes. *Non seulement la pensée doit-t-elle constamment s'ajuster à la réalité, mais elle doit également le faire suivant une pluralité nécessaire de perspectives ou de projets.*

C'est sous le signe de ce réalisme pluriel et robuste que nous aimerions situer les prochaines sections. Nous y proposerons une perspective plus transversale sur les différentes notions exposées dans la première partie, en distinguant (sans prétention à l'exhaustivité) les principaux modes de questionnement qui structurent le champ interne de la raison herméneutique chez Taylor. En ce sens, nous distinguerons d'abord les *sciences exactes* (formelles et naturelles) des *disciplines herméneutiques*, ensuite les disciplines herméneutiques que sont la *philosophie*, les *sciences humaines* et la *théologie*, et enfin l'*argumentation transcendantale* et la « *quête d'authenticité* », qui ne désignent pas, pour leur part, des disciplines indépendantes, mais circonscrivent plutôt deux domaines distincts de réflexion dans le cadre des disciplines herméneutiques susmentionnées.

¹ RR, p. 154.

² « *Understanding gold as essentially having an atomic number of 79 does explain, or at least promise to explain, the causal properties of gold. That these causal properties are important to us is only our contingent mode of access to it, so that its atomic number may well correspond to the structure of gold as it is in itself. Still, having an atomic number of 79 need not be considered to be the essential property of gold. It is essential only relative to our way of questioning nature so as to reveal its independent properties. The Egyptians might well have revealed properties of gold only accessible through their religious practices.* » (RR, p. 151)

2.1. Les sciences exactes et les disciplines herméneutiques

La critique déployée par Taylor à l'encontre de la raison apodictique, désengagé et procédurale n'exclut pas que cette question conception puisse jouir d'une *validité limitée et relative* dans les sciences formelles (logique et mathématique) et sciences naturelles. La raison herméneutique peut conserver une place pour la « simple raison » – un domaine où elle est en mesure d'offrir des « réponses fiables et univoques » (« *univocal and reliable answers* »)¹ – à la condition de prendre en compte la « phase clarificatrice » ou la « composante créatrice » (*creative component*) inhérente à tout effort de compréhension². Autrement dit, la raison herméneutique pourrait mettre en relief le rôle fondamental des conditions arrière-plans de la compréhension – ou de la connaissance d'agent – tout en reconnaissant que certaines questions peuvent être tranchées en invoquant des « critères » universels.

Le cas des sciences naturelles présente un intérêt tout particulier. Taylor admet que ces dernières peuvent offrir une description des choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes » (*in themselves*), « indépendamment de leur relation à nos capacités corporelles et nos pratiques adaptées » (*independent of their relation to our bodily capacities and our coping practices*)³. Toutefois, il récuse l'idée selon laquelle ces sciences opéreraient un tri, semblable aux « séries éliminatoires dans un championnat sportif »⁴, entre des positions pleinement explicites et sur la base de jugements absolus d'adéquation/inadéquation. Notre auteur insiste au contraire avec Thomas S. Kuhn sur l'absence de critères décisifs lorsqu'il s'agit de débattre des normes les plus générales (et largement implicites) de l'explication scientifique. C'est ainsi qu'il s'efforçait de montrer dans « *Explanation and practical reason* » (1989) qu'une réforme épistémologique majeure s'avère nécessaire par rapport au modèle apodictique traditionnel et que les crises paradigmatiques ne peuvent être surmontées que sous la forme de « transitions » ou de « surpassements » de type *ad hominem*. Il s'agirait alors moins d'opérations consistant à appliquer des procédures expérimentales prédéfinies que de puiser dans notre « imagination théorique » (*theoretical imagination*), c'est-à-dire de donner

¹. « *Reason gets pretty close to univocal validity when it comes to the kind of reasoning whose rules are codified in formal logic and mathematics.* » (Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 6)

². *Id.*, p. 8.

³. *RR*, p. 132.

⁴. Cf. *PA*, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 43.

expression à des intuitions ou pressentiments inchoatifs : « *It requires something in the nature of insight, which can be validated, but only afterwards, through the overcoming of anomalies.*¹ »

Ces commentaires pourraient nous faire penser que Taylor défend une position selon laquelle le « modèle *ad hominem* » ne prévaudrait pas moins dans le cadre des sciences naturelles que dans les autres champs du savoir humain. Or, ce dernier estime plutôt que les sciences naturelles sont en mesure de « transcender » leur finitude herméneutique à la faveur de consensus solides et universels, bien que toujours faillibles : « *In natural sciences, there tends to be at any one time convergence on a paradigm. This may later be upset because of the anomalies it encounters, but then typically the crisis is resolved when the troubled paradigm is superseded by another*² » ; « *We can say that once the inchoate insight has been articulated in a new paradigm, and once this paradigm shift is ratified through the sense it enables us to make of things, the element of faith is transcended.*³ » Dans la mesure où de tels consensus au plan paradigmatique sont possibles, les considérations sur la base desquelles la transition d'un paradigme à un autre est évaluée comme un gain épistémique pourraient être, en toute cohérence, considérées comme des « critères communs » – bien que ce ne soit pas au sens fondationnaliste ou positiviste du terme :

The decisive arguments are transitional, concerning what each theory has to say about the other and about the passage from its rival to itself, and this takes us beyond the traditional way of conceiving validation, both positivist and Popperian. But in the strict sense of the definition above, there are still criteria here, for the decisive considerations are such that both sides must recognize their validity.⁴

C'est pourquoi le modèle apodictique demeure essentiellement valide chez Taylor eu égard aux sciences naturelles, et en dépit de leur historicité interne. Notre auteur rejoint ainsi les débats actuels en philosophie des sciences, dont le problème central consiste moins à comprendre leur instabilité essentielle et la structure de leurs révolutions, comme cela était le cas du début du XX^e siècle jusqu'à la fin des années quatre-vingt (notamment chez les historiens « discontinuistes »

¹. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 6.

². DC, « Die Blosser Vernunft » (« reason alone »), p. 345.

³. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 10.

⁴. PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 44.

Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Kuhn, etc.), que de comprendre la « stabilité »¹ de la science tout en reconnaissant pleinement ses profondeurs paradigmatiques. Pour reprendre le titre de l'influent ouvrage de Richard J. Bernstein, le défi est désormais de saisir la logique interne du progrès scientifique par-delà les écueils de l'« objectivisme » moderne et du « relativisme » post-moderne².

Cela dit, de tels consensus universels s'avèreraient impossibles dans les « disciplines herméneutiques » que sont la philosophie, les sciences humaines et la théologie. Au contraire des sciences exactes, leur champ de réflexion serait divisé en profondeur par différentes « anthropologies philosophiques », c'est-à-dire différentes manières de comprendre la condition humaine et nos aspirations éthiques/spirituelles fondamentales. Il n'existerait dans ces domaines aucun critère commun pour arbitrer les conflits d'interprétation :

We find it very difficult to arrive at the kind of universal consensus which we at least approach in natural science. On the contrary, people of different cultures, different ethical outlooks, different aesthetic and moral intuitions, adopt very different paradigms for their account of human action and the nature of our moral life; and they cannot easily convince each other, or converge on a favoured view, except in certain milieux, and often for a limited time.³

Toutes les investigations historiques de *Sources of the Self* et *A Secular Age* tendent à conforter ce pluralisme des « formes de vie » et montrer qu'à peu près tout ce qui s'impose à la pensée contemporaine comme des vérités « aculturelles » déconcerterait des penseurs issus de traditions ou d'horizons culturels différents du nôtre. Le « plus grand problème intellectuel de la culture humaine », soulignait Taylor en 1989, consiste à discerner les universaux humains des constellations historiques sans réduire trop hâtivement les premiers aux secondes, « en sorte que notre mode particulier semble inévitable pour les êtres humains en tant que tels »⁴. La notion

¹. Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris, Éditions La Découverte, 2008, p. 121.

². Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1983.

³. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 7. Cf. DC, « Die Blosser Vernunft » (“reason alone”), 2011, p. 345.

⁴. SM, p. 153/SS, p. 112.

même d'« identité moderne » (*modern identity*) présuppose cet éveil à la *contingence historique de notre vision de l'humain et du Bien*, qui ne constituerait jamais qu'une « option » parmi d'autres, soit à la nécessité de ne pas confondre *l'inéluctable-pour-nous*, héritiers de ces développements complexes que nous désignons sous le concept de « modernité », et *l'inéluctable-pour-l'humain-comme-tel*. Cette idée trouve une formulation puissante dans sa thèse des « modernités alternatives » (*alternative modernities*)¹ ainsi que sa critique des « récits soustractifs »².

Néanmoins, la conviction de notre auteur est que *la raison humaine dispose de profondes ressources herméneutiques par-delà la sphère limitée des sciences exactes*, ressources que son modèle *ad hominem* a spécifiquement pour mission de mettre en lumière. Comme nous l'avons souligné, les raisonnements *ad hominem* n'impliquent pas que nous arbitrions des positions *A* et *B* en leur appliquant un critère acceptable pour tous (universel ou « aculturel »), mais bien que nous explicitions une erreur, une limitation ou une confusion dont la reconnaissance conduit *ipso facto* de *A* à *B*³. Il en découle que certaines raisons accessibles à partir de *B* peuvent être inaccessibles à partir de *A* sans pour autant cesser d'être des « raisons » : « *There are good reasons; it is just that they are only available from standpoint B*⁴. » Le dialogue critique peut se poursuivre par-delà les limites du modèle apodictique, désengagé et procédural, sans avoir à céder aux tentations du relativisme et du fidéisme : « *We don't need to be so intimidated by distance and incomprehensibility that we take them as sufficient grounds to adopt relativism. There are resources in argument*.⁵ »

¹. Cf. « Two Theories of Modernity », *Hastings Center Report*, vol. 25, n°2, 1995, pp. 24-33 ; *PA*, « Preface », 1995, p. xi-xii ; Charles TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press Books, 2003, chapitre 14 (« Provincializing Europe »).

². « *Concisely put, I mean by this stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge. [...] Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can't be explained in terms of perennial features of human life.* » (*SA*, p. 22)

³. « *A supersession argument convinces us in the first instance, not by some criterion (although we can sometimes dress it up in this form after), but by the fact that we see that the shift from A to B comes about through some error-reducing move.* » (Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », dans : P. J. Griffiths, & R. Hüter (dir.), *Reason and the Reasons of Faith*. Londres, T & T Clark International, 2005, p. 341).

⁴. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 341.

⁵. *PA*, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 55.

2.2. La philosophie, les sciences humaines et la théologie

La distinction entre les sciences exactes et les disciplines herméneutiques nous permet d'opérer dans le paradigme herméneutique de Taylor un premier « partage des voix » entre la simple raison et les domaines de réflexion où cet idéal serait « dépourvu de tout fondement », en raison de l'historicité indépassable de la connaissance d'agent. Dans cette perspective, nous proposerons à présent une analyse différentielle de ces disciplines herméneutiques fondamentales que sont la philosophie, les sciences humaines et la théologie, afin d'éviter toute homogénéisation induite.

(i) L'anthropologie philosophique

Dans le cadre du paradigme herméneutique de Taylor, la philosophie consiste avant tout à élaborer une « anthropologie philosophique » ou, plus précisément, une *anthropologie de la liberté située*, dont le propre consisterait à « définir certaines des caractéristiques fondamentales des êtres humains, leur place dans la nature, leurs capacités définitives (le langage [étant] évidemment central à celles-ci), ainsi que leurs motivations, buts, besoins ou aspirations les plus puissantes ou essentielles » (*define certain fundamental features about human beings, their place in nature, their defining capacities (language is obviously central to these), and their most powerful or basic motivations, goals, needs, and aspirations*)¹. Cette définition entend marquer le fait que l'on ne saurait se contenter d'une anthropologie *empirique* : la question de la « nature humaine » et du « bien humain »² doit être débattue sur un mode proprement philosophique, distinct des sciences naturelles et des sciences humaines. Selon notre auteur, la question est « inévitable » (*unavoidable*), car les réponses qu'on lui apporte opèrent comme les « paradigmes de la théorie kuhnienne »³ et parce que le fait de l'escamoter équivaudrait en définitive à entériner un cadre ontologique pré-donné, qui est le plus souvent celui du paradigme épistémologique et de ses « croyances anthropologiques » (le sujet désengagé, ponctuel et atomique).

¹. Charles TAYLOR, « The "Weak Ontology Thesis" », *Hedgehog Review*, vol. 7, n°2, 2005, p. 35.

². Pour ces formules, voir : *RR*, p. 160-166.

³. Charles TAYLOR, « The "Weak Ontology Thesis" », *op. cit.*, p. 36.

L'importance centrale accordée à l'anthropologie philosophique est une constante indéniable dans l'œuvre de Taylor. Dès son premier ouvrage, *The Explanation of Behaviour* (1964), celui-ci présentait déjà sa critique du béhaviorisme comme relevant de ce champ de réflexion, c'est-à-dire de « l'étude des catégories de base à l'aide desquelles l'homme et son comportement pourront être décrits et expliqués » (« *the study of the basic categories in which man and his behaviour is to be described and explained* »)¹. De même, son étude classique sur Hegel (1977) se terminait en faisant valoir la nécessité pour la philosophie contemporaine de développer une « anthropologie de la liberté située » (*anthropology of situated freedom*) afin de répondre au plus grand défi spirituel de notre époque : concilier (a) l'idéal d'autonomie rationnelle hérité des Lumières et (b) l'aspiration romantique à recouvrer une certaine « unité expressive avec la nature », de manière à éviter aussi bien la négation de la liberté humaine dans le déterminisme que le rejet de toute forme de transcendance dans le triomphe de la raison instrumentale². Une telle anthropologie de la liberté située aurait pour but de montrer que notre situation herméneutique est *sensée*, qu'elle nous sollicite comme un ordre indépendant de notre volonté et de nos choix :

Much of philosophical thought in the last century has been engaged with this problem: [...] how to situate freedom? This means to recover a conception of free activity which sees it as a response called for by a situation which is ours in virtue of our condition as natural and social beings, or in virtue of some inescapable vocation or purpose.³

Douze ans plus tard, la conclusion de *Sources of the Self* (1989) reconnaissait toujours à ce problème philosophique la même « importance cruciale »⁴. Les conflits de la modernité nous inviteraient à penser plus avant l'intrication fondamentale au plan de l'expérience vécue du corps et de l'esprit, de la nature et de la culture, de l'être et du devoir-être, c'est-à-dire à penser simultanément notre « immersion » (ou engagement pré-théorétique) dans le monde ainsi que nos insignes capacités de désengagement réflexif et d'individuation expressive. Enfin, entre son ouvrage sur Hegel et *Sources*

¹. *EB*, p. 4.

². « *On the one hand, there is despair about the realization of freedom, even doubt whether the aspiration to freedom makes any sense, in face of the irrational and elemental in man. On the other, the ultimate emptiness of self-dependent freedom seems to lead to nihilism.* » (*H*, p. 563)

³. *Ibid.*

⁴. *SS*, p. 514

of the Self, l'introduction aux deux tomes des *Philosophical Papers* (1985) soulignait qu'un « programme assez unifié » (« *a single rather tightly related agenda* ») sous-tendait la diversité apparente des thèmes et problèmes abordés dans ses nombreux articles sur l'épistémologie des sciences humaines. Ce programme était alors désigné, quoique sans pompe et de manière quelque peu provisionnelle, par le terme d'anthropologie philosophique : « *If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term 'philosophical anthropology' would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy.*¹ »

(ii) Les sciences humaines

La relation complexe entre l'anthropologie philosophique et les sciences humaines peut être abordée chez Taylor à la fois du point de vue de leur distinction et de leur indistinction. D'une part, notre auteur suggère (a) que les sciences humaines déploient un effort de compréhension de l'agir humain, sur le mode « idiographique » (Wilhelm Windelband), tandis que (b) l'anthropologie philosophique se prononce dans une perspective critique sur les « conditions d'intelligibilité » de l'agir humain et, plus profondément, sur la nature humaine et le bien humain : « [Philosophical anthropology] *digs into the unstated presuppositions of various theories and bodies of knowledge, points out their inconsistencies, narrowness, blindness to other assumptions which are also operative, and tries to develop out of all this a clearer conception of the human animal. The critical reflection here is what motivates the description 'philosophical'.*² » Sans trop forcer le trait, nous pourrions donc dire que les sciences humaines exercent une fonction « maïeutique », pour autant que leur mission est de clarifier l'auto-compréhension qu'ont les agents d'eux-mêmes et de leurs finalités, alors que l'anthropologie philosophique correspond plutôt au moment « probatoire » (*peirastikē*) du dialogue, c'est-à-dire à la mise à l'épreuve rationnelle des perspectives (telles que clarifiées ou élevées au concept par les sciences humaines).

Cela dit, il convient tout aussi bien d'insister sur l'unité essentielle de la réflexion philosophique et des sciences humaines dans le cadre herméneutique que propose Taylor. En écho à Gadamer,

¹. HAL, « Introduction », 1985, p. 1.

². Charles TAYLOR, « Forewords », dans : A. Honneth & H. Joas (dir.), *Social Action and Human Nature*. Cambridge University Press, 1988, p. viii.

son idéal méthodologique de la « fusion des horizons » exige de tenir l'auto-compréhension des agents pour faillible et révisable, toujours susceptible d'être jugée quant à ses prétentions de vérité, et non pour une donnée brute et « incorrigible » : « *Understanding is inseparable from criticism, but this in turn is inseparable from self-criticism.*¹ » Le « sens » et la « vérité » s'avèrent ici strictement indissociables et reconnaître ce cercle vertueux serait en définitive la seule façon d'éviter les écueils de l'ethnocentrisme et de l'anachronisme, tout comme les illusions du naturalisme réductif. Qui plus est, ce cercle herméneutique met d'emblée en jeu les anthropologies philosophiques implicites des agents, comme un champ de gravitation qui polariserait jusqu'aux coordonnées les plus fondamentales de la pensée. Le travail de compréhension doit ainsi culminer non seulement en l'émergence d'un « langage de contrastes perspicaces » (*language of perspicuous contrasts*)², qui rendrait intelligible les différentes positions en présence dans une perspective inclusive, mais également en un examen critique de nos choix fondamentaux : « *A study of the science of man is inseparable from an examination of the options between which men must choose.*³ »

Par ailleurs, il convient de préciser que les sciences humaines se distinguent chez Taylor des sciences naturelles par la relation inextricable chez ces premières entre *theoria* et *praxis* : les théories ne sont pas indépendantes de leur objet d'étude, car elles portent sur des pratiques humaines « constituées en partie par l'auto-compréhension des agents » (*partly constituted by certain self-understanding*) et transforment elles-mêmes de diverses façons cette auto-compréhension : « *Theory in this domain transforms its own object.*⁴ » En découle immédiatement, au plan méthodologique, une rupture avec les idéaux de « vérification » et de « réduction » constitutifs de la science classique, exclusivement axée sur l'explication de « données brutes » (*brute data*), neutres et univoques⁵. Il s'agira plutôt de clarifier en termes téléologiques (intentions, croyances, désirs, émotions, aspirations, etc.) le « sens expérientiel » que revêtent les choses pour un agent, incluant les significations irréductiblement « inter-subjectives » et « communes » (*inter-subjective and common*

¹. PHS, « Understanding and ethnocentricity », 1983, p. 131. « Gadamer in challenging the subject-object model of human science with his "conversation" paradigm has shown the crucial importance of equal exchange if there is to be a real surmounting of cultural barriers. » (RR, p. 126) Cf. DC, « Understanding the Other : A Gadamerian View on Conceptual Schemes », 2002.

². PHS, « Understanding and ethnocentricity », 1983, p. 129.

³. PHS, « Interpretation and the sciences of man », 1971, p. 54.

⁴. PHS, « Social Theory as Practice », 1983, p. 101.

⁵. « These data are the acts of people (behaviour) as identified supposedly beyond interpretation either by physical descriptions or by descriptions clearly defined by institutions and practices ; and secondly, they include the subjective reality of individuals' beliefs, attitudes, values, as attested by their responses to certain forms of words, or in some cases their overt non-verbal behaviour. » (PHS, « Interpretation and the sciences of man », 1971, p. 19)

meanings) qui façonnent sa réalité sociale¹. Dans cette perspective, une prédiction exacte est « radicalement impossible »² et l'enjeu consistera chaque fois à trouver la formulation la plus adéquate pour décrire/comprendre *ex post facto* le sens de l'agir humain (signes, actes, œuvres, institutions), en l'absence de toute procédure canonique. La tâche première sera plutôt d'entrer convenablement dans le « cercle herméneutique » : « *Ultimately, a good explanation is one which makes sense of the behaviour; but then to appreciate a good explanation, one has to agree on what makes good sense; what makes good sense is a function of one's readings; and these in turn are based on the kind of sense one understands.*³ »

Lorsque l'action d'autrui s'avère pour nous impénétrable ou, à l'inverse, lorsque autrui récuse indéfiniment la validité des interprétations que nous proposons de ses actes, nous sommes tenus d'admettre que ces difficultés sont ancrées dans l'auto-compréhension des agents, et donc, en partie, dans *ce que nous sommes*⁴. Plus encore, cet « écart » principiel entre certaines intuitions ou « auto-définitions » (*self-definitions*)⁵ diviserait les perspectives théoriques et les formes de vie de manière si fondamentale qu'aucun consensus universel touchant la nature humaine et le bien humain ne peut être raisonnablement espéré. Par conséquent, la logique du progrès rationnel dans les sciences humaines s'avère en définitive purement *ad hominem* (ou « intrinsèquement comparative ») et non apodictique : les considérations sur la base desquelles la transition d'une position *A* à une position *B* pourrait être comprise comme un gain épistémique n'auront jamais, sinon de manière locale et relative, le caractère de « critères universels ». La visée ultime des sciences humaines, loin d'être de nature « déductive-nomologique » (Carl G. Hempel & Paul Oppenheim), consiste à étendre notre « langage des possibilités humaines » (*language of human possibilities*), en partant chaque fois de nos horizons limités : « *The only possible ideal of objectivity in this*

¹. « [...] what is demanded of a theoretical account is that it make the agent's doing clearer than they were to him. » (PHS, « Understanding and ethnocentricity », 1983, p. 129)

². *Id.*, p. 55-56.

³. *Id.*, p. 24. À plus grande échelle et dans une perspective sensiblement hégélienne, le « test » ultime des théories résidera dans la qualité des pratiques sociales qu'elles informent, selon que celles-ci se révèlent « trébuchantes » (*stumbling*) ou « clairvoyantes » (*clairvoyant*) au gré des événements historiques : « *To test the theory in practice means here not to see how well the theory describes the practices as a range of independent entities ; but rather to judge how practices fare when informed by the theory.* » (PHS, « Social Theory as Practice », 1983, p. 113)

⁴ « *The crucial moment is the one where we allow ourselves to be interpolated by the other – where the difference escapes from its categorization as an error, a fault, or a lesser, undeveloped version of what we are, and challenges us to see it as a viable human alternative. It is this which unavoidably calls our own self-understanding into question.* » (RR, p. 126)

⁵. « *Thus, a hermeneutical science encounters a gap in intuitions, which is the other side, as it were, of the hermeneutical circle.* » (PHS, « Interpretation and the sciences of man », 1971, p. 53)

*domain is that of inclusiveness. The inclusive perspective is never attained de jure. You only get there de facto, when everybody is on board.*¹ »

(iii) La théologie

À la différence de la philosophie et des sciences humaines, la théologie ne fait l'objet chez Taylor d'aucune analyse explicite et élaborée, sinon dans un essai datant de 2005, où il soulignait que sa conception herméneutique de la raison – qui met en relief le moment de « foi épistémique » au cœur de tout effort de compréhension – n'abolissait pas la distinction entre la théologie et la philosophie, mais nous invitait à reconnaître la relativité et la porosité de leur frontière :

Theology tries to articulate the “deposit of faith” as this has come down to us (and we do not entirely agree on what this is, with different views of how we relate to the tradition of the church, etc., but we can leave this aside for the moment). [...] Anyone who wants to work out more fully what the deposit of faith entails will eventually want to work out some philosophical anthropology, philosophy of history, of natural science, and so on. She will find herself doing philosophy, as we normally describe it. Right away we can see a connection between the two domains. Our theologian, and indeed, any person of faith, will approach, say, philosophical anthropology from the standpoint of faith. She will find incredible, for instance, reductive materialist accounts. She will look for other ways of understanding human beings. In this way, faith informs her work, and she will not be building artificial barriers.²

La théologie aurait pour objet d'étude propre le « dépôt de la foi » (*depositum fidei*), c'est-à-dire les vérités révélées qu'il appartient aux croyants de conserver et de transmettre, tandis que l'« autonomie » de la réflexion philosophique, comme le précisait Taylor quelques lignes plus loin, tiendrait au fait qu'elle est axée sur un domaine de considérations qui est « le lieu d'arguments adressés à tous les participants, quelles que soient leurs intuitions de base » (*the site of arguments*

¹ PA, « Comparison, history, truth », 1990, p. 151 ; Cf. PHS, « Understanding and ethnocentricity », 1983, p. 131.

² Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 343.

addressed to all participants, irrespective of what drives their insights)¹. Notre auteur donne l'exemple de la philosophie de l'histoire², où il s'agit de développer et soutenir une théorie de la causation historique ainsi qu'une perspective sur les grandes séquences de l'histoire humaine : « *In working this out, I bring in considerations that go way beyond the deposit of faith usually conceived, and at the same time these considerations will be available to many others in the field who do not share my faith position*³. » Il ne s'agit donc pas de circonscrire un domaine étanche de réflexion, « où chacun est tenu de laisser sa foi et ses convictions métaphysiques les plus profondes au vestiaire » (*where one checks one's deepest metaphysical and faith convictions at the doors*), mais de néanmoins reconnaître que le « discours philosophique », à la différence des discours de nature plus théologique, se donne pour tâche de « persuader des penseurs honnêtes de toutes les allégeances métaphysiques ou théologiques » (*persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments*), comme le précisait Taylor dans le mot d'ouverture de son allocution donnée lors de la remise du *Marianist Award*, le 25 janvier 1999⁴.

Assurément, cette caractérisation des rapports entre la philosophie et la théologie reflète le fait que la théologie naturelle ou la « théologie philosophique », en tant que « discours spécifiquement philosophique sur nature du divin et sur ses modes de manifestation »⁵, jouit d'un statut peu enviable dans le cadre de l'herméneutique taylorienne. En effet, alors que la théologie s'y trouve distinguée de la conviction religieuse sur la base de sa dimension plus argumentative, elle se trouve identifiée peu ou prou à ce que nous pourrions appeler avec Jean Greisch une « philosophie religieuse » ou « confessionnelle », soit une démarche où il s'agit pour les croyants d'élucider, du dedans même de leur foi, « les raisons qui les ont conduits à adhérer à cette foi, ou de décrire philosophiquement la “grammaire” de cette adhésion »⁶. Alors que la *theologia* se déployait traditionnellement comme une interrogation sur les voies rationnelles (ou les « preuves ») de

¹ *Id.*

² Notons au passage que la distinction entre l'anthropologie philosophique et la philosophie de l'histoire, évoquée dans ce texte, n'invalide pas la définition que nous avons proposée de la philosophie, mais elle met clairement en relief l'impossibilité, chez TAYLOR, de séparer nettement la philosophie et les sciences humaines.

³ Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 344.

⁴ « *I am very grateful to the University of Dayton, not only for their recognition of my work but also for this chance to raise with you today some issues that have been at the center of my concern for decades. They have been reflected in my philosophical work, but not in the same form as I raise them this afternoon, because of the nature of philosophical discourse (as I see it, anyway), which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments. I am very glad of the chance to open out with you some of the questions that surround the notion of a Catholic modernity.* » (DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 167)

⁵ Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. 1*. Paris, Cerf, 2002, p. 27.

⁶ *Id.*, p. 35.

l'existence de Dieu, sur l'idée même de Dieu (ses « noms », sa cognoscibilité, la compatibilité des attributs divins, etc.) ainsi que sur le problème de la théodicée¹, notre auteur avoue volontiers que sa conception de la raison humaine ne « laisse que peu de place » (*doesn't leave much place*) aux arguments spéculatifs de la théologie philosophique². C'est là un aspect important de la problématique qui nous occupera dans les chapitres à venir, touchant les rapports entre la simple raison et le domaine des convictions fondamentales chez Taylor, et nous prendrons soin de lui accorder toute l'attention requise³.

2.3. L'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité

Dans les sections précédentes, nous avons exposé la distinction fondamentale dans la philosophie herméneutique de notre auteur entre le domaine des sciences exactes, où il demeurerait possible de faire valoir l'idéal de la « simple raison », et le domaine des disciplines herméneutiques, où il ne serait pas possible de « transcender » l'historicité interne de la connaissance d'agent et d'accéder à un domaine de vérités « publiquement accessibles ». La philosophie elle-même, en dépit de son orientation critique et universelle, demeurerait toujours « faible » (*weak*) et « provisoire » (*provisional*), « sujette à une révision et un raffinement sans fin » (*subject to endless revision and refinement*)⁴. Les anthropologies philosophiques souffrent d'une inexorable « contestabilité, faillibilité et partialité » (*contestability, fallibility and partiality*), parce qu'elles s'inscrivent dans un champ historique pluriel et changeant : « *The process is endless because there are still other contexts. And even if we could exhaust the past, there will be more such in the future.* »⁵ Il importe en ce sens, selon Taylor, de rompre avec l'obsession cartésienne du « fondement », c'est-à-dire avec l'idée selon laquelle il nous faudrait partir « de ce qui est solide, pour avancer, à travers des inférences fiables, vers des conclusions certaines »⁶.

¹ Cf. *Id.*, p. 29.

² Charles TAYLOR, *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Ed. par James TULLY, Cambridge University Press, 1994, p. 228.

³ Cf. *infra*, chap. 6, §4 ; chap. 7, §2.3 ; chap. 8, §2.2.

⁴ Charles TAYLOR, « The "Weak Ontology Thesis" », *op. cit.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*

⁶ *LM*, « Avant-propos », 1997, p. vi. Cet « anti-fondationalisme » est sans doute devenu assez trivial et, de l'aveu même notre auteur, constitue un peu la « sagesse reçue » (*received wisdom*) de notre époque : « *Almost everyone seems to agree that the great enterprise of Descartes, to build up certain knowledge from undeniable building blocks, is misconceived. Everyone from Quine to Heidegger, passing through various post-modernists, seems ready to sign on this.* » (Charles TAYLOR, « What's Wrong with Foundationalism? Knowledge, Agency and World », *Heidegger, Coping and Cognitive Science*. Éd. par Mark Wrathall & Jeff Malpas, Cambridge, MIT Press, 2000, p. 115)

Néanmoins, nous souhaitons montrer dans le présent travail que ces considérations laissent échapper une *autre* distinction qui, bien que de manière plus souterraine et problématique, gouverne en profondeur les perspectives philosophiques de Taylor. Il s'agit de la distinction entre l'« argumentation transcendantale » et la « quête d'authenticité », qui constituent chez ce dernier – c'est, du moins, la thèse que nous aimerions défendre – les deux modalités fondamentales de la connaissance d'agent. La quête d'authenticité définit dans le paradigme herméneutique de notre auteur les conditions d'exercices inéluctables de la raison humaine dans les disciplines herméneutiques, à l'exception décisive de l'argumentation transcendantale, qui relève de la philosophie et préserve la vocation *a priori* traditionnelle de la philosophie, bien que sous une forme modifiée, plus « faillibiliste » ou herméneutique :

This raises a number of questions about the nature and scope of *a priori* argument, in particular about what have been called since Kant “transcendental arguments”. [...] I give an account of transcendental arguments which tries to do justice both to their compelling nature and to their revisability. In virtue of the latter, they are not really *a priori* in the full Leibniz-Kant sense. But, then, no interesting philosophical argument is. The belief that this could be so was another product of the epistemological illusion.¹

La philosophie contemporaine oppose le plus souvent aux prétentions d'universalité et de nécessité de la raison kantienne le caractère conventionnel et/ou contingent de ses normes constitutives, sinon la pluralité irréductible de « paradigmes » incommensurables (« formes de vie », « jeux de langage », « épistémai », « époques de l'Être », etc.). De même, les critiques de la « souveraineté du sujet rationnel » font valoir le rôle fondamental de l'infra-rationnel (la corporéité, l'affectivité, l'imagination, l'historicité, la linguisticité, etc.) et de l'irrationnel (les pulsions, les désirs inconscients, la volonté de puissance, etc.) contre l'autarcie revendiquée de la conscience, alors déclassée au rang d'épiphénomène, retardataire et inessentiel². Dans ce contexte, Taylor estime que les divers types de relativisme (ou d'« antiréalisme ») post-modernes

¹ PA, « Preface », 1995, p. viii.

² Ces analyses sont librement inspirées de l'introduction générale de Kenneth BAYNES, James BOHMAN et Thomas McCarthy à l'ouvrage collectif *After Philosophy : End or Transformation?* (Cambridge, The MIT Press, 1987, p. 1-17), au sein duquel parut originalement l'article influent de Taylor intitulé « Overcoming Epistemology », avant d'être reproduit dans *Philosophical Arguments* (1995).

appartiennent au même « univers dialectique » (*dialectical universe*) que le fondationnalisme¹ et préférera affronter la *quaestio juris* de savoir si et comment une connaissance *a priori* est encore possible, sans pour autant s'inscrire dans le prolongement du fondationnalisme.

(i) L'argumentation transcendantale

Nous examinerons en détail la réponse qu'apporte Taylor à cette interrogation sur la viabilité d'un savoir *a priori* au prochain chapitre, mais pouvons préciser dès maintenant que les arguments transcendantsaux se caractérisent chez ce dernier par une double faillibilité « herméneutique » et « ontologique ». Herméneutique, d'abord, parce que leur formulation nécessite un effort inventif d'explicitation, qui excède le plus souvent les ressources du langage ordinaire, et parce que nos préjugés épistémologiques tendent à « déformer » (*distort*) les structures véritables de notre vie intentionnelle. Ontologique, ensuite, parce que les arguments transcendantsaux ne peuvent clore la « question ontologique de ce que nous sommes » (*the ontological question of what we are*) : dans la mesure où les conclusions transcendantsales concernent uniquement la manière dont l'activité de l'agent structure sa propre expérience du monde, il demeure possible que la « nature humaine » puisse ultimement différer de la manière dont nous la comprenons².

Cependant, cette double faillibilité herméneutique et ontologique ne se confond pas, chez Taylor, avec une relativisation historique et/ou pragmatique des arrière-plans transcendantsaux, car ces « cadres inéluctables » (*inescapable framework(s)*) ne sont pas des horizons de signification susceptibles de changer avec le cours des événements socio-historiques³. Ce sur quoi portent les arguments transcendantsaux sont bel et bien des *conditions universelles, parce qu'inéluctables*. Il s'agit de conditions essentielles à notre « fonctionnement » (*functioning*) en tant qu'êtres humains, hors desquelles toute vie humaine non-pathologique serait impossible :

¹. « Now it is obvious that foundationalism is in a sense in the same dialectical universe as nonrealism, that set up by mediational theories. These theories raise the fear that our representations might be just in the mind, out of touch with reality (even that we might be the victims of an evil genius [malin genie]. Foundationalism is an answer to such fears. » (RR, p. 56)

². PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 26.

³. Nous pensons ici notamment aux propositions de Sami PILHSTRÖM dans *Naturalizing the Transcendental : A Pragmatic View* (New York, Humanity Books, Prometheus Books, 2003), qui estime trop forte et formaliste la position de Taylor. Voir tout spécialement le chapitre 6 : « Kant Anthropologized. Taylor on Naturalism and Transcendental Conditions ».

I want to defend the strong thesis that doing without frameworks is utterly impossible for us. [...] stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.¹

[...] this is not only a phenomenological account but an exploration of the limits of the conceivable in human life, an account of its 'transcendental conditions'.²

Taylor maintient ainsi une distinction forte entre le *transcendantal* et l'*historique*, c'est-à-dire entre, d'une part, ce que nous pourrions appeler l'« essence formelle » de l'humanité, qui désigne les conditions inélucables de l'agir humain, et d'autre part, la pluralité des traditions et des situations herméneutiques, où s'instancient chaque fois de manière contingente les cadres transcendants. Autrement dit, la connaissance d'agent ne concerne pas seulement chez notre auteur les « pratiques normatives » de communautés linguistiques et historiques particulières ; elle peut aussi porter sur des « vérités pérennes » ou « transhistoriques »³.

Qu'en est-il de la philosophie (ou de l'anthropologie philosophique) par-delà l'explicitation de ces « cadres inéluctables »? Elle consistera essentiellement en une réflexion *substantielle*, et non plus simplement formelle, sur l'« *ontologie morale* » la plus adéquate, c'est-à-dire sur la compréhension implicite de la nature humaine et du bien humain en jeu dans les « évaluations fortes » qui gouvernent notre vie morale, éthique et spirituelle. En ce sens, nous pouvons distinguer chez deux Taylor principaux modes de réflexion philosophique : (a) l'argumentation transcendantale, qui porte sur l'essence formelle de l'humanité, ses cadres universels, et (b) la *philosophie pratique*, axées sur les normes substantielles de notre agir.

¹. SS, p. 27.

². SS, p. 32.

³ Charles TAYLOR, « Le fondamental dans l'histoire », dans : G. Laforest & P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf ; Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 45.

(ii) La quête d'authenticité

Par le concept de « quête d'authenticité »¹, nous désirons avant tout rappeler l'incapacité où se trouvent les disciplines herméneutiques en général – à l'exception de l'argumentation transcendantale – d'arbitrer les conflits d'interprétation sur la base de « critères » communs : *leur horizon indépassable est celui de l'« exploration par résonance personnelle » des conditions d'arrière-plans ou des significations humaines*. Pourquoi parler ici d'« authenticité »? Parce que les conditions de validité des raisonnements y renvoient en définitive, selon Taylor, à la sphère *sui generis* de la « foi existentielle », c'est-à-dire au contact intime de l'agent avec les « sources morales » de son existence. En cela réside la raison exacte pour laquelle les disciplines herméneutiques se déploient chez notre auteur sous la forme de *processus d'individuation expressive*, régis exclusivement par le modèle *ad hominem*.

Pour mieux saisir cet enjeu, soulignons que le processus de sécularisation de l'Occident chrétien est compris par Taylor comme le passage d'un contexte de croyance au sein duquel « il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à un contexte où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité humaine parmi d'autres », c'est-à-dire par la naissance d'une alternative plausible au christianisme sous la figure de l'« humanisme exclusif »². La sécularité est ainsi caractérisée comme un *espace irréductible d'options éthico-spirituelles*, où se font face, d'une part, des perspectives qui admettent une dimension de sens radicalement transcendante (la « croyance »), et d'autre part, des perspectives qui dénie cette dimension transcendante (l'« incroyance »). Cet espace d'optionalité est irréductible dans la mesure précise où il n'admettrait aucun argument absolument convaincant (« *knock-down argument* ») et présupposerait au contraire, quelle que soit notre position, que l'on aille « au-delà des raisons disponibles pour rejoindre le monde de la confiance anticipatrice <*the realm of anticipatory confidence*> »³.

¹. À la différence des concepts d'« argument transcendantal », de « quête » (*quest*) et d'« authenticité », qui se trouvent tous explicitement mobilisés et explicités dans l'œuvre de Taylor, le lecteur chercherait sans doute en vain, dans cette dernière, l'expression « quête d'authenticité ». Néanmoins, nous estimons que cette formule permet d'exprimer mieux que toute autre une dimension décisive de l'herméneutique taylorienne, et il appartiendra au présent travail de montrer.

². « [...] *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.* » (*SA*, p. 3)

³. *SA*, p. 551 : *AS*, p. 935.

La question de la vérité de la religion constituerait ainsi une véritable *aporie* du point de vue de la simple raison, de sorte que le plus grand défi des disciplines herméneutiques consiste selon Taylor 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 » que William James aurait été le premier penseur moderne à explorer¹. Or, notre auteur défend par ailleurs une forme de « holisme gestaltiste » (*gestalt-holism*) en vertu duquel les significations humaines – morales, éthiques et spirituelles – ne peuvent être comprises de manière isolée, mais seulement « en relation à notre sens plus large de ce qui revêt une importance ultime » (*in relation to the broader sense of what is ultimately important*)². L'« espace ouvert jamesien » (*Jamesian open space*) étendrait son champ d'influence à la totalité des significations humaines. Par conséquent, la validité des raisonnements dans les disciplines herméneutiques dépendrait de ce questionnement existentiel qui nous place devant « une option entre deux risques de perdre la vérité » (*an option between two risks of loss of truth*), deux postures « incommensurables » du point de vue de la simple raison³. La « foi existentielle » – qui n'est pas forcément « religieuse », axée sur la transcendance – se trouve ainsi intégrée aux conditions inéluctables de la raison dans le cadre des disciplines herméneutiques. Autrement dit, notre compréhension de la nature humaine et du bien humain ne pourrait se décliner que dans une exploration par résonance personnelle, une « quête d'authenticité », où se trouve reconnu le « primat de notre expérience morale et spirituelle » (*primacy of our moral and spiritual experience*)⁴.

Il est cependant clair que cette critique de la simple raison ne doit pas être confondue avec une thèse relativiste ou antiréaliste qui proclamerait la commune invalidité des conceptions substantielles du bien. Pour reprendre une distinction fort bien définie et exposée par Georges Leroux dans sa somme récente sur les enjeux de l'éducation au pluralisme dans le contexte des démocraties contemporaines, nous sommes plus près chez Taylor d'une forme de *pluralisme normatif* dans la sphère des disciplines herméneutiques que d'un relativisme rédhibitoire : notre auteur ne doute pas de la possibilité de « progresser rationnellement » dans ces disciplines et fait valoir la pluralité des perspectives comme une donnée positive⁵. En ce sens, l'exigence

¹. *VRT*, p. 42-60 ; *SA*, p. 549-551.

². *RR*, p. 112-113.

³. *VRT*, p. 49.

⁴. Charles TAYLOR, « Reply and Re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism*, *op. cit.*, p. 226.

⁵. George LEROUX, *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2016, p. 156. Taylor refuserait toutefois la distinction exposée par Leroux selon laquelle, d'une part, la réflexion éthique invite les perspectives à se

« méthodique » fondamentale des disciplines herméneutiques réside selon Taylor dans la mise en œuvre d'un dialogue ouvert et pluraliste (« œcuménique »¹) autour de l'« ontologie morale » la plus adéquate : « *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.*² » Cet effort herméneutique de « fusion des horizons » devrait être entrepris (a) afin de lever les caricatures mutuelles, qui agissent comme autant de « béquilles » (*crutches*) éthiques et spirituelles, (b) d'apprendre des autres positions en élargissant notre « langage de possibilités humaines » (*language of human possibilities*) et (c) de construire des amitiés nouvelles, fondées sur une perception réciproque et profonde de ce qui anime autrui³.

Conclusion

En somme, il ressort de cette discussion du paradigme herméneutique chez Taylor que sa critique de la simple raison, déployée au nom d'un « réalisme pluriel et robuste », peut être analysée sur la base de deux distinctions fondamentales : la première oppose les sciences exactes aux disciplines herméneutiques, tandis que la seconde oppose l'argumentation transcendantale au vaste domaine de la quête d'authenticité, qui inclut la philosophie *pratique*, les sciences humaines et la théologie. Dans la suite du présent travail, tous nos efforts se concentreront sur cette seconde distinction, qui exige, pour être pensée jusqu'au bout, une analyse beaucoup plus précise de la conception de l'argumentation transcendantale que propose Taylor ainsi que de la connaissance d'agent, plus généralement.

Dans les trois prochains chapitres, nous montrerons que les enjeux de l'argumentation transcendantale ne peuvent être adéquatement appréciés chez Taylor que dans la perspective de la

soumettre à un « arbitre rationnel, universel et transcendant », tandis que, d'autre part, chaque religion ne peut critiquer la vérité des autres qu'à « l'intérieur de sa propre tradition » (*Id.*, p. 165). Cf. « Dialogue : Jürgen Habermas and Charles Taylor », *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., p. 62: « *I don't agree, particularly, about the distinction between ethics and religion.* » ; « *How can you discriminate discourses on the basis of the deep psychological background?* »

¹ Cf. Charles TAYLOR, « Reply and Re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism*, op. cit., p. 229.

² Charles TAYLOR, « Afterword: Apologia pro Libro suo », *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Ed. par WARNER, Micheal, Jonathan VANANTWERPEN & Craig CALHOUN, Harvard University Press, 2010, p. 318. « *[A conversation] where you really have this desire to know what it's like to be the other person and live their kind of spiritual life.* » (Chris KELLER, Ronald KUIPERS & Charles TAYLOR, « Religious Belonging in an "Age of Authenticity" : A Conversation with Charles Taylor », *The Other Journal*, juin 2008)

³ *Ibid.*

tradition « métacritique », qu'il dénomme ainsi en référence à la célèbre recension par Johann G. Hamann de la première *Critique* de Kant, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784)¹. Ce fut la lecture de l'œuvre maîtresse de Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945) lors de ses années de formation philosophique à Oxford, auprès d'Élizabeth Anscombe et Isaiah Berlin, qui introduisit en premier lieu notre auteur à ce mode de réflexion philosophique, consistant à élaborer une critique de la « grande construction épistémologique moderne » sur la base d'une analyse des conditions transcendantales ou « inéluctables » de l'agir humain². Taylor identifie en ce sens la métacritique à un courant philosophique majeur du XX^{ème} siècle, qui aurait débuté chez Kant et Hegel, puis aurait connu une postérité déterminante chez Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein et Merleau-Ponty, notamment : « *Merleau-Ponty a été mon chemin vers Heidegger, et ce sont ces deux qui m'ont permis plus tard de lire Wittgenstein comme je le lis, et aussi d'apprécier d'autres auteurs à leur juste mesure, comme Michael Polanyi.*³ »

Dans les chapitres 5 et 6, notre thèse exégétique principale consistera à soutenir que l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité forment une « *dyade interne* », pour reprendre une formule de notre auteur, qui caractérise *les deux modalités essentielles de la connaissance d'agent* dans le paradigme herméneutique de Taylor. Cette dyade peut être dite « interne » dans la mesure où ces deux dimensions s'avèrent strictement inséparables, « comme la gauche et la droite, ou le haut et le bas »⁴. Nous montrerons en ce sens, à l'issue du chapitre 6 (« La thèse des langages plus subtils »), que la quête d'authenticité doit être caractérisée chez Taylor de manière essentiellement négative, à partir de la *fonction minimale* qu'assigne ce dernier à l'argumentation transcendantale. Le primat de la foi existentielle et de la raison *ad hominem* dans les disciplines herméneutiques s'explique en définitive par le fait que les significations humaines ou les normes « substantielles » de l'agir humain ne peuvent pas y être considérées comme des *conditions transcendantales*. Il s'agirait de deux « niveaux » de réflexion que l'on ne doit pas confondre⁵. Or, cette thèse pose une difficulté majeure, car les « évaluations fortes » sont précisément conçues par

¹ LM, « Avant-propos », 1997, p. vii.

² Cf. « From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition : An Interview with Charles Taylor », *Thesis Eleven*, vol. 52, 1998, 103-12.

³ LM, « Avant-propos », 1997, p. vi.

⁴ Charles TAYLOR, « Western Secularity », *Rethinking Secularism*. Éd. par C. Calhoun, M. Juergensmeyer & J. Van Antwerpen, Oxford University Press, 2011, p. 34.

⁵ Cf. Charles TAYLOR, « Reply and Re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism*, *op. cit.*, p. 228.

Taylor comme des normes qui suscitent en nous une admiration telle que nous ne pouvons en nier la « pertinence universelle » (*universal relevance*)¹. Comment peut-il désavouer la validité transcendantale de nos évaluations fortes, sans que cela ne le conduise « à déprécier ou relativiser les biens auxquels nous souscrivons » (*to deprecate or relativize the goods one still subscribes to*)²? En cela résidera le cœur de nos interrogations.

¹. « *Can we really separate ourselves from this admiration and the judgments it is founded on? I think we can't. And by this I don't mean just psychologically can't, such as I'm unable to experience certain smells without nausea. I mean rather that granted the things we do strive after, the standards we consider binding on us, we couldn't authentically deny this admiration.* » (PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 160) Cf. PHS, « Rationality », 1982, p. 149-151 ; SS, p. 61-62, 67-68.

². PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 164.

CHAPITRE II. LA TRADITION « MÉTACRITIQUE »

La critique herméneutique de l'épistémologie moderne, dont nous avons relevé les traits principaux dans le chapitre précédent, relève de ce que Taylor dénomme la tradition « métacritique », qui rassemble des auteurs aussi divers que Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein et Merleau-Ponty autour d'une forme commune d'argument philosophique – « un argument de base qui trouve son origine chez Kant, que l'on pourrait appeler 'l'argument des conditions transcendantales' » (*a basic form of argument, which finds its origins in Kant and which one might call "the argument from transcendental conditions"*)¹. Du point de vue de cette tradition *mé*ta-critique, la « théorie critique de premier ordre » (*first-order critical theory*) désigne spécifiquement la raison épistémologique (apodictique, médiatrice, désengagée, désignative, dépassionnée et procédurale), tandis que la théorie critique de second ordre – la métacritique – s'intéresse à l'« arrière-plan » hors duquel la raison épistémologique serait inintelligible, mais que celle-ci occulte de façon systématique :

The idea of a metacritique here is, as the name suggests, to inquire into the basis of first-order critical theory. This latter claims to reflect on the conditions of our everyday or scientific knowledge claims, and to upset the ordinary precritical view we have of them. The metacritique reflects in turn on the conditions of our making this kind of critique. But the search for conditions takes place in a different dimension, as yet unexplored by the founders of the mediational tradition – though not neglected by Kant: this is what makes him the hinge figure. The attempt is to explore the context which has to be taken as given if we are to make sense of the critical enterprise, and beyond this of our experience of the world as such. Just what is the understanding of mind-in-world which would make sense of the suppositions of mediational theory? And is this consistent with the understanding which makes sense of experience as we actually live it?²

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 9.

². RR, p. 30. Ces précisions sont d'importance, car il est indéniable que *toute* critique, y compris les réflexions épistémologiques de Descartes et de ses héritiers, comporte déjà une « fonction méta », suivant l'heureuse expression de Stanislas BRETON (« Réflexions sur la

La métacritique coïncide donc chez notre auteur avec sa critique du paradigme épistémologique, déployée au nom d'une conception plus adéquate de la raison humaine : *ad hominem*, immergée, située, expressive, passionnée et substantielle.

Tous les penseurs de la tradition métacritique auraient en commun d'avoir non seulement aperçu les « limitations » de la tradition épistémologique, mais également d'avoir identifié son « aporie centrale », c'est-à-dire le fait que l'entreprise d'auto-fondation du savoir humain reposait chaque fois sur des « idées larges et floues touchant les rapports de l'esprit au monde qu'il habite » et que ces « images » ne sont pas elles-mêmes « fondées »¹. La raison apodictique, désengagée et procédurale présupposerait des arrière-plan de plusieurs ordres (corporel, social, éthique, spirituel, etc.) qui ne peuvent à leur tour être explicités sur le mode apodictique/désengagé/procédural ; la raison « médiatrice » occulterait l'immersion préreflexive et immédiate du « corps vécu » dans le monde ; la raison désignative ferait abstraction des « significations expressives » qui façonnent l'existence humaine ; enfin, la raison dépassionnée mobiliserait également des « évaluations fortes » (*strong evaluations*) touchant ce qui vaut intrinsèquement d'être désiré, c'est-à-dire des « passions » éthiques et spirituelles qui ne se laissent pas réduire à de simples projections subjectives sur un univers neutre et objectif. Cette métacritique multi-ramifiée débouche ainsi, nous l'avons vu, sur la nécessité de recouvrer une forme de « réalisme herméneutique ».

Cela dit, en dépit de son importance centrale pour la philosophie herméneutique de Taylor, le concept de métacritique ne fit l'objet, à ce jour, d'aucune étude rigoureuse. Il est remarquable que même l'introduction compréhensive de Nicholas H. Smith (*Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, 2002), qui aborde pourtant sa critique de l'épistémologie, néglige d'en faire la moindre mention. À sa décharge, il est vrai que ce concept n'est évoqué ni dans son article classique

Fonction *Méta* », *Dialogue*, vol. 21, n°1, 1982, p. 45-56). Infirmer une théorie consiste toujours à donner des raisons pour démontrer sa fausseté et cette opération prépare *in nuce* une théorie corrigée à la lumière de ces mêmes raisons, cohérente avec les motifs de la falsification ; avoir tort implique la possibilité d'avoir raison et nous emporte toujours « au-delà » de notre compréhension actuelle des choses, vers une meilleure intelligence de la réalité. Il en va de même de toute critique de la connaissance : toute épistémologie *lato sensu* est une « méta-critique » de la connaissance.

¹. « [Ces images] sont beaucoup plus sujette à question que les erreurs ponctuelles dans les différentes sciences, contre lesquelles on voulait nous prémunir par l'examen méthodique de leurs prétendues preuves. La tradition épistémologique, dans son effort pour se libérer des erreurs gratuites de l'imagination incontrôlées, se livre pieds et poings liés à des images qui sont d'autant moins soumises à examen qu'elles ne sont même pas reconnues comme des images. » (LM, « Avant-propos », 1997, p. vii)

« Overcoming Epistemology » (1987), ni dans la préface de ses *Philosophical Arguments* (1995), qui traitent pourtant, en substance, des enjeux de la métacritique. Le terme apparut d'abord dans le titre d'un ouvrage de Garbis Kortian sur la pensée de Jürgen Habermas (*Métacritique*, 1979), pour lequel Taylor et Alan Montefiore cosignaient en 1980 un essai introductif dans la version anglaise¹, avant de reparaître dans la préface à son recueil d'articles traduits en français, *La Liberté des modernes* (1998), puis récemment dans *Retrieving Realism* (2015), coécrit avec Hubert Dreyfus. Néanmoins, il demeure que l'idée d'une métacritique joue dans la philosophie de notre auteur un rôle architectonique et recèle *une tension décisive*, qui mérite un examen spécial et avisé : les prétentions transcendantales (ou *a priori*) de la métacritique ne contredisent-elles pas l'idée d'un passage « au-delà » de l'épistémologie cartésienne? Dans quelle mesure y-a-t-il continuité et/ou rupture chez Taylor entre l'épistémologie et la métacritique, dès lors que cette dernière admet la possibilité de produire des vérités inéluctables?

L'objectif principal du présent chapitre consiste à combler cette lacune. En ce sens, examinerons les motifs pour lesquels Thomas Wallgren estime que la tension susmentionnée constitue en vérité une « tension irrésolue » (*unresolved tension*) chez Taylor, voire une contradiction centrale. Nous répondrons à ce verdict sévère par une lecture plus nuancée de la position de notre auteur, qui nous permettra de montrer que le préfixe « méta » dans le concept de métacritique marque moins une contradiction qu'une « continuité-dans-la-transformation » (*continuity-in-transformation*), tout à fait explicite et assumée, par rapport au projet cartésien d'une raison responsable et « autocritique » (*self-critical*)².

1. UNE « TENSION IRRÉSOLUE »?

Dans son essai « *Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's inconclusive journey to 'post-epistemology'* », Thomas Wallgren soutenait qu'il existe une « tension irrésolue » au cœur de la philosophie de Taylor entre la visée *a priori* de la métacritique et sa volonté explicite de dépasser l'épistémologie post-cartésienne. En quoi la métacritique conduit-elle vraiment « au-delà » de

¹. Charles TAYLOR & Alan MONTEFIORE, « From an Analytical Perspective », dans : Garbis Kortian, *Metacritique: the philosophical argument of Jürgen Habermas*. New York, Cambridge University Press, 1980.

². PA, « Overcoming epistemology », 1987, p. 14.

l'épistémologie² Selon Wallgren, les arguments transcendants de Taylor s'avèrent, malgré les dires de ce dernier, à la fois *épistémologiques*, puisqu'ils portent sur les « conditions de l'intentionnalité », et *fondationnalistes*, puisqu'ils ambitionnent de produire des « conclusions inéluctables »¹. De plus, les réflexions de Taylor sur la nature, la validité et la portée des arguments transcendants entreraient en contradiction avec sa critique de l'épistémologie, pour autant que l'entreprise épistémologique consiste précisément chez lui à « faire face au problème de la connaissance » (*come to grips with the problem of knowledge*), de manière à déterminer si et comment une connaissance « légitime » est possible en général². Il n'existerait « aucun argument » dans l'œuvre de Taylor qui permette de comprendre le rapport entre son effort afin de « définir la portée théorique de ses arguments philosophiques en des termes inspirés par la philosophie critique de Kant » (*to define the theoretical power of his philosophical arguments on the terms inspired by Kant's critical philosophy*) et sa « nouvelle posture 'post-épistémologique' » (*his new 'post-epistemological' stance*)³.

Selon Wallgren, cette tension irrésolue tiendrait au fait que Taylor ambitionnerait de surmonter la « dialectique négative » des Lumières, c'est-à-dire les profonds malaises que génère la raison épistémologique au sein de la modernité (perte de sens, primat de la raison instrumentale et destruction des libertés politiques⁴), mais succomberait dans le même temps à une certaine « anxiété théorique » (*theoretical anxiety*) qui le pousserait à préserver, bien que sous une forme atténuée, les ambitions « fondationnalistes » des Lumières. Taylor reconnaîtrait ainsi que la philosophie est axée sur un but qu'elle ne peut réaliser, soit celui de produire un savoir *a priori*, mais auquel elle ne peut pas non plus tout à fait renoncer⁵. À cet égard, la position de notre auteur touchant la faillibilité (herméneutique et ontologique) des arguments transcendants illustrerait une tendance lourde au sein de la philosophie contemporaine :

¹. Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's Inconclusive Journey to 'Post-Epistemology' », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, 2002, p. 48-55.

². « *Even after changing the terminology the contradiction in Taylor's view is preserved between his notion that we can rely in our philosophy of the times on arguments that give us access to 'inescapable truths' and his other notion that all such philosophical guarantees are spurious.* » (Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 52) Cf. *PA*, « Preface », 1995, p. vii.

³. Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 55.

⁴. Cf. *MM*, chap. 1 (« Three Malaises »), p. 1-12.

⁵. « *The tension appears to be rooted in the anxiety that there is something that philosophy is geared towards but cannot achieve.* » (Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 54) Richard J. BERNSTEIN parlait de façon analogue en 1983 d'une « anxiété cartésienne » (*Cartesian Anxiety*) qui générerait une oscillation interminable entre fondationnalisme et relativisme dans l'histoire de la philosophie, sous la forme d'un faux dilemme : « *Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos.* » (*Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 18)

[...] to give up first or foundational ambitions in philosophy and to replace these ambitions with something weaker of a similar kind. Fallibilism, historicism, contextualism, internal realism and weak transcendentalism are some of the concepts that typically occur when philosophers try to carve out positions ‘between’ foundationalism and relativism. In Taylor’s case the crucial assumption at work in his effort to establish a position that is not overambitious is that something can be *really* or *essentially* apodictic and indubitable and, hence not really open to rational doubt, even though we may happen to have doubts.¹

La solution proposée par Wallgren consiste à surmonter la dialectique négative des Lumières en délaissant totalement le problème de l’*a priori* et en interrogeant plutôt les *significations* changeantes que peuvent revêtir dans différents contextes les notions de « fondation » ou de « justification ultime », dans une approche inspirée par la conception « thérapeutique » de la philosophie développée par le dernier Wittgenstein².

Les analyses de Wallgren sont pertinentes et soulèvent à bon droit la question de savoir si la théorie de l’argumentation philosophique défendue par Taylor est toujours cohérente avec sa propre ambition de dépasser le paradigme épistémologique. Toutefois, nous pensons que le verdict de Wallgren, assez sévère, découle d’un certain nombre d’erreurs interprétatives et d’équivoques. Tout d’abord, ce dernier propose une périodisation de l’œuvre de Taylor à la fois inadéquate et inconsistante : notre auteur aurait connu une période « kantienne et fondationnaliste » dans les années 70 et la première moitié des années 80, avant de développer dans « *Overcoming Epistemology* » (1987) une conception alternative, qui serait demeurée jusque-là « souterraine » (*underground*) et irait à l’encontre de son kantisme de la première période³. Or, cette première période « fondationnaliste » est une pure et simple invention, car les toutes premières

¹. Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 53.

². « A very different approach to foundationalism can be achieved if we replace the questions (i) of how close to absolute foundations we can come in philosophy and (ii) of whether the search for absolute foundations, or something similar but perhaps weaker in kind leads philosophers into the dark with the question (iii) of what content, or meaning, we can in different contexts give to such notions as absolute foundation, ultimate justification and other contested philosophical notions. » (*Id.*, p. 59). La position de Wallgren était déjà examinée et critiquée par Taylor en 1959 sous la bannière générale de l’« analyse linguistique » (*linguistic analysis*), qu’il jugeait en dernière instance « destructrice » pour la raison philosophique, car elle interdirait tout arbitrage raisonné des croyances et des « jeux de langage ».

³. Cf. Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 52.

recherches philosophiques de Taylor sur la phénoménologie de Merleau-Ponty était *déjà* animées par la volonté d'émanciper la réflexion contemporaine des constructions épistémologiques de la modernité, en clarifiant la nature et le bien-fondé des arguments en philosophie¹. Qui plus est, Taylor ne renia jamais la conception de l'argumentation transcendantale qu'il avançait en 1978 dans « The Validity of Transcendental Arguments », mais ne cessa au contraire de l'entériner en rééditant l'article dans ses *Philosophical Papers* (1995) puis dans *La Liberté des modernes* (1997), et de s'en réclamer explicitement dans « Overcoming Epistemology »² ainsi que dans son débat avec Paul Ricœur en 1998³. L'interprétation de Wallgren est inconsistante, de surcroît, puisque celui-ci admet que la position de Taylor comporte *dans ses deux périodes* – fondationnaliste et antifondationnaliste – un « élément d'ambivalence et d'incertitude » touchant les pouvoirs théorétiques (ou le « statut épistémique ») des arguments philosophiques, sans apercevoir que cette tension n'est qu'un effet de sa propre périodisation : en vérité, l'article de 1978 constituait déjà une tentative de la part de Taylor afin de clarifier sa position anti-fondationnaliste.

Par ailleurs, la lecture de Thomas Wallgren repose sur des équivoques malheureuses, car – faut-il le rappeler? – il est tout à fait possible de parler de connaissance *a priori* sans se situer sur le terrain du fondationnalisme cartésien. La visée d'une connaissance *a priori* est constitutive de l'entreprise philosophique depuis la naissance de notre culture théorétique chez les Grecs, qui a toujours consisté à produire un savoir « qui ne dépende pas de l'expérience et qui soit, par conséquent, nécessaire et universel »⁴. Comme l'écrivait Taylor en 1962, l'étude des « essences générales » (*general essences*) et des « relations essentielles entre les essences » (*essential relationships among essences*) coïncide avec « les procédures de la réflexion et de l'argumentation philosophique telles qu'elles sont pratiquées depuis Socrate » (*they seem to be coterminous with the procedures of philosophical study and argument as these have been practised since Socrates*)⁵. La vocation *a priori* de la philosophie est donc beaucoup plus ancienne que le fondationnalisme *stricto sensu*, c'est-à-dire que

¹. Cf. Charles TAYLOR & Micheal KULLMAN, « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, n°1, 1958, p. 103-32 ; Charles TAYLOR & Alfred J. AYER, « Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 33, 1959, p. 93-124

². PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 10-11.

³. Charles TAYLOR, « Le fondamental dans l'histoire », *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, p. 36.

⁴. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, p. 13. « Si la notion d'a priori est constitutive de l'entreprise philosophique, c'est parce qu'elle en désigne tantôt l'objet, tantôt la méthode ou la source. Quelle que soit la forme qu'elle emprunte, la recherche a priori détermine en son essence l'interrogation philosophique. » (*Id.*, p. 15)

⁵. Charles TAYLOR, « Critical Notice : Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* », *Mind*, New Series, vol. 71, n°284, 1962, p. 548.

la procédure épistémologique qui prévalait dans le rationalisme et l'empirisme de l'Âge classique, selon laquelle toute connaissance devrait alors déployer sur le mode de l'intuition apodictique (rationnelle ou sensible), apte à résister à un doute général et universel, puis comme l'expansion méthodique (déductive ou inductive) de ces intuitions premières et atomiques¹. De ce point de vue, il n'existe aucune contradiction *nécessaire* entre la visée *a priori* de la métacritique et l'idée d'un dépassement du fondationnalisme.

Toutefois, il est vrai que la métacritique taylorienne se situe du côté de ce qu'Étienne Gilson appelait l'« idéalisme critique » de la modernité², qui se définit par deux traits fondamentaux. En premier lieu, par la volonté d'*examiner la légitimité de la connaissance philosophique* face au succès des sciences expérimentales, que ce soit en vue de « jeter les fondements de la philosophie première » (Descartes) ou d'indiquer « la pierre de touche de la valeur ou du défaut de valeur de toutes les connaissances *a priori* » (Kant). En second lieu, l'idéalisme critique se définit par sa rupture avec le « réalisme métaphysique » des traditions antique et médiévale, dans la mesure où il découvrait dans la *l'expérience en tant que telle* le principe sur lequel asseoir les prétentions *a priori* de la philosophie : il s'agira désormais de partir de la pensée ou de l'agir humain vers l'être, plutôt que de partir de l'être lui-même pour y inclure ensuite la pensée et l'agir humains³. *Si la métacritique doit être rigoureusement distinguée du fondationnalisme – ce que nous montrerons plus en détails dans les sections § 3 et 4 –, nous devons néanmoins reconnaître qu'elle appartient à la grande tradition moderne de l'idéalisme critique.* La position de Taylor sur cette question est parfaitement explicite : la métacritique marque une « continuité-dans-la-transformation » par rapport au projet cartésien d'une raison responsable et « autocritique » :

For all its radical break with the tradition, this kind of philosophy would in one respect be in continuity with it. It would be carrying further the demand for self-clarity about our nature as knowing agents, by adopting a better and more critically defensible notion of what this entails. Instead of searching for an impossible foundational justification of knowledge or hoping to achieve total reflexive clarity

¹ Cf. *infra*, chap. 1, §1.1.

² Cf. Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre TÉQUI éditeur, 1935, éd. 2007.

³ « *Ou bien l'on partira de l'être, en y incluant la pensée [...] ou bien l'on partira de la pensée en y incluant l'être [...]* » (*Id.*, p. 96)

about the bases of our beliefs, we would now conceive this self-understanding as awareness about the limits and conditions of our knowing, an awareness that would help us to overcome the illusions of disengagement and atomic individuality that are constantly being generated by a civilization founded on mobility and instrumental reason. We could understand this as carrying the project of modern reason, even of “self-responsible” reason, further by giving it a new meaning.¹

En identifiant la « théorie critique de premier ordre » avec l'épistémologie cartésienne dans son ensemble plutôt qu'avec le criticisme kantien², comme cela était le cas chez Hamann – qui récusait la doctrine kantienne de la raison pure au nom d'une conception plus « expressiviste » du langage (non-instrumentale, holistique, symbolique, etc.) –, Taylor souligne délibérément le rapport complexe de rupture et de continuité qui caractérise la *méta*-critique par rapport à la tradition épistémologique moderne.

En ce sens, nous proposerons dans les trois prochaines sections de substituer au verdict de Wallgren une interprétation plus adéquate et nuancée des rapports entre épistémologie et métacritique chez Taylor. Nous situerons d'abord la métacritique dans le vaste contexte du « tournant réflexif » (*reflexive turn*) de la modernité en nous appuyant sur les analyses historiques de notre auteur, qui font remonter la genèse de ce tournant aux méditations théologiques de saint Augustin, mais en assignent le véritable commencement chez Descartes (§2). Il s'agira alors de mettre en relief l'opposition entre le modèle « externaliste » de rationalité qui prévalait chez les Anciens et la posture de « réflexivité radicale » (*radical reflexivity*) qui caractérise la philosophie moderne. En second lieu, nous clarifierons les métamorphoses auxquelles fut sujet l'idéalisme critique à travers le *tournant métacritique* initié par Kant, de manière à mettre en relief l'opposition que fait valoir Taylor au sein même de la tradition réflexive entre le fondationnalisme cartésien et

¹. PA, « Overcoming epistemology », 1987, p. 14.

². Une exception est digne de mention : lors de sa toute première occurrence dans l'essai introductif du livre de Garbis KORTIAN, le concept de « métacritique » se trouvait exclusivement défini par notre auteur comme une critique de « second ordre » par rapport à l'idéalisme kantien, dont le modèle le plus puissant est à trouver dans les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et ses célèbres analyses de la « conscience » : « [Kant] in no way questions the epistemological enterprise as such. Hegel's arguments thus represent a far more radical critique which, following the precedent of Hamann and Herder (whose attacks on Kant certainly influenced Hegel), we can call a 'metacritique'. » (Charles TAYLOR & Alan MONTEFIORE, « From an Analytical Perspective », *op. cit.*, p. 8). Toutefois, comme nous aurons l'occasion de le montrer en détail dans les sections suivantes, Kant est considéré par Taylor comme la « figure charnière » (*hinge figure*) entre les traditions épistémologique et métacritique, de sorte que la « théorie critique de premier ordre » désignera clairement chez ce dernier la grande construction épistémologique moderne *en totalité*, et non pas d'abord (ou de façon privilégiée) la critique transcendantale kantienne, bien que l'idéalisme transcendantal de Kant prolonge à plusieurs égards la tradition épistémologique.

la réflexion métacritique (§3). Enfin, nous généraliserons les conclusions de ces analyses en dégagant les deux traits principaux par lesquels la métacritique se distingue chez notre auteur de l'épistémologie post-cartésienne : 1/ son « saut en retrait » par rapport à la réduction méthodique de la connaissance à l'indubitable et 2/ une réforme de la raison humaine sur la base de l'argumentation transcendantale (§4).

2. LE TOURNANT RÉFLEXIF

Le tournant réflexif de la philosophie moderne fait l'objet d'analyses historiques et critiques approfondies dans la seconde partie de *Sources of the Self* (1989), intitulée « *Inwardness* ». Taylor y souligne que l'ontologie platonicienne des formes intelligibles, selon laquelle l'ordre cosmique serait l'incarnation ou l'« automanifestation » (*self-manifestation*) d'une Raison transcendante, domina les traditions philosophiques antiques et médiévales jusqu'à la fin du Moyen âge. Dans ce cadre, ce que nous considérons aujourd'hui comme des « perfections de la *description* ou de la *représentation* » du monde, étaient considérées comme des « perfections de l'être »¹ ; les catégories ou les prédicats universels concernaient encore la « substance » (*ποσειμενον, subjectum*) des choses, la réalité en elle-même et en soi, et non les structures de l'entendement ou de l'expérience humaine. Plus encore, Taylor soutient que la connaissance de cette réalité transcendante était le plus souvent conçue sur le *mode* « *externaliste* », comme une vision adéquate de « l'ordre public des choses » (*the public order of things*) :

If you're a Platonist you must be saying: first realize that the world is ordered for the good, and then deduce from this fact that you ought to embrace certain moral reactions, internalize certain moral intuitions. And a theist must be saying: first realize that there is a God; he is good, creator, etc. And this was indeed a common way of conceiving argument in this domain in the days when the Platonic precedent was still unchallenged. Some philosophers thought you could prove the existence of God from facts about the world, accessible to all, regardless of moral perspective.²

¹. « *Things are as they are in order to conform to a pattern of rational self-manifestation, in which the One turns into the Many, in which all possible niches are occupied (Lovejoy's principle of plenitude), and the like.* » (SS, p. 160/SM, p. 213)

². SS, p. 73. Voir aussi : SS, p. 16-17, 141, 380-381, 389-390, 427-429, 480-482, 490-493.

Dans ce modèle du raisonnement philosophique (sur lequel nous reviendrons plus en détail aux chapitres 5 et 6), on croyait, à tort, selon notre auteur, pouvoir arbitrer les débats éthiques et métaphysiques « à partir de faits relatifs au monde, accessibles à tous » parce que ces débats faisaient fond sur un arrière-plan commun de références : l'éthique de l'honneur guerrier dans la tradition homérique, l'Histoire divine, la théorie des correspondances et de la chaîne des êtres (*scala naturae*), etc. Autrement dit, de larges consensus auraient donné à certains arrière-plans le caractère d'évidences transhistoriques, de « critères » universels, alors que tous les cadres de pensée s'avèreraient aujourd'hui « problématiques » (*frameworks today are problematic*)¹.

L'une des grandes thèses de *SS* est que le modèle externaliste de l'argumentation philosophique, qui constituait un aspect important du paradigme platonicien, fut remplacé par une démarche plus attentive à la manière particulière dont nous éprouvons le monde dans notre activité de connaissance. En ce sens, le tournant réflexif de la modernité se caractérise selon Taylor par une forme nouvelle de « réflexion », totalement étrangère à la tradition métaphysique classique. Il est alors question d'une « posture de réflexivité radicale » (*stance of radical reflexivity*), venue se loger au cœur de la culture moderne et qui se définit par l'adoption d'un « point de vue à la première personne » (*first-person standpoint*) :

The world as I know it is there for me, is experienced by me, or thought about by me, or has meaning for me. [...] In our normal dealings with things, we disregard this dimension of experience and focus on the things experienced. But we can turn and make this our object of attention, become aware of our awareness, try to experience our experiencing, focus on the way the world is *for us*.²

À l'exception de saint Augustin, toute la tradition métaphysique antique et médiévale aurait été « réflexive », certes, mais jamais de manière « radicale ». Qu'il s'agisse du « connais-toi toi-même »

¹. *SS*, p. 17.

². *SS*, p. 130.

(*gnōti seauton*) socratique¹, du « dialogue de l'âme avec elle-même » dans le *Théétète*, du « souci de soi » (*epimeleia heautou*) dans la période hellénistique, du grand thème néoplatonicien de la « conversion » (*epistrophè*), ou encore du « complet retour à soi » (*reditio completa in se ipsum*) chez saint Thomas, aucune de ces injonctions philosophiques n'aurait fait de notre expérience à la première personne un enjeu central. Seul Augustin, sous l'influence de Plotin, aurait préfiguré le grand tournant de l'Occident chrétien vers l'« intériorité » (*inwardness*): « *It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought.* »²

Chez le maître d'Hippone, la posture de réflexivité radicale doit d'abord être comprise comme le chemin que l'âme humaine est appelée à emprunter pour remonter vers Dieu, comme à sa source : « *Ne va pas point au-dehors, rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur <interiore homine> qu'habite la vérité*³ ». Malgré sa conceptualité fortement platonicienne (et directement plotinienne⁴), cette doctrine aura « sanctifié » l'intimité de la présence à soi comme une dimension fondamentale de la piété chrétienne. En ce sens, Taylor lui attribue la paternité d'une « certaine famille de preuves de l'existence de Dieu », à laquelle appartiendraient l'argument ontologique de saint Anselme et la troisième *Méditation* de Descartes, où nous sommes chaque fois tenus de reconnaître que l'expérience de notre propre pensée n'est elle-même possible qu'en vertu d'un contact avec une perfection qui nous dépasse⁵. Alors que saint Thomas prouvait encore « l'existence de Dieu à partir de l'existence de la réalité créée (ou ce que les preuves révèlent être une réalité créée) », soit en s'appuyant sur le domaine public et commun des objets, « la preuve augustinienne passe par le sujet et par les fondements indéniables de sa présence à lui-même.⁶ »

¹ « *The Greeks were notoriously capable of formulating the injunction 'gnōti seauton' – 'know thyself – but they didn't normally speak of the human agent as 'ho autos', or use the term in a context which we would translate with the indefinite article.* » (SS, p. 113)

² SS, p. 131.

³ Saint AUGUSTIN, *De la vraie religion*, chap. XXXIX.

⁴ Cf. PLOTIN, *Ennéade*, I, 6, 8 et 9. Voir le commentaire de Jean GRONDIN : *Introduction à la métaphysique*. Montréal, Presses Universitaires de l'Université de Montréal, 2004, p. 128.

⁵ « *There is a certain family of 'proofs' of the existence of God whose basic form is typically Augustinian. The démarche which is common to them all is something like this : my experience of my own thinking puts me in contact with a perfection, which at one and the same time shows itself to be an essential condition of that thinking and also to be far beyond my own finite scope and powers to attain. There must then be a higher being on which all this depends, i.e., God.* » (SS, p. 140/SM, p. 189)

⁶ SS, p. 141/SM, p.190.

Ce tournant décisif dans l'ordre de la métaphysique spéciale – « de l'extérieur à l'intérieur, de l'intérieur au supérieur » (Étienne Gilson) – accorde donc une importance cruciale au « langage de l'intériorité », par lequel il s'agit de mettre en lumière « cet espace où je suis présent à moi-même » (*that space where I am present to myself*). Or, une tension déterminante se déclare déjà dans cet espace entre (a) l'intériorité personnelle du « moi », qui correspond à la dimension irréductiblement « asymétrique » et singulière de notre expérience¹, et (b) l'intériorité transcendantale de l'âme humaine, qui offre l'ancrage universel où puisent les « preuves » augustiniennes et prendra chez Descartes la figure extrême de l'*ego*, entendu comme l'immanence pure de la pensée libérée par le doute hyperbolique (« ...et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur...² »). De fait, la réflexivité radicale est caractérisée par Taylor à la fois comme un examen attentif de notre vécu *en tant que celui-ci est personnel*, indexé à notre sensibilité particulière, et comme la posture au sein de laquelle sera effectuée la « manœuvre proto-cartésienne décisive » (*the fateful proto-Cartesian move*) : nous réalisons en elle que nous ne pouvons douter de manière cohérente de notre existence propre, tout comme nous ne pouvons douter que la vérité (immuable et éternelle) sert de norme commune à notre pensée³. Non seulement certains passages préfigurent chez Augustin le doute méthodique et l'idée d'une « vérité inébranlable » (*inconcussum*)⁴, mais les vérités premières ne sont accessibles chez celui-ci que du point de vue à la première personne, en tant que « miennes » : « *La certitude est conditionnelle au fait que le connaissant et le connu soient le même. C'est une certitude de présence à soi <a certainty of self-presence>*⁵. » La théologie augustinienne inaugure ainsi une *ontologie radicalement réflexive*, qui puise dans notre « connaissance d'agent » (*agent's knowledge*) et amorce déjà, en cela, une certaine intériorisation de l'« *a priori* » ou du « transcendantal ».

Cette intériorisation de l'ontologie se radicalisera chez René Descartes et son entreprise d'auto-fondation de la raison humaine. Tout comme chez Augustin, la posture de réflexivité radicale distingue la démarche cartésienne du modèle « externaliste » des Anciens, mais cette posture désignera désormais la *procédure* par laquelle l'attention de l'esprit doit faire retour sur lui-même,

¹. « *Radical reflexivity brings to the fore a kind of presence to oneself which is inseparable from one's being the agent of experience, something to which access by its very nature is asymmetrical: there is a crucial difference between the way I experience my activity, thought, and feeling, and the way that you or anyone else does. This is what makes me a being that can speak of itself in the first person.* » (SS, p. 131)

². René DESCARTES, « Les Méditations métaphysiques » (1647), *Œuvres et lettres*. Textes présentés par André BRIDOUX, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1953, p. 284 ; AT VII, p. 24.

³. SS, p. 133/SM, p. 180-181.

⁴. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, p. 14 ; IX, p. 11. Cité dans : Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 180.

⁵. SS, p. 133/SM, p. 180.

comme un rayon lumineux (*intuitus mentis*), afin de se donner la « connaissance certaine et évidente ». L'auteur des *Regulae ad directionem ingenii* (1628) soutenait ainsi que la réflexion philosophique requérait la certitude la plus originale et que cette certitude ne devait présupposer aucune conception préalable de la connaissance. Au contraire, il s'agissait selon Descartes de *dérivée la méthode elle-même* de certitudes acquises par « l'examen de nos idées, abstraction faite de ce qu'elles représentent » (*the examination of our own ideas in abstraction from what they "represent"*) :

Now certainty is something the mind has to generate for itself. It requires a reflexive turn, where instead of simply trusting the opinions you have acquired through your upbringing, you examine their foundation, which is ultimately to be found in your own mind. Of course, the theme that the sage has to turn away from merely current opinion, and make a more rigorous examination that leads him to science, is a very old one, going back at least to Socrates and Plato. But what is different with Descartes is the reflexive nature of this turn. The seeker after science is not directed away from shifting and uncertain opinion toward the order of the unchanging, as with Plato, but rather within, to the contents of his own. These have to be carefully distinguished both from external reality and from their illusory localizations in the body, so that then the correct issue of science, that is, of certainty, can be posed – the issue of the correspondence of idea to reality, which Descartes raises and then disposes of through the supposition of the *malin génie* and the proof of his negation, the veracious God.¹

La philosophie peut puiser dans la « clarté réflexive » (*reflexive clarity*) à laquelle donne accès le doute hyperbolique et déterminer ainsi ce en quoi devrait consister la connaissance des objets en général. Autrement dit, le *primat de l'épistémologie* se justifie chez Descartes du fait qu'il soit possible d'édifier un modèle de connaissance sur la saisie « claire et distincte » de soi, c'est-à-dire dans un lieu *antérieur* à toute connaissance du monde². En outre, cette visée d'« auto-possession » (*self-*

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 4-5.

². « The confidence that underlies this whole operation is that certainty is something we can generate for ourselves, by ordering our thoughts correctly – according to clear and distinct connections. This confidence is in a sense independent of the positive outcome of Descartes's argument to the existence of a veracious God, the guarantor of our science. The very fact of reflexive clarity is bound to improve our epistemic position, as long as knowledge is understood representationally. Even if we couldn't prove that the *malin génie* doesn't exist,

possession), conquise sur les forces extérieures de la tradition et de l'autorité, était mue par une éthique de la « responsabilité de soi » (*self-responsibility*) qui demeurera essentielle à sensibilité morale des modernes : « *To be free in the modern sense is to be self-responsible, to rely on your own judgment, to find your purpose in yourself.*¹ »

Charles Taylor montre que la raison apodictique donne non seulement un tour « procédural » au tournant réflexif inauguré par Augustin, mais propulse également la raison « médiatrice » et « désengagée ». D'un côté, le doute hyperbolique ouvre le plan immanent de la subjectivité pure, requalifiant les choses matérielles « en tant seulement qu'elles sont des façons de penser <*modi cogitandi*>² ». L'espace réflexif « où je suis présent à moi-même » comporterait ainsi une structure duelle où s'opposent l'intériorité apodictique et immédiate de la *res cogitans*, dont l'existence est indépendante du monde « transcendant », et l'extériorité problématique et médiate de la *res extensa*. D'un autre côté, ce dualisme ontologique impliquerait un *désengagement total* de notre expérience incarnée et sensée des choses, où celle-ci se trouve « objectivée » (*objectified*) dans une perspective neutre et impersonnelle : « *What Descartes calls on us to do is to stop living 'in' or 'through' the experience, to treat it itself as an object, or what is the same thing, as an experience which could just as well have been someone else's.*³ » Le rationalisme cartésien transposerait le point de vue à la première personne dans l'intériorité anonyme de l'*ego* pur, qui se « représente » le monde extérieur/objectif par l'intermédiaire des idées – ce que Taylor décrit comme une « ontologisation de la procédure rationnelle » (*ontologizing of rational procedure*), car la méthode en vient alors à dicter la nature de la pensée (comme conscience pure) et de nos comportements en général (comme corps physiques en mouvement), c'est-à-dire à *dégager l'âme du corps* comme deux modes d'être distincts. Par conséquent, notre auteur est en droit de soutenir que la posture de réflexivité radicale coïncide chez Descartes avec l'adoption d'une « posture instrumentale » (*instrumental stance*) à l'égard de soi et du monde⁴.

Descartes would still be in a better position than the rest of us unreflecting minds, because he would have measured the full degree of uncertainty that hangs over all our beliefs about the world, and clearly separated out our undeniable belief in ourselves. » (*Ibid.*)

¹. *Id.*, p. 7.

². René DESCARTES, « Les Méditations métaphysiques », *op. cit.*, p. 284 ; AT VII, p. 24.

³. *SS*, p. 162.

⁴. « *In view of its transposition of first-person experience into an objectified, impersonal mode, it might seem surprising to class the stance of disengaged control as a modified figure of Augustinian inwardness. But the paradox is merely superficial. Radical reflexivity is central to this stance, because we have to focus on first-person experience in order so to transpose it. The point of the whole operation is to gain a kind of control.* » (*SS*, p. 163)

Cette radicalisation du tournant réflexif se prolongera dans la théorie des « impressions sensibles » (*sense data*) au cœur de l'empirisme classique, dont les figures centrales sont John Locke et David Hume. De fait, comme le montre avec force Taylor, l'une des motivations essentielles de cette théorie réside dans la quête de « données dures » (*hard data*), c'est-à-dire de données sensibles aptes à résister à un doute radical parce que celles-ci précèderaient toute interprétation ou toute activité de la part du sujet connaissant :

Experience-description statements to give us the kind of certainty we are looking for would have to describe an experience which was somehow shorn of all such activity of identification, interpretation, placing in experience, relating to other realities, and so on. The objects of this experience would have to be pure givens, independent of any activity of ours which might shape them in a certain way, by identifying them as something or other, seeing them under a certain description linking them in certain ways, making certain features salient, and so on¹.

Les impressions sensibles jouaient ainsi le rôle dans l'empirisme classique des « idées claires et distinctes » dans le rationalisme cartésien, soit celui d'*intuitions immédiates et apodictiques* sur la base desquelles nous pourrions ensuite reconstruire l'édifice de la connaissance (par le biais de procédures déductives ou inductives)². La différence essentielle entre les positions rationaliste et empiriste réside dans le fait que le doute radical ne conduit plus chez la seconde à l'*ego cogito*, mais plutôt à l'idée paradoxale – et en définitive aporétique – selon laquelle il existerait un champ primordial de sensations *indépendantes* de l'activité du sujet et qui, en même temps, procureraient à ce sujet une *connaissance* du monde extérieur. Les impressions sensibles ne sont donc pas confinées

¹. Charles TAYLOR, « Sense Data Revisited », *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them*. Éd. par G. F. MACDONALD, New York, Cornell University Press, 1979, p. 103-104.

². « Descartes is thus the originator of the modern notion that certainty is the child of reflexive clarity, or the examination of our own ideas in abstraction from what they "represent", which has exercised such a powerful influence on western culture, way beyond those who share his confidence in the power of argument to prove strong theses about external reality. Locke and Hume follow in the same path, although Hume goes about as far in the direction of skepticism as any modern has. Still, it remains true for Hume that we purge ourselves of our false confidence in our too-hasty extrapolations by focusing attention on their origin in our ideas. It is there that we see, for instance, that our beliefs in causation are based on nothing more than constant conjunction, that the self is nothing but a bundle of impressions, and so on. » (PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 5) Pour une défense rigoureuse de cette thèse voulant que le rationalisme et l'empirisme classiques fussent tous deux gouvernés par la procédure cartésienne de fondation-reconstruction, voir : Frederick L. WILL, *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Londres, Cornell University Press, 1974.

au plan immanent de la subjectivité pure ou des « apparences » : il leur est essentiel de porter sur la réalité, les choses « en soi »¹. Néanmoins, ce champ de sensations reproduit à son tour la structure d'intériorité/extériorité qui caractérise la raison médiatrice, dans la mesure où il s'agit encore de se *représenter* le monde en organisant ces *data* par le biais de diverses procédures ou opérations cognitives. Il en est de même de la raison désengagée : les impressions sensibles seront considérées dans l'influente psychologie mécaniste de Locke comme l'effet de l'action qu'exercent les corps physiques sur nos sens, en termes de causalité efficiente. Les intuitions sensibles ont le caractère de « quasi-objets » (ou « informations »), qui naissent et se transforment suivant des processus « quasi-mécaniques » de causation et d'association². Tout comme chez Descartes, le point de vue à la première personne basculait chez Locke en une objectivation radicale de soi, une « extraordinaire réification de l'esprit », où la conscience se conçoit en retour comme un pur pouvoir de distanciation réflexive, un « soi ponctuel » (*punctual self*)³.

3. LE TOURNANT MÉTACRITIQUE

La raison en quête de certitude (raison apodictique) génère une structure d'intériorité/extériorité (raison médiatrice) où le sujet se vise lui-même comme un objet (raison désengagée) par le biais d'une procédure en principe garante de la scientificité de ses résultats (raison procédurale). C'est sur cette toile de fond que devrait être comprise selon Taylor la découverte de l'« arrière-plan » (*background*) de l'expérience et de la pensée chez Kant :

The transcendental deduction, and related arguments in the *Critique of Pure Reason*, can be seen as a turning point in modern philosophy. With hindsight, we can see it as the first attempt to articulate the background that the modern disengaged picture itself requires for the operations it describes to be intelligible, and to use this articulation to undermine the picture. Once you go through this transition, the

¹. « Sense data, in other words, must be thing-like objects, which are like objects in the world in being independent of our activity. They are there as the rock-bottom givens of experience, which are irrecusable just because we have added nothing to them ourselves which could be challenged or called into question. » (Charles TAYLOR, « Sense Data Revisited », *op. cit.*, p. 104)

². SS, p. 166-167. Nous avons relevé au chapitre 1 les deux principales motivations – épistémologique et naturaliste – derrière la notion de *sense-data* lorsque nous avons exposé les concepts de raison « médiatrice » et « désengagée ». Comme le formulait notre auteur en 1979 : « Sense-datum talk partly results from the impossible attempt to fit bits of an efficient causal account of perception into a description of experience. » (Charles TAYLOR, « Sense Data Revisited », *op. cit.*, p. 110)

³. SS, chap. 9 (« Locke's Punctual Self »).

whole philosophical landscape changes, because the issue of background understanding is out in the open.¹

Parce que l'objectif de la « critique transcendantale » consistait moins à *fonder* les sciences empiriques qu'à soumettre à examen la validité et les limites du savoir *a priori* (et donc de la philosophie)², Kant est présenté à bon droit par Taylor comme l'instigateur de la tradition *méta-critique*. De fait, le kantisme est d'abord l'expression d'un implacable constat d'échec à l'endroit du cartésianisme, aussi bien (a) sous ses variantes rationalistes, la métaphysique demeurant un véritable « champ de bataille » (*Kampfplatz*) en dépit de l'extraordinaire génie de Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza ou Wolff, que (b) sous ses variantes empiristes, qui culminaient en dernière instance pour Kant dans le scepticisme humien, dont le propre était de réduire les « connexions nécessaires » entre les impressions sensibles à des déterminations contingentes de l'expérience humaine, de l'ordre de l'« habitude » (*custom*)³. L'objectif de Kant ne fut pas alors de reprendre le geste cartésien et de réussir là où tous avaient échoué avant lui, pas plus qu'il ne s'agissait de céder à l'indifférence ambiante dont souffrait déjà la métaphysique, mais bien plutôt de comprendre les causes de cet échec (dans la « dialectique transcendantale ») et de montrer comment une science *a priori* demeurait possible sous la forme d'une double métaphysique de la « nature » et des « mœurs ». La thèse immensément influente de sa métaphysique de la nature, dont il sera exclusivement question ici, consistait à soutenir que la « matière » de la réceptivité demeurerait inintelligible hors de la matrice de l'« expérience possible » (ou des « conditions de possibilité » de l'expérience en général), c'est-à-dire sans la synthèse *a priori* de l'entendement pur (les douze catégories) et de la sensibilité pure (l'espace et le temps).

Dans un premier temps, l'idéalisme transcendantal kantien rompait avec le dualisme ontologique de Descartes dans la mesure où notre « expérience » (*Erfahrung*) des objets matériels, en tant que « continue connexion (synthèse) de perceptions », constituait pour elle une *évidence première*, qui n'avait pas à être démontrée en partant de l'immanence radicale du *cogito*. Comme

¹. PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 72.

². Pour une discussion éclairante de cette problématique, voir : Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori, op. cit.*, chapitre II (« La critique transcendantale »).

³. « [...] we only learn by experience the frequent CONJUNCTION of objects, without being ever able to comprehend any thing like CONNEXION between them. » (David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1977). Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 46)

aime à souligner notre auteur, Kant ancrerait sa réflexion non pas dans des états mentaux « clos sur eux-mêmes » (*self-enclosed*), mais dans notre expérience du monde :

What Kant calls transcendental conditions are conditions of intentionality, and the lines of argument that descend from Kant can be seen as exploring what these have to be.¹

The empiricists themselves acknowledge a distinction between sensation and reflection: the sensation has to be about something. It will later be called intentionality, but Kant speaks of the necessary relation to an object of knowledge: “*Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe*” (A104).²

Le caractère « intentionnel » de l'expérience était tenu dans le cadre de l'idéalisme transcendantal pour une évidence inaugurale, dont il s'agissait ensuite d'interroger les conditions de possibilité. Certes, on pourrait objecter que l'idéalisme kantien demeurait résolument « dualiste », puisque la finalité de la « déduction transcendantale » consistait à démontrer « [...] *comment des conditions subjectives de la pensée pourraient avoir une valeur objective, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets : car des phénomènes peuvent assurément être donnés dans l'intuition sans les fonctions de l'entendement.*³ » Néanmoins, la déduction transcendantale prenait bel et bien pour point de départ l'évidence selon laquelle notre expérience effective n'était intelligible qu'en tant qu'elle se rapportait à un objet, c'est-à-dire pour autant qu'elle était « *de ou à propos* de quelque chose » (of or about *something*) :

Thus we can see Kant in the transcendental deduction starting from the insight that we must be able to distinguish within experience an objective order of things from a merely subjective order. For otherwise we would have experience which was not

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 10.

². PA, « The Importance of Herder », 1991, p. 90-91. David CARR rejoint à cet égard la position de Taylor : « *Kant is saying that we must begin with a mind that is characterized by intentionality, a mind whose essence is to refer beyond itself.* (« Heidegger on Kant on Transcendence », *Transcendental Heidegger*. Éd. par Steven CROWELL & Jeff MALPAS, Stanford University Press, 2007, p. 37).

³. Emmanuel KANT, *CRP*, A 89/B122.

experienced as being of anything; it would be an experience without an object, and this we can see to be an impossibility. We wouldn't have the minimum awareness and grasp of what is going on necessary for what passes in us to constitute experience, if it really were of nothing in this sense.¹

C'est pourquoi l'enjeu de l'idéalisme transcendantal consistait moins à surmonter les apories qui minaient le rationalisme cartésien, que de proposer un *paradigme alternatif* où ces difficultés devenaient largement obsolètes². Le « réalisme transcendantal », qui confondrait les phénomènes et les « choses en soi » (« qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité »)³, constituait selon Kant le préjugé commun des philosophies précritiques, qui ne pouvait conduire qu'au scepticisme et la « misologie ». En ce sens, la *Critique de la raison pure* proposait de considérer les objets sous un autre rapport, celui de leur synthèse active dans la sensibilité et l'entendement purs, en adoptant pour point de départ la relation *effective* de la pensée à ses objets : le « réalisme empirique »⁴.

Dans un second temps, Kant aurait été le premier selon notre auteur à déconstruire la doctrine empiriste des impressions sensibles, en établissant que *toute perception est foncièrement holistique* :

In the case of this particular refutation of Hume (which is, I believe, the main theme of the transcendental deduction in the first edition of the *Critique of Pure Reason*), he makes us aware, first, that we wouldn't have what we recognize as experience at all unless it were construable as of an object (I take this as a kind of proto-thesis of intentionality), and second, that their being of an object entails a certain relatedness among our "representations". Without this, Kant says, "it would be possible for

¹. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 20. « En effet, que des objets de l'intuition sensible doivent être conformes aux conditions formelles de la sensibilité résidant *a priori* dans l'esprit, voilà qui est clair, puisque autrement ils ne seraient pas pour nous des objets [...] » (Emmanuel KANT, *CRP*, A 90/B122-123)

². Sami PIHLSTRÖM soutient de la sorte que la réfutation de l'idéalisme empirique demeure une entreprise secondaire dans le cadre kantien : « *The almost exclusively epistemological (and anti-idealistic) emphasis of recent analytic work on transcendental arguments may then be somewhat misleading. In particular, there are good reasons to believe that focusing on the problem of skepticism may mislead us, if we are trying to understand our Kantian legacy. That we experience an objective, structured reality is not to be doubted at all in the critical project.* » (*Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*. New York, Humanity Books, Prometheus Books, 2003, p. 154-155)

³. « *C'est justement ce réaliste transcendantal qui, par la suite, joue l'idéaliste empirique : après avoir faussement supposé que, pour être des objets extérieurs, les objets des sens devraient aussi avoir leur existence en eux-mêmes et indépendamment des sens, il trouve, à ce point de vue, toutes les représentations de nos sens insuffisantes à en rendre certaine la réalité.* » (Emmanuel KANT, *CRP*, A 369)

⁴. « *L'idéaliste transcendantal est donc un réaliste empirique : il accorde à la matière, en tant que phénomène, une réalité effective qui n'a pas besoin d'être conclue, mais qui est, au contraire, immédiatement perçue.* » (Emmanuel KANT, *CRP*, A737/B765).

appearances to crowd in upon the soul and yet to be such as would never allow of experience.”¹

Les réflexions transcendantales de Kant dévoilaient l'idée d'une sensation totalement indépendante de l'activité du sujet connaissant comme une *contradiction performative* et, à ce titre, une *construction épistémologique*. L'examen critique de nos jugements et inférences ne saurait conduire à un champ de données brutes et immédiates, car il faudrait pour cela être en mesure de concevoir une expérience perceptive cohérente qui ne soit pas configurée/organisée par des actes subjectifs d'identification, d'anticipation, de focalisation, etc., ce qui s'avère foncièrement impossible :

Kant saw that perception was possible only through the activity of the subject, organizing a field – an activity which he called ‘synthesis’ (which term perhaps showed the residual hold of the earlier atomist prejudices of empiricism on Kant’s theory). But this synthesizing activity was not gratuitous: it was concerned with making judgements – that is, establishing relations which are objectively valid. Without this discipline of objectivity, there would be no unity of experience, and hence no unity of consciousness, and hence nothing which we could call experience at all. Our ‘perceptions would not then belong to any experience, consequently would be without an object, merely a blind play of representations, less even than a dream.’²

Même quand je tourne mon regard vers le ciel en une belle journée d'été et ne voit, pendant un instant, que du bleu « ici et maintenant » (*here and now*), cette expérience n'en demeure pas moins façonnée en profondeur par ma situation herméneutique, un contexte d'intelligibilité qui renvoie à mes projets et mon « sens de la réalité » (*sense of the real*)³. La perception se déploie toujours-déjà comme un « champ de significations » (*field of significances*), structuré par l'activité d'un agent.

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 10.

². Charles TAYLOR, « Sense Data Revisited », *op. cit.*, p. 110-111.

³. « And this is what makes the sense-datum language impossible. For perception yields no basic, hard, rock-bottom data which are prior to all inference or interpretation. Rather it consists of fields which are always organized, always shaped by our selecting, identifying, articulating ; fields which are organized partly by our sense of the real. » (*Id.*, p. 106) « Let us leave aside Kant's particular view on how the demands of objectivity were laid on experience – namely, through a priori concepts which were imposed by our understanding. Kant nevertheless makes the fundamental point that experience must be an organized whole, shaped by the demands of objectivity; that anything other than this could not be understood as experience, i.e., as the subject's awareness of the world. » (*Id.*, p. 111)

Au regard de ces deux considérations, soit du caractère à la fois intentionnel et holistique de l'expérience chez Kant, Taylor estime que la « révolution copernicienne » de ce dernier s'appuyait sur un mode de réflexion distinct du fondationnalisme cartésien, en rupture avec l'idéal d'une connaissance « incorrigible et immédiate » : « *Cartesian incorrigibility, the immediate knowledge I have of myself as a thinking substance, is set aside. In its place come the certainties which we do not have immediately, but can gain, concerning not some substance, or any objects of knowledge whatever, but the structures of our own activity.*¹ » En ce sens, Kant aurait été le premier à mettre en avant ce que notre auteur dénomme la « connaissance d'agent » (*agent's knowledge*) :

In a sense this idea of agent's knowledge originates in modern thought with Vico. But since his work did not have the influence it deserved in the eighteenth century, we should perhaps see Kant as the important seminal figure. Not that Kant allowed a full-blooded notion of agent's knowledge. Indeed, he shied away from using the word 'knowledge' in this context. But he made the crucial distinction between our empirical knowledge of objects on one hand, and the synthetic *a priori* truths which we can establish on the other about the mathematical and physical structure of things. In Kant's mind it is clear that we can only establish the latter with certainty because they are in an important sense our own doing.²

Le principe de la validation (ou de probation) des arguments n'est pas ici l'« acide universel » du doute hyperbolique, malgré l'ambiguïté de la position de Kant à cet égard³, mais bien plutôt l'idée selon laquelle on ne peut nier certaines vérités transcendantales sans nier l'*effectivité* de notre

¹. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 82.

². *Id.*, p. 81-82.

³. De fait, KANT reconnaissait à l'existence des objets extérieurs le même degré de certitude que le *cogito, ergo sum*, en vertu d'un « témoignage » (*Zeugnis*) immédiat des sens interne et externe (*CRP*, A 371). Ce dernier prétendait ainsi offrir une véritable *réfutation* de l'idéalisme cartésien, « [...] en démontrant que notre expérience *interne* elle-même, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience *externe*. » (*CRP*, B 275). Il n'était pas alors question de « supposer » la conscience immédiate de l'existence de choses extérieures, mais bien d'en faire la « preuve » (*CRP*, B 276). Néanmoins, les propositions synthétiques *a priori* sont des « principes » et non des « théorèmes », précise Kant, parce qu'elles possèdent « cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible le fondement même de sa preuve, c'est-à-dire l'expérience, et qu'elle doit toujours y être présupposée » ; ni *dogmata*, ni *mathemata*, ces propositions sont sans doute « apodictiquement certaines », mais elles ne le sont que *par rapport* à cette expérience « entièrement contingente » de « quelque chose comme objet d'expériences possibles » (*CRP*, A 737/B 765). Comme l'explique Antoine GRANDJEAN, le transcendantal se caractérise chez Kant par une « contingence » spécifique (non catégoriale ou « non schématisée »), qui est d'abord celle de l'expérience en général, en tant que celle-ci pourrait *ne pas être* (*Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Éditions Vrin (coll. Histoire de la philosophie), 2009, p. 170-171) L'expérience n'est pas « absolument nécessaire » dans le cadre de l'idéalisme kantien, mais doit être comprise comme un *fait premier*, celui du « donné » ou du « conditionné ».

conscience subjective du monde (« *the subject's awareness of the world* ») : « *As subjects effectively engaged in the activities of getting to perceive and know the world, we are capable of identifying certain conditions without which our activity would fall apart into incoherence. The philosophical achievement is to define the issues properly.*¹ » L'arrière-plan transcendantal ne fait donc pas l'objet d'une connaissance intuitive et immédiate, mais plutôt d'arguments discursifs et indirects (ou « apagogiques »), fondés sur ce que nous pourrions appeler le « principe de contradiction performative »². En outre, alors que le fondationnalisme cartésien était inévitablement conduit à réifier la conscience sous la forme d'un objet dont l'inexistence serait absolument inconcevable – « [...] of which we can at least say that its esse entails its percipi »³ –, l'activité synthétique du sujet transcendantal ne se confond chez Kant avec aucun « être » (*ens*) intérieur ou extérieur, aucune « substance » mentale ou physique. Cette confusion était l'enjeu central de la critique des « paralogismes de la psychologie rationnelle », comme on le sait, tandis que les conditions transcendantales se présentent plutôt comme des « arrière-plans » ou des « conditions d'intelligibilité », qui ne sont accessibles et n'ont d'existence qu'*en acte*⁴. Ainsi, à la différence des « ontologies du désengagement » (*ontologies of disengagement*) sur lesquelles débouchait l'effort d'auto-fondation, la réflexion transcendantale travaillait à contre-courant afin de *dé-réifier la pensée* et de la ressaisir comme un « agir engagé » (*engaged agency*) ou « situé » : « *The very move that de-reifies our account of the knowing agent has an inherently holistic bent. What was formerly built into the elements is now attributed to the background they all share.*⁵ »

Bien entendu, le propos de Taylor n'est pas de marquer une rupture totale entre les paradigmes cartésien et kantien. Au contraire, celui-ci souligne en plusieurs lieux comment le kantisme

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 10-11. Contre une telle interprétation, Kant indiquait dans la quatrième section de la *Discipline de la raison pure* (CRP, A 789/B 818) que les preuves transcendantales devraient toujours être directes (« ostensives »), plutôt qu'indirectes et négatives (« apagogiques »). Néanmoins, GRANDJEAN montre avec aplomb que c'est seulement « par les conséquences et de manière négative que le "désenfouissement" du transcendantal est concevable » : « <La preuve apagogique> constitue le seul et uniquement mode de probation concevable pour les propositions transcendantales, dont le tiers terme synthétique ne peut être ni l'intuition empirique ni l'intuition pure, mais seulement la possibilité de synthétiser les intuitions ou le fait du conditionné, de sorte que ce tiers terme ne peut être autre que cela même que le principe conditionne, autorisant ainsi une preuve négative par les conséquences. Aussi, cette structure argumentative tient-elle, nous l'avons vu, « à l'essence même » de leur établissement. » (*Critique et réflexion, op. cit.*, p. 148-149).

². Cf. *infra*, chap. 3, § 1.

³. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 81.

⁴. « *What we learn by this route is only accessible by this route. It is something quite different from the knowledge of objects.* » (*Id.*, p. 82) « Kant s'efforce de ne prendre ici l'esprit qu'en acte, et non, comme l'innéisme, en tant qu'intériorité subsistante pourvue de « formes ». En quelque sorte l'esprit n'acquiert lui-même la possibilité de « coordonner » les sensations selon espace et temps que sous le choix même de ces sensations : il n'est pas « spatio-temporel », ou plutôt capable de l'espace et du temps, avant ce choc, mais seulement lorsque celui-ci se produit. » (Gérard GRANDEL, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 85)

⁵. PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 72. « *Kant has thus discovered the real nature of thought; it is not passive, not simply what contemplates and draws inferences (for rationalists) or registers concomitances (for empiricists). It is the active principle which shapes the things of experience.* » (*H*, p. 528)

prolonge la révolution épistémologique de Descartes (i) au plan doctrinal, dans la mesure où Kant proposait encore une théorie « médiatrice » de la connaissance – selon laquelle nous n’avons accès au monde que par l’entremise d’un médium subjectif (les représentations, l’activité synthétique du sujet) – ainsi qu’une conception « désengagée » de la liberté humaine¹, mais aussi (ii) au plan méthodologique, pour autant que la critique transcendantale poursuit l’*auto-examen critique de la raison* amorcé par Descartes et ses héritiers². Les modes de réflexion épistémologique et métacritique se présentent non seulement comme deux *ontologies radicalement réflexives*, puisque chacune s’élabore du point de vue de la première personne, mais ces modes de réflexion ont également en commun *une même visée critique*, qui consiste à s’enquérir de la validité et des limites de nos facultés de connaître. Cette « continuité-dans-la-transformation au sein de la tradition de la raison autocritique » (« *continuity-through-transformation in the tradition of self-critical reason* »³) signifie que le passage de la réflexion critique de premier degré à la « méta-critique » marque moins une rupture radicale qu’une transition du fondationnalisme à un idéal de *réflexivité* selon lequel la raison humaine doit s’aviser de sa « finitude » propre afin d’élever son effort de compréhension au statut d’une *praxis* plus lucide et responsable. La métacritique n’implique pas chez Taylor que nous renoncions à examiner la validité des arguments philosophiques ; elle nous invite plutôt à prendre du recul par rapport à l’exigence d’une fondation absolue.

4. DEUX TRAITS ESSENTIELS

Si Kant est présenté par Taylor comme la « figure charnière » (*hinge figure*) entre les traditions épistémologique et métacritique, la découverte de l’arrière-plan se poursuit selon ce dernier bien au-delà des limites de l’idéalisme transcendantal, notamment dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l’esprit* (1807) de Hegel⁴, l’analytique existentielle de Heidegger, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty et les *Investigations philosophiques* (1953) du dernier Wittgenstein. La tradition métacritique étendrait ainsi ses frontières par-delà la métacritique proprement kantienne et se caractériserait fondamentalement par son opposition à la tradition

¹. Cf. *H*, p. 30-36 ; *SS*, p. 363-367.

². *PA*, « Overcoming epistemology », 1987, p. 14.

³. *Id.*, p. 18.

⁴. Cf. Charles TAYLOR, « The Opening Arguments of the Phenomenology », *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Éd. par Alasdair MACINTYRE, New York, Doubleday, 1972, p. 151-187.

épistémologique dans le cadre commun de la tradition réflexive (ou de l'idéalisme critique) moderne.

Nous avons déjà souligné que la métacritique kantienne se distinguait du fondationnalisme, selon Taylor, dans la mesure où (i) elle entend mettre au jour des certitudes de nature toujours discursive et régressive, plutôt qu'intuitive et immédiate, et (ii) parce qu'elle se prête par conséquent moins à une entreprise de fondation ultime qu'à un idéal de réflexivité ou de lucidité touchant les conditions de la raison philosophique. Ces deux traits essentiels pourraient être généralisés et nous permettre de caractériser la tradition métacritique dans son ensemble : 1/ la réflexion métacritique effectue toujours un *saut en retrait* par rapport à la réduction méthodique de la connaissance à l'indubitable (à un domaine d'intuitions aptes à résister au doute radical), ce qui lui « permet de passer d'une critique de l'épistémologique à une nouvelle mise en question de l'ontologie »¹ ; 2/ l'anthropologie philosophique qui procède de ce saut en retrait justifie en retour une *nouvelle conception de la raison*, plus sensible à sa finitude transcendante.

4.1. Le saut en retrait du fondationnalisme

Le « saut en retrait » par rapport à la réduction cartésienne touche au cœur de la distinction entre épistémologie et métacritique. Chez Descartes, la « seule voie défendable » (*the only defensible way*) consistait à déterminer la nature d'une connaissance valide, pour ensuite établir « ce qui peut légitimement être affirmé d'autres choses : à propos de Dieu, du monde ou de la vie humaine »². Les considérations de méthode devaient s'inscrire en un lieu antérieur à l'ordre des savoirs métaphysique et scientifique dont elles permettent le déploiement, à la manière dont le projet d'une « mathématique universelle » pouvait à la fois précéder les *Méditations métaphysiques* et s'y accomplir³. L'erreur fondamentale de cette démarche, que Taylor estime être « une illusion terrible et fatidique » (*a terrible and fateful illusion*), est de trop concéder au sceptique radical, dans le

¹. LM, « Avant-propos », 1997, p. VII.

². « *So first we ought to be clear about the nature of knowledge, and about what it is to make a defensible claim. To deny this would be irresponsible.* » (PA, « Préface », p. vii)

³. Cf. Gilles OLIVO, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, n°1-2, 1996, p. 211.

doute hyperbolique, pour pouvoir ensuite se réaliser avec succès : « *It assumes wrongly that we can get to the bottom of what knowledge is, without drawing on our never-fully-articulable understanding of human life and experience. There is a temptation here to a kind of self-possessing clarity, to which our modern culture has been almost endlessly susceptible.*¹ » Le fait de partir de l'évidence indubitable de l'*ego cogito* ou des impressions sensibles génère ensuite des apories de justification dont la reconnaissance représente l'un des acquis définitifs – nous pourrions sans doute parler d'une « certitude négative », en reprenant le beau concept de Jean-Luc Marion² – de la réflexion philosophique des deux derniers siècles³. En ce sens, plutôt que de prétendre « prouver une thèse en partant d'un degré zéro de la croyance, dans un paysage vidé par le doute radical », la métacritique propose de partir « de choses qui sont familières à tous »⁴, de notre compréhension implicite de la vie humaine et de l'expérience, c'est-à-dire de notre *ouverture effective* au monde dans la connaissance d'agent.

Nous mobilisons ici l'idée d'un « saut en retrait du fondationnalisme » pour marquer le plus clairement possible le fait suivant : la tradition métacritique offre selon Taylor un *paradigme alternatif* par rapport au fondationnalisme cartésien, afin d'en surmonter les apories, et non pas *une stricte critique immanente* où il s'agirait de dépasser celui-ci en direction d'une certitude plus originaire que l'*ego cogito* (ex : l'être-au-monde, la linguisticité, l'historicité, etc.). En effet, notre auteur souligne clairement que l'argumentation transcendantale ne peut pas *réfuter* l'idéalisme empirique ou le scepticisme radical à l'endroit du monde extérieur⁵. Nous montrerons au prochain chapitre que cette impossibilité tient à la *faillibilité ontologique* des arguments transcendants. Toutefois, nous montrerons aussi que cette faillibilité n'est *pas* la raison pour laquelle il s'avère impossible de produire une critique immanente du fondationnalisme sur la base de l'argumentation transcendantale chez Taylor, car, à l'inverse, il nous faut plutôt dire que la faillibilité ontologique des arguments transcendants *procède* elle-même du saut en retrait de la métacritique par rapport au fondationnalisme. C'est *parce que* la réflexion métacritique adopte pour point de départ notre ouverture effective au monde comme un *fait premier* qu'elle ne pourra jamais « rehausser » le statut

¹. PA, « Préface », p. vii-viii.

². Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, Paris, Éditions Grasset, coll. Figures, 2010.

³. Cf. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 10. Sur cette question, voir notamment l'éclairante étude de Leszek KOLAKOWSKI : *Husserl et la recherche de la certitude*. Trad. de Philippe SECRETAN, Lausanne, Édition L'Âge d'Homme, coll. Mobiles, 1975, éd. 1991.

⁴. Charles TAYLOR, « Quelle philosophie est encore possible ? Entretien avec Charles Taylor », *Le Banquet*, n°3, 1993.

⁵. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 26.

modal de ses conclusions¹. Autrement dit, la métacritique ne pourra jamais surmonter sa faillibilité ontologique, à moins de soumettre ses conclusions à l'épreuve du doute méthodique universel, c'est-à-dire à moins de *sortir* de la métacritique et de répéter la démarche cartésienne.

La métacritique repose ainsi sur un « saut » qui n'a *rien d'intrinsèquement « transcendantal »*, mais détermine en retour le statut des vérités transcendantales chez Taylor, c'est-à-dire leur faillibilité ontologique. Qu'est-ce qui motive ce saut? Il est d'abord et avant tout motivé *négativement* par les apories que génère le paradigme épistémologique, dans la mesure où le fondationnalisme finit toujours par s'enfermer dans le doute radical et sombrer dans le scepticisme ou l'« antiréalisme » :

It has often been noticed how mediationalism leads, by recoil, to scepticism, relativism, and various forms of nonrealism. Once the foundationalist arguments for establishing truth are seen to fail, we are left with the image of the self-enclosed subject, out of contact with the transcendent world. And this easily generates theses of the unknowable (e.g., *Dingen an sich*), of the privacy of thought (the private language argument), or of relativism.²

En outre, nous pourrions ajouter la précision suivante : si le dépassement du paradigme épistémologique ne reposait pas sur une telle décision inaugurale, alors la distinction architectonique entre les paradigmes épistémologiques et herméneutiques s'en trouverait *abolie*. De fait, comment pourrions-nous produire une *critique immanente* de la raison épistémologique sans *ipso facto* proposer un nouveau *fundamentum inconsum*, jugé plus originaire ou « fondamental » que le soi « ponctuel », « désengagé » et « atomique »? Non seulement cela contredirait-il la thèse explicite de Taylor sur la portée de l'argumentation transcendantale – sa faillibilité ontologique –, mais cela nous contraindrait aussi à admettre que le projet de « dépasser l'épistémologie » comporte chez

¹. Comme l'explique Antoine GRANDJEAN : « *Que le transcendantal soit toujours donné comme un fait en arrière duquel il est vain de chercher un fondement, qu'il soit psychologique, ontologique ou théologique, cela interdit de chercher sa modalité en amont de lui-même. Ce qui est nécessaire pour que ce qui est un fait soit possible n'est nécessaire absolument que si ce fait l'est déjà par lui-même. Le transcendantal n'est jamais nécessaire que relativement à ce fait qu'il rend possible. [...] Que le fait soit modalement neutre, c'est-à-dire qu'il soit effectif et donc possible, sans apparaître comme absolument nécessaire, et alors sa fondation n'ouvre à aucun rehaussement de sa modalité ; au contraire, sa condition de possibilité de peut que partager sa précarité, qui doit être relue comme contingence. Tel est le cas des conditions de possibilité de l'expérience, que nous rassemblons sous le titre de "subjectivité transcendantale".* » (*Critique et réflexion*, op. cit., p. 170) « *For an argument that D is indispensable for C, which is indispensable for B, which is indispensable for A, tells us nothing definitive about the status of D, unless we already know the status A. If the existence of A can be doubted, then so can that of D.* » (PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 26)

² RR, p. 55.

notre auteur, comme le pense Thomas Wallgren, une tension irrésolue, voire une contradiction foncière.

À ce point, un lecteur dubitatif pourrait se demander pourquoi le fondationnalisme *dans sa variante la plus radicale (cartésienne), qui prend appui sur le doute hyperbolique*, s'avère si déterminant pour comprendre la nature de la métacritique. Surtout, pourquoi ne pourrait-on pas se satisfaire d'une définition plus générale du fondationnalisme, qui engloberait n'importe quelle démarche qui entreprend de dégager des « certitudes » universelles et inéluctables et qui engloberait, dès lors, la métacritique elle-même? La réponse à cette question se doit d'être tranchante : l'objectif central de la tradition métacritique est de *sortir* de la grande construction épistémologique qui tient captive la philosophie moderne, de s'en émanciper une fois pour toutes. Or, pour y parvenir, il est nécessaire de comprendre *la manière dont nous y sommes entrés*, pour ne pas y demeurer « englués » : « *We can already see that the underlying picture of epistemology still holds a lot more captives than the critics of Cartesian dualism, or mentalism, or "foundationalism" usually realize. Indeed, it holds many of these critics in its thrall*. » Dès lors, il suffit de voir que le doute méthodique radical mis en œuvre pour la première fois par Descartes constituait le *point d'entrée* dans l'« image épistémologique » de la raison humaine² pour comprendre également pourquoi il est si crucial de distinguer le fondationnalisme cartésien de la réflexion métacritique. Autrement dit, pour sortir du paradigme épistémologique, nous sommes tenus de lui opposer une décision explicite et résolue, c'est-à-dire *la décision d'outrepasser le doute méthodique radical* en adoptant pour point de départ notre ouverture effective au monde, et en assumer ensuite toutes les conséquences.

4.2. L'idéal de réflexivité

L'argumentation transcendantale permet, selon Taylor, de « concevoir la raison différemment » (*conceive reason differently*)³. De fait, tous les auteurs de la tradition métacritique partageait la conviction plus ou moins explicite que « le phénomène central de l'expérience » (*the central phenomenon of experience*) subit d'importantes distorsions dans la conception apodictique,

¹ RR, p. 5.

² Cf. *infra*, chap. 1, § 1.2, § 1.3.

³ PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 15.

médiatrice, désengagée, désignative, dépassionnée et procédurale de la raison. C'est ainsi que Kant récusait les « impressions sensibles » de la tradition empiriste au nom de la « relation nécessaire de la connaissance à son objet », c'est-à-dire du caractère « intentionnel » de l'expérience vécue¹ ; Hegel dénonçait la « peur de l'erreur » inhérente à la quête de certitude comme une « peur de la vérité » (« *the "truth" of subject-object identity* »)² ; Heidegger déconstruisait l'ontologie moderne du sujet dans son « analytique existentielle » du *Dasein*, puis dénonçait dans cette ontologie l'adoption d'une posture « technique » et déshumanisante à l'égard de l'être, comprise comme l'achèvement de la métaphysique dans sa structure « onto-théo-logique »³ ; Merleau-Ponty présentait une conception plus située et concrète de la liberté humaine comme le *terminus ad quem* de sa critique phénoménologique de l'empirisme classique et de l'intellectualisme postkantien⁴ ; de même, le dernier Wittgenstein montrait l'inanité de l'atomisme sémantique, ainsi que des théories « désignativistes » et « monologiques » du langage, qui expriment toutes à leur façon l'ascendant de l'épistémologie cartésienne sur la philosophie moderne⁵. Le travail d'explicitation de l'arrière-plan, c'est-à-dire en vue de situer la liberté humaine, est chaque fois intimement arrimé à un effort en vue de « replacer notre pensée dans le contexte de notre forme de vie » (*place our thinking in the context of our form of life*), ou encore de recouvrer une « compréhension plus située de la pensée » (*a more situated understanding of thinking*)⁶.

Dans la mesure où la réflexion métacritique montre que le phénomène de l'expérience s'avère inintelligible au sein du paradigme épistémologique, elle fait *ipso facto* signe vers une conception plus adéquate des conditions, possibilité et limites de la raison humaine. *Ainsi, l'idéal de réflexivité qui gouverne la tradition métacritique découle directement de la nature des conditions « transcendantales »* : si un arrière-plan peut être dit « inéluctable », car il s'avérerait impossible d'en nier la réalité sans sombrer dans une forme de contradiction performative – ou encore retomber dans les misères du

¹. Emmanuel KANT, *CRP*, A 104. Cf. *PA*, p. 10, 71-72, 90-91 ; Cf. Charles TAYLOR, « Sense Data Revisited », *Perception and Identity*. Éd. par Graham F. MACDONALD, New York, Cornell University Press, 1979.

². *PA*, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 8, 13.

³. Cf. *PA*, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991 ; « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*. Éd. par Hubert L. DREYFUS & Mark WRATHALL, Oxford: Blackwell, 2007.

⁴. *PA*, « Transcendental Arguments » (1978), p. 22-25. « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, 1958, p.103-32 ; « Embodied Agency », *op. cit.* ; « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Éd. par Taylor CARMAN & Mark B. N. HANSEN, New York, Cambridge University Press, 2005.

⁵. Cf. *PA*, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991.

⁶. *PA*, « The Importance of Herder », 1991, p. 91-92.

paradigme épistémologique –, alors cet arrière-plan peut également être compris comme une « norme » transcendantale pour la raison humaine.

Pour bien saisir cet enjeu crucial pour l'ensemble du présent travail, il nous paraît utile, voire même nécessaire, de souligner que le paradigme herméneutique est régi chez Taylor par le *principe de la « meilleure interprétation »*, dont nous avons brièvement traité lorsqu'il était question, au chapitre précédent, de la « raison substantielle » :

« What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of the errors we can detect make the best sense of our lives? 'Making the best sense' here includes not only offering the best, most realistic orientation about the good but also allowing us best to understand and make sense of action and feelings of ourselves and others.¹

The result of this search for clairvoyance yields the best account we can give at any given time, and no epistemological or metaphysical considerations of a more general kind about science or nature can justify setting this aside.²

Au premier regard, ce principe pourrait apparaître trivial. Qui oserait contester que sa meilleure interprétation du réel doit déterminer ce qui est, selon lui, « aussi réel que possible »? En vérité, ce principe a pour corollaire le « saut en retrait » de la métacritique par rapport au fondationnalisme : il signifie que nous ne devrions pas nous laisser abuser par le fait qu'il est possible de formuler un doute hyperbolique à propos du monde extérieur et devrions plutôt maintenir notre réflexion dans l'élément herméneutique de la « connaissance d'agent »³. Par ailleurs, la « recherche de clairvoyance » évoquée par Taylor jette une lumière décisive sur l'idéal de réflexivité au cœur de la tradition métacritique : si un argument transcendantal parvient véritablement à une conclusion *valide*, c'est-à-dire à dégager une condition d'arrière-plan

¹. SS, p. 57.

². SS, p. 58.

³ « The idea that we ought to prescind altogether from this background confidence of purchase is as unjustified as the corresponding demand in the moral field that we step outside moral intuitions. This would mean checking the trustworthiness of this confidence against something else. But this something else would have to be quite outside the perceivable, and thus gives us an impossible task. Classical epistemology was always threatening to drive into this cul-de-sac and therefore fall into the despair of skepticism. » (SS, p. 75)

inéluçtable pour l'être humain, alors cette conclusion ne pourra jamais être remplacée par des « substitués plus éclairants ». Une condition transcendantale est *clairvoyante par définition*, en ce sens que son explicitation ne peut qu'améliorer les pratiques humaines qu'elle informe et que sa dissimulation, au contraire, ne peut que conduire à des pratiques « autodestructrices » (*self-defeating*) ou « trébuchantes » (*stumbling*)¹.

En effet, au regard du principe de la meilleure interprétation, il devient possible de distinguer (i) le fait de *nier* une conclusion transcendantale valide, ce qui équivaut par principe à commettre une « contradiction performative », et (ii) le fait d'agir et vivre *comme si* nous pouvions sortir du cadre transcendantal que définit cette conclusion. *Parce que nous sommes des animaux qui s'auto-interprètent, c'est-à-dire dont les pratiques sont partiellement constituées par la manière dont ils se conçoivent, les conditions transcendantales doivent également être considérées comme des normes transcendantales pour l'agir humain.* Autrement dit, ne pas « respecter » ces normes ou accepter leur caractère inéluçtable pour nous, reviendrait à enfreindre le principe le plus élémentaire de la philosophie herméneutique de Taylor (le principe de la meilleure interprétation).

Ce n'est donc plus l'épistémologie qui détermine l'ontologie dans la tradition métacritique, comme c'était le cas dans le paradigme épistémologique, mais l'ontologie qui, sous la forme de l'argumentation transcendantale, reprend les rênes de la réflexion méthodologique. Tout comme « le *Dasein* est un être pour lequel il en va en son être de cet être même » (Heidegger), nous pourrions dire que *pour la réflexion métacritique, il en va en la raison de sa finitude même.* C'est ainsi que la déconstruction du paradigme épistémologique justifie chez Taylor une conception herméneutique particulière de la raison humaine – « *ad hominem* », « immergée », « située », « expressive », « passionnée » et « substantielle » –, qui reflète les résultats positifs de son anthropologie philosophique. De même, François Jaran soulignait à bon droit que l'élucidation des conditions de

¹. « *The practices of informed by wrong theories will be in an important way self-defeating.* » (PHS, « Social Theory as Practice », 1981, p. 109) Évidemment, toute vérité avérée est « éclairante » par définition, relativement à son domaine propre (théorique ou pratique). L'enjeu est plutôt le suivant : pouvons-nous admettre la viabilité d'un savoir a priori dans l'ordre de la connaissance d'agent? Si oui, alors les conditions transcendantales devront être également conçues comme des normes transcendantales pour l'agir humain.

possibilité du questionnement philosophique à partir de son origine dans le *Dasein* constituait l'unique « principe méthodique » des travaux de Heidegger entre 1922 et 1930¹.

Le projet fondamental de *Sources of the Self* devrait être compris dans la perspective de cet idéal métacritique. En effet, la thèse essentielle de notre auteur consistait à montrer que les « éthiques de l'informulation » (*ethics of inarticulacy*), qui proposent des conceptions procédurales, désengagées et dépassionnées de la rationalité pratique, ont pour conséquence un terrible « appauvrissement » spirituel, qui alimente et consolide en retour les grands « malaises » de la modernité : (i) la perte de sens, (ii) le primat de la rationalité instrumentale, qui amenuise le souci des autres et de la société, ainsi que (iii) le déclin des libertés politiques, précipité par la démission citoyenne et la technobureaucratie². Or, notre auteur oppose à ces éthiques de l'information *une éthique de l'authenticité ou de l'explicitation*, qui nous exhorte à penser et vivre un peu plus en conformité avec les « cadres » inéluctables, de toute façon, de notre existence. Il s'agissait, comme le formulait Taylor lui-même dans la conclusion de l'ouvrage, de « réinsuffler un peu d'air dans les poumons à demi-affaîssés de l'esprit » (*bring the air back into the half-collapsed lungs of the spirit*)³. Pour y parvenir, une meilleure interprétation des conditions transcendantales de l'agir humain s'avérait indispensable.

Conclusion

Dans ce second chapitre, notre objectif principal était de montrer que le concept de métacritique permet de dénouer la tension apparente, au sein du paradigme herméneutique de Taylor, entre la visée *a priori* de l'argumentation transcendantale et l'ambition de dépasser le paradigme épistémologique moderne. En effet, nos analyses successives du « tournant réflexif » de la modernité, du « tournant métacritique », puis des deux traits essentiels de la tradition métacritique dans son ensemble ont permis de mettre en lumière la « continuité-dans-la-

¹ « Si donc la pensée heideggerienne se modifie au cours de ces années, ce sera tout simplement parce que Heidegger conçoit la nature humaine de différentes façons : comme un être voué à l'interprétation et à la compréhension pour ce qui est de l'herméneutique de la facticité (1922-1923), comme un étant qui a cette particularité de comprendre l'être pour ce qui est de l'ontologie fondamentale (1924-1927) et, enfin, comme un étant dont l'être est caractérisé par la transcendance pour ce qui est de la métaphysique du *Dasein* (1927-1930). » (Jaran, F., 2006, p. 49-50)

² *MM*, chap. 1 (« Three Malaises »).

³ *SS*, p. 520.

transformation » qui caractérise chez notre auteur les rapports entre sa critique du paradigme épistémologique et la tradition de la raison « auto-critique ». Le cœur du problème résidait dans la distinction subtile, mais décisive, entre le caractère toujours « médiat et corrigible » des arguments transcendants et les certitudes « immédiates et incorrigibles » auxquelles aspirait le fondationnalisme de l'âge classique, dans la foulée de Descartes.

On pourrait sans doute juger que cette distinction entre le fondationnalisme et la tradition métacritique n'est pas vraiment déterminante, comme le ferait sans doute Wallgren, au motif que le projet de la métacritique dépend toujours de l'épistémologie fondationnaliste quant à son intelligibilité – la métacritique se définissant en profondeur par son « saut en retrait » relativement à la procédure cartésienne de fondation. Il est en effet possible que cette dépendance constitue son « noyau faible » (*weak core*)¹. Néanmoins, notre pari consistera à suivre la voie herméneutique empruntée par Taylor, fort de la conviction que la *quaestio juris* ouverte par Kant, touchant la validité des arguments philosophiques, demeure tout à la fois cruciale et béante pour la réflexion philosophique contemporaine².

¹. Thomas WALLGREN, « Weak Philosophy, Great Hope », *op. cit.*, p. 59.

². « La réflexion contemporaine, aussi bien dans les traditions herméneutiques qu'analytiques, est encore en train de soupeser la nouveauté et la faisabilité d'arguments à caractère transcendantal. À travers cette problématique, c'est toute la question de la faisabilité du savoir philosophique qui est sur le tapis. [...] On pourrait même avancer que la philosophie n'est rien d'autre que le déploiement d'une telle argumentation transcendantale, si tant est qu'elle aspire à dire quelque chose de fondamental à propos du réel et de notre discours sur lui. Quels seront les critères d'une argumentation qui roule sur les fondements ? La question demeure béante pour la philosophie contemporaine. » (Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, *op. cit.*, p. 63)

CHAPITRE 3. LA FAILLIBILITÉ ONTOLOGIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DE L'ARGUMENTATION TRANSCENDANTALE

L'insistance de Charles Taylor sur la nécessité d'une interrogation touchant la légitimité et les bornes de la connaissance philosophique, c'est-à-dire la nécessité d'une critique transcendantale du savoir *a priori*, remonte à ses toutes premières années de formation philosophique à Oxford. Cette réflexion méthodologique se déploya d'abord, de 1958 à la fin des années 70, sur deux fronts : la phénoménologie du « monde pré-objectif » (*pre-objective world*) de Maurice Merleau-Ponty et l'« analyse linguistique » (*linguistic analysis*), telle que défendue notamment par Gilbert Ryle, Peter Strawson et John L. Austin. Pour l'essentiel, notre auteur soutenait que ces deux approches philosophiques partageaient une même limitation fondamentale, voire une même tache aveugle : elles substituaient à la fonction critique de la philosophie une visée essentiellement *descriptive*, car toutes deux sous-estimaient le rôle crucial des arguments philosophiques et omettaient de déterminer clairement le principe de leur validité¹.

Après cette première période, la position de notre auteur connut un développement significatif avec la parution de son article sur Hegel intitulé « The Opening Arguments of the Phenomenology » (1972), où il entendait montrer que les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) pouvaient être lus comme un « essai d'argumentation transcendantale » (*an essay in transcendental argument*) : « By “transcendental arguments” I mean arguments that start from some putatively undeniable facet of our experience in order to conclude that this experience must have certain features or be of a certain type, for otherwise this undeniable facet could not be.² » C'est une conception de l'argumentation philosophique qui était déjà implicitement à l'œuvre dans sa double critique de la phénoménologie et de l'analyse linguistique, mais qui deviendra, à partir de ce moment, une constante rigoureuse de sa position jusqu'à aujourd'hui. Certes, Taylor préférera parler dans son

¹. Cf. Charles TAYLOR & Micheal KULLMAN, « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, n°1, 1958, p. 103-32; Charles TAYLOR & Alfred J. AYER, « Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 33, 1959, p. 93-124.

². « The Opening Arguments of the Phenomenology », *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Éd. par Alasdair MACINTYRE, New York, Doubleday, 1972, p. 151.

ouvrage majeur sur Hegel (1977) de « dialectique stricte » (*strict dialectic*) pour rendre raison de la structure logique des arguments qui inaugurent la *Phénoménologie*¹, mais la dialectique hégélienne ne supplantera jamais sa théorie transcendantale de l'argumentation philosophique inspirée de Kant ; au contraire, notre auteur estime que c'est plutôt cette dernière qui lui permet de déterminer ce qu'il y a de viable (ou de défendable) dans les arguments dialectiques de Hegel².

À cet égard, on peut dire que les réflexions méthodologiques de Taylor se cristalliseront dans son article « The Validity of Transcendental Arguments » (1978-9), qui mobilisera pour la première fois le concept de « connaissance d'agent » – quoique que celle-ci ne sera jamais nommée en tant que telle – afin de clarifier la nature propre de l'argumentation transcendantale : « [...] *these arguments are based on articulating an insight we have into our own activity. This kind of insight does entitle us to make some apodictic indispensability claims.*³ » En tant qu'agents, nous pouvons puiser dans la connaissance implicite que nous avons de notre propre activité un savoir proprement « *a priori* », touchant les conditions hors desquelles toute expérience du monde s'avérerait impossible : « *Transcendental arguments articulate indispensability claims concerning experience as such.*⁴ » La signification générale et systématique de ce concept sera développée plus avant en 1983 dans son article « Hegel's Philosophy of Mind », en rapport avec l'histoire de l'idéalisme allemand et, avant tout, ce que notre auteur dénomme l'« approche qualitative » (*qualitative view*) de l'action. Selon cette dernière, l'action humaine et animale se distinguent qualitativement du simple événement (ou mouvement) physique en ce qu'elle est « intrinsèquement dirigée » (*intrinsically directed*) : « *Actions*

¹ H, p. 95-100, 127-140, 216-221. Le rapprochement avec l'argumentation transcendantale demeure néanmoins explicite : « *Hegel's dialectical arguments, as we shall see below, are of course more complex than the transcendental-type argument in the above example, although they incorporate this latter type. But they rely on the same kind of conceptual necessity.* » (H, p. 96, n.1)

² Nous refusons ici l'interprétation que propose Nicholas SMITH des rapports entre la conception de l'argumentation philosophique défendue par Taylor et la dialectique hégélienne : « *If Kant was the pioneer of transcendental argumentation, its greatest genius, according to Taylor, was Hegel.* » ; « *Taylor's central interpretative claim about Hegel is that he continued and radicalized the method of transcendental argumentation initiated by Kant.* » (Charles Taylor : *Meaning, Morals and Modernity*, op. cit., p. 61, 249) Ces propositions nous paraissent mal assurées, car on ne retrouve aucune référence à Hegel dans l'article de Taylor portant spécifiquement sur la validité des arguments transcendantsaux – « The Validity of Transcendental Arguments » (*Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LXXIX, 1978-1979, Londres, 1979, p. 151-165), réédité en 1995 dans *Philosophical Arguments*, puis traduit en français dans *La Liberté des modernes* (1997) –, de même que dans « Overcoming Epistemology » (1987), où il est réaffirmé que le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* offre « d'importants exemples » d'arguments transcendantsaux (PA, p. 13). Sans doute est-il vrai à la fois que les arguments « transcendantsaux » de Hegel vont plus loin que l'idéalisme transcendantal de Kant, dans la mesure où ceux-ci « montrent à la fois l'indispensabilité du langage et son caractère holistique » (*shows both the indispensability of language and its holistic character*), et que ces arguments devraient rejaillir (et rejaillissent *de fait*) sur la conception que se fait Taylor de la méthode philosophique. Toutefois, il n'y a pas lieu de penser que Taylor accepte les motifs spécifiques pour lesquels Hegel récuse l'existence de la chose-en-soi – bien que notre auteur la récuse au nom de la thèse phénoménologique de l'être-au-monde chez Heidegger et Merleau-Ponty, comme nous le verrons au prochain chapitre – et, plus généralement, il n'existe aucune raison de soutenir que la dialectique hégélienne en vient chez lui à supplanter l'argumentation transcendantale en tant que *modus operandi* de la réflexion métacritique.

³ PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 28.

⁴ *Id.*, p. 31.

*are in a sense inhabited by the purposes which direct them, so that action and purpose are ontologically inseparable.*¹
» Il devient alors clair que la connaissance d'agent et cette approche de l'action sont strictement corrélatives l'une de l'autre, car toute action serait intrinsèquement dirigée par un agent, qui posséderait toujours, en retour, un « sens implicite » de ce qu'il fait, c'est-à-dire de sa situation ainsi que de ses désirs et intentions. Chez l'être humain, en outre, cette connaissance acquiert une dimension réflexive, où il devient possible d'explicitier notre compréhension implicite : « *So agent's knowledge is a matter of bringing this sense to formulation, articulation or full consciousness. It is a matter of making articulate something we already have an inarticulate sense of.*² »

Bien entendu, toute connaissance d'agent ne jouit pas d'une validité « transcendantale », universelle et nécessaire, car cette première pourrait porter sur les conditions d'arrière-plan de comportements particuliers et contingents. C'est pourquoi nos analyses se concentreront à présent sur le *principe de validation* spécifique à l'argumentation transcendantale (« *Qu'est-ce qui fonde la certitude apodictique ou l'évidence dont ces arguments sont censés bénéficier?* »), que nous dénommerons le « principe de contradiction performative » (§1). Nous ferons ensuite ressortir, sur la base de ces analyses préliminaires, la *faillibilité* « ontologique » (§2) et « herméneutique » (§3) des arguments transcendantsaux, de manière à préciser comment la conception défendue par Taylor parvient à « rendre justice à la fois à leur nature irréfragable et révisable » : « *If they are self-evident, why do we have to work so hard to demonstrate them? And why is there any argument afterwards, as there always seems to be?* »³. Enfin, nous soulignerons que la position de notre auteur apporte une solution élégante, quoiqu'implicite, à l'un des problèmes fondamentaux de la tradition herméneutique contemporaine, à savoir le problème de l'« historicisme transcendantal » (§4).

¹. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 78.

². *Id.*, p. 80.

³. Cf. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 25-28.

1. LE PRINCIPE DE CONTRADICTION PERFORMATIVE

Afin de préciser ce qui fonde la validité des arguments transcendants, notre auteur s'inspire de la célèbre distinction, introduite en philosophie du langage par John Searle en 1969, entre les « règles constitutives » et les « règles régulatrices » de nos comportements sociolinguistiques. Tout comme il peut être dit que certaines règles *créent la possibilité même* de certains comportements tandis que d'autres régulent « une activité qui existe de façon indépendante » (*an independently existing activity*), nous pouvons toujours identifier, pour une activité donnée, certaines « conditions-limite » (*boundary conditions*) que l'on ne saurait nier en tant qu'agents *engagés* dans cette activité. C'est le cas, par exemple, des règles qui gouvernent les mouvements des pièces aux échecs : pour qui est plongé dans une partie d'échecs, sa connaissance des mouvements que peut effectuer la « dame » (en ligne droite et diagonalement) est non seulement essentielle au fait que celui-ci joue effectivement, mais sa connaissance de cette règle s'avère « indubitable » dans la mesure où il ne saurait en douter sans douter également du fait même qu'il joue aux échecs, c'est-à-dire *sans contradiction performative* : « *Thus my grasp of the rules of chess as a player among others is in an important sense indubitable. And this is what justifies my certainty in judgement such as that the queen rule is a constitutive rule. You couldn't formulate a doubt that made sense here, that is, conceive a way I could be wrong.*¹ » La connaissance des règles constitutives d'un comportement X est certaine pour autant que ces règles sont des conditions « indispensables » (ou « limitatives ») de ce comportement et que celui-ci est effectivement le nôtre.

De ce point de vue, les arguments transcendants constituent chez Taylor une *sous-catégorie* de la connaissance d'agent – comme nous avons eu l'occasion d'y insister – puisque ces arguments concernent non pas un comportement particulier, mais bien le *phénomène universel de l'intentionnalité* : « *What is the activity insight into which licenses our transcendental arguments? Is it the activity of our being aware of our world, grasping the reality in which we are set.*² » L'idée essentielle de Taylor est que la conscience intentionnelle possède elle aussi ses règles constitutives, qui touchent cette fois les « conditions limitatives de succès » (*limiting success conditions*) de notre éveil réflexif au monde. À ce titre, les

¹. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 29-30.

². « *What is the activity insight into which licenses our transcendental arguments? Is it the activity of our being aware of our world, grasping the reality in which we are set.* » (*Id.*, p. 28)

normes transcendantales ne sont pas des conventions arbitraires, comme le sont les règles qui gouvernent les échecs, car ces conditions se reconnaissent à *notre incapacité foncière d'en douter de manière cohérente* dès lors que nous en saisissons la formulation et quelles que soient les activités dans lesquelles nous sommes par ailleurs engagés. Loin d'être librement décrétées, elles désignent des frontières inéluctables pour la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'agents rationnels. Sortir de ces conditions de possibilité/intelligibilité de l'expérience équivaldrait à subir un « effondrement de la conscience » (*breakdown of awareness*) ou sombrer dans un état de confusion totale, de sorte que les nier signifierait purement et simplement, pour un interlocuteur fictif, qu'il se trouve dans l'incapacité de nier quoi que ce soit¹.

Alors que l'on peut se délier des règles (ou des normes) constitutives d'une activité particulière en se *désengageant* volontairement de cette activité, les conditions transcendantales sont en principe inéluctables précisément parce qu'elles concernent notre « agir engagé » en tant que tel. Cela dit, le principe de contradiction performative implique *la possibilité d'imaginer un état de confusion où l'activité transcendantale de l'agent ne jouerait plus son rôle structurant*. Comme le formule Taylor, les « conditions de succès » de la conscience intentionnelle désignent indirectement ses « conditions d'échec » (*conditions of failure*) :

For instance, my awareness may have no object, is not of anything; or it may totally lack coherence; or my perception may totally lack orientation as to up and down, far and near; in all these cases, my awareness falls apart into such confusion as not to constitute awareness in any proper sense. Anyone capable of awareness is capable of recognizing this.²

Le principe de contradiction performative admet ainsi que puissent se *disloquer* les conditions transcendantales de notre expérience et le monde considéré en lui-même, sous la forme d'un « effondrement de la conscience ». Nous retrouvons ainsi l'*opposition matière-forme*, dont Kant

¹. Nier ne veut pas dire ici « ne pas savoir » ou « ne pas avoir conscience », car les conditions en question nécessitent un travail d'explicitation ou de formulation : « *Thus we can't just say : whoever is aware must know the basic conditions of failure, in the sense of having already accepted some formulation of them. But we can say that we must be able to recognize these as conditions of failure.* » (*Ibid.*)

². PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 30. L'exemple d'une expérience « sans objet, qui ne serait à propos de rien » est ici problématique, car une telle expérience paraît rigoureusement *inconcevable*. En ce sens, la thèse de l'intentionnalité paraît relever davantage de la réduction eidétique, telle que nous la définirons dans le prochain chapitre, que du principe de contradiction performative.

affirmait à bon droit qu'elle servait de principe à toute réflexion¹, y compris la réflexion transcendante, et qui coïncidait avec « la pensée critique elle-même dans son *quid proprium* »². Taylor comprend en ces termes le concept de « finitude » chez Heidegger : le monde de l'agent est façonné ou « configuré » par « sa forme de vie, son histoire, ou son existence corporelle » (*the world of the agent is shaped by his or her form of life, or history, or bodily existence*)³. Or, si le verbe « façonner » (*shaping*) a ici le moindre sens, notre expérience du monde doit pouvoir être conçue indépendamment de ses conditions d'intelligibilité.

L'importance de l'opposition matière-forme explique le rôle décisif des *contrefactuels perspicaces* pour toute réflexion de type transcendantal, qui consistent précisément à penser ou imaginer ce qui doit advenir de notre expérience en l'absence de ses arrière-plans « inéluctables ». Par exemple, si la catégorie de causalité ne jouissait pas d'une validité objective, selon Kant, « l'expérience ne serait plus qu'un jeu aveugle de représentations, c'est-à-dire moins qu'un songe »⁴; sans l'activité synthétique de la conscience aperceptive, qui indexe toutes mes expériences comme « miennes », « j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations, dont je suis conscient »⁵ ; sans l'activité structurante du corps propre, notre prise perceptive sur le monde s'écroulerait en des « décombres confus » (*confused debris*)⁶ ; etc. Le rôle stratégique de ces contrefactuels met très nettement en lumière la dimension non seulement réflexive, mais bien « anthropologique » des arguments transcendants : il s'agit d'abord de circonscrire *les limites concrètes et universelles de l'« humanité normale et adulte »*⁷, ou encore de « notre fonctionnement en tant qu'êtres humains » (*our functioning as human beings*), et non les strictes limites logiques et cognitives de la pensée⁸. Autrement dit, le principe de contradiction performative admet la possibilité d'imaginer des expériences infantiles, animales, pathologiques

¹ Emmanuel KANT, *CRP*, A 266/B 322.

² Gérard GRANEL, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 69.

³ PA, « *Lichtung* or *Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 62.

⁴ Emmanuel KANT, *CRP*, A 111-4.

⁵ Emmanuel KANT, *CRP*, B 134.

⁶ PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 23.

⁷ Nous empruntons l'expression à HUSSERL : *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 182-183.

⁸ Kenneth R. WESTPHAL souligne de manière semblable le caractère « anthropologique » des arguments kantien : « [...] *these thought experiments require considering carefully, not the question "Are there any logically possible alternatives to Kant's account of this example?"*, but rather the question "Are there humanly possible alternatives to Kant's account of this example?" » (« Epistemic Reflection and Cognitive Reference in Kant's Transcendental Response to Skepticism », *Kant-Studien*, 2003, vol. 94, n°2, p. 141)

ou « mystiques » (les « états modifiés de conscience »¹) où les arrière-plans transcendants – la « dimension linguistique », par exemple, ou les « évaluations fortes » – ne joueraient pas leur rôle structurant, alors que les limites strictes de la pensée (ex : un « carré rond ») n'admettent, par définition, aucun « contrefactuel ».

Les « évaluations fortes » offrent chez Taylor l'une des illustrations les plus fortes de la manière dont des contrefactuels peuvent permettre de déployer un argument transcendantal. Il est selon notre auteur impossible de vivre hors d'un cadre de « discriminations qualitatives fortes » touchant la vie bonne, car l'absence d'un tel « cadre moral » (*moral framework*) nous plongerait dans une véritable « crise identitaire », « une forme aiguë de désorientation, que les gens décrivent souvent en disant qu'ils ne savent plus qui ils sont, mais qui peut également s'entendre comme une incertitude radicale relativement à leur situation » : « *They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience.*² » Le fait d'exister dans un horizon d'évaluations fortes constitue pour Taylor une condition transcendantale de l'agir humain parce que nous ne pourrions concevoir une vie humaine non aliénée ou non pathologique hors d'un tel horizon. En outre, ces évaluations « configuratrices de monde » (*world-shaping*) peuvent être dites « idéales » ou « subjectives » – comme toutes les conditions transcendantales – au sens précis où notre expérience du monde peut être imaginée *indépendamment* de ces évaluations, notamment en termes de confusion morale, de désorientation spatiale et d'aliénation. Le monde sensible, avec ses types concrets et vagues (ex : sol, ciel, arbres, personnes, idées, etc.), ne cesserait pas tout à fait d'être perçu et éprouvé, mais notre conscience intentionnelle serait affectée d'une désorganisation « douloureuse et terrifiante ». Ces contrefactuels confèrent toute leur force – ou leur faiblesse, selon que nous les estimions convaincants ou non³ – à l'argument transcendantal

¹ Notre intention est de suggérer, par ces exemples, que les contrefactuels perspicaces n'ont pas nécessairement à décrire un désordre intime, une confusion ou un « effondrement » de la conscience humaine. Bien que Taylor ne le précise pas dans ce contexte, il semble envisageable que nous puissions sortir des conditions transcendantales de l'expérience humaine ordinaire dans l'expérience mystique (ou « transcendantale », en un sens autre), dont nous savons qu'elle possède le plus souvent un caractère « unitif », où volent en éclat les pôles et structures constitutifs de la connaissance d'agent. Karl JASPERS le rappelait déjà, en 1965 : « *On ne peut pas mettre en doute les expériences mystiques, ni davantage le fait suivant : par quelque langage que le mystique cherche à s'exprimer, l'essentiel reste indicible. Le mystique perd bien dans l'englobant.* » (*Introduction à la philosophie*. Paris, Librairie Plon, 1965, p. 34)

². SS, p. 27-28.

³. Voir notamment : Owen FLANAGAN, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 1991, p. 319 ; Nicholas H. SMITH, *Charles Taylor : Meaning, Morals and Modernity, op. cit.*, p. 240.

des cadres moraux : « *The claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.*¹ »

Afin de compléter cette analyse du principe de validation ou de probation des arguments transcendants chez Taylor, c'est-à-dire du principe de contradiction performative, soulignons comment ce dernier se distingue à la fois (i) de la *réduction cartésienne*, (ii) de la *méthode scientifique* (ou expérimentale) ainsi que (iii) de l'*analyse linguistique*. En premier lieu, comme nous l'avons soutenu au chapitre précédent, l'argumentation transcendantale opère chez Taylor un « saut en retrait » par rapport au doute méthodique et hyperbolique, c'est-à-dire par rapport à la forme la plus radicale que puisse prendre la démarche sceptique, qui consiste toujours en une « démolition interne » de la raison humaine². Chez Descartes, cette démolition interne procède en une chaîne complexe de raisonnements, qui radicalisent de manière progressive le doute méthodique et culminent dans l'argument hyperbolique du « malin génie » (ou du « Dieu trompeur », dans la troisième *Meditatio*), selon lequel nous pouvons toujours faire l'hypothèse qu'existe un « mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant », qui s'emploierait à nous induire en erreur là même où nous croyons connaître le plus évidemment³. Mis autrement, nous avons en nous l'idée d'un « Dieu qui peut tout » (*Deum esse qui potest omnia*), incluant la possibilité de m'avoir donné une nature telle que « je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je

¹. SS, p. 27.

². « *In general, the philosophical skeptic sets out to challenge, not this or that particular belief, but the very possibility of human knowledge. Thus, the only coherent approach must be to bring to light the contradictions within the standpoint of those who claim to know various things about the world. It would be illegitimate to appeal to any notions of one's own about, say, the unreliability of perception or of reasoning (since the skeptic supposedly lacks all knowledge), and it would be ineffectual to invoke any assumptions alien to the position under scrutiny. One must instead discredit claims to knowledge by showing how they conflict with other views and principles that their advocates already accept or would have to admit. Skeptical arguments ought properly to proceed by internal demolition.* » (Charles LARMORE, « Descartes and Skepticism », *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Éd. par Stephen GAUKROGER, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2008, chap. 2, p. 18)

³ Ces étapes pourraient être résumées de la façon suivante : (i) Argument de la table rase : nous nous sommes tous déjà trompés alors que nous tenions une opinion pour véritable, de sorte qu'il nous faut entreprendre au moins une fois dans notre vie de mettre à l'épreuve toutes nos opinions. (ii) Argument de la perception sensible : nos sens sont parfois trompeurs, « et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » ; il nous faut donc recuser en doute toutes les choses que l'on perçoit par l'entremise de nos sens. (iii) Contre-argument du sens commun : nier « que ces mains et que ce corps-ci soient à moi », ne serait-ce pas me prêter aux délires extravagants des fous? (iv) Argument du rêve : malgré les évidences du sens commun, il n'existe pas « de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil », si bien que ce nous tenons pour la réalité pourrait n'être qu'un songe. (v) Contre-argument touchant les vérités arithmétiques, géométriques et « des autres sciences de cette nature » : « que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ». (vi) Argument de l'imperfection (ou de la faillibilité) de l'esprit humain : qu'un Dieu tout-puissant existe ou non, nous sommes à tel point imparfaits/faillibles qu'il est possible que nous nous trompions toujours, même sur ce qui nous apparaît le plus manifeste. (vii) Argument hyperbolique du « malin génie » : nous pouvons toujours supposer, en nous obligeant au doute le plus radical possible, l'existence d'un mauvais génie qui emploierait toute son industrie à nous tromper. Cf. René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, AT, VII. 17-22.

nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut imaginer rien de plus facile que cela. »

Un tel doute hyperbolique – que Descartes n'est pas le premier à formuler, mais qu'il est le premier à mettre au service d'un projet de fondation épistémologique – repose sur l'idée proprement *spéculative* selon laquelle la vérité dans l'ordre de la connaissance humaine (*veritas cognoscendi*) pourrait différer de manière fondamentale de la vérité *sub specie aeternitatis*, dans l'ordre de l'être (*veritas essendi*). Or, les contrefactuels au cœur des arguments transcendants peuvent être dits « perspicaces », précisément, et non « hyperboliques », dans la mesure où leur fonction est de mettre en lumière notre « finitude » ou les conditions de notre ouverture effective au monde, et non de prouver la validité absolue d'une thèse en s'appuyant sur l'« idée de l'Infini », c'est-à-dire sur la possibilité que puisse exister un être ou une transcendance « absolument autre »¹. En définitive, le doute hyperbolique, comme nous l'enseignait Descartes, ne laisse subsister que le « *soi ponctuel* » (ou « désengagé »), dont la seule propriété constitutive est la « conscience de soi ». Autrement dit, le doute hyperbolique *liquide les arrière-plans de la conscience* pour ne retenir que son noyau « absolument certain », qui pourrait être caractérisé comme l'« auto-affection performative » de la conscience, c'est-à-dire les *cogitationes qua cogitationes*, immédiates et incorrigibles.

En second lieu, l'argumentation transcendantale se distingue de manière essentielle de la méthode scientifique en ce qu'elle ne vise jamais à dégager des corrélations entre des états neurophysiologiques et certaines fonctions cognitives, ou encore des relations de causalité telles que : « *Le sujet ne peut voir le mur qui se trouve derrière lui parce que la lumière qui se réfracte sur la surface du mur ne peut atteindre sa rétine* ». De fait, ces relations peuvent être dites « objectives » dans la mesure qu'elles supposent l'adoption d'un point de vue à la « troisième personne » et non une posture réflexive, qui s'enquiert de la manière dont nous éprouvons le monde à la « première personne ». D'autre part, de telles relations de causalité, aussi corroborées et vérifiables soient-elles, ne sont que des généralisations inductives ou des hypothèses élaborées sur la base de généralisations de ce type, qui pourraient *cesser d'être vraies* (ou être « falsifiées ») à tout moment. Si le monde évoluait

¹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche (coll. Biblio Essais), 1961, 1990, p. 40.

soudainement selon d'autres lois (ou constantes) empiriques, comme l'avait bien vu Hume et comme la littérature de science-fiction le suggère de diverses façons, nous aurions à modifier en conséquence nos théories scientifiques. Or, rien de tel ne peut être envisagé en ce qui concerne les arguments transcendants : une fois admis que notre champ perceptif est structuré par des zones d'accessibilité et d'inaccessibilité, par exemple, il ne pourrait pas cesser d'être vrai que nous sommes des agents incarnés, pourvus de certaines capacités d'arrière-plan¹. Le nier équivaldrait en définitive – en remontant la chaîne des énoncés d'indispensabilité – à nier notre relation intentionnelle aux choses, en tant que fait premier et évident. Tout comme chez Kant, c'est bien la *nécessité et l'universalité* qui caractérise la connaissance transcendantale ou *a priori* par rapport à l'universalité « seulement supposée ou comparative (par induction) » de la connaissance empirique².

En troisième lieu, l'argumentation transcendantale se démarque nettement de l'analyse linguistique – ou des « propositions analytiques » au sens kantien du terme, qui éclaircissent le contenu de nos concepts sans *étendre* notre connaissance³ – en ce qu'elle ne vise pas à clarifier la *définition nominale* de nos concepts ou la signification de nos pratiques et usages linguistiques. Les vérités transcendantales sont « synthétiques » dans la mesure où elles ne concernent pas l'usage habituel et conventionnel d'un concept dans une langue donnée, c'est-à-dire la relation entre certains « signifiants » (*signifiers*) et leur monde de référents (*world of referents*), mais les limites essentielles de la compréhension que nous avons de notre activité propre en tant qu'agent, auxquelles nous avons un accès privilégié parce qu'elles coïncident avec *ce que nous faisons* effectivement : « *If we ask what makes these starting points allegedly undeniable, I think the answer can only be that we can be sure of them because they are what we are doing, when we perceive the world, or determine our action on moral grounds.*⁴ » En outre, la connaissance dont il est question dans les arguments transcendants ne relève pas exclusivement la *représentation* ou de l'intentionnalité explicite (prédicative et épistémique), mais concerne souvent notre *prise perceptive-pratique sur les choses*, notre

¹. « *Up and down, left and right, near and far, foreground and background, only make sense relative to us as embodied agents. We couldn't discover as a contingent fact that having a field articulated in these ways depends on having a body, as we discover that discriminating light within such ranges depends on the kind of retina we have.* » (Charles TAYLOR, « Embodied Agency », *op. cit.*, p. 7); PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 62-63.

². « *Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance a priori, et sont aussi inséparables.* » (Emmanuel KANT, *CRP*, B 4)

³. Emmanuel KANT, *CRP*, A 6-7/B 10-11.

⁴. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 82.

compréhension incarnée et pré-linguistique du monde¹. Les « règles constitutives » de l'intentionnalité échappent donc chez Taylor à la distinction humienne entre les nécessités empiriques, à propos desquelles les sciences naturelles font autorité, et les vérités analytiques :

Now the “world-shaping” relation is neither of these. It is not a psychophysical link holding between states of affairs or events; nor is it a relationship of making intelligible holding between sentences. One of the great obstacles to winning recognition for this relation in our philosophical world is just that these two familiar forms of connection are thought to exhaust the space of possibilities.²

2. LA FAILLIBILITÉ ONTOLOGIQUE

Ces précisions touchant le principe de contradiction performative, et tout spécialement l'opposition matière-forme que met en jeu ce dernier, permettent de préciser la « portée » (*scope*) véritable de l'argumentation transcendantale chez Taylor. En ce sens, nous examinerons à présent la « faillibilité ontologique » des arguments transcendants : puisque les conclusions de ces arguments concernent seulement la « nature de notre vie en tant que sujets » (*the nature of our life as subjects*), « ce que nous sommes inéluctablement à nous-mêmes » (*what we are inescapably to ourselves*) en tant qu'agents rationnels, elles ne peuvent prétendre dégager les traits définitifs de la nature humaine, c'est-à-dire clore la « question ontologique de ce que nous sommes » (*the ontological question of what we are*)³.

Taylor ne consacre à cette question qu'une seule page dans l'ensemble de son œuvre⁴, mais il importe pour notre propos d'en apprécier la teneur exacte et les implications. En premier lieu, notre auteur soutient que l'on ne saurait exclure la légitimité éventuelle d'une explication

¹. Cf. Charles TAYLOR, « Engaged agency and background in Heidegger », *op. cit.*, p. 211-212.

². *Id.*, p. 211.

³. *PA*, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 26.

⁴. *Ibid.* Nous pourrions aussi mentionner la dernière page du même article, qui résume en quelques mots les arguments développés précédemment, ainsi qu'un autre court développement dans « Embodied Agency » (*Merleau-Ponty: Critical Essays, op. cit.*, p. 14), qui reprend textuellement, à quelques détails près, les mêmes formules.

réductrice ou « naturaliste » des comportements humains, qui s'avérerait incompatible avec les règles constitutives de la conscience intentionnelle :

Some philosophers have thought that the fact that we can't be mechanistic systems in our self-understanding forecloses the question whether we are such systems in fact; that we cannot give a deterministic account of our own behavior entitles us to infer that no such account can be valid. But this doesn't follow. For the possibility remains open that what we are in our own self-awareness may be in important ways misleading; a deeper level explanation of the functioning of human beings might be based on quite other principles.

Aussi « grotesque » (*preposterous*) soit-il¹, le naturalisme réductif ne saurait être définitivement exorcisé du point de vue de la réflexion transcendante. En second lieu, les arguments transcendants ne peuvent pas non plus exclure la possibilité que la réalité diffère essentiellement, en vérité, du monde phénoménal :

It is clear that there are certain ontological questions which lie beyond the scope of transcendental arguments. Kant recognized this in allowing that his arguments established nothing about things as they are in themselves, but only about the world as we experience it. And Barry Stroud has cautioned against trying to use transcendental arguments as an instrument to refute skepticism.²

Taylor évoque ici la distinction kantienne entre phénomènes et choses en soi, puis renvoie à l'article séminal de Barry Stroud (« Transcendental arguments », 1968) afin de dénoncer l'usage des arguments transcendants à des fins anti-sceptiques. Malgré l'extrême brièveté de ces remarques touchant la faillibilité ontologique des conclusions transcendants, nous pensons qu'il est possible d'en tirer *trois interprétations* distinctes : 1/ une lecture *empiriste*, qui concerne la possibilité toujours ouverte du naturalisme réductif, 2/ une lecture *phénoménaliste*, qui repose sur la distinction kantienne entre le phénomène et la chose « considérée en elle-même » (*Ding an sich*

¹. HAL, « How is Mechanism Conceivable? » (1971), p. 169.

². PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978-9, p. 26.

selbst betrachtet), donc indépendamment de notre activité « configuratrice de monde », puis 3/ une lecture *spéculative*, qui signifie tout simplement l'impossibilité de réfuter le scepticisme radical. Toutes trois convergent vers l'idée selon laquelle les arguments transcendants ne peuvent clore la question ontologique de ce que nous sommes : « il demeure possible que notre propre conscience de ce que nous sommes puisse être trompeuse dans une large mesure » (*the possibility remains open that what we are in our own self-awareness may be in important ways misleading*).

La première lecture peut être dite « empiriste », car elle soulève la possibilité que nous puissions un jour démontrer expérimentalement que nous sommes en vérité des systèmes mécaniques qui s'illusionnent sur leur propre nature. Il s'agit de l'une des thèses les plus constantes dans l'œuvre de notre auteur, qui apparaît dès son premier ouvrage, *The Explanation of Behavior* (1964) : la question du langage explicatif ultime de l'agir humain est un enjeu empirique, qui ne peut être arbitré de manière *a priori*. Par exemple, bien que nous ne puissions nier sans auto-contradiction performative le fait que nous sommes des « agents incarnés », pour lesquels les choses possèdent un sens qui est fonction de nos intentions et désirs, il est *possible* que cet arrière-plan transcendantal s'avère en définitive « illusoire » du point de vue de la meilleure explication scientifique de nos comportements¹. Une telle explication réductionniste signifierait que les structures de la conscience ne sont que des épiphénomènes subjectifs, suivant le partage classique entre propriétés « premières » et propriétés « secondes », bien que rien ne nous autorise à affirmer qu'il en soit ainsi avant que notre savoir n'ait effectivement atteint cette limite². Tant et aussi longtemps que nous ne disposons pas d'une explication contraignante de l'action humaine, nous devrions tenir les conditions transcendantales de l'intentionnalité pour *aussi réelles que possible*, suivant le « principe de la meilleure interprétation » : est réel ce dont on ne peut se passer dans notre meilleure interprétation du sens des choses, aussi bien dans le domaine des sciences naturelles que dans notre vie quotidienne, morale, éthique et spirituelle³.

¹. « Of course, a proponent of a computer-based model of human performance would contest this claim <the notion that our understanding of the world is grounded in our dealings with it> and try to explain our skilled performance on the football field in terms of some computation on bits of informational input, which have the same role as the representations in classical theory. But this would be in fact to challenge the grounding of our understanding in our dealings with things. It is to say rather that this order of grounding is merely apparent, merely how things look in experience, whereas the real order is the reverse: skilled performance is based on computation over explicit representations – albeit on an unconscious level. This can't be ruled out by an a priori argument, of course; but its implausibility has been well shown in Dreyfus, What Computers Can't do. » (PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 290, n. 19)

². « How can we ever know that humans can be explained by any scientific theory until we actually explain how they live their lives in its terms? » (SS, p. 58)

³. SS, p. 59 : SM, p. 87.

La seconde lecture peut être dite « phénoménaliste » car elle consiste à poser l'existence, au-delà du monde phénoménal, d'une « réalité nouménale » (*realitas noumenon*) en principe inaccessible et inconnaissable. Comme le formulait Taylor en 1977 :

Thus the Kantian world of experience was distinguished from the ultimate reality. It took shape partly from the subject, from the shape of our minds, and these structures could be explored by transcendental argument; but by the very fact that its shape was partly given by us, it could allow us to conclude nothing about the shape of things as they were in themselves. Such things there must be because we as finite subjects are affected, our intuition receives its content from outside of us; but the nature of this ultimate reality is a closed book to us, and that insurmountably.¹

À la différence de l'interprétation empiriste, qui souligne la possibilité de démontrer expérimentalement le caractère illusoire des conditions transcendantales, il s'agit ici de soutenir qu'il est impossible de savoir si les structures constitutives de la conscience intentionnelle coïncident avec les structures « ultimes » ou « absolues » de la nature humaine. Nous pourrions souligner en ce sens l'*indétermination ontologique des conditions transcendantales* : il est nécessaire que la nature humaine « en soi » diffère des structures du monde tel que nous en avons l'expérience, bien que nous ne puissions avoir de cette différence aucune connaissance positive.

Cette indétermination ontologique s'avère *nécessaire* dans la mesure exacte où les conditions transcendantales peuvent être dites « subjectives », c'est-à-dire pour autant qu'il puisse être question d'une « configuration » ou d'une « synthèse » active de l'expérience de la part du sujet connaissant. Dès lors qu'une telle activité synthétique est admise, il est inévitable que nous puissions considérer les phénomènes sous deux rapports distincts : (i) sous celui de leurs conditions transcendantales et (ii) indépendamment de ces conditions. Chez Taylor, comme nous l'avons vu, le statut subjectif des conditions transcendantales découle directement du principe de contradiction performative, ou plus précisément du fait que nous puissions imaginer un état de

¹. H, p. 30-31.

confusion où l'activité transcendante de l'agent ne jouerait plus son rôle structurant. Les conditions transcendantales ont donc pour corrélat méthodologique nécessaire la possibilité de considérer la réalité ou le monde en lui-même, indépendamment de notre agir incarné et situé. En outre, il est inévitable que la réalité nouménale *diffère* de l'expérience que nous en avons : comment les choses pourraient-elle demeurer telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire conditionnées par notre agir, alors que nous les considérons *indépendamment* de cet agir? Il est absurde de penser que notre connaissance d'agent pourrait demeurer ce qu'elle est « en soi », indépendamment de l'agent, puisque cette connaissance est l'expression de ce que *fait* l'agent (ou la manière dont il organise son champ phénoménal).

La troisième lecture, enfin, peut être dite « minimale », car celle-ci signifie uniquement la *possibilité* « *spéculative* » (ou *hyperbolique*) que les structures de l'expérience vécue s'avèrent illusoires. Pour l'essentiel, l'article de Stroud auquel réfère notre auteur démontre que les arguments transcendants ne peuvent réfuter le scepticisme touchant l'existence du monde extérieur (ou l'idéalisme empirique) sans présupposer ce qui doit être prouvé, c'est-à-dire la validité d'un « principe de vérification » (*verification principle*) selon lequel nous serions en mesure de déterminer si les objets empiriques existent ou non indépendamment de la perception. Dès lors que l'on prétend *démontrer* notre relation effective au monde en faisant valoir une « classe privilégiée » (*privileged class*) de propositions dont on ne saurait douter sans auto-contradiction performative – ex : « *La détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence de choses réelles, que je perçois hors de moi*¹. » –, le sceptique pourra toujours objecter qu'il suffit en fait de *croire* que ces propositions sont vraies pour éviter l'auto-contradiction, de sorte qu'une « justification additionnelle » est encore requise pour établir cette croyance comme un *savoir*².

Malgré sa sophistication, nous pensons que l'argument de Stroud peut être directement et très simplement transposé dans la conceptualité cartésienne : le réalisme empirique ne peut résister au doute hyperbolique, qui disqualifiait à juste titre chez Descartes la perception sensible ainsi que le

¹ Emmanuel KANT, *CRP*, B 275-60.

². « *In particular, for any candidate S, proposed as a member of the privileged class, the skeptic can always very plausibly insist that it is enough to make language possible if we believe that S is true, or if it looks for all the world as if it is, but that S needn't actually be true. Our having this belief would enable us to give sense to what we say, but some additional justification would still have to be given for our claim to know that S is true.* » (Barry STROUD, « Transcendental Arguments », *The Journal of Philosophy*, vol. 65, n°9, p. 255-6)

savoir mathématique. Toute tentative en vue de réfuter l'« idéalisme empirique » ou le scepticisme touchant l'existence du monde extérieur (« hors de nous ») est destinée à se briser contre ce que Frederick Will dénommait le « problème de la justification » : comment justifier sans circularité notre connaissance de la réalité et d'autrui une fois admise, par le biais du doute hyperbolique, l'indépendance logique de la pensée et de l'être¹? Face à cette aporie, la seule alternative véritable à la procédure cartésienne consiste à assumer la relation effective de la pensée au monde (le « réalisme empirique ») comme un *fait premier* plutôt que comme une certitude absolue, apte à résister au doute radical. Il s'agira ainsi pour la réflexion transcendantale de décrire cette expérience factuelle des choses où nous « appréhendons la réalité dans laquelle nous sommes situés », suivant la distinction architectonique chez Taylor entre la certitude « immédiate et incorrigible » des *cogitationes qua cogitationes* chez Descartes et la « connaissance d'agent »².

3. LA FAILLIBILITÉ HERMÉNEUTIQUE

Ces analyses de la faillibilité ontologique des arguments transcendants chez Taylor montrent qu'il est possible de parler de vérités « transcendantales » – universelles, parce qu'inéluctables – sans souscrire à la quête fondationnaliste de « certitudes absolues ». Bien que les vérités transcendantales les mieux établies s'avèrent toujours « faillibles » du point de vue des trois interprétations que nous avons mises en lumière (empiriste, phénoménaliste et spéculative), ces vérités n'en demeurent pas moins *a priori* sous le rapport toujours fini, relatif et temporel de notre relation intentionnelle au monde. Sur cette base, nous soutiendrons à présent qu'il est possible de concilier l'« historicité » interne de la connaissance d'agent en général, qui fait toujours fond sur une « précompréhension implicite » des choses ou des schèmes hérités, avec l'ambition *a priori* de l'argumentation transcendantale. Un examen attentif de la position de notre auteur permet de montrer que l'argumentation transcendantale se déploie toujours comme une opération (i) *stratifiée*, qui présuppose une distinction forte entre les « vérités » transcendantales et les arguments en tant que tels (ou notre « mode d'accès » à ces vérités), (ii) *située*, car elle s'inscrit toujours dans un contexte historique particulier, et (iii) *déconstructrice*, car elle exige que soient explicitées et

¹ « One cannot hope to succeed in dispelling doubts raised concerning a domain D1 by appealing as grounds for its security to the existence of another and secure domain D2, if one has already accepted, as grounds for taking D2 to be legitimately doubtful, that it cannot be rendered secure by the existence of any domain like D1. » (Frederick L. WILL, *Induction and Justification*, op. cit., p. 96)

² Cf. *infra*, chap. 2, § 4.1.

surmontées les présuppositions qui bloquent notre accès aux phénomènes. Conjointement, ces trois caractéristiques essentielles permettent de saisir clairement pourquoi la « faillibilité herméneutique » des arguments transcendants n'annule pas, chez Taylor, la validité *en droit* universelles de leurs conclusions.

(i) Une opération stratifiée...

Selon notre auteur, les arguments transcendants comprennent un minimum de deux étapes : il leur faut d'abord (I) mettre en lumière une caractéristique « indubitable et incontestable » (*indubitable and beyond cavil*) de l'expérience humaine puis (II) dégager certaines conditions nécessaires afin que l'expérience ainsi décrite puisse être possible¹. Dans la première étape, la description ne devrait pas être seulement *a posteriori* ou empirique (« *they are not meant to be empirically grounded* »), mais déjà de nature « *a priori* », « apodictique » ou « évidente en soi », car elle peut trouver un « ancrage incontestable » dans notre propre activité : « *My submission is that these claims can be certain because they are grounded in our grasp of the point of our activity, that grasp we must have to carry on the activity.* »² Le passage à la deuxième étape doit ensuite être conçu comme un *développement régressif* partant de cette description triviale vers une « conclusion plus forte » concernant « la nature du sujet ou sa position dans le monde » (« *the nature of the subject or the subject's position in the world* »).

C'est ainsi que Merleau-Ponty aurait pris pour point de départ notre expérience perceptive dans ses axes élémentaires, celle-ci comportant toujours un « haut » et un « bas » (de même que du « lointain » et du « prochain »), pour ensuite expliciter la manière dont cette structure spatiale dépend de la capacité d'un « agent incarné » à agir et se maintenir en équilibre dans le monde. Dit autrement, la perception présuppose l'arrière-plan du « corps propre » comme l'ensemble des puissances sensori-motrices qui organisent le « champ phénoménal »³. La régression du point de départ vers la conclusion implique un enrichissement de la description initiale, soit la transition d'une description rudimentaire à une description plus éclairante, par laquelle les conditions de

¹. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 20.

². *Id.*, p. 31.

³. « *Thus the applicability of the categories is alleged to be indispensable to the kind of coherence necessary for experience; or the sense of ourselves as embodied agents is indispensable to our perceptual field's having an up-down orientation.* » (*Id.*, p. 27)

possibilité/intelligibilité de notre expérience du monde sont approfondies progressivement : « *As the argument goes on, we spell out further what is involved in the limiting conditions we captured in our first, sketchy formulation.*¹ » En outre, les arguments transcendants sont caractérisés par notre auteur comme des « chaînes d'énoncés d'indispensabilité » (*chains of indispensability claims*), où la conclusion de chaque argument peut agir comme le point de départ du suivant et chaque conclusion devrait jouir de la même certitude que le tout premier énoncé de la chaîne : « *The latter phases are supposed to be equally certain, and grounded in the same kind of certainty.*² »

Cette conception « stratifiée » de l'argumentation transcendantale est désisive pour comprendre comment Taylor parvient à concilier l'historicité constitutive de la connaissance d'agent et les ambitions *a priori* de ses réflexions « métacritiques ». L'enjeu crucial pourrait être caractérisé de la manière suivante : dans la première étape de l'argument, *l'évidence intrinsèque* de la description ne pourrait être niée que dans la perspective de la *faillibilité ontologique* des arguments transcendants. En effet, nous sommes contraints de reconnaître l'existence de telles « évidences intrinsèques » ou *a priori*, dès lors que l'on opère le « saut en retrait du fondationnalisme », car cette décision nous installe dans une posture où il n'est plus possible de douter de notre expérience du monde qu'au nom d'aspects jugés *plus fondamentaux* de cette même expérience. Autrement dit, *le principe de contradiction performative ne peut être mis en doute que du point de vue d'un doute hyperbolique* : aussitôt le doute hyperbolique mis à l'écart dans une décision explicite, notre ouverture effective au monde doit devenir notre évidence première et, du coup, la question de ses « conditions limitatives de succès » devient incontournable. Comment pourrait-on contester, par exemple, que notre champ phénoménal comporte un « haut et un bas », du « lointain et du prochain », ou encore des « zones d'accessibilité et d'inaccessibilité », *sinon* sur la base d'un doute hyperbolique? Il ne peut s'agir d'aspects seulement « apparents » de la réalité que d'un point de vue *spéculatif*³.

Cependant, aussitôt la seconde étape de l'argument amorcée, il nous faut admettre une distinction de principe entre l'ordre des *vérités* (ou nécessités) transcendantales et celui des

¹. *Id.*, p. 32.

². *Id.*, p. 27.

³. « *Specula, c'est le promontoire d'où l'on contemple d'en haut, en position de survol, voire sub specie aeternitatis, un certain paysage. L'idée de spéculation reflète alors notamment pour un grand nombre de philosophes anglo-saxons, les prétentions et aspirations métaphysiques de la philosophie continentale, visant une explication englobante du réel, à la lumière de l'absolu.* » (Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. 1., op. cit.*, p. 61)

arguments transcendants, de nos efforts afin d'expliciter ou formuler ces nécessités. Bien que nous puissions dégager de telles vérités et qu'il en existe de probants exemples – « *We just see that experience must be of something to be experience, or that the "I think" must be able to accompany all my representations.*¹ » –, il est difficile « de savoir lorsqu'on tient un [argument transcendantal valide], du moins un argument offrant une conclusion intéressante » (*it is hard to know when you have one, at least one with an interesting conclusion*)². L'argumentation transcendantale tire sa norme d'évidences dont il n'y a de sens à douter que dans la perspective de leur faillibilité ontologique (qui n'annule pas leur portée *a priori*), mais plus la description s'approfondit et s'enrichit, plus celle-ci s'expose aux objections et controverses : « *The deeper we go, that is, and the richer the description, the more a cavil can be raised.*³ »

Pourquoi notre connaissance du transcendantal deviendrait-elle plus « faillible » dans ses développements régressifs? Parce qu'aucune procédure ou méthode n'est garante de son infailibilité, à la différence de la procédure cartésienne. Dans la perspective du fondationnalisme cartésien (et non empiriste), il est absurde de distinguer, d'une part, la faillibilité de la méthode, et d'autre part, l'absoluité des vérités qu'elle permet de mettre au jour, puisque la méthode est précisément ce qui doit garantir l'absoluité ontologique de ces vérités. La subjectivité transcendantale peut être désignée comme une « région d'être absolu » chez Husserl, par exemple, parce que son « mode de donation » (*Gegebenheitsweise*) est celui d'une saisie de soi-même absolument indubitable⁴. Pour la réflexion transcendantale, l'enjeu consiste au contraire à *trouver les mots justes* afin de faire ressortir le caractère « inéluctable » de la condition transcendantale en question, convaincre que l'on ne saurait voir et vivre les choses autrement, par le biais de contrefactuels perspicaces :

¹. PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 28.

². *Id.*, p. 33.

³. *Id.*, p. 32)

⁴ Dans la phénoménologie husserlienne, la réduction transcendantale libère l'« expérience transcendantale » (ou la « conscience pure ») à la fois comme un domaine d'évidences apodictiques, absolument indépendant de toute réalité contingente et relative, et comme un champ infini d'investigation offert à la description phénoménologique, qui possédera dès lors le statut d'une « philosophie première ». Le doute universel doit jouer un rôle indispensable dans cette aventure – et non pas le simple rôle de « procédé subsidiaire » (*methodischer Behelf*), comme le suggéraient les *Ideen I* – tant et aussi longtemps qu'est maintenue l'exigence cartésienne d'une « fondation ultime » (*letzter Begründung*), car l'évidence apodictique requiert « l'inconcevabilité absolue de la non-existence de l'objet » (Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl, op. cit.*, p. 138) Cf. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris, Éditions Gallimard, 1913/1928, trad. 1950., § 31, p. 97.

It is an area where there are no formulations available in ordinary speech, and where it is hard to make things clear. Our language has to be inventive to do so. We have to speak of things like the “I think” which can accompany all my representations, or the up-down orientation of the perceptual field. We have to innovate in language, and bring the limits of experience to clarity in formulations that open up a zone normally outside our range of thought and attention.¹

Les conditions d’arrière-plan de l’expérience sont d’abord *implicites*, de sorte qu’elles exigent, pour être pensées, un effort d’explicitation qui excède le plus souvent les ressources du langage ordinaire. Taylor précise toutefois que lorsqu’une condition transcendante est correctement décrite, celle-ci s’avère toujours évidente : « *Once they are formulated properly, we can see at once that they are valid. The thing is self-evident. But it may be very hard to get to this point, and there may still be dispute.* »² C’est pourquoi les conclusions de ces arguments sont à la fois évidentes en soi et toujours révisables, « apodictiques et pourtant ouvertes à un débat sans fin » (*apodictic and yet open to endless debate*)³.

(ii) ... située...

Dans son débat avec Paul Ricœur sur les rapports entre le « fondamental et l’historique » au sein de *Sources of the Self* (1989)⁴, Taylor fut amené à souligner le fait que les arguments transcendants n’ont de sens que dans un contexte historique particulier. Que ces arguments concernent la perception, le langage ou notre vie éthique, les questions qu’ils soulèvent ne pouvaient surgir que dans la culture occidentale moderne, marquée par l’épistémologie postcartésienne et l’effondrement des horizons traditionnels⁵. Toute « exploration transcendante » est située

¹. *Ibid.*

². *Ibid.*

³. *Id.*, p. 31.

⁴. La question principale que soulevait Ricœur concernait la « stratégie d’anticipation et de rétrospection » qui traverse *Sources of the Self*, c’est-à-dire l’articulation entre les thèses transcendantales qui font l’objet de la première partie de l’ouvrage et sa généalogie des « conflits » éthiques et spirituels constitutifs de l’Occident moderne : « *À vrai dire, il n’aurait pas pu terminer la première partie de son ouvrage sur le thème des « sources de la vie morale », s’il n’avait eu en vue, dès le départ, le predicament du soi en régime de modernité. [...] On pourrait même se risquer à dire que c’est l’historicité propre à la construction du soi moderne qui s’anticipe dans la structure transhistorique de l’expérience morale, marquée originellement par un caractère épochal.* » (« Le fondamental et l’historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, op. cit., p. 34)

⁵. Charles Taylor, « Le fondamental dans l’histoire », *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, op. cit., p. 35-40.

historiquement, car ce sont ces transformations historiques qui imposent à la réflexion philosophique ses questions ou son horizon d'interrogation. Cela ne signifie aucunement, toutefois, que « cette spécificité historique rend l'argument invalide, comme si je commettais l'erreur de fonder une vérité supposément pérenne sur les conditions d'une époque historique limitée » ; « au contraire », rétorque Taylor, « c'est la limitation qui fait la force de l'argument¹ ».

En effet, si les conclusions des arguments transcendants ne sont pas triviales, c'est que ceux-ci se prononcent sur des questions ouvertes, des enjeux devenus problématiques, qui ne se posaient pas auparavant parce que certaines choses étaient (implicitement ou non) tenues pour évidentes ; or, lorsque l'on parvient à démontrer qu'une condition de l'agir humain est effectivement inéluctable ou transcendantale, nous réussissons à faire valoir cette conclusion dans un contexte d'incertitude et de contestation qui atteste de sa validité, plutôt qu'il ne la fragilise. Taylor prend l'exemple de sa thèse des « évaluations fortes » : « *Dans une civilisation de l'identité, c'est-à-dire de l'auto-définition, si on ne peut pas se définir sans rapport au bien, il est clair que l'on ne sera jamais en mesure de le faire.*² » Cette historicité foncière des arguments transcendants suffit en outre à écarter, selon notre auteur, toute intelligence « atemporelle » ou « anhistorique » de l'*a priori* : « *Puisque les vérités pérennes, les structures que je prétends incontournables, se saisissent en approfondissant la compréhension de notre contexte historique, il vaudrait mieux les appeler non pas « anhistoriques », mais « transhistoriques », comme le propose Ricœur*³. »

(iii) ...et déconstructrice

Par ailleurs, la faillibilité herméneutique des arguments transcendants signifie également que ces arguments nécessitent une « déconstruction » des préjugés hérités de la tradition philosophique : les conditions transcendantales de l'expérience sont le plus souvent *dissimulées* par des constructions théoriques aliénantes, c'est-à-dire par des « images » (*pictures*) qui obstruent l'accès aux choses mêmes et exigent un démantèlement herméneutique. « Une image nous tenait captifs » (*a picture held us captive*), comme aime à l'écrire Taylor en référence au célèbre paragraphe

¹. *Id.*, p. 45.

². *Ibid.*

³. *Ibid.*

§115 des *Investigations philosophiques*¹. Tandis que ce recouvrement (« *Verdeckung* ») s'explique chez Heidegger par la fuite du *Dasein* confronté à sa finitude temporelle – fuite qui s'exprime dans l'existence inauthentique et proverbiale du « *On* » (*das Man*) et sous la guise de la métaphysique² –, c'est avant tout l'« image épistémologique » qui occulte chez notre auteur la finitude de l'agir humain. L'argumentation transcendantale implique tout à fois la formulation d'une ontologie plus adéquate et l'explicitation des préjugés épistémologiques qui maintiennent dans l'obscurité les contours véritables de la condition humaine.

Nous retrouvons ici le geste essentiel de la tradition métacritique : il s'agit de faire « basculer » (*overturn*) le paradigme épistémologique moderne sur la base de l'argumentation transcendantale. Or, comme le précise Taylor, il ne suffit pas d'explicitier les conditions transcendantales de l'expérience humaine pour y parvenir, mais de démontrer au sujet désengagé ou « ponctuel » qu'il présuppose *lui-aussi* une compréhension implicite du monde, que son agir est gouverné par des conditions d'arrière-plan. Le soi ponctuel peut nier ou contester la réalité de certains « cadres inéluctables » sur la base d'un doute hyperbolique, mais son agir incarné atteste malgré lui de sa propre finitude :

[The line of argument of the major deconstructor of the disengaged picture] undermines the picture by bringing out the background we need for the operations described in the picture to make sense, whereby it becomes clear that this background can't fit within the limits that the disengaged view prescribes.³

C'est dans cette perspective que Taylor proposait dans *Sources of the Self* ainsi que dans *A Secular Age* de mettre en lumière les « sources morales » du cartésianisme, qui plonge ses racines à la fois dans le vaste tournant historique de la chrétienté vers l'« intériorité » ainsi que dans l'humanisme de la Renaissance et son idéal d'une « seconde création » par la raison et l'imagination⁴. Il s'agissait alors de montrer que le soi ponctuel devait se comprendre lui-même à l'aune de l'aspiration à la

¹. « *Ein Bild hielt uns gefangen.* » (RR, chap. 1, « A Picture Held Us Captive »)

². Pour une analyse de cette question chez Heidegger, voir : Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Philosophies, 2003, chap. 2 (« L'herméneutique dans *Sein und Zeit* »).

³ PA, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », 1991, p. 71.

⁴. Cf. SA, chapitre II.

maîtrise instrumentale de soi et du monde qui animait le néo-stoïcisme de la fin du XVI^e siècle¹. De même, notre auteur relève les liens étroits entre cette « posture instrumentale » (*instrumental stance*) et ce qu'il dépeint comme le colossal « travail de la Réforme » (*the work of Reform*), au sein duquel se consolidèrent du XV^e au XVII^e siècle les objectifs de la « civilité » (paix domestique, discipline et éducation) et ceux des réformes religieuses (dévotion plus intense, personnelle et intérieure)². Sous ce rapport, la posture désengagée/instrumentale de la pensée se révèle aussi comme l'instrument d'un « désenchantement » (*Entzauberung*) du monde vécu, entendu comme l'affermissement progressif d'une frontière nette entre le monde objectif-extérieur et le domaine subjectif-intérieur de notre vie psychique³.

En outre, rappelons que parce que le « dévoilement est invariablement accompagné d'un recouvrement » (*disclosure is invariably accompanied by hiddenness*) et que « ce qui est explicite dépend toujours de l'horizon de l'implicite » (*the explicit depends on the horizon of the implicit*)⁴, une explicitation totale des présuppositions du discours philosophique s'avère rigoureusement impossible et l'argumentation transcendantale doit demeurer un processus à jamais inachevé, qui comportera toujours ses propres dissimulations et impensés. La raison humaine doit donc demeurer, inéluctablement, « située ».

4. UNE SOLUTION IMPLICITE AU PROBLÈME DE L'HISTORICISME TRANSCENDANTAL

Notre double analyse de la faillibilité ontologique et herméneutique de l'argumentation transcendantale chez Taylor apporte, selon nous, une solution implicite au problème de l'« historicisme transcendantal » qui tenaille la tradition herméneutique contemporaine, notamment chez Heidegger et Gadamer. Ce problème réside dans le fait que le « tournant

¹. « *The ethic of rational control, finding its sources in a sense of dignity and self-esteem, transposes inward something of the spirit of the honour ethic. No longer are we winning fame in public space ; we act to maintain our sense of worth in our own eye.* » (SS, p. 152).

². SA, p. 103-105. Ces nouvelles normes éthico-spirituelles impliquèrent toutes à leur manière une posture de reconstruction ou d'« auto-façonnement » (*self-fashioning*) à l'égard de soi, de la société et du monde.

³. Notre auteur parle en ce sens de la transition d'un « moi poreux » (*porous self*) à un « moi calfeutré » (*buffered self*). L'ancien « monde enchanté » (*enchanted world*), animé d'esprits et de forces multiples, aurait cédé sa place à l'univers neutre et indépendant des modernes, dans un processus de délégitimation des pratiques rituelles et propitiatoires. Les motifs de cette délégitimation furent à la fois éthiques, car cette neutralisation du cosmos générait un sentiment accru de maîtrise et d'invulnérabilité, et théologiques, puisque la « magie » (*Zauber*) était tenue pour blasphématoire et contraire aux exigences de la piété chrétienne (SA, p. 29-41)

⁴. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind » (1983), *Human Agency and Language, op. cit.*, p. 96.

ontologique de l'herméneutique » – ou la promotion du « cercle herméneutique » du statut de règle méthodologique à celui de structure fondamentale de l'existence humaine – semble conduire inévitablement à ériger l'historicité elle-même en principe universel ou transhistorique, parce qu'inéluctable¹. Or, comme le souligne Claude Romano, si l'historicité est une condition transcendante, alors ou bien elle ne vaut pas universellement et nécessairement parce qu'elle est elle-même historique, c'est-à-dire conditionnée par l'histoire, ou bien elle est véritablement transcendante, et il n'est pas vrai que toute vérité est conditionnée par l'histoire. Autrement dit, la *validité transcendante* de la thèse herméneutique touchant l'historicité de la compréhension semble contredire *l'enracinement historique* de la compréhension, et vice-versa².

Chez Heidegger, par exemple, le « caractère épochal de l'être » (*der epochale Charakter des Seins*), devrait nous amener à reconnaître que l'être se dispense (en se retirant) selon des époques distinctes, qui se déploieraient elles-mêmes comme autant de paradigmes incommensurables³. Mais qu'est-ce qui justifie ce « désancrage » (*unmooring*) historiciste de la pensée, pour emprunter l'heureuse expression de Lee Braver⁴? Comment l'historicité de la compréhension, en tant que détermination essentielle du *Dasein*, pourrait-elle à son tour être comprise comme un « mode de déploiement ontologico-historial »⁵? Est-ce dire que l'on peut envisager une expérience humaine qui, dans un autre contexte historique, ne se déploierait *pas* sur le mode de l'être-jeté ou de l'être-dans-le-monde?

¹. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 285-287. « Reason is historical or situated reason which gains its distinctive power always within a living tradition. For Gadamer thesis is not a limitation or deficiency of reason, but rather the essence of reason rooted in human finitude. » (Richard J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 10)

². Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 454-455.

³. « Il n'y jamais d'être si ce n'est chaque foi marqué de telle empreinte à lui dispensée : Φύσις, Λόγος, Έν, Ίδέα, Ένέργεια, substantialité, objectivité, subjectivité, volonté, volonté de puissance, volonté de volonté. » (Martin HEIDEGGER, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *Question I et II*. Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1968 p. 301) « For the late Heidegger, instead of Being and Time's single set of modes of beings (readiness-to-hand, presence-at-hand, existence), anchored in the nature of Dasein, each epoch (pre-Socratic, ancient, medieval, modern, and contemporary) has its own understanding of being which determines its "beingness," or how all beings are in that age, including what he now calls "man." [...] This leads to an epochal relativism because evaluative criteria only exist within particular understandings of being. The only way an era can be wrong is by claiming to be permanently, universally right. » (Lee BRAVER, *Groundless Grounds : A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge & Londres, The MIT Press, 2012, p. 191-193)

⁴. « The key point for our discussion is that once Heidegger has Unmoored the epochs from the founding self, he does not turn to an internal or objective logic of the epochs themselves for closure or necessary order, but simply accepts raw, ultimate contingency. » (Lee BRAVER, *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*, Evanston/Illinois, Northwestern University Press, coll. Topics in Historical Philosophy, 2007, p. 288)

⁵ « Puisque [le Dasein] se décline historiquement, les essences elles-mêmes sont chevillées à l'historialité du Dasein, elles ne sauraient échapper au conditionnement historique de l'étant exemplaire. » (Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 453)

Tout d'abord, il importe de souligner que Taylor partage avec Heidegger et Gadamer la décision de renvoyer dos à dos le fondationnalisme épistémologique et le relativisme post-moderne, sous le motif que ces deux positions appartiendraient en définitive au même « univers dialectique », celui du paradigme épistémologique moderne¹. Tandis que le fondationnaliste revendique la possibilité d'une connaissance absolue (apte à résister à un doute radical), le relativiste estime que l'échec du fondationnalisme emporte avec lui la possibilité même de la connaissance philosophique, sinon de la connaissance tout court. Ce « saut en retrait » par rapport au fondationnalisme moderne était déjà à l'œuvre dans la tradition herméneutique contemporaine, comme le précise Jean Grondin : « *Pour l'herméneutique, l'accusation de relativisme n'a de sens que si l'on présuppose la possibilité d'une vérité absolue. Seul celui qui revendique un étalon absolutiste peut agiter le spectre du relativisme. Il n'y a de relativisme qu'en regard d'une vérité absolue.*² »

Or, à elle seule, cette stratégie consistant à renvoyer dos à dos le fondationnalisme et le relativisme ne suffit pas, car elle demeure toute *négative* et omet de montrer *positivement* « quel statut peuvent recevoir les vérités philosophiques »³. Ce saut en retrait du fondationnalisme ne permet pas de comprendre comment nous pourrions à la fois (i) désavouer l'existence de vérités « absolues » ou « anhistoriques » et (ii) reconnaître au discours sur notre finitude historique tous ses droits, puisque ce discours demeure « [...] *de facto* et *de jure*, une pensée de l'*a priori* et à ce titre une théorie philosophique.⁴ » *Le simple fait de dénoncer le problème de l'historicisme transcendantal comme un « pseudo-problème », tributaire du fondationnalisme, ne nous dispense pas du tout de répondre à la quaestio juris kantienne touchant la possibilité, la nature et les limites du savoir a priori. Si toute vérité est conditionnée par l'histoire, comment penser positivement le statut des « vérités inéluctables »? Comment, par exemple, devrions-nous concevoir la « certitude » ou l'« évidence » qui se rattache à la thèse selon laquelle « nous sommes des agents linguistiques capables d'explicitier le sens que les choses revêtent pour nous (we are agents with a linguistic capacity, a capacity to formulate the significance things have for us)⁵?* Cette thèse n'est-elle pas « transhistorique », bien que sa *découverte* soit un fait historique?

¹. Cf. *RR*, p. 55-56 ; *PA*, « Preface », 1995, p. viii.

². Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, op. cit., p. 171.

³. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 450.

⁴. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, op. cit., p. 169.

⁵. HAL, « Cognitive Psychology », 1985, p. 198.

À notre avis ainsi que celui de Romano¹, les analyses nuancées de Taylor touchant la faillibilité ontologique et herméneutique des arguments transcendants permettent de lever cette tension et de mettre en lumière son enjeu essentiel. Nous avons vu qu'une juste compréhension du principe de contradiction performative permettait de faire ressortir la faillibilité ontologique des vérités transcendantales, sans pour autant annuler leur statut *a priori* ou « transhistorique ». Sur cette base, nous avons ensuite souligné que *nous ne pouvons pas ne pas admettre la validité du principe de contradiction performative*, à moins de retomber dans le giron du fondationnalisme. Dès lors, la réflexion philosophique peut s'enraciner dans un « sol » d'évidences premières et triviales, pour ensuite s'accomplir dans un effort de formulation marqué au coin d'une irréductible faillibilité herméneutique, c'est-à-dire dans une opération à la fois stratifiée, située et déconstructrice : « [L]a régression vers une "thèse plus forte" ne signifie nullement la régression vers une thèse moins incontestable [...], mais seulement la remontée vers une thèse moins triviale². » Certaines descriptions de notre expérience sont véritablement *transhistoriques*, « mais les descriptions qui partent de ces [évidences] en s'efforçant de mettre en lumière leurs conditions nécessaires (transcendantales) ne le sont pas »³. La philosophie peut ainsi faire droit à l'historicité constitutive de la compréhension ainsi qu'au processus de « formation » (*Bildung*) du jugement que Gadamer – et plus récemment John McDowell⁴ – situait au cœur des sciences humaines et de la philosophie, sans renoncer à son ambition *a priori*.

Conclusion

Ces analyses touchant le statut des vérités transcendantales chez Taylor peuvent être transposées dans le cadre de notre interrogation sur les limites de la « simple raison ». Elles signifient alors que l'argumentation transcendantale, telle que la conçoit notre auteur, est en principe apte à « transcender » le moment de foi épistémique inhérent à la structure d'anticipation qui caractérise la connaissance d'agent (le « cercle herméneutique »). Cette thèse forte devient intelligible et vraisemblable à la lumière de la double faillibilité ontologique et herméneutique des

¹ Romano reprend et commente explicitement ce que nous appelons la « solution » de Taylor au problème de l'historicisme transcendantal, mais situe cette solution dans la perspective de la *phénoménologie*, en soutenant que le principe de validation des « affirmations d'indispensabilité » demeure chez Taylor trop vague ou indéterminé : *Au cœur de la raison, la phénoménologie, op. cit.*, p. 1053, n. 11.

² *Id.*, p. 440.

³ *Id.*, p. 456.

⁴ Cf. John McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, p. 95.

arguments transcendants. Par conséquent, nous parvenons aussi à un point crucial de nos analyses, puisque nous avons montré que l'argumentation transcendantale pouvait être comprise comme *une modalité particulière de la simple raison*, irréductible aux sciences exactes, bien entendu, mais également à la conception « fondationnaliste » (ou apodictique) de la simple raison qui commandait le paradigme épistémologique moderne.

Pour terminer, nous aimerions souligner que la conception de l'argumentation transcendantale mise en avant par Taylor se présente également comme une position viable et originale dans le contexte de la « querelle des arguments transcendants », qui anime la philosophie contemporaine depuis les années 1960¹. Malgré la diversité des perspectives en jeu, deux grandes approches de l'argumentation transcendantale polarisent depuis plusieurs décennies les traditions dites « analytique » et « continentale » autour de leur héritage philosophique commun, à la fois cartésien et kantien. La première est « anti-sceptique », centrée sur la possibilité (ou l'impossibilité) de réfuter le scepticisme, et plus exactement le scepticisme touchant l'existence du monde extérieur (« hors de nous »)². La seconde est de nature « post-critique » et se focalise plutôt sur la légitimité et les limites de la raison philosophique, eu égard à sa finitude historique et linguistique³. En ce sens, nous estimons que les concepts de « faillibilité ontologique » et de « faillibilité herméneutique » offrent, respectivement, des pistes fécondes pour favoriser le dialogue entre les tenants de ces deux approches.

¹. « De fait, de Strawson à Hintikka, de D. Henrich à Rorty, de Stroud à Apel, ou encore tout récemment de Bitbol à Zahar, multiples sont les auteurs à avoir pris part ce qu'il est maintenant convenu d'appeler la "querelle des arguments transcendants". » (Isabelle THOMAS-FOGIEL, « Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 40, 2003/4, p. 490) Voir également : Sandra LAUGIER, « Langage, scepticisme et argument transcendantal », *La Querelle des transcendants, Cahiers philosophiques de l'Université de Caen*, n°35, 2000 ; Sami PIHLSTRÖM, « Recent Reinterpretations of the Transcendental », *Inquiry*, vol. 47, n°3, 2004, p. 289-314.

². Cf. Peter STRAWSON, *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen et Co, 1966, p. 72-89. Robert STERN (dir.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Clarendon Press, 1999 ; *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, Oxford, Clarendon Press, 2000. « Shouldn't the unavoidable dialectical weakness of transcendental arguments in the face of skepticism persuade us to think that transcendental argumentation is not primarily designed to overcome skepticism at all? Analytic epistemologists' concerns with answering the skeptic may be something that true transcendental philosophers ought to avoid. » (Sami PIHLSTRÖM, *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*, op. cit., p. 151)

³ « [...] not only does the idea of the transcendental involve more than merely a style of argument, not only is it concerned with more than just the problem of scepticism, but it also brings questions concerning the very nature and possibility of philosophical inquiry to the fore. [...] How is it possible to answer the question of ground once the commitment to traditional foundationalism has been abandoned? » (Jeff MALPAS, « Introduction », *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Éd. par Jeff Malpas, Londres & New-York, Routledge, 2003, p. 2-3)

CHAPITRE IV. LE PRIMAT DE LA PERCEPTION : UN « *COGITO TACITE* »?

L'objectif du présent chapitre est de reconsidérer les acquis des deux chapitres précédents dans une perspective plus critique, afin de déterminer si la thèse phénoménologique du « primat de la perception », qui sous-tend la conception « immergée » de la raison défendue par Taylor¹, peut être conciliée avec sa conception de l'argumentation transcendantale. Plus précisément, nous nous demanderons si cette thèse, telle que la conçoit notre auteur, peut être conciliée avec la « faillibilité ontologique » des conditions transcendantales. Rappelons que le faillibilisme ontologique connaît chez notre auteur trois interprétations distinctes : 1/ une lecture « empiriste », qui reconnaît que les conclusions transcendantales ne peuvent prétendre mettre un terme aux différents programmes réductionnistes qui visent à « naturaliser » l'agir humain, de sorte que la portée ontologique de ces conclusions demeure elle-même une question expérimentale (ou scientifique) ouverte ; 2/ une lecture « phénoménaliste », qui pose l'indétermination ontologique des conditions transcendantales comme le *corrélat nécessaire* du principe de contradiction performative ; 3/ une lecture « spéculative » (ou hyperbolique), selon laquelle il demeurera toujours *pensable* que les vérités transcendantales puisées dans notre connaissance d'agent s'avèrent illusoire.

Pour le dire sans ambages, nous soutiendrons que *la thèse du primat de la perception est incompatible avec la faillibilité ontologique des conditions transcendantales* et préciserons ensuite, pour chacune de ces trois interprétations, par quels *correctifs méthodologiques* notre auteur pourrait parvenir à surmonter ces difficultés. En ce sens, nous traiterons d'abord de l'incompatibilité entre l'idée d'un contact perceptif immédiat avec le monde et la *lecture phénoménaliste* de la faillibilité ontologique des arguments transcendantsaux : comment la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes pourrait-elle être compatible avec la « raison immergée », qui résulte, en principe, de la *déconstruction* de cette distinction? La difficulté tient au fait que notre auteur veut soutenir une

¹. Cf. *infra*, chap. 1, § 1.2. « *Our primary opening to this world, the inescapable background of all the others, is through perception* » (Charles TAYLOR, « Embodied Agency », *op. cit.*, p. 3)

thèse phénoménologique (le primat de la perception, ou de l'être-au-monde¹) sur la base d'un principe – celui de « contradiction performative » – qui n'a rien, pour sa part, de proprement phénoménologique. La solution ou le « correctif » que nous proposerons consistera alors à reconnaître l'importance de la révolution de l'« *a priori* matériel » chez Husserl, en nous appuyant sur les travaux récents de Claude Romano, et à intégrer cette intelligence phénoménologique de l'*a priori* dans le cadre plus général de la théorie de l'argumentation transcendantale développée par Taylor.

Nous reprendrons ensuite notre question directrice en soulignant l'incompatibilité apparente entre la thèse du primat de la perception et les interprétations *spéculative* et *empiriste* de la faillibilité ontologique des arguments transcendants : *si notre contact perceptif immédiat avec les choses ne peut être récusé que sur la base d'« arguments philosophiques erronés », comme le soutient Taylor², et que donc la thèse du primat la perception jouit d'une validité « anhypothétique », qu'en est-il de la distinction architectonique entre le fondationnalisme et la « métacritique », sur laquelle nous avons tant insisté? Cette distinction ne se trouve-t-elle pas ébranlée, voire même abolie, par ce que Merleau-Ponty dénommait le « cogito tacite », c'est-à-dire la « certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier »³?*

1. UNE APORIE MÉTACRITIQUE

La conception de l'argumentation transcendantale repose chez Taylor sur ce que nous avons dénommé le « principe de contradiction performative » et ce principe implique la nécessité de penser la réalité *indépendamment* de notre agir « configurateur de monde », c'est-à-dire la nécessité de poser l'existence d'une « réalité nouménale » qui diffère forcément du monde phénoménal, mais dont nous ne pouvons avoir aucun savoir positif. Comment cette interprétation « phénoménaliste » de la faillibilité des conclusions transcendantales peut-elle être

¹. Nous préférons insister ici sur le primat de la perception plutôt que la thèse de l'être-au-monde, bien que ces deux concepts soient indissociables chez Taylor, parce que la seconde inclut également l'ordre *médiate* des « significations humaines », qui ne sont accessibles que par l'entremise de schèmes langagiers, conceptuels et symboliques. Or, c'est bien le caractère « immédiat » de notre contact avec les choses sur le plan de l'expérience perceptive et pratique qui pose difficulté ici. Par ailleurs, nous avons déjà en vue cette distinction entre le primat de la perception et la thèse plus englobante de l'être-au-monde lorsque nous avons dégagé les deux composantes essentielles du « réalisme non-problématique » de Taylor, à savoir (i) la thèse du primat de la perception et (ii) la capacité d'adaptation de la pensée à la réalité, qui présuppose quant à elle une distinction entre schèmes et contenus. Cf. *infra*, chap. 1, § 1.6.

² Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 33.

³. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 351.

conciliée avec le primat de la perception? La question est brûlante, même troublante, car Taylor n'est pas sans savoir que la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes reproduit le schème « médiateur » au cœur de l'épistémologie moderne, selon lequel toute connaissance doit passer *par l'intermédiaire* d'un médium « intérieur » (idées, sensations, langage, etc.) pour accéder au monde « extérieur » :

Kant, although he did not espouse the dualism of Descartes or the empiricists, and even persuasively refuted the Cartesian proof of a thinking substance, nevertheless upheld the distinction between appearances and things in themselves, which, applied all the way around, even to myself and my own body, forces us to think of consciousness as exclusively “mental”.¹

En ce sens, si le concept de noumène est d'abord le corrélat ontologique – inconnaissable et indéterminé – de l'activité synthétique du sujet transcendantal, il est également vrai que ce premier vient sceller l'indépendance des conditions formelles de l'expérience par rapport à ses conditions matérielles². À son tour, cette indépendance des formes *a priori* signifie que notre « représentation » (*Vorstellung*) du monde n'est possible que par la *médiation* de ces dernières : « *It is only through the shaping of the categories that our intuitions furnish objects for us, that there is experience and knowledge. Without the concepts which we provide, intuition would be “blind”³.* »

Le problème fondamental qui tenaille la raison médiatrice sous toutes ses formes n'est autre que celui de savoir *comment franchir la barrière logique érigée entre la pensée et les choses, une fois admise leur indépendance universelle*. Dans le contexte du cartésianisme, l'enjeu se posait sous la forme d'un

¹. Charles TAYLOR, « The Opening Arguments of the Phenomenology », *op. cit.*, p. 186. Cf. *H*, p. 30-31.

². « *The success of Kant's Copernican alternative depends on keeping open the gap between our subjective conditions and things considered in abstraction from them.* » (Sally SEDGWICK, « Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant », *Hegel: New Directions*. Éd. par Katerina DELIGIORGI, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, chap. 3, p. 57) En effet, sans cet interstice irréductible entre le phénomène et la « chose considérée en elle-même » (*Ding an sich selbst betrachtet*), Kant aurait été tenu d'admettre avec Hegel l'*inséparabilité* du transcendantal et de l'empirique, des formes et du contenu de l'expérience, c'est-à-dire le fait que les conditions *a priori* de l'expérience puissent être affectées/transformées par le cours historique des événements. Or, la matrice transcendantale de l'« expérience possible » désigne la synthèse *a priori* de l'entendement et de la sensibilité *pures*, et non la synthèse *a priori* de l'entendement pur et de la matière brute des sensations, ce qui aurait constitué selon Kant une véritable *contradictio in terminis* : « *Si connaissance a priori il y a, elle devra se jouer entièrement sur le terrain de la subjectivité ou de l'aperception, antérieurement à toute empirie.* » (Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, *op. cit.*, p. 74). L'usage des concepts purs doit, selon l'auteur de la *Critique de la raison pure*, être « complètement indépendant <gänzlich unabhängig> de l'expérience. » (Emmanuel KANT, *CRP*, A 86/B 119)

³. *RR*, p. 5.

« problème de justification », pour reprendre l'expression de Frederick L. Will : comment justifier sans circularité notre connaissance de la réalité et d'autrui une fois admise, par le biais du doute universel, l'indépendance logique de la pensée et de l'être? Le programme de fondation-reconstruction ne concède-t-il pas trop au sceptique, en admettant la possibilité d'une illusion généralisée, pour pouvoir ensuite se réaliser avec succès¹? Dans le contexte de l'idéalisme transcendantal, il s'agira moins d'un problème de justification que d'un *problème de constitution* : comment l'articulation des deux sources de la connaissance – la spontanéité et la réceptivité, les formes *a priori* et le divers de l'intuition empirique – s'opère-t-elle concrètement dans notre expérience du monde? « *The problem has been to account for experience, in the sense of a taking in of information from the world. In a sense, we have to receive this information; we are the passive party. In another, we have to know how to "grasp" it; we are active. How do these two combine?* »

L'expression la plus forte de ce problème de constitution se trouve sans doute sous la plume de Husserl au paragraphe 53 de la *Krisis*, lorsque celui-ci soulevait le « *paradoxe de la subjectivité humaine : être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde* » : « *Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle?* » Le problème n'est plus de penser l'union (ou la « communication ») de deux substances indépendantes, l'âme et le corps, mais bien de penser la médiation concrète de deux « points de vue » antagonistes sur l'être humain, le *redoublement empirico-transcendantal de l'expérience humaine* : comment pourrais-je être à la fois sujet constituant et objet constitué, première personne et troisième personne, autonome et dépendante? Comment pouvons-nous concilier deux perspectives qui paraissent aussi incompatibles qu'indispensables? « *Kant notoriously tried to*

¹. « *So much is conceded, in fact, that those who engage in the program, whatever be their intentions, must end up as skeptics at odds with themselves.* » (Frederick L. WILL, *Induction and Justification*, *op. cit.*, p. 87) Du côté du rationalisme classique, la connaissance était censée se fonder et se développer dans l'élément de l'*intuition rationnelle*, c'est-à-dire par la clarification analytique/déductive de nos idées claires et distinctes. Or, comment justifier notre connaissance de la réalité en partant de la seule pensée, c'est-à-dire faire « communiquer les substances », une fois accordée l'indépendance logique de l'être et de la pensée? Du côté de l'empirisme classique, la connaissance était censée se fonder et se développer dans l'*intuition sensible*, c'est-à-dire à partir des « impressions sensibles » et par le biais de la méthode inductive (ou de procédures expérimentales déterminées). Or, comment surmonter la frontière entre, d'une part, ces intuitions immédiates et atomiques, et d'autre part, l'ordre intelligible du monde (« universaux », causes/régularités, etc.)? Comment dériver la pensée des seules intuitions sensibles? Le point de départ radical de l'empiriste ne le contraint-il pas, en dernière analyse, à liquider les concepts de vérité et de science?

². Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 45.

³. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1936, 1976, p. 204.

unite Hume and Leibniz. At least he saw the problem, how to combine spontaneity and receptivity. Nevertheless, he was still too caught up in the mediationalist structure to propound a believable solution¹. »

La thèse du primat de la perception ou du « monde pré-objectif »² a précisément pour fonction de surmonter ce problème de constitution en le dissolvant « par la base » : « *To breach the hard boundary between the spaces of causes and reasons, we need to allow for a kind of understanding that is preconceptual, on the basis of which concepts can be predicated of things; something, in other words, that functions in the space of reasons below concepts³.* » Cette thèse résulte d'une analyse des relations d'intelligibilité concrètes de la perception, qui montre nettement que les capacités d'arrière-plan de la compréhension sont inséparables de l'environnement au sein duquel elles s'exercent⁴. Nous sommes toujours-déjà « dans » le monde et cette certitude perceptive/pratique est plus profondément ancrée dans notre agir que l'opposition épistémique entre le doute et la croyance, l'illusion et la vérité : « *My first understanding of reality is not a picture I am forming of it, but the sense given to a continuing transaction with it. I can be confused about it, but its inseparable presence is undeniable⁵.* » Taylor aime à reprendre le célèbre mot de Merleau-Ponty : « *Se demander si le monde réel, c'est ne pas entendre ce que l'on dit⁶.* » En clair : il n'y a plus de problème de constitution parce qu'il ne peut plus être question d'une « médiation » par l'activité constituante du sujet, et il en est ainsi parce que l'indépendance logique des « conditions de possibilité de l'expérience » et de la réalité (ou des conditions matérielles de l'expérience) n'est plus même *pensable* au plan primordial de la connaissance perceptive.

En somme, la thèse du primat de la perception signifie le rejet de la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes, si bien que cette thèse ne peut pas, sans contradiction, ne valoir que dans les limites de cette même distinction, c'est-à-dire de l'interprétation « phénoménaliste » de la faillibilité des conclusions transcendantales chez Taylor. Il semble donc que nous ayons affaire à

¹. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 45. Comme le souligne à juste titre Étienne BIMBENET, ce problème est également ce qui détermine en profondeur le célèbre thème structuraliste de la « mort de l'homme » : *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Temps modernes », 2004, conclusion (« La mort de l'homme »).

². Cf. Charles TAYLOR & Micheal KULLMAN, « The Pre-Objective World », *op. cit.*

³. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 45.

⁴. Pour une lecture éclairante de la thèse de Taylor, voir : Claude ROMANO, *op. cit.*, p. 631-632.

⁵. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 47.

⁶. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 402.

une authentique *aporie métacritique*. Bien entendu, l'interprétation phénoménaliste¹ pourrait elle-même être tenue pour un *hapax* insignifiant, et cette « aporie » pour un problème négligeable. Suivant cette hypothèse, Taylor aurait simplement voulu illustrer la question des limites de l'argumentation transcendantale au plan ontologique par la distinction entre phénomènes et noumènes, sans pour autant la faire sienne. Mais cette lecture nous paraît intenable pour deux raisons. Premièrement, rien ne suggère, du strict point de vue textuel, une *distanciation critique* par rapport à l'idée selon laquelle la distinction phénomènes/noumènes chez Kant constitue l'une des manières possibles d'interpréter la « question ontologique ultime » que ne peuvent éliminer les arguments transcendantsaux. Deuxièmement, il en est ainsi parce que *la distinction kantienne découle elle-même du principe de contradiction performative*. Ce principe implique en effet le caractère « subjectif » des conditions transcendantales, comme nous l'avons souligné², car il exige que nous puissions penser/imaginer ce qui adviendrait de notre expérience *en l'absence* de notre activité structurant ou « configuratrice », par le biais de ce que nous avons appelé des « contrefactuels perspicaces » : toute la force des arguments transcendantsaux tient au fait de pouvoir montrer qu'hors de conditions déterminées, notre conscience intentionnelle s'effondrerait de manière déterminée. *La possibilité (contrefactuelle) de la contradiction performative implique l'indépendance logique des « formes » transcendantales par rapport à la « matière » de l'expérience, leur « dislocation » possible, qui seule permet, en retour, d'établir la nécessité philosophique des conclusions transcendantales.*

L'aporie métacritique soulignée ici s'avère donc tout à fait décisive : puisque le principe de contradiction performative implique l'indépendance logique des conditions transcendantales par rapport au monde, il ne peut pas être le principe de validation d'une thèse qui vise précisément à montrer *l'absurdité d'une telle indépendance*. Dans le paradigme taylorien de l'être-au-monde, la réalité ne peut plus être pensée indépendamment de l'agent ; elle n'est plus « constituée » ou « configurée » par l'activité du sujet. La critique des épistémologies médiatrices signifie que les capacités d'arrière-plan de la perception et l'environnement où elles s'exercent constituent une seule et même totalité structurelle, indivise par essence. Et pourtant, le principe de contradiction

¹. « It is clear that there are certain ontological questions which lie beyond the scope of transcendental arguments. Kant recognized this in allowing that his arguments established nothing about things as they are in themselves, but only about the world as we experience it. » (PA, « The Validity of Transcendental Arguments », 1978, p. 26)

² Cf. *infra*, chap. 3, § 1.

performative semble bien constituer l'*unique principe de validation* des arguments transcendants chez Taylor. Par conséquent, si ce dernier veut défendre par des arguments transcendants une thèse qui n'est plus elle-même « transcendantale » au sens kantien et subjectiviste du terme, soit l'idée d'une *donation originnaire et immédiate des « choses elles-mêmes » au plan de la perception*, celui-ci doit également soutenir que les caractéristiques incontestables de l'expérience qui constituent le point de départ et la conclusion de ces arguments sont des caractéristiques *antérieures en droit* à toute configuration subjective. Autrement dit, la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes doit hanter les réflexions métacritiques de Taylor tant et aussi longtemps qu'il ne fera pas place, dans sa conception de l'argumentation philosophique, à une autre conception de ce qui fonde la validité des arguments philosophiques¹.

1.1. La révolution de L'*a priori* matériel

Nous l'avons vu, Taylor soutient que les arguments transcendants trouvent un « ancrage incontestable » dans notre « connaissance d'agent » et portent, par conséquent, sur ce que « nous sommes inéluctablement à nous-mêmes » (*what we are inescapably to ourselves*) en tant qu'agents rationnels, sur « la nature de notre vie en tant que sujets ». Cette caractérisation lui permet de mettre en relief une forme commune d'arguments chez des auteurs aussi différents que Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein et Merleau-Ponty. Or si cette position a l'avantage de faire ressortir la postérité du « synthétique *a priori* » ou de l'« arrière-plan transcendantal » dans la philosophie postkantienne, elle nous paraît faire l'impasse sur la découverte de l'« *a priori* matériel » ou des « essences phénoménologiques » chez Edmund Husserl et son importance

¹ Taylor et Dreyfus semblaient eux-mêmes aller en ce sens dans *Retrieving Realism*, lorsqu'ils soulignaient que le « recouvrement du réalisme » dépend en dernière instance de la découverte d'un *troisième type de relation au monde*, à côté des relations de causalité et d'« intelligibilité » : « *If one privileges causality one ends in naturalism. If one privileges intelligibility, either one claims that the objects of science are constituted by and derived from experience, as Husserl and Merleau-Ponty tend to do, and then phenomenology leads to idealism, or one claims, as Rorty does, that the objects of science are no more and no less independent of us than everyday things such as stepping stones, warm rooms, and sunsets, and one is imprisoned in deflationary realism.* » (RR, p. 135) Cette troisième relation, qui ne relèverait ni des sciences naturelles, ni de la phénoménologie, permettrait de dépasser les problèmes de « constitution », où se juxtaposent obscurément la passivité et la spontanéité des agents, en montrant que nous devons, en tant qu'agents incarnés, régler notre agir « sur une réalité véritablement indépendante » (*align ourselves with a truly independent reality*) (RR, p. 137). Nos auteurs mobilisent alors les analyses développées par Samuel Todes dans « *Body and World* » (Massachusetts, The MIT Press, 1990, éd. 2001), afin de soutenir que notre capacité de se tenir en équilibre dans le « champ de gravitation vertical de la Terre » (*the earth's vertical gravitational field*) met en jeu une relation de cet ordre. Or, dans le même passage, il est ensuite dit que cette troisième relation ne peut être découverte que *si l'on fait usage de la phénoménologie* « pour aller en-deçà du notre monde perceptif déterminé et pétri conceptuellement, dont les analyses partent ordinairement » (*if one uses phenomenology to get beneath the determinate and conceptually permeated perceptual world where analysis usually starts*) (*ibid.*). La nature exacte de cette troisième relation demeure donc difficile à cerner, mais ces brèves remarques indiquent que la phénoménologie pourrait ne pas être réductible, pour Taylor et Dreyfus, à une analyse des relations intentionnelle de « constitution » (ou de « configuration » active).

cruciale pour la thèse « anti-subjectiviste » de l'être-au-monde. De fait, sans l'« indifférence spécifique » de l'*a priori* phénoménologique vis-à-vis de la subjectivité, dont Heidegger soulignait l'originalité en 1925¹, la transition des paradigmes de type idéaliste – kantien, hégélien ou néo-kantien – vers celui de l'être-au-monde serait demeurée foncièrement inconcevable.

Comme le montre de manière magistrale Claude Romano dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (2010), le « retour aux choses elles-mêmes » mené par Husserl impliquait d'abord, dans ses *Recherches logiques* (1901), une triple rupture avec le transcendantalisme kantien : 1/ l'*a priori* s'est vu délesté de toute activité de constitution subjective pour être conçu comme un ordre de nécessités immanentes aux phénomènes (ou « objectivités idéales ») pouvant être libérées par le biais de la « réduction eidétique » ; 2/ ces *a priori* ne sont plus « formels » comme l'étaient les concepts purs de l'entendement (complètement indépendants de la « matière de la perception »), mais désormais « matériels » pour autant qu'ils se fondent dans la nature même des contenus d'expériences ; 3/ ces « légalités eidétiques » se distinguent des nécessités proprement « transcendantales » dans la mesure où la « vision d'essence » (*Wesensschau*) met l'imagination en présence de limites insurmontables, marquées par « l'impossibilité de se figurer le moindre contre-exemple »². Les « lois pures d'essence » jouiraient d'une validité rigoureusement illimitée du fait de ne pouvoir être invalidées par aucune expérience concevable, comme l'illustrent les exemples suivant : « *Tout son doit posséder un timbre, une durée, une hauteur et une intensité* », « *De trois sons de hauteur différente, l'un se situera toujours entre les deux autres* », « *Toute chose matérielle possède une extension spatio-temporelle* ».

La phénoménologie nous invite ainsi à expliciter la corrélation *a priori* (nécessaire et universelle) entre l'étant « transcendant » et ses modes subjectifs de donnée, de manière à surmonter le « cadre kantien » opposant (a) un donné sensible « immédiat, amorphe et dépourvu de sens » et (b) la mise en forme subjective ou la « configuration » active de ces sensations par le biais des formes de la sensibilité et de l'entendement, la spontanéité ou encore quelque « raison

¹. « [...] l'*a priori*, au sens où l'entend la phénoménologie, ne caractérise pas un comportement, mais bien l'être. Non seulement l'*a priori* n'est rien d'immanent, rien qui appartienne primordialement à la sphère de la subjectivité, mais il n'est pas non plus transcendant au sens où il serait attaché spécifiquement à la réalité. » (Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad. par Alain BOUTOT, Paris, Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 117) Husserl estimait de la sorte avoir découvert un système de vérités aprioriques « d'un genre nouveau et suprêmement étonnant » (*La crise des sciences européennes...*, *op. cit.*, § 48, p. 189).

². Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, *op. cit.*, chap. 1 (« Le retour à l'expérience »).

langagière »¹. Contrairement à la réflexion transcendantale kantienne, nous ne pouvons admettre dans la perspective phénoménologique l'*opposition matière-forme* qui sert de principe à cette première : il est rigoureusement impossible de penser/imaginer la « matière » des sensations indépendamment des lois phénoménologiques de l'expérience. Le contraire d'une essence phénoménologique est ainsi un « contresens <*Widersinn*> matériel »², comme un « tout sans partie » ou un « carré rond », alors que le contraire d'une condition transcendantale est plutôt une contradiction performative, elle-même concevable sur le mode « contrefactuel » comme un effondrement de la conscience humaine « normale et adulte ». La saisie des essences phénoménologiques ou des *a priori* matériels, qui se produit chez Husserl dans une « intuition catégoriale », signifie qu'il y a des actes « où se montrent des états de choses idéaux en eux-mêmes, des états de choses qui ne sont pas des fabricats de ces actes, c'est-à-dire des fonctions de la pensée ou du sujet.³ »

La révolution phénoménologique marque ainsi une sortie hors de ce que Gérard Granel appelait à juste titre « l'équivoque ontologique de la pensée kantienne », c'est-à-dire l'équivoque entre 1/ une pensée de l'« apparence » (*Schein*), qui implique l'existence d'une substance matérielle qui préexisterait à sa manifestation (ou son apparition pour une subjectivité) et pour laquelle cette manifestation demeurerait inessentielle, et 2/ une pensée du « phénomène » (*Erscheinung*) ou d'un paraître qui n'est pas réductible à l'apparence, qui signifie plutôt la donation originaire du monde dans la sensibilité, une « promotion ontologique du sensible »⁴. De fait, l'idée d'un *nomène purement négatif* constitue chez Kant un cas limite pour la réflexion transcendantale : puisqu'il est impossible de concevoir la moindre réalité sensible qui ne soit composée dans l'espace et le

¹ Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., chap. XIX (« Les mythes du donné et le cadre kantien »). HEIDEGGER parlait en ce sens de « la vieille mythologie d'un intellect qui ordonne et soude la matière du monde à l'aide de ses formes » : « Les formes catégoriales ne sont pas des fabricats des actes, ce sont au contraire des objets, lesquels deviennent visibles dans ces actes. Ces formes ne sont rien qui serait fabriqué par un sujet, encore moins quelque chose qui serait ajouté aux objets réels, si bien que l'étant réel serait lui-même modifié par cette mise en forme, mais elles présentent l'étant plus proprement dans son "être en soi". » (Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit., p. 112-113)

² Selon la terminologie de Husserl, précisons qu'un « contresens » appartient encore au domaine du sens, de sorte qu'il peut être dit « faux *a priori* » et donc proprement *impossible* : l'existence de l'état de chose imaginé est exclue. Ainsi, un contresens peut être faux *a priori* suivant des critères logiques, auquel cas il s'agit d'un contresens formel ou d'une contradiction (*Widerspruch*), ou encore faux *a priori* sans être contradictoire et suivant plutôt les structures essentielles de l'expérience, auquel cas il s'agit d'un contresens matériel ou d'une impossibilité matérielle *a priori*. Cependant, le contresens doit aussi être distingué du « non-sens » (*Unsinn*), c'est-à-dire des formes discursives qui transgressent les lois de la « grammaire pure » (par exemple : « café il tu »), qui circonscrivent le domaine des propositions douées de sens. À la différence du contresens, on ne peut attribuer au non-sens ni valeur de vérité, ni modalité logique. Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison*, op. cit., p. 211-224.

³ Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit. p. 113.

⁴ Gérard GRANEL, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 69.

temps, ces déterminations ne sont pas simplement des conditions subjectives-formelles, à la manière des douze catégories de l'entendement, mais « la façon même dont le réel est tenu ensemble avec lui-même, con-tenu de partout primitivement » – la manière dont « se tient » (paraît) la « chair du sensible »¹. L'impossibilité de penser le réel indépendamment de ses « conditions de possibilité » est précisément ce qui marque le passage, pour la réflexion philosophique, du principe de contradiction performative vers le principe phénoménologique de la réduction eidétique. En deçà du cadre kantien opposant les formes *a priori* de la subjectivité à un donné sensible brut et informe, se tient cette équivoque ontologique qui constitue le lieu même de l'esthétique transcendantale chez Kant. Dans la perspective phénoménologique, au contraire, la sensibilité se trouve elle-même redéfinie comme la *donation de l'être selon ses structures ontologiques intrinsèques* et non plus à partir de conditions subjectives qui pourraient être pensées indépendamment de la « matière » de la sensation : « *La scission classique de l'être et de l'apparence disparaît.*² »

Certes, Taylor souligne la différence entre le concept d'« expérience » (*Erfahrung*) chez Kant et celui de « clairière » (*Lichtung*) chez Heidegger, mais décrit ce déplacement comme une simple focalisation vers un autre « aspect » de notre éveil réflexif au monde :

Kant speaks of it simply as “experience”; but Heidegger, with his concern to get beyond subjectivistic formulations, ends up talking about the “clearing” (*Lichtung*).

¹. *Id.*, p. 76-7. Pour quels motifs Kant aurait-il décidé de tenir ces formes pures pour des déterminations de la subjectivité plutôt qu'un ordre inhérent aux choses elles-mêmes? Il en va sans doute ici de ce que nous pourrions appeler avec Jean Grondin la thèse critique sur l'*a priori* : « Il n'y a de connaissance *a priori possible* pour nous que celle d'objet d'expérience possible. » (Emmanuel KANT, *CRP*, B 166) En un mot, le pari de l'idéalisme transcendantal consistait à séparer radicalement l'expérience effective (*Erfahrung*), en tant que synthèse des formes pures et de la matière brute et contingente des sensations, de l'expérience possible, qui désigne plutôt la synthèse de l'entendement pur et de la sensibilité pure, immanente au sujet, afin de démontrer la possibilité d'un authentique savoir *a priori* (cf. Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori, op. cit.*, p. 68-70). Ainsi, l'Esthétique transcendantale opère le partage entre le « divers de l'intuition empirique » et le « divers de la sensibilité *a priori* », soit entre la matière des sensations et les formes pures de l'espace et du temps, alors que la *Déduction transcendantale* roule pour sa part sur les acquis de cette dernière et aboutit à l'idée d'une synthèse *a priori* de l'entendement pur (les douze catégories) et de la sensibilité pure par l'intermédiaire de l'imagination « productrice ». Les catégories pouvaient alors jouir d'une valeur objective en tant que déterminations du divers de l'intuition pure dans les jugements synthétiques *a priori*, conformément au « principe suprême de tous les jugements synthétiques » : « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience, et ont de ce fait une validité objective dans un jugement synthétique *a priori*. » (Emmanuel KANT, *CRP*, A 158/B 197) Ce domaine de la « vérité transcendantale », « qui précède toute vérité empirique et la rend possible », constitue le cœur systématique de la première Critique. Pourquoi donc la possibilité du savoir *a priori* devait-elle absolument se jouer sur le terrain de la subjectivité transcendantale (ou de l'expérience possible), coupé de l'expérience effective? Sans doute pour éviter une contradiction entre les registres *a priori* et *a posteriori*, qui devaient demeurer selon Kant parfaitement indépendants. En ce sens, nous pensons avec Gérard GRANEL, à la suite de Heidegger, que Kant aura ouvert dans son *Esthétique* les perspectives qui seront celles de la phénoménologie et que « la fuite dans la subjectivité est le refuge d'un univers de la phénoménalité qui n'a pas les moyens d'exister "à ciel ouvert" » (*L'équivoque ontologique de la pensée kantienne, op. cit.*, p. 80).

². Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, coll. Philosophie, 2004, p. 12.

Where the Kantian expression focuses on the mind of the subject and the conditions of having what we can call experience, the Heideggerian formulation points us toward another facet of the same phenomenon, the fact that anything can *appear* or come to light at all. This requires there be a being *to* whom it appears, *for* whom it is an object; it requires a knower, in some sense. But the *Lichtung* formulation focuses us on the fact (which we are meant to come to perceive as astonishing) that the knower-known complex *is* at all, rather than taking the knower for granted as “subject” and examining what makes it possible to have any knowledge or experience of a world. For all this extremely important shift in the center of gravity of what we take as the starting point, there is a continuity between Kant and Heidegger, Wittgenstein, or Merleau-Ponty.¹

La critique de l'ontologie du sujet et ses enjeux sont évoqués, mais la conception de l'*a priori* qui l'aura d'abord rendue concevable se trouve passée sous silence et reconduite à la théorie de l'argumentation transcendantale développée par notre auteur et qui n'est gouvernée que par le principe de contradiction performative². Pourtant, dans *Sein und Zeit* (1927), Heidegger attribuait volontiers à son maître la découverte du sens authentique de l'*a priori* : « Grâce à E. Husserl, nous avons réappris non seulement à comprendre le sens de toute « empirie » philosophique authentique, mais encore à manier l'outil nécessaire pour y trouver accès. L'« apriorisme » est la méthode de toute philosophie scientifique qui se comprend elle-même.³ » L'analytique existentielle du *Dasein* réalisait le potentiel révolutionnaire de l'idée de structures nécessaires de la phénoménalité (ou des choses mêmes), d'un ordre de vérité synthétiques *a priori* qui ne serait plus « subjectif » au sens où il renverrait à l'activité constituante du *Gemüth* humain et concernerait plutôt « la structure d'être de l'être » (*der Seinsstruktur des Seins*)⁴.

¹. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 9.

². « Heidegger and Wittgenstein follow this pioneering Kantian form of argument. In *Sein und Zeit*, Heidegger argues that things are disclosed first as part of a world, that is, as the correlates of concerned involvement, and within a whole of such involvement. [...] This argument about the conditions of possibility, the conditions of intelligibly realizing the [disengaged] stance, is carried in Heidegger's use of the term *ursprünglich*. It means not just “prior in time,” but something stronger. Our *ursprünglich* stance comes before but also as a condition of what follows and modifies it. It is also carried in his repeated use of the phrase *zunächst und zumeist*. Once again this sounds deceptively weak. It is applied to a way of being that is not just there earlier and more frequently, but also provides the background for what is not it. » (RR, p. 34-35) L'ambiguïté est préservée dans la formule selon laquelle les arguments transcendants devraient prendre pour point de départ des « caractéristiques indubitables et incontestables de notre expérience » et aboutir à des conclusions plus fortes concernant « la nature du *sujet* ou de sa *position* dans le monde » (nous soulignons). De même, notre auteur mentionnait en 1998 que l'on appelle ce type d'argument, « très familier en philosophie », « parfois phénoménologique, parfois transcendantal (et parfois les deux à la fois) » (Charles Taylor, « Le fondamental dans l'histoire », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, op. cit., p. 36)

³. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., §10, p. 50.

⁴. Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit. p. 118.

En définitive, la révolution de l'essentialisme phénoménologique (ou de l'*a priori* matériel) nous paraît constituer le seul moyen de concilier la conception de l'argumentation transcendantale défendue par Taylor et la thèse du primat de la perception. Tant et aussi longtemps que l'argumentation transcendantale consistera à mettre en lumière notre activité « configuratrice de monde », sur la base du principe de contradiction performative, la philosophie de notre auteur demeurera captive de l'alternative entre l'idéalisme kantien, d'une part, dont les résultats sont contenus dans les limites de la distinction phénomènes/noumènes, et les philosophies spéculatives de Fichte, Schelling et Hegel, d'autre part, qui reconduisent le sujet fini des *Critiques* à « un seul sujet infini ou cosmique » (*a single infinite or cosmic subject*)¹. En effet, nous aurons à choisir entre ces deux modalités de l'idéalisme tant et aussi longtemps que sera maintenue l'opposition matière-forme au cœur du principe de contradiction performative, selon que nous admettions l'existence d'une réalité nouménale ou que nous la récusions par un argument quasi tautologique stipulant que l'on ne peut penser de réalité indépendamment du sujet (et *vice versa*) sans entrer dans un cercle vicieux : « *On ne peut réfléchir sur un monde qui ne soit pas pensé ; dès que nous réfléchissons sur la chose-en-soi, elle devient un objet de la pensée, et ainsi le concept d'une chose-en-soi est contradictoire.* »² La découverte des *a priori* matériels permit au contraire à Husserl de concevoir la « chose en soi » comme la pure continuité des « profils » (*Abschattungen*) à travers lesquels se manifeste un objet de perception, puis comme le domaine originaire du « monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*), où puisent toute réflexion théorique et toute science comme leur « soubassement » (*Untergrund*) primordial. *Seule l'intelligence proprement phénoménologique de l'a priori pouvait permettre de thématiser la structure relationnelle de l'être-au-monde, où le sujet et le monde sont « cooriginaires »*³.

¹. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 83.

². Leszek KOLAKOWSKI, *Husserl et la recherche de la certitude*. Lausanne, Édition L'Âge d'Homme, coll. Mobiles, 1991, p. 70. Récuser ainsi la chose en soi au nom des conditions de possibilité *subjectives* de la pensée signifie remplacer le dualisme kantien entre spontanéité et réceptivité par l'idée d'une *médiation subjective totale de l'expérience*, c'est-à-dire une forme d'idéalisme absolu.

³. Husserl occulta lui-même la portée anti-idéaliste de la réduction eidétique en ordonnant celle-ci au champ de la « conscience pure », libérée par l'époché transcendantale. En effet, après le tournant opéré à l'hiver 1906-7, ce dernier finit par assujettir la phénoménologie à la quête cartésienne de certitude absolue et intégrer les essences matérielles à un idéalisme transcendantal englobant – « *La démonstration de cet idéalisme est donc la phénoménologie elle-même.* » (*Les méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1929, 1994, p. 135) Comme le soulignait à juste titre Leszek Kolakowski, Husserl rejetait la chose en soi comme une « absurdité » dogmatique, reprenant à cette fin tous les arguments traditionnels de l'idéalisme allemand depuis Fichte : « *Tout sens concevable, tout être concevable – qu'on le nomme immanent ou transcendant –, tombe dans le domaine de la subjectivité transcendantale. L'idée de quoi que ce soit en dehors d'elle est une absurdité. La subjectivité transcendantale est la concrétion universelle et absolue.* » (*Id.*, p. 33-34 ; Leszek KOLAKOWSKI, *Husserl et la recherche de la certitude, op. cit.*, p. 68).

1.2. La phénoménologie génétique au crible de la *quaestio juris*

Ces considérations nous invitent à faire retour sur la critique adressée par notre auteur à la phénoménologie « génétique » de Merleau-Ponty au tournant des années 60, que nous nous étions contentés d'évoquer au tout début du chapitre précédent. Seule une analyse de cette critique pourra nous permettre de mieux comprendre la tension qui nous occupe dans la pensée de Taylor entre, d'un côté, la faillibilité ontologique des arguments transcendants (dans son interprétation « phénoménaliste »), qui *exclut* l'essentialisme phénoménologique, et de l'autre côté, la thèse du primat de la perception, qui présuppose et requiert cet essentialisme. En ce sens, nous distinguerons dans cette critique de la phénoménologie merleau-pontienne deux objections fondamentales, qui concerneront 1/ la relation entre la notion d'« essence phénoménologique » et l'idée d'une « description pure et sans présupposition » (*pure presuppositionless description*), puis 2/ la relation entre cette idée d'une description pure et la thèse du primat de la perception.

La première de ces objections touche la doctrine husserlienne de la « vision d'essence » (*Wesensschau*), selon laquelle les vérités phénoménologiques peuvent être saisies de manière immédiate et apodictique, sans le concours d'aucune « présupposition » qui pourrait faire obstacle et en déformer l'intuition. Selon Taylor, cette doctrine est elle-même absurde, car toute description mobilise des concepts et tout concept mobilise à son tour une interprétation préalable de la chose en question, une certaine « ontologie » – « [...] *to use a concept seriously in a description is to "take it into account" i.e., to accept the interpretations it carries with it.*¹ » Par conséquent, notre auteur soutient qu'une « philosophie sans présupposition » s'avère « clairement impossible » (*clearly impossible*) :

Husserl's claim in this sense depended on the extraordinary view that we can somehow stand back from the essences, fix them with our gaze and describe them accurately, as though we could somehow prise our language off the world, and, as it were, throw it behind us, and return to a pure intuition of the unities of signification

¹. Charles TAYLOR & Alfred J. AYER, « Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis », *op. cit.*, p. 103. « *We must always take some concepts for granted in examining others, accept some assumptions in order to call others into question.* » (*Ibid.*)

which underlie our concepts. [...] But if it were possible to reach such a state – which fortunately it is not – no return would be possible. For we can only send in our concepts for overhaul, as it were, in small groups. To “suspend” one concept for re-examination requires that others are taken for granted in order to carry out this examination. [...] We must always take some concepts for granted in examining others, accept some assumptions in order to call others into question.¹

Cette critique est imparable. Comment la phénoménologie pourrait-elle suspendre toute présupposition sans se retrouver dans une *aporie thématique* totale, où ses descriptions ne feraient figure de réponse à aucune question, se déployant hors de toute conceptualité préalable et de tout horizon historique d’interrogation? Taylor précise en ce sens que la phénoménologie se comprendrait mieux elle-même comme « la tentative de dégager une anthropologie philosophique adéquate » (« *the attempt to work out an adequate philosophical anthropology* »), un effort pour *rappeler le caractère incarné et situé de la pensée humaine* dans le contexte de l’épistémologie moderne, plutôt qu’un nouveau programme épistémologique².

C’est ainsi qu’il interprétait le mouvement de la « phénoménologie française » (*French phenomenology*), et tout spécialement la position de Merleau-Ponty, qui proposait une approche moins procédurale de la phénoménologie et retenait le projet de suspendre nos préjugés métaphysiques et scientifiques pour porter un regard frais sur notre existence concrète – une « idée libératrice » (*liberating idea*) dans le climat nominaliste de la modernité³. S’il s’agissait encore d’opérer un « retour aux choses elles-mêmes », la phénoménologie n’était plus comprise comme une « méthode », mais davantage comme une « orientation » de pensée ou un « point de départ » (« *phenomenology can no longer be characterized as a method ; it is more in the nature of an orientation or starting point* ») ; le « poids probatoire » (*probative weight*) de la théorie ne reposait plus sur l’intuition d’essence, mais plutôt sur « la compréhension de la condition humaine que celle-ci rend possible » (*the comprehension of the human condition which it makes possible*), c’est-à-dire sur des « arguments philosophiques » (*philosophical arguments*) élevés contre les « inconsistances internes de l’empirisme

¹ *Id.*, p. 102-103.

² « Critical Notice : Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* », *op. cit.*, p. 550.

³ *Ibid.*

et de l'intellectualisme » et sur la base des avancées scientifiques¹. Ce déplacement de l'intuition (ou de la pure description) à l'argumentation impliquait notamment la nécessité de reconnaître le caractère toujours faillible ou « corrigible » des descriptions phénoménologiques : « *Presuppositionless description is in Merleau-Ponty's own terms impossible. Any description is bound to presuppose the validity of the categories of the language in which it is made. It remains therefore always and necessarily corrigible. As Merleau-Ponty himself puts it, no phenomenological reduction is ever complete.* »² Nous retrouvons ainsi la thèse de notre auteur selon laquelle les arguments en philosophie se caractérisent par une « faillibilité herméneutique » indépassable.

Cela dit, si le mode opératoire de la phénoménologie merleau-pontienne était *de facto* celui de l'argumentation philosophique, Taylor soutient que la tâche d'une description pure sans présupposition demeurerait invoquée par Merleau-Ponty lui-même afin de justifier la possibilité de décrire le champ phénoménal « sans présupposer la validité des catégories impliquées dans nos descriptions quotidiennes et scientifiques » (*without assuming the validity of the categories involved in our everyday or scientific descriptions*)³. En particulier, Merleau-Ponty aurait estimé que le recours à une description pure était indispensable pour passer de la phénoménologie « statique », qui porte sur l'intentionnalité explicite, à la phénoménologie « génétique », dont la visée propre est d'élucider les structures de l'intentionnalité *implicite*, qui précède l'intelligence discursive et que « présupposent tous les autres faits » (*presupposed by all other facts*)⁴. Une forme de certitude intuitive semblait alors requise afin d'éclaircir ce domaine « pré-objectif » et « pré-langagier » de l'expérience perceptive et pratique, ce « fait privilégié » (*privileged fact*) que « présupposent tous les autres faits » (*presupposed by all other facts*)⁵ :

We seem to be set the task of describing the world prior to all discourse. Doubtless there was a perception of a world before the invention of language, just as there was a world for each of us before we had learnt to speak. But what we, who have learnt to speak and whose perception is linguistically permeated can say about such a “pre-

¹. *Id.*, p. 550-1. Cf. Charles TAYLOR, « Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception et Signs* », *op. cit.*, p. 114.

². *Id.*, p. 130.

³. *Ibid.*

⁴. *Id.*, p. 128.

⁵. *Ibid.*

predicative” world seems to present a grave problem. [...] What is describable or described in language whose logic is predicative, is no longer correctly described as the pre-predicative. The very attempt to describe the pre-predicative seems to destroy it.¹

Ainsi se laisse caractériser l'ambition paradoxale de la phénoménologie génétique : tous les rapports de « fondation » (*Fundierung*) que celle-ci s'efforce de mettre au jour supposent une *relation équivoque* où le « fondant » ne se manifeste qu'à travers le « fondé », sans que ne puisse être contesté la primauté ontologique du premier². Or, puisque la primauté des structures de la perception sur la pensée ne peut plus être garantie directement par la « pureté » (présumée) des descriptions phénoménologiques – l'idée d'une description pure étant absurde –, notre auteur estime que nous avons affaire chez Merleau-Ponty à une véritable « confusion de méthode » (*confusion in method*)³. En effet, comment *décrire* l'horizon pré-objectif de la conscience sans *ipso facto* le manquer? Comment se représenter ce qui *précède* toute représentation?

Taylor démontrait ainsi en 1958 que la phénoménologie génétique met en jeu deux exigences, dont il n'est pas facile de voir comment elles peuvent être conciliées : (i) *transcendantale*, d'abord, parce que la raison discursive présupposerait le monde pré-objectif comme sa condition de possibilité ; (ii) *phénoménologique*, ensuite, parce que la phénoménologie génétique se veut bel et bien une « description d'essence » du monde pré-objectif, permettant de déterminer « les catégories discursives authentiques à propos de l'être humain » (*the authentic categories of discourse about man*)⁴. La difficulté est double : l'ordre antépédicatif du monde pré-langagier ne peut être décrit que *par le biais d'un langage toujours chargé de présuppositions philosophiques* et, à l'inverse, le fait de

¹. *Id.*, p. 113.

². « Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant, – le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception – est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explication du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empirique et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste. » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 454)

³. *Id.*, p. 129. « *The magic of a philosophy without presupposition is easier to deny than to exercise.* » (Charles TAYLOR & Alfred J. AYER, « Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis », *op. cit.*, p. 104)

⁴. Charles TAYLOR & Micheal KULLMAN, « The Pre-Objective World », *op. cit.*, p. 129.

reconnaître le monde pré-objectif comme le corrélat transcendantal de la pensée *ne confère aucune nécessité aux descriptions qui en sont offertes* :

[Merleau-Ponty] seems to show that such a « genesis » is necessarily presupposed. But when it comes to describing it, we seem to be irretrievably condemned to discourse on the predicative side of the “predicative”-“pre-predicative” boundary line. [...] Perhaps what Merleau-Ponty failed to realise was that the fact that the “pre-objective world” is a necessary presupposition does not confer any such “philosophical necessity” upon statements offered as its description.¹

En ce sens, la question méthodologique qui s'imposait à Taylor dès ses premiers articles de philosophie concernait la nécessité de tirer au clair ce qui fonde la validité des « arguments » phénoménologiques. Peut-on concilier la double exigence de la phénoménologie génétique?

1.3. La faillibilité herméneutique de la phénoménologie

Toute la question est donc de savoir si Taylor lui-même ne se trouverait pas en vérité dans un *embarras méthodologique* semblable à celui où se trouvait Merleau-Ponty, lorsqu'il prétend pouvoir soutenir la thèse du primat de la perception sur la base de sa conception « faillibiliste » de l'argumentation transcendantale. Est-ce que la réponse que propose notre auteur à la question de savoir ce qui fonde la validité des arguments transcendantsaux est moins problématique que l'idée d'une description pure? Au regard de nos analyses précédentes, la réponse se doit d'être négative : l'idée selon laquelle les arguments transcendantsaux ne pourraient parvenir à des conclusions « certaines » qu'en puisant dans *notre propre agir*, en tant que celui-ci structure ou configure notre expérience du monde, s'avère inconciliable avec la thèse du primat de la perception. Puisque le principe de contradiction performative implique l'indépendance logique des conditions transcendantsales par rapport au monde, il ne peut pas être le principe de validation d'une thèse qui vise précisément à montrer l'absurdité d'une telle indépendance. Par conséquent, nous

¹. *Id.*, 129-130.

estimons que Taylor n'est pas parvenu à relever le défi méthodologique que lui inspirait sa lecture de Merleau-Ponty.

Comment surmonter cet embarras méthodologique? S'il est vrai que seule la révolution phénoménologique de l'essentialisme phénoménologique ou de l'*a priori* matériel permet d'envisager un dépassement de la raison médiatrice, alors le défi qui s'impose à présent est celui de montrer comment peuvent être conciliées 1/ l'idée d'une description d'essence et 2/ le rejet de l'idée d'une « description pure et sans présupposition ». La « réduction eidétique » peut-elle encore être défendue après avoir montré que l'« intuitionnisme » husserlien est intenable? Est-ce que l'historicité interne du discours phénoménologique doit forcément ruiner le projet consistant à décrire des vérités d'essence qui précéderaient en droit tous nos discours (parce qu'elles correspondraient aux limites de toute expérience concevable)? Comment concilier la *finitude herméneutique* (historique et langagière) de la pensée et la *validité anhypothétique* des essences phénoménologiques?

Notre réponse sera sans équivoque : nous estimons parfaitement possible – comme propose de le faire Romano, en s'inspirant de Taylor – de reconnaître *la faillibilité herméneutique des descriptions phénoménologiques*. La « réduction eidétique » pourrait partir d'un « sol » de vérités d'essence premières et triviales, pour ensuite s'accomplir dans une opération à la fois stratifiée, située et déconstructrice¹. D'une part, il semble clair que certaines descriptions *parviennent réellement à mettre la pensée en présence de limites insurmontables* (« une chose spatiale doit présenter des profils successifs pour celui qui la perçoit », par exemple), bien que, comme le précise Romano, « les vérités d'essence de ce genre sont rares dans la pratique de la phénoménologie² ». D'autre part, la révolution opérée par Husserl résidait avant tout dans le projet d'une science eidétique des phénomènes, comprise comme la « reconduction » (« *re-ductio* ») de l'expérience à ses structures immanentes et essentielles : « *La réduction phénoménologique est simplement, si on la ramène à son essence, la libération de la stricte phénoménalité de ce qui apparaît. C'est cela qui est devenu d'emblée, et qui est demeuré, un*

¹ Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 450.

² *Id.*, p. 438.

*bien commun de tous les phénoménologues.*¹ » De ce point de vue, rien ne lie l'essentialisme phénoménologique à l'idée d'une « méthode » phénoménologique inconditionnelle, qui pourrait garantir l'infailibilité ou l'apodicticité de tous ses résultats. Au contraire, il est probable que la phénoménologie n'ait pas grand-chose à voir avec une méthode particulière et qu'elle désigne avant tout la « qualité » ou la « vertu » d'une pensée qui « réussit à faire voir les phénomènes² ».

Certes, la finitude historique et langagière de la pensée contraint le phénoménologue à parler moins d'états de choses « extralinguistiques », donnés indépendamment de toute articulation linguistique, que d'un ordre « pré-linguistique », c'est-à-dire d'un sens « [...] que la perception recèle déjà en elle-même, mais qui n'est pas entièrement indépendant de la possibilité au moins idéale de son expression »³. Comme le formule Jean Grondin, les phénomènes sont toujours orientés sur un langage au moins possible, une « intelligibilité langagière »⁴. Toutefois, le fait que nous ayons besoin du langage pour penser ce qui nous est donné antérieurement au langage ne nous autorise guère à déduire que « rien ne nous est donné hors du langage » (ou qu'une compréhension pré-linguistique du monde est impossible), puisque ce qui est donné pourrait l'être sans que nous nous efforcions de le penser. L'acquisition et l'exercice de la compétence linguistique, qui plus est, s'avèreraient elles-mêmes inintelligibles sans cet arrière-plan : est-il possible de penser/imaginer un langage qui ne présupposerait pas la capacité préverbale d'en percevoir et distinguer les signes (sous forme graphique ou phonétique)⁵? En ce sens, notre finitude historique et langagière signifie moins l'impossibilité de la phénoménologie que la nécessité de reconnaître avec Paul Ricœur à la fois « le caractère dérivé des significations de l'ordre langagier » ainsi que la « dicibilité de principe » de l'expérience antéprédicative⁶.

¹. Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches Logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2005, p. 33.

². « Une étude, une réflexion, une philosophie « phénoménologique » n'est pas une philosophie qui suit une méthode particulière ou qui porte sur un objet précis, mais une pensée qui réussit à faire voir les phénomènes. Tout simplement, mais rien, peut-être, n'est plus difficile. » (Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Philosophies, 2003, p. 120) Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 458-459.

³. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 187.

⁴. Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 351.

⁵. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 125. « Pour comprendre l'apprentissage du langage, nous ne pouvons faire à moins de supposer des capacités préverbales de discrimination perceptive qui en forment le point de départ et l'arrière-plan permanent. » (Id., p. 607)

⁶. Paul RICŒUR, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... » (1975), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1986, p. 62, 65. Voir : Marc-Antoine VALLÉE, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, op. cit., chap. 5 (« La portée ontologique du langage »).

1.4. Un modèle « augmenté » de l'argumentation transcendantale

Après avoir montré que la thèse du primat de la perception – et donc la raison « immergée » – ne pouvait être contenue dans les limites de l'interprétation « phénoménaliste » de l'argumentation transcendantale défendue par Taylor, nous avons soutenu que cette thèse s'avérait inséparable de la révolution phénoménologique de l'*a priori* et que la phénoménologie pouvait faire droit, par-delà l'intuitionnisme husserlien, à la finitude herméneutique de la pensée humaine. C'est dire que notre auteur devrait ou bien (a) lever le monopole qu'exerce le principe de contradiction performative, au cœur de sa conception de l'argumentation transcendantale, pour faire une place à la réduction eidétique, en tant que principe de la validité des arguments phénoménologiques, ou bien (b) abandonner la thèse de l'être-au-monde, qui constitue l'un des éléments primordiaux de sa conception herméneutique de la raison. Nous prendrons ici le parti de défendre la première de ces options et de montrer la viabilité d'un modèle « augmenté » de l'argumentation transcendantale.

Tout d'abord, nous éviterons l'erreur qui consisterait à croire que la phénoménologie implique une rupture avec le concept-directeur de la « connaissance d'agent », que Taylor situe au cœur de la tradition métacritique. Certes, il est vrai que la réduction eidétique pourrait être interprétée comme synonymique de la procédure originelle de la philosophie, à savoir la *dialectique socratique*, qui a pour unique règle de se laisser guider, partant des perspectives en jeu, par la chose même : *ne rien présupposer, hormis l'universel*, pour reprendre l'admirable formule de Marcel Conche¹. C'est ainsi que la réduction eidétique peut porter tout aussi bien sur des « essences formelles », qui concernent des catégories formelles telles que « chose, objet, qualité, relation, connexion, pluralité, nombre, partie, grandeur, etc. » (ex : « il ne peut pas y avoir de partie sans un tout dont elle soit la partie »), que sur des « essences matérielles », qui concernent des catégories matérielles telles que « maison, arbre, couleur, son, espace, sensation, sentiment, etc. » (ex. : « tout son

¹. Marcel CONCHE, *Le fondement de la morale* (seconde édition), Paris, Presses universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1993, p. 32. « Socrate faisant chemin avec son interlocuteur exige sans cesse un accord total de son partenaire. Prenant comme point de départ la position de ce partenaire, il lui fait admettre peu à peu toutes les conséquences de cette position. En exigeant à chaque instant cet accord, qui est fondé sur les exigences rationnelles du Discours sensé, du Logos, il objective la démarche commune, et il conduit l'interlocuteur à reconnaître que sa position initiale était contradictoire. » (Pierre HADOT, « La figure de Socrate », *Exercices spirituels et philosophie antique* (préface d'Arnold I. DAVIDSON ; édition revue et augmentée), Paris, Éditions Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2002, p. 113)

possède une durée »)¹. Or, l'idée d'une science eidétique *des phénomènes* signifie que la réduction eidétique se trouve, dans la réflexion phénoménologique, dirigée sur une dimension primordiale de l'expérience, à savoir l'*intentionnalité* :

La phénoménologie [...] traite de l'intentionnalité en son *a priori*. Les structures de l'intentionnalité en son *a priori*, ce sont les phénomènes, c'est-à-dire que les structures de l'intentionnalité en son *a priori* définissent les objets qui, dans cette recherche, doivent être rendus présents en eux-mêmes et explicités en cette présence. Le terme de « phénomènes » ne dit rien sur l'être même des objets qui font rencontre, mais désigne seulement leur *mode d'entree*. [...] Phénoménologique désigne tout ce qui relève de cette façon de mettre en lumière les phénomènes, de cette façon de mettre en lumière des structures phénoménales, bref tout ce qui est thématiqué dans une recherche procédant de cette façon.²

La phénoménologie n'est donc pas seulement une science eidétique, une quête de l'universel, mais bien une « description analytique de l'intentionnalité en son *a priori* »³. C'est pourquoi elle appartient à la tradition « réflexive » moderne, qui se définit par l'adoption d'une posture de « réflexivité radicale » : les conditions *a priori* qui intéressent la phénoménologie ne sont accessibles qu'à la première personne, et non dans une attitude désengagée ou objectivante⁴. À ce titre, l'argumentation phénoménologique puise, tout comme l'argumentation transcendantale, dans notre connaissance d'agent, c'est-à-dire dans la compréhension implicite que nous avons de notre relation intentionnelle au monde⁵.

Cette inflexion vers l'intentionnalité ne signifie toutefois pas que l'on doive opérer ce que Husserl dénommait la « réduction (ou l'*epochè*) transcendantale », c'est-à-dire adopter une posture de réflexivité radicale *redoublée d'une visée d'apodicticité ou de certitude absolue*. En effet, la réduction

¹ Pour la distinction entre l'ontologie formelle et l'ontologie matérielle chez HUSSERL, voir : *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de Paul RICEUR, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1913, éd. 1985, § 10, p. 38-43.

² Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, *op. cit.* p. 133.

³ *Id.*, §8, b (« Comment la phénoménologie s'entend elle-même comme description analytique de l'intentionnalité en son *a priori* »), p. 124.

⁴ Cf. *infra*, chap. 2, § 3 (« Le tournant réflexif »).

⁵ Nous avons déjà souligné l'ambiguïté du concept de connaissance d'agent, qui enveloppe tout à la fois notre *activité* et notre *situation* en tant qu'agent, à la section § 2.2. (« Validité : le principe de contradiction performative ») du chapitre précédent.

transcendantale préservait l'exigence cartésienne d'une « fondation ultime » (*letzte Begründung*), qui requerrait à son tour « l'inconcevabilité absolue de la *non-existence* de l'objet »¹. Il s'agissait ainsi pour Husserl de dégager l'« expérience transcendantale » (ou la « conscience pure ») à la fois comme une région d'être donnée de manière absolument indubitable et comme un champ infini d'investigation offert à la réduction eidétique, qui posséderait dès lors le statut d'une véritable *prima philosophia*. Or les doctrines de la réduction eidétique et de l'intentionnalité n'impliquent aucunement, considérées en elles-mêmes, une description de la « conscience transcendantale purifiée »², mais uniquement une conversion du regard vers la « co-appartenance de l'*intentio* et de l'*intendum* », du mode de visée intentionnel et la chose dans son mode d'encontre (ou de donation)³. La seule « *epochè* » qui se trouve nécessairement en jeu dans la phénoménologie est la conversion du regard vers le *sens* que revêtent les choses pour soi, à la première personne, c'est-à-dire vers la « corrélation » entre l'étant et ses modes de donation.

Plus généralement, l'idée d'une science eidétique des phénomènes s'avère *neutre* vis-à-vis de la distinction architectonique chez Taylor entre l'épistémologie fondationnaliste et la réflexion métacritique. Si la réduction eidétique des phénomènes peut être assignée à la « région primordiale » (*Urregion*) de la conscience transcendantale⁴, elle peut également adopter comme point de départ notre ouverture effective à la chose transcendantale – la « facticité du *Dasein* » (Heidegger) ou la « transcendance active de la conscience » (Merleau-Ponty). Dans ce dernier cas, la phénoménologie « [...] ne « réduit » notre participation à la présence du monde que pour rompre un

¹. Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 138. « Ainsi, le motif fondateur et scientifique implique un déplacement d'accent : l'*epochè* est ressaisie à travers la question de l'apodicticité, de sorte que le problème ontologique du sens d'être du monde existant est contaminé par celui de l'existence ou la non existence du monde. Le monde est ressaisi comme ce qui peut ne pas exister plutôt que comme ce dont le sens d'existence est en question. » (*Ibid.*) En dépit des différences manifestes qui existent entre le doute méthodique de Descartes et l'*epochè* transcendantale de Husserl, c'est-à-dire entre le fait de récuser en doute l'existence du monde et celui de « suspendre » toute position d'existence (aussi bien la croyance que le doute), il n'en demeure pas moins que *le tournant transcendantal présuppose chez Husserl le doute universel et s'accomplit à travers lui*. Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 517-518. Il ressortait de cette opération deux domaines fondamentaux de réalité : 1/ l'*immanence apodictique des vécus*, ces objets « donnés absolument » parce qu'ils se trouvent inclus dans leur saisie réflexive elle-même à titre d'actes de conscience ; 2/ la *transcendance problématique du monde*, caractérisée par la « certitude absolue de sa non-existence possible », car la perception d'une chose transcendantale pourrait toujours se révéler illusoire dans l'éclatement d'un conflit interne dans l'enchaînement de ses « profils » (*Abschattungen*) : « l'existence <Existenz> des choses n'est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée <durch die Gegebenheit> ; elle est d'une certaine façon toujours contingente » (Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 150).

². Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 196.

³. Martin HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit. p. 78.

⁴. Husserl assignait ainsi la réduction eidétique au domaine des « vécus transcendantale purifiés » ou des *cogitationes qua cogitationes*, en tant que domaine d'objets dont la non-existence s'avère absolument inconcevable. La phénoménologie pouvait alors prétendre mettre au jour un ordre de vérités d'essence indépendantes de toute « actualité » (*Wirklichkeit*) : les « essences matérielles immanentes » (*Id.*, p. 196). Autrement dit, Husserl faisait se croiser deux méthodes, la réduction eidétique et la réduction transcendantale, de manière à annuler la faillibilité ontologique de la première par l'absoluité de la seconde, tout en demeurant dans un régime descriptif (et non déductif) de connaissance.

moment notre familiarité avec le monde et nous restituer l'« étonnement » devant l'étrangeté et le paradoxe d'un monde qui nous situe; elle ne va aux essences que pour prendre du recul et reconquérir la « facticité » de notre être-au-monde.¹ » L'argumentation phénoménologique peut ainsi, sans contradiction, être située dans le cadre de la tradition métacritique, en distinguant trois manières de comprendre la validité *a priori* de la connaissance philosophique au sein de la tradition réflexive moderne : 1/ l'auto-affection immédiate et apodictique de la conscience dans le fondationnalisme cartésien, capable de résister à l'acide universel du doute hyperbolique, 2/ le *principe de contradiction performative* à l'œuvre dans les arguments transcendants et 3/ la *réduction phénoménologique*, soit la réduction eidétique des structures de l'intentionnalité. En ce sens, afin de lever la difficulté soulevée à la section §1 – qui concernait l'incompatibilité entre la thèse du primat de la perception et l'interprétation phénoménaliste de la portée des conclusions transcendantales –, Taylor pourrait et devrait admettre la validité, *sous le signe de la réflexion métacritique*, de deux modes distincts d'argumentation philosophique : transcendantal et phénoménologique.

Cela dit, nous estimons préférable de parler de l'argumentation transcendantale et de l'argumentation phénoménologique comme des *deux modes* – « idéaliste » et « phénoménologique » – de l'argumentation transcendantale elle-même chez Taylor, plutôt de les placer côte à côte comme deux modalités de la réflexion métacritique, et ce pour trois raisons essentielles. Premièrement, les arguments transcendants et phénoménologiques partagent la même structure logique, qui consiste (i) à mettre en lumière une caractéristique « indubitable et incontestable » de l'expérience humaine, puis (ii) dégager, dans un développement régressif, certaines conditions nécessaires afin que l'expérience ainsi décrite puisse être possible/intelligible². Deuxièmement, il ne nous paraît pas nécessaire de confiner le concept de « validité transcendantale » dans les limites de l'idéalisme transcendantal, car celui-ci peut être entendu en un sens plus large afin de désigner *toute détermination universelle et nécessaire de l'intentionnalité* (ou de notre relation intentionnelle à la « transcendance »). Troisièmement, nous pourrions préserver ainsi la distinction cardinale entre l'argumentation transcendantale et la « quête d'authenticité » chez Taylor, sur laquelle nous

¹. Paul RICŒUR, « Introduction du traducteur », dans : Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. xxxviii, n. 1.

². Cf. *infra*, chap. 3, § 2.1.

insisterons dans les deux prochains chapitres, sans nous encombrer inutilement d'une tierce instance argumentative.

Bien que nous puissions distinguer ces modes idéaliste et phénoménologique de l'argumentation transcendantale, on ne saurait toutefois les combiner dans un même argument, comme le suggère par ailleurs Deane-Peter Baker. Ce dernier caractérise les arguments transcendants chez Taylor comme une forme d'argument qui partirait d'une vérité d'essence phénoménologique pour ensuite en dégager les conditions de possibilité « subjectives »¹. Or, on ne saurait partir d'une essence phénoménologique pour ensuite dégager, dans un mouvement régressif, ses conditions de possibilité subjectives (ou « idéales »), puisque cela dénierait *ipso facto* à l'essence phénoménologique en question sa validité anhypothétique, en introduisant une distinction entre « matière et forme » contraire à sa nature. Par exemple, admettre que la vérité d'essence selon laquelle « une chose spatiale doit présenter des profils successifs pour celui qui la perçoit » possède une condition transcendantale, ce serait admettre la possibilité qu'une chose spatiale puisse cesser de se présenter selon des profils successifs, dans une expérience extrême de désorganisation perceptive. Une telle expérience n'est pas même concevable.

Néanmoins, bien qu'il s'agisse de modalités *hétérogènes* de l'argumentation transcendantale, il est possible d'envisager une même composante de notre vie intentionnelle – le langage, le corps, l'historicité, la perception, etc. – sous les deux modes, idéaliste et phénoménologique, comme s'il s'agissait de deux éclairages *complémentaires* sur une même réalité. C'est ainsi que le langage peut être appréhendé (i) sur le mode idéaliste lorsque le langage structure ou « configure » une expérience du monde qui pourrait être conçue indépendamment de lui, c'est-à-dire lorsque le langage est envisagé comme la condition subjective-formelle d'un ensemble de significations (ou de possibilités d'être) « expressives »², ou encore (ii) sur le mode phénoménologique en dégageant les capacités préverbales de discrimination perceptives/pratiques sans lesquelles notre compréhension langagière (ou compétence linguistique) serait strictement impossible/inintelligible. De même, nos « évaluations fortes » portant sur « la valeur qualitative de

¹. « [...] *transcendental arguments, at least as Taylor understands them, have as their first step a phenomenological argument – an argument for the inescapability of some aspect of the nature of our experience.* » (Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology: Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure Challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, 2007, p. 138)

². Cf. PA, « *Lichtung or Lebensform : Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », 1991, p. 106-111.

différents désirs » (*the qualitative worth of different desires*) sont envisagées par Taylor à la fois (i) sur le mode idéaliste, lorsque celui-ci soutient que ces évaluations seraient impossibles sans l'*application* de certains schèmes conceptuels et symboliques, sans un langage de « discriminations qualitatives » ou de « contrastes évaluatifs » (ex : noble/vil, courageux/peureux, authentique/inauthentique, etc.)¹, ainsi que (ii) sur le mode phénoménologique lorsqu'il montre que ces évaluations seraient proprement inconcevables sans une capacité langagière d'auto-interprétation².

2. LA THÈSE DE L'ÊTRE-AU-MONDE RELÈVE-T-ELLE DE LA MÉTACRITIQUE?

Nous avons soutenu dans la section §1 que Taylor ne pouvait défendre la thèse phénoménologique de l'être-au-monde sans prendre au sérieux la révolution de l'essentialisme ou de l'*a priori* matériel opérée par Husserl, c'est-à-dire sans lever le monopole que le principe de contradiction performative exerce sur sa conception de l'argumentation transcendantale. L'aporie métacritique que nous avons mise en lumière tient au fait que ce principe de contradiction performative pose nécessairement l'existence d'une « réalité nouménale » à titre de corrélat ontologique de notre activité constituante/structurante, soit la réalité conçue indépendamment de notre agir « configureur de monde ». Or, la thèse du primat de la perception signifie l'*inconcevabilité* d'une telle indépendance de principe entre le monde et ses « conditions transcendantales » (en particulier nos capacités perceptives et pratiques). Autrement dit, la conception immergée et substantielle de la raison défendue par Taylor ne peut pas, sans contradiction, ne valoir que dans les limites de la distinction kantienne entre phénomène et noumène. Par conséquent, si notre auteur veut conserver la thèse du primat de la perception (ainsi que, plus généralement, de l'être-au-monde) – qu'il soutient depuis ses premières études sur la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty et qui gouverne, indéniablement, l'ensemble de

¹. HAL, « What is Human Agency? », 1977, p. 15-44.

². « *Human motion is interpreted emotion, which is nevertheless seeking its adequate form. This is what is involved in seeing man as a self-interpreting animal. It means that he cannot be understood simply as an object among objects, for his life incorporates an interpretation, an expression of what cannot exist unexpressed, because the self that is to be interpreted is essentially that of a being who self-interprets.* » (HAL, « Self-interpreting Animals », 1977, p. 75) De fait, peut-on imaginer que nous puissions évaluer la valeur intrinsèque d'un désir sans une « capacité de second ordre » d'acquiescer *par soi-même* des capacités nouvelles, d'aspirer tel ou tel type d'existence, de « délibérer et de décider de soi-même *sub specie possibilitatis* »? (Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p. 703)

sa philosophie herméneutique – celui-ci devrait adopter un modèle « augmenté » de l'argumentation transcendantale.

La thèse du primat de la perception soulève toutefois une seconde difficulté, intimement liée à la première : non seulement est-elle incompatible avec l'interprétation « phénoménaliste » de la faillibilité ontologique des conclusions transcendantales (c'est-à-dire la distinction phénomène/noumène), mais cette thèse semble également contredire son interprétation « spéculative ». En effet, malgré ses propres avertissements à l'effet que notre connaissance d'agent pourrait toujours se révéler trompeuse, notre auteur suggère avec Merleau-Ponty que l'explicitation phénoménologique de l'être-au-monde – ou du primat de la perception – parviendrait aussi à *exorciser le spectre du scepticisme radical* :

This is why a global doubt about the existence of things, which can seem quite sensible on the representational construal, shows itself as incoherent once you have taken the antifoundational turn. I can wonder whether some of my ways of dealing with the world distort things for me : my distance perception is skewed, my too great involvement with this issue or group is blinding me to the bigger picture, my obsession with my image is keeping me from seeing what's really important. All these doubts can only arise against the background of the world as the all-englobing locus of my involvements. I can't seriously doubt this without dissolving the very definition of my original worry, which only made sense against this background.¹

The reality of contact with the real world is the inescapable fact of human (or animal) life and can only be imagined away by erroneous philosophical argument. As Merleau-Ponty put it, "To ask whether the world is real is not to understand what we are saying" (*se demander si le monde est réel, ce n'est pas entendre ce que l'on dit*).²

The inseparability of inner and outer means that there is no realm of inner certainty, but it also means that perceiving, thinking, feeling, cannot be totally severed from the

¹. Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *op. cit.*, p. 38.

². *Id.*, p. 40.

reality it bears on. It is this inextinguishable contact with the world that sweeps away forever the myriad forms of antirealism engendered in the thralldom of the mediational picture.¹

La certitude de l'être-au-monde sous-tendrait chacun de nos doutes ponctuels tout en interdisant de les généraliser à la totalité de l'expérience. On ne pourrait formuler de manière intelligible et cohérente l'idée selon laquelle la réalité pourrait différer de « ce que nous sommes inéluctablement à nous-mêmes » (*what we are inescapably to ourselves*) sur le plan de l'expérience perceptives, car il n'y a pas de sens à concevoir le monde indépendamment des capacités perceptives au sein duquel elles s'exercent.

Soulignons en outre que cette contradiction entre la thèse du primat de la perception et la faillibilité « spéculative » des conclusions transcendantales en implique une autre : si l'on ne peut pas même *concevoir* que la réalité puisse différer de la manière dont nous l'éprouvons, alors le spectre du naturalisme réductif doit également pouvoir être exorcisé, contrairement à l'interprétation « empiriste » de la faillibilité des arguments transcendants. Lorsque Taylor soutient que toute explication scientifique relève d'une activité qui n'a de sens que pour un agent incarné et engagé dans le monde – « *Disengaged description is a special possibility, realizable only intermittently, of a being (Dasein) who is always "in" the world in another way, as an agent engaged in realizing a certain form of life. That is what we are about "first and mostly" (zunächst und zumeist).*² » –, cela doit signifier que la question du langage explicatif ultime de l'agir humain peut être arbitrée par le biais de l'argumentation transcendantale. L'être-au-monde posséderait une structure « holistique » en vertu de laquelle une explication réductionniste de la perception – comprise comme le traitement, dans notre appareil neurocognitif, d'« informations » chimiques et mécaniques en provenance des sens – s'avérerait strictement impossible.

Il semble donc que la thèse du primat de la perception ne s'avère pas seulement incompatible avec l'interprétation « phénoménaliste » de la portée des arguments transcendants, mais

¹. *Id.*, p. 48-49.

². PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 11. Cf. « The Opening Arguments of the Phenomenology », *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Éd. par Alasdair MACINTYRE, New York, Doubleday, 1972, p. 182.

également avec ses interprétations « empiriste » et « spéculative ». Or, si tel était le cas, il importerait d'en mesurer les conséquences pour l'ensemble de la philosophie de Taylor : *la thèse phénoménologique du primat de la perception (ou de l'être-au-monde) abolirait la distinction architectonique chez notre auteur entre le fondationalisme et la « métacritique »*. En effet, sur quelle base Taylor pourrait-il encore justifier sa distinction entre les certitudes absolues de l'épistémologie cartésienne et notre « connaissance d'agent »? *Si la thèse de l'être-au-monde peut résister au doute hyperbolique, alors celle-ci s'avère « infaillible » tant du point de vue herméneutique qu'ontologique, puisque le doute demeure garant, bien que négativement, de son apodicticité.*¹ Notre auteur serait conduit à reconnaître un statut si « fondamental » à l'être-au-monde que le fondationalisme ne se trouverait pas tant surmonté que remplacé par un fondationalisme plus adéquat : l'être-au-monde agirait comme un nouveau *fundamentum inconcussum*. Il ne serait plus question d'un « saut en retrait » du cartésianisme, où celui-ci serait compris comme une impasse théorique dont il s'agit de s'extirper, mais bien plutôt d'un prolongement et d'une radicalisation de l'entreprise cartésienne. Si cela était avéré, nous serions donc tenus de suivre Thomas Wallgren et devrions affirmer que le projet de notre auteur consistant à dépasser l'épistémologie, notamment dans son article phare « *Overcoming Epistemology* », comporte bel et bien une « tension irrésolue »².

2.1. La radicalité spéculative du doute hyperbolique

Notre interrogation concerne ici exclusivement la *cohérence interne* de la position de Taylor : la thèse du primat de la perception est-elle en accord avec la « faillibilité ontologique » des arguments transcendants, dans ses interprétations « empiriste » et « spéculative »? Nous avons déjà montré que cette thèse ne pouvait être soutenue qu'à la condition d'intégrer à sa conception de l'argumentation transcendantale la doctrine phénoménologique de la « réduction eidétique », en adoptant le modèle « augmenté » que nous avons proposé plus haut (§1.3). Par conséquent, l'interrogation pourrait être reformulée de la manière suivante : *une réfutation phénoménologique du*

¹. Cela signifie que la faillibilité « spéculative » des conclusions philosophiques est en définitive la condition *sine qua non* de leur faillibilité « herméneutique » : si une vérité ne peut faire l'objet d'aucun doute, alors il est absurde d'affirmer qu'aucune méthode n'est garante de son infaillibilité, puisque le doute radical peut lui-même agir comme critère méthodique. Autrement dit, on ne peut pas soutenir l'idée que le doute hyperbolique est absurde *sur le mode herméneutique* : démontrer l'absurdité du doute universel afin de le renverser a toujours constitué le cœur même du fondationalisme cartésien et une *critique immanente* du cartésianisme ne peut que demeurer cartésienne.

². Cf. *infra*, chap. 2, § 1.

cartésianisme est-elle possible? Est-il possible de montrer que l'idée même d'un monde entièrement illusoire est dépourvue de sens, c'est-à-dire un « contresens matériel », sur la base d'une analyse de la structure relationnelle et holistique de l'être-au-monde?

Chose certaine, Merleau-Ponty estimait une telle réfutation possible. La thèse phénoménologique de l'être-au-monde permettait selon lui d'exorciser définitivement le spectre du scepticisme universel, en montrant que l'idée d'une illusion perceptive généralisée constitue un véritable contresens matériel. C'est d'ailleurs pour cette raison que la filiation avec le cartésianisme n'est pas rompue chez lui, mais précisément assumée dans un *cogito* réformé, « tacite » :

Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier. La conscience est éloignée de l'être et de son être propre, et en même temps unie à eux, par l'épaisseur du monde. Le véritable *cogito* n'est pas le tête-à-tête de la pensée avec la pensée de cette pensée : elles ne se rejoignent qu'à travers le monde.¹

Certes, notre ouverture perceptive immédiate sur l'être est une « croyance originaire » (*Urdoxa*), un « contact » sur lequel la réflexion ne possède qu'une « prise glissante » ; nous pouvons la décrire ou l'explicitier, mais sans jamais l'élucider totalement². Cela signifie que l'être-au-monde ne se manifeste en définitive que par le biais de ce qu'il précède et fonde, à savoir la réflexion. Le *cogito* tacite ne relève de la phénoméno-logie qu'une fois explicité : « *Le cogito tacite n'est cogito que lorsqu'il s'est exprimé lui-même*³ ». Or, cette certitude explicite appartient à son tour à la tradition cartésienne *pour autant qu'elle signifie l'inconsistance interne du doute radical*. Après tout, démontrer l'absurdité du doute universel afin de renverser le scepticisme par ses propres moyens a toujours constitué le cœur même du fondationnalisme cartésien, et montrer que mon immersion dans le monde n'est pas moins certaine que mon être propre ne saurait signifier une rupture avec le

¹. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 351.

². « *Par-delà le cogito parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un cogito tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante.* » (*Id.*, p. 465)

³. *Id.*, p. 466.

fondationnalisme. Il n'est plus question de cliver l'*ego* transcendantal et le monde¹, bien entendu, mais la certitude perceptive/pratique de l'être-au-monde demeure bel et bien « absolue » dans la mesure exacte où un doute radical à son endroit s'avère absurde.

Néanmoins, nous estimons qu'une telle réfutation phénoménologique du cartésianisme s'avère impossible et que, par conséquent, la thèse du primat de la perception relève en définitive de la tradition métacritique, et non pas du fondationnalisme postcartésien. En effet, une telle réfutation est impraticable, *car le doute hyperbolique est une possibilité de pensée qui, bien que « spéculative », demeure à la fois intelligible et plus radicale que toute description d'essence ou « réduction eidétique »*². Pour le montrer, il importe de distinguer clairement – ce que ne fait pas toujours Taylor – deux modalités du doute hyperbolique (ou du doute méthodique universel) : 1/ l'hypothèse hyperbolique d'une illusion perceptive généralisée (l'argument du « rêve » ou du « cerveau dans une cuve »³) et 2/ l'hypothèse hyperbolique d'une « transcendance radicale » ou d'un « infini positif », qui différerait fondamentalement des structures de l'expérience vécue, et dont l'une des formes possibles est l'argument cartésien de la « tromperie divine » (ou du « malin génie »)⁴.

D'une part, si le doute hyperbolique est compris comme la possibilité d'une illusion perceptive généralisée (ou encore la possibilité que nous soyons des êtres aliénés et plongés dans un monde

¹. « Ce que je découvre et reconnais par le cogito, ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des « états de conscience privés », le contact aveugle de la sensation avec elle-même – ce n'est pas même l'immanence transcendantale, l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même -, c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde. » (Id., p. 436) ; « Dans la proposition « Je pense, je suis », les deux affirmations sont bien équivalentes, sans quoi il n'y aurait pas de cogito. Mais encore faut-il s'entendre sur le sens de cette équivalence : ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence. » (Id., p. 443)

² Nous ne pourrions pas justifier ici cette thèse dans le détail, mais nous l'avons fait plus amplement ailleurs : Guillaume ST-LAURENT, « Sur la possibilité d'un doute hyperbolique en phénoménologie. Essai sur l'anti-cartésianisme de Claude Romano », *Laval théologique et philosophique*, vol. 71, n°2, 2015, p. 285-303 .

³. Cf. Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*. New York, Cambridge University Press, 1981, chap. 1 (« Brains in a Vat »). Sur les lacunes de l'argument déployé par Putnam en vue de réfuter cette variante du doute hyperbolique, voir: Earl CONEE, « Reviewed Work: Reason, Truth and History. By Hilary Putnam », *Noûs*, vol. 21, n°1, 1987, p. 81-95.

⁴ Cf. *infra*, chap. 3, § 1. Jean-Luc Marion montre en effet que la seule *asymétrie* entre notre finitude et la perfection divine, et donc la seule *pensabilité de Dieu ou de l'infini positif*, suffisait chez Descartes à révoquer en doute notre capacité d'appliquer la « règle de vérité » (*regula veritatis*) – « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (Descartes, *AT*, VII, p. 35) – au-delà de l'évidence immédiate de l'*ego cogito*. Le « sur-codage » de la réalité-pour-Dieu pourrait provoquer une « rupture épistémologique » entre mes évidences et celles de Dieu (Jean-Luc MARION, « La « règle générale » de vérité », *Question cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1996, p. 65). De même, Antoine Grandjean souligne que le divin – ou encore du noumène au « sens positif », en tant qu'il est « un objet d'une intuition non sensible » (Kant, *CRP*, B 307-11/A 254-5) – est ce qui nomme chez Kant, dans son altérité radicale, la « facticité de la vérité même » (Grandjean, A., 2009, p. 199) ; l'incommensurabilité possible de l'humain et de l'*ens infinitum*, soit de la réalité du point de vue de l'« intuition originnaire » (*intuitus originarius*) de Dieu, surdétermine notre finitude en facticité.

entièrement virtuel¹), alors il est sans doute vrai que la thèse de l'être-au-monde parvient à réfuter le sceptique : l'hypothèse d'une illusion généralisée reposerait elle-même sur un contresens matériel touchant la nature de l'expérience perceptive. Merleau-Ponty, Taylor et, plus récemment, Romano, montrent tous avec force que l'hypothèse d'une illusion perceptive généralisée est contraire à la structure « relationnelle » et « holistique » de l'être-au-monde : alors que la tradition cartésienne prétend pouvoir assumer méthodiquement la possibilité du doute universel dans une ontologie du sujet (ou de l'*ego cogito*), tout doute présuppose au contraire des « capacités d'arrière-plan » d'ordre perceptif et pratique, qui sont elles-mêmes inséparables de l'environnement au sein duquel elles s'exercent². En ce sens, le fondationnalisme peut bel et bien faire l'objet d'une « critique immanente » chez Taylor, de sorte que la frontière entre le fondationnalisme et la métacritique s'avère plus « poreuse » que nous l'avions d'abord suggéré³. La thèse de l'être-au-monde ne pourrait pas être conciliée avec la faillibilité spéculative et empirique des arguments transcendants et notre auteur le souligne à juste titre : « *It is clear that brain-in-the-vat, or Matrix, scenarios offer only the most tenuous and implausible objections to our contact theory*⁴. »

De l'autre côté, si le doute hyperbolique est pris dans toute sa radicalité et qu'il s'appuie sur l'idée du Tout-autre ou de l'Infini⁵, alors *seule* la réduction à l'immanence pure de la subjectivité permet de le surmonter, comme le savait Descartes et Husserl. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que le doute hyperbolique, dès lors qu'il mobilise l'idée d'une transcendance radicale ou d'un « Dieu qui peut tout » (*Deum esse qui potest omnia*) – incluant la possibilité de m'avoir donné une nature telle que « je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut imaginer rien de plus facile que cela » –, *doit emporter avec lui la certitude de pouvoir opérer une réduction eidétique fiable, c'est-à-dire de pouvoir déterminer avec clarté et distinction les limites du pensable*. Du point de vue

¹. « *The hypothesis that we might really in fact be like the denizens of the Matrix is like the extreme skeptical suppositions which have been entertained, for example, by Descartes, that our whole life might be a dream.* » (RR, p. 96)

². Sur cette structure relationnelle et holistique de l'être-au-monde, voir : Claude ROMANO, « En deçà de l'événement : le problème du monde et le holisme de l'expérience », *op. cit.*, p. 102-111.

³. Cf. *infra*, chap. 2, § 4.1. Il demeure, toutefois, que cette critique immanente ne peut être menée sur la seule base du principe de contradiction performative. La sortie hors de la raison médiatrice requiert un modèle augmenté de l'argumentation transcendantale (section § 1).

⁴ RR, p. 100.

⁵. « *La distance qui sépare ideatum et idée, constitue ici le contenu de l'ideatum même. L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul ideatum dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée, c'est-à-dire extérieur parce qu'il est infini.* » (Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 40)

phénoménologique, il est vraisemblable que notre « prise vitale » sur les choses précède l'opposition épistémique entre la croyance et le doute, mais il n'en demeure pas moins que du point de vue *spéculatif*, le doute peut atteindre la phénoménologie à sa racine et dévoiler l'être-au-monde *comme une « thèse »*, appartenant à l'espace logique de la raison discursive. L'*unique* manière de surmonter un doute hyperbolique touchant les *a priori* matériels eux-mêmes consiste à répéter la réduction cartésienne/husserlienne à l'*ego* transcendantal ou à la conscience pure, bien que ces chemins de pensée conduisent, comme le fondationnalisme en général, à d'insolubles apories¹.

En ce sens, bien que nous soyons inéluctablement à nous-mêmes des êtres-dans-le-monde, la certitude perceptive et pratique de l'être-au-monde ne se confondra jamais avec une certitude démonstrative, comme le montrait déjà Étienne Gilson dans ses études sur le « réalisme critique »². La donation « originaire » du monde au plan de la perception n'implique *pas* la certitude absolue de l'être-au-monde. Le fait que nous ne puissions inférer de la possibilité de douter de toute perception particulière la possibilité d'une illusion généralisée *n'exclut pas* que nous puissions douter des « évidences » en fonction desquelles nous estimons cela impossible, c'est-à-dire douter de la description phénoménologique *en son principe* : la réduction eidétique. Toute la grandeur du cartésianisme réside dans ce doute aberrant mais intelligible, qui tient au fait d'assumer méthodiquement une sorte de « folie » ou d'intempérance spéculative – et non à refouler celle-ci hors du domaine de la raison, comme le pensait à tort Michel Foucault³.

¹. L'exemple de la phénoménologie husserlienne montre toutefois que la voie cartésienne *peut* accéder à une perspective nouvelle – l'« attitude transcendantale » – où coïncident absolument des limites de la pensée et les limites de l'être, sans qu'il ne soit désormais question de « démontrer » plus avant cette coïncidence, « l'identité de l'Absolu et de la manifestation » (Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 8) Une toute autre question est celle de savoir si le champ de la conscience pure peut alors faire l'objet d'une description qui sera, elle aussi, strictement apodictique : comment pourrait-on *discriminer* l'essentiel de l'accidentel, la « chose même » des construits hérités de la tradition, au sein même d'une région d'être *absolument nécessaire*? La subjectivité transcendantale ne doit-elle pas, en toute rigueur, posséder le caractère « ineffable » qui était celui de l'Un chez Plotin, *antérieur* à la dualité de l'être et de l'intelligence? N'est-elle pas ce premier principe situé « au-delà de l'être » (*epekeina tes ousias*), c'est-à-dire *au-delà des « essences formelles » et des « essences matérielles transcendantes »*, et l'épochè une méthode de « conversion » (*epistrophè*) vers l'intériorité incommunicable de ce premier principe? C'est une interprétation que suggérait avec force KOLAKOWSKI dans la conclusion de son ouvrage sur la recherche de la certitude chez Husserl : « *De ce fait, l'intuition chez Husserl comme chez Bergson présente les traits distinctifs d'une expérience mystique, et l'une est aussi incommunicable que l'autre. Le rationalisme de Husserl est mystique, car toute communication verbale relève de la médiation ; or, la certitude est fondée sur le fait que, pour la conscience, l'acte propre et son contenu ne peuvent être soumis à aucun doute (au contraire de tout le reste). Quoique la distinction entre noèse et noème subsiste, les cogitata ne sont certains qu'à raison du cogito.* » (Husserl et la recherche de la certitude, op. cit., p. 71-2)

². Cf. Étienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939). Éditions Vrin, coll. Vrin-Reprise, 1986.

³. Cf. Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Éditions Plon, 1961, p. 54.

2.2. Le « dilemme métacritique »

Nous avons soutenus dans la section précédente (i) que l'hypothèse spéculative d'un Tout-autre est une possibilité de pensée *plus radicale* que toute description phénoménologique et (ii) que *seule* la réduction cartésienne à la pure immanence de la subjectivité permet de renverser ce scepticisme radical. Or, puisque la thèse du primat de la perception vise précisément à nous extirper de l'opposition épistémologique entre la « conscience pure » et l'extériorité problématique du monde, alors il nous faut également soutenir que la thèse du primat de la perception ne peut être défendue qu'à la condition d'opérer un « saut en retrait » du fondationnalisme, c'est-à-dire à la condition d'*outrépasser* la possibilité du doute hyperbolique et d'adopter pour point de départ notre « ouverture effective » au monde.

Notre argument pourrait être formulé sous la forme d'un *dilemme* : ou bien (I) la réflexion philosophique assume méthodiquement le doute hyperbolique dans toute sa radicalité et le surmonte dans une ontologie de l'*ego* transcendantal, ce qui la conduit à d'insurmontables apories sceptiques, ou bien (II) elle opère un « saut en retrait » de la procédure cartésienne et adopte pour point de départ notre ouverture effective au monde au titre de *fait premier* (non-apodictique), et se trouve alors contrainte d'admettre la *faillibilité spéculative* de toute ses thèses¹. En effet, une fois le dispositif cartésien court-circuité dans la phénoménologie de l'être-au-monde, la réflexion est tenue d'admettre la *possibilité « hyperbolique » que les structures essentielles de l'expérience humaine puissent être illusoire*, car elle doit aussitôt renoncer aux certitudes apodictiques qui résultaient de la réduction transcendantale. Elle ne pourra exorciser la possibilité du « Tout-autre » qu'à la condition de soumettre ses descriptions d'essence à l'acide universel du doute hyperbolique, c'est-à-dire à la condition de répéter la démarche cartésienne. En outre, soulignons que pour sortir de ce dilemme, il nous faudrait pouvoir *démontrer l'impossibilité d'un être transcendant dont les évidences pourraient différer radicalement des nôtres*, c'est-à-dire nier jusqu'à la « pensabilité » ou l'intelligibilité d'un infini positif ou d'un Dieu tout-puissant.

¹ Nous avons tenté de montrer ailleurs comment ce dilemme déterminait en profondeur le passage de Descartes à Kant, puis de Husserl à Heidegger, c'est-à-dire aussi bien le « tournant critique » que ce qu'il convient d'appeler le « tournant existentiel de la phénoménologie ». Cf. Guillaume ST-LAURENT, « Le dilemme de la raison critique et le problème de la "facticité" », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n°2, 2015, p. 245-271.

En ce sens, nous estimons pouvoir *désambigüiser* la position de Taylor au regard de ce dilemme incontournable, en indiquant la raison exacte pour laquelle la thèse du primat de la perception *ne peut pas être comprise comme une réfutation phénoménologique du cartésianisme, mais doit au contraire relever de la tradition métacritique*. Il en est ainsi parce que cette thèse (ou le « *cogito tacite* ») doit présupposer un « saut en retrait » par rapport à la forme la plus radicale du doute hyperbolique, de sorte que la réflexion phénoménologique doit admettre en retour sa « faillibilité spéculative » indépassable. Toutefois, cette conclusion devrait néanmoins nous inciter à reconsidérer la distance qui sépare véritablement chez Taylor la tradition métacritique du fondationnalisme, ou la connaissance d'agent des « certitudes immédiates et incorrigibles » du cartésianisme. L'interprétation que propose notre auteur de la thèse de l'être-au-monde suggère *une conception beaucoup plus forte de l'argumentation transcendantale – ou de la « simple raison » – que la conception développée dans ses articles consacrés explicitement à cette question*. En effet, la thèse de l'être-au-monde s'avèrerait en définitive incompatible avec les interprétations « phénoménaliste » et « empiriste » de la portée des conclusions transcendantales ainsi qu'avec son interprétation « spéculative », lorsque celle-ci prend appui sur l'hypothèse hyperbolique d'une illusion perceptive généralisée. Il en découle que la seule chose qui sépare encore l'argumentation transcendantale du fondationnalisme *stricto sensu* chez notre auteur est la possibilité « spéculative » du Tout-autre.

Conclusion

Dans les deux chapitres précédents, nous avons situé l'entreprise métacritique de Taylor dans le contexte de la tradition réflexive moderne et examiné les principaux enjeux que soulevait sa conception de l'argumentation transcendantale. Il en était ressorti que le « saut en retrait » du fondationnalisme, une fois celui-ci assumé dans une décision méthodologique explicite, permettait de penser la faillibilité herméneutique et ontologique des arguments transcendantsaux sans renoncer à leur visée *a priori*, c'est-à-dire de « rendre justice à la fois à leur nature irréfutable et révisable ». D'une part, l'argumentation transcendantale se déploie chez notre auteur comme une opération *stratifiée*, qui prend son départ de conditions minimales et « évidentes en soi », pour ensuite s'enrichir et se complexifier progressivement par le biais d'une réflexion à la fois située et déconstructrice, ouverte à un « débat sans fin ». D'autre part, si les vérités transcendantales les

mieux établies s'avèrent faillibles dans la perspective d'un *doute hyperbolique*, celles-ci demeurent néanmoins *a priori* sous le rapport toujours fini, relatif et temporel de l'intentionnalité ou de notre relation au monde. La philosophie tire ainsi sa *norme de vérité* non pas de l'expérience quotidienne ou des sciences empiriques, mais d'évidences *a priori* dont il n'y a de sens à douter que *sub specie aeternitatis*, à l'aune de l'Infini, de l'Absolu ou de l'Éternité.

Le présent chapitre a été ensuite l'occasion de soumettre à un examen critique la position de Taylor touchant la portée ontologique des arguments transcendants, en montrant que notre auteur ne peut défendre la thèse du primat de la perception (ou de la raison immergée) qu'à la condition 1/ de prendre au sérieux la révolution de l'*a priori* matériel opérée par Husserl et 2/ de comprendre cette première à l'aune de ce que nous avons appelé le « dilemme métacritique », c'est-à-dire à la condition d'assumer dans une décision méthodologique explicite le « saut en retrait » de l'argumentation transcendantale (ou de la métacritique) par rapport au fondationnalisme. De ces analyses, nous retiendrons que l'argumentation transcendantale devrait admettre chez Taylor deux modes, « idéaliste » et « phénoménologique », qui partagent *tous deux* une irréductible faillibilité herméneutique et ontologique. En outre, nous retiendrons également que ce modèle « augmenté » de l'argumentation transcendantale doit lui aussi s'inscrire dans le cadre de la tradition métacritique, qui (i) présuppose un « saut en retrait » du fondationnalisme, au regard des apories auxquelles conduit cette dernière, et (ii) vise moins à fonder le savoir humain qu'à élever la raison philosophique au statut d'une *praxis* plus lucide et responsable.

CHAPITRE V. DE LA CONTEMPLATION AU « MIRACLE DE L'EXPRESSION »

Après avoir élucidé la conception taylorienne de l'argumentation transcendantale et située celle-ci dans la perspective de la tradition métacritique, nous aimerions à présent montrer que le domaine de la « quête d'authenticité » se dessine pour une part essentielle chez Taylor *du sein même de la tradition métacritique*, c'est-à-dire en conformité avec son idéal de réflexivité¹. De Kant à Heidegger, en passant par Herder et Wittgenstein, l'argumentation transcendantale nous conduirait à admettre que *l'idéal moderne d'authenticité définit la condition inéluctable de la raison humaine dès lors que celle-ci porte son effort vers les normes « substantielles » de l'agir humain*. L'ère de l'authenticité constituait en ce sens le stade terminal aussi bien du grand récit de *Sources of the Self* (1989) que du processus de la sécularisation dans *A Secular Age* (2007) :

In an age which seems dominated by the “learned despisers of religion”, in Schleiermacher’s phrase, what is really valuable is spiritual insight/feeling. This will inevitably draw on a language which resonates very much with the person who possesses it. Thus the injunction would seem to be: let everyone follow his/her own path of spiritual inspiration. Don’t be led off yours by the allegation that it doesn’t fit with some orthodoxy.²

La philosophie n’aurait plus pour idéal notre participation aux Idées dans la vie contemplative ou théorétique, mais en un idéal d’individuation expression exhortant chacun de nous à explorer par des « langages de résonance personnelle » les sources morales ou les idéaux constitutifs de la modernité, afin de « vivre plus pleinement cette identité » (*live this identity more fully*)³.

¹ Cf. *infra*, chap. 2, § 4.2.

² *SA*, p. 489.

³ « *The retrieval of suppressed goods is not only valuable on the Socratic grounds that if we are going to live by the modern identity, it better be by an examined version of it. It is also a way in which we can live this identity more fully.* » (*SS*, p. 504) Cf. *MM*, chap. VIII (« Subtler Languages »).

Le présent chapitre se propose de mettre en lumière les motifs exacts de ce passage de la contemplation à l'authenticité, qui présuppose une compréhension nouvelle du langage humain, axée sur le rôle crucial de l'« imagination créatrice » (*creative imagination*) ainsi que sur sa « dimension d'ouverture » (*disclosive dimension*) : « *Language makes possible the disclosure of the human world. There is combination here of creation and discovery, which is not easy to define*¹. » En premier lieu, nous nous pencherons sur l'écroulement du paradigme platonico-aristotélicien à l'époque moderne, que Taylor juge irréversible au regard de la « neutralisation » scientifique de la nature, c'est-à-dire le passage du cosmos à l'univers physique, ainsi que de ce qu'il caractérise après Isaiah Berlin comme le tournant « expressiviste » du 18^e siècle. En second lieu, nous examinerons le tournant « ontologique » de l'expressivisme, que notre auteur identifie à l'herméneutique post-heideggerienne. Alors que l'idéal d'authenticité peut aisément dégénérer en « un bavardage subjectiviste sur les valeurs », Taylor soutient que l'authenticité met en jeu « des demandes qui émanent au-delà du moi » (*demands that emanate from beyond the self*) ; l'autodéfinition expressive de soi *exigerait* la reconnaissance de normes qui nous sollicitent et commandent notre respect, indépendamment de nos choix et de notre volonté².

1. L'ÉCROULEMENT DU PARADIGME PLATONICO-ARISTOTÉLICIEN

L'une des thèses fondamentales de Charles Taylor est que le déclin de la vocation contemplative traditionnelle de la philosophie devrait être compris à partir de l'écroulement du paradigme platonico-aristotélicien, survenu à l'aube de l'ère moderne. Ce paradigme désigne chez notre auteur une théorie à la fois « participative », « substantielle », « passionnée » et « externaliste » de la raison humaine, selon laquelle le monde lui-même pourrait être entendu comme l'« auto-manifestation » (*self-manifestation*) d'une Raison transcendante ou d'un « logos ontique » (*ontic logos*). Le sens que revêtent les choses, leur ordonnancement et leurs finalités propres, pouvait être dit « ancré dans la réalité au-delà de nous » (*anchored-in-reality-beyond-us*), subsistant à l'extérieur de nous, antérieurement à l'expérience que nous pouvons en faire et la connaissance que nous pouvons en acquérir. La structure intelligible des choses existerait indépendamment de nous et

¹ *PA*, « Preface », 1995, p. ix-x.

² Cf. *MM*, p. 40-41.

serait là quand bien même nous n'existerions pas, comme un « champ de force » (*field of force*) dans lequel nous serions projetés et où il s'agirait de trouver notre juste place, notre « lieu naturel » : « *As humans we are to conform to our Idea, and this in turn must play its part in the whole, which among other things involves our being 'rational', i.e., capable of seeing the self-manifesting order.*¹ »

Conformément à ce que Taylor dénomme la « théorie du contact » (*contact theory*), la connaissance était conçue dans le paradigme platonico-aristotélicien comme une participation à l'être des choses, un contact de la pensée (*nous*) avec leur essence (*eidos*), et non comme la représentation interne d'une réalité externe : « *The basic bent of Aristotle's model could much better be described as participational: being informed by the same eidos, the mind participates in the being of the known object, rather than simply depicting it.*² » Cette raison participative pouvait également être dite « substantielle » pour autant qu'elle désignait moins la faculté humaine de penser selon un ensemble de règles ou de principes méthodiques que la *vision adéquate* de l'ordre cosmique, la capacité effective d'en rendre raison (*logon didonai*)³. Il n'y avait aucun sens pour Platon et Aristote à affirmer que l'on est rationnel ou que l'on « raisonne correctement » sans se demander si nous saisissons le monde comme il convient, dans sa structure indépendante et harmonieuse. Qui plus est, notre auteur rappelle que l'on ne pouvait comprendre cet ordre sans reconnaître sa *force normative pour nous* : il s'agissait d'un « ordre signifiant » (*meaningful order*), dont la juste compréhension devait guider la conduite humaine et permettre de dévoiler la nature du « souverain Bien » (*summum bonum, teleion agathon*). Le cosmos était en effet l'œuvre d'une « double téléologie » : (i) les choses prennent la chose qu'elles ont afin de manifester les Idées ou les archétypes, de sorte que l'ordre déterminait à l'intérieur de lui-même « les fins paradigmatiques des êtres » (*the paradigm purposes of the beings within it*), et (ii) l'ensemble des Idées « prend la forme qu'il a afin de manifester une certaine perfection » (*takes the form that it does in order to exhibit some perfection*) : le Bien, le « divin » (*theion*) ou, dans les versions théologiques plus tardives, la sagesse de Dieu⁴. La théorie du *logos* ontique impliquait ainsi une conception « passionnée » de la raison, car il existait

¹. SS, p. 161. Cf. DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2012, p. 291. Pour l'expression « anchored-in-reality-beyond-us », voir : Charles TAYLOR, « Recovering the Sacred », *Inquiry: An Inter-disciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n°2, 2011, p. 117.

². PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 3.

³. « *I call a notion of reason substantive where we judge the rationality of agents or their thoughts and feelings in substantive terms. This means that the criterion for rationality is that one get it right.* » (SS, p. 85)

⁴. SS, p. 160-161 ; SM, p. 213. « *To view the universe as a meaningful order is to see the world as shaped in each of its domains and levels in order to embody the ideas.* » (HAL, « Language and Human Nature », 1982, p. 223)

une relation étroite entre, d'une part, l'idée que le monde constitue un ordre signifiant, et d'autre part, l'idée que la connaissance de cet ordre doit ouvrir sur une éthique et conduire à la sagesse : « *For the great theories which played a dominant role in the European tradition, the soul's good involves loving the cosmic good. [...] It is in the nature of rational beings to love rational order when they see it.*¹ » L'ontologie des Idées se déployait à la fois comme une théorie « scientifique » de l'univers et comme le fondement de notre vie morale².

L'idéal traditionnel de la « contemplation » (*theōria*) nous exhortait à ressaisir cet ordre cosmique dans une « compréhension théorique » (*theoretical understanding*) du monde, qui impliquait elle-même une « perspective désengagée » (*disengaged perspective*) par rapport à notre affairement ordinaire dans le monde³. Cette notion de perspective désengagée possède chez Taylor deux sens qu'il importe de distinguer clairement. Tout d'abord, le « désengagement » est le corollaire strict de l'objectivation scientifique de la nature à l'époque moderne ; le concept implique une *neutralisation méthodique des significations humaines* qui façonnent notre monde vécu en tant qu'agents incarnés et situés. Cela dit, le concept de désengagement sert également chez notre auteur à désigner la *sagesse théorique* (*sophia*) que procurait la connaissance de l'être chez Platon et Aristote :

To be master of oneself is to have the higher part of the soul rule over the lower, which means over the desires ('to *logistikon*' over 'to *epithumetikon*'). [...] When reason rules, a quite different kind of order reigns in the soul. Indeed, we can say that order reigns there for the first time. By contrast, the realm of desire is that of chaos. The good souls enjoy order (*kosmos*), concord (*sumphonia*), and harmony (*harmonia*), where the bad are torn every which way by their desires and are in perpetual conflict.⁴

Although Aristotle distinguishes the knowledge of the eternal order from our awareness of the right order of life, they both remain essential to the good life. *Theōria*, or contemplation

¹. SS, p. 255-256 ; « *Not being in attunement with [the order] is a sufficient condition of not understanding it, for anyone who genuinely understands must love it; and not understanding it is incompatible with being in attunement with it, since this presupposes understanding.* » HAL, « Rationality », 1985, p. 142.

². « *The theory of Ideas underlay one and the other.* » (SS, p. 8)

³. HAL, « Rationality », 1985, p. 136.

⁴. SS, p. 115.

of the unchanging order, is one of the highest activities of man, one which brings him close to the divine. The complete good of human life doesn't simply consist in ethical excellence; it also includes the excellences of science. And the fulfilment of these requires a grasp of the cosmic order. Attending to both orders is thus constitutive of the human good.¹

« Contempler » (*theorein*) l'ordre cosmique permettait à l'âme d'être plus « présente à elle-même », de se régler sur cet ordre par une sorte d'imitation ou « harmonisation » (*attunement*) de soi au monde². Selon Taylor, cette harmonisation présupposait non seulement que l'ordre était antérieur et indépendant de l'activité humaine, mais également qu'il était fondé sur des principes « exotériquement disponibles » (*exoterically available*), pouvant être saisis *indépendamment de notre expérience personnelle ou de notre sensibilité morale* : « *To understand the soul, we are led to contemplate the order in which we are set, the public order of things.*³ » L'idéal contemplatif présupposerait un « modèle externaliste » (*external model*) de la raison, qui se caractérisait par le fait d'admettre l'existence d'un ordre à la fois signifiant *et* accessible à la troisième personne : on se réfère à la nature ou l'être-substantiel des choses, pour la définition duquel l'expérience personnelle ou le sentiment ne joue aucun rôle décisif, afin de dévoiler leur *telos* ou « excellence » (*areté*) propre⁴.

Notre auteur soutient à bon droit que ce paradigme platonico-aristotélicien domina la tradition métaphysique jusqu'aux Temps modernes – « *Plato helped set the form of the dominant family of moral theories in our civilization.*⁵ –, tout en soulignant qu'il ne fut jamais « incontesté » ou consensuel : « *This outlook has been dominant but never unchallenged.*⁶ » Dans les prochaines sections, nous

¹. SS, p. 125.

². « *On this view the notion of a subject coming to self-presence and clarity in the absence of any cosmic order, or in ignorance of and unrelated to the cosmic order, is utterly senseless: to rise out of dream, confusion, illusion is just to see the order of things.* » (H, p. 6)

³. SS, p. 380, 389.

⁴. SS, p. 73. Il n'est pas évident que cette composante « externaliste » du paradigme platonico-aristotélicien soit compatible avec sa composante « passionnée » : si la juste saisie de l'ordre cosmique doit s'accompagner d'une forme de motivation morale ou de liberté positive, comment peut-on affirmer que cette saisie est « indépendante de notre expérience morale »? La réponse de Taylor est catégorique : dans le modèle platonicien, les passions ou sentiments moraux sont *définis par l'objet transcendant de l'amour*, le Bien, qui peut être décrit indépendamment de nos sentiments, à la troisième personne, et ce « même si l'objet adéquatement compris doit commander notre amour et notre respect. » (SS, p. 373 ; SM, p. 467) Nous pourrions ainsi dire que l'ordre des Idées demeurerait pour les anciens *en droit* absolument indépendant de nous, de sorte que la tonalité affective qui doit accompagner la saisie adéquate de cet ordre était elle-même *prédéterminée*, « *an sich* ». Notre auteur table ici sur le paradoxe métaphysique d'un ordre signifiant qui n'existerait pas essentiellement *pour un sujet ou un agent*, mais indépendamment de notre existence incarnée et située. Nous reviendrons sur cette thèse forte dans la conclusion du présent chapitre.

⁵. SS, p. 116. « *This is plainly the heritage of Plato; order in the human soul is inseparable from rational vision of the order of being. For Aristotle contemplation of this order is the highest activity of man. The same basic notion is present in the neo-Platonist vision which through Augustine becomes foundational for much medieval thought.* » (H, p. 6) Taylor commente très brièvement les cas limites du stoïcisme et de l'épicurisme: SS, p. 125-126; H, p. 7.

⁶. SS, p. 116.

examinerons les arguments proposés par Taylor afin d'expliquer ce qu'il décrit comme son *écroulement irréversible*. Ce paradigme aurait « cessé complètement d'être crédible sous sa forme originale »¹ ; les Idées auraient « irrévocablement » perdu le rôle qu'elles jouaient « en tant que normes réelles et objectives du bien » dans les sciences antiques et médiévales². Notre auteur rejoint ainsi le diagnostic proposé par Alasdair MacIntyre dans *After Virtue* (1981), selon lequel la philosophie morale moderne se caractérise par l'impossibilité de fonder les normes éthiques dans un « concept fonctionnel » (*functional concept*) de la nature humaine, qui agirait comme le critère public ou « externe » de la vie bonne³. À la différence de la tradition classique, dominée par la *philosophia practica* aristotélicienne, nous ne pouvons concevoir la nature comme un ordre rationnel où l'être humain, comme toute autre chose, s'efforce de réaliser sa nature propre, son *telos* essentiel : « Une théorie de l'éthique qui s'appuie sur un concept du bien humain semble présupposer des concepts métaphysiques difficiles comme celui d'une "nature normative", concept qu'on ne peut plus justifier⁴. » La raison épistémologique contribua de façon essentielle à cette rupture, bien entendu, mais notre auteur suggère qu'« une ligne de partage a été franchie » (*some watershed has been passed*) au-delà même de l'épistémologie postcartésienne⁵. *L'obsolescence du paradigme platonico-aristotélicien dans ses nombreuses variantes aurait été définitivement scellée par les révolutions scientifique et « expressiviste ».*

1.1. La révolution scientifique

En évoquant la « révolution scientifique » moderne, Charles Taylor n'entend pas simplement l'essor qu'ont connu en Europe les sciences empiriques entre le 16e et le 18e siècle, mais avant tout la « révolution mécaniste », c'est-à-dire le « surpassement » (*supersession*) du paradigme platonico-aristotélicien dans le paradigme de la « science post-galiléenne de la nature »

¹. « Some traditional frameworks are discredited or downgraded to the status of personal predilection, like the space of fame. Others have ceased to be credible altogether in anything like their original form, like the Platonic notion of the order of being. » (SS, p. 16-17)

². « For Plato, in his way, the ultimate concepts of ethics and those fundamental to explanation in the sciences were the same, viz., the Ideas. It is easy to see their fundamental role in science as the guarantee of their ontological status as real and objective standards of good. So when they lose this role, as they do in the modern age irrevocably, the temptation is strong to conclude that they have lost all claim to objective ontological status as well. » (SS, p. 56 ; SM, p. 83-84)

³. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, 2007 (troisième éd.), chap. 5 (« Why the Enlightenment Project Had to Fail »).

⁴ Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, n°1, 1988, p. 35.

⁵. SS, p. 393.

(*post-Galilean natural science*)¹. Dès 1975, notre auteur formule cette thèse qu'il ne démentira jamais : le succès des sciences empiriques en termes de prédiction et de contrôle technologique trouve sa meilleure explication dans l'ontologie mécaniste, qui oppose à l'idée d'un ordre signifiant et téléologique celle d'une matière passive et gouvernée par des relations externes de causalité efficiente². La maîtrise technique du monde n'était donc pas seulement la *motivation* principale derrière la révolution scientifique, comme le suggère le mot célèbre de Francis Bacon selon lequel la science véritable doit « travailler efficacement à adoucir les misères de la condition humaine », mais aurait également agi comme la *démonstration* d'une nouvelle conception du monde :

[...] nothing sets the seal more clearly on the rejection of this vision <of the world as a meaningful order> than successfully treating the world as object of control. Manipulating both proves and as it were celebrates the vision of things as 'disenchanted' (*entzaubert*) to use Max Weber's famous phrase.³

Once a spectacular degree of technological control is achieved, it commands attention and demands explanation. The superiority of modern science is that it has a very simple explanation for this: that it has greatly advanced our understanding of the material world. It is not clear what traditional Platonism could say about this phenomenon, or where it could go for an explanation⁴.

¹. « In a way, the rise of post-Galilean natural science offers a scenario which fits perfectly the Enlightenment myth of an unmitigated advance. Taking the explanation of the phenomena of the natural world out of the Platonic-Aristotelian framework, where Forms shape the material universe, an into the domain of efficient-causal relations within this universe, allowed for a Great Leap Forward, which continues to this day. Since the Forms, at least in their Platonic variant, are other-worldly (outside of time), this can be configured as a move from darkness to light, leaving the shadowy, other-worldly realm and throwing clear light on the world which surrounds us. Have we not earned the right to talk of a clear epistemic superiority of this-worldly reason over other-worldly belief? Undoubtedly in a sense, yes. » (DC, « Die blasse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 331) « For instance, it seems to me solidly established that the move from Aristotelian to Galilean-Newtonian mechanics was very soundly grounded. Once you've been through the transition, with the anomaly resolution it entails, you can't rationally go back; that is, you can't return without forgetting some of the things you've learned. There is a supersession here. » (Charles TAYLOR, « Rorty and Philosophy », *Richard Rorty*. Éd. par Charles B. GUIGNON & David R. HILEY, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 176-177)

². « The new notion of objectivity rejected the recourse to final causes, it was mechanistic in the sense of relying on efficient causation only. Connected with this it was atomistic, in that it accounted for change in complex things not by gestalt or holistic properties, but rather by efficient causal relations among constituents. It tended towards homogeneity in that seemingly qualitatively basic constituents or basic principles. One of the most spectacular results of the new physics was to collapse the Aristotelian distinction between the supra- and the sub-lunar to account for moving planets and falling apples in the same formula. Thus this science was mechanistic, atomistic, homogenizing, and of course saw the shape of things as contingent. » (H, p. 10)

³. H, p. 8.

⁴. HAL, « Rationality », 1985, p. 149.

Taylor soutient ainsi que le paradigme platonico-aristotélicien fut incapable de rendre raison de l'efficacité technique des sciences expérimentales, devenue un fait massif et indéniable, dans les termes de l'idéal contemplatif. *Cette efficacité technique ne pouvait que demeurer une « anomalie » pour les Anciens et les médiévaux.* En conséquence, la science post-galiléenne aurait « objectivé » (*objectified*) de manière irréversible l'ordre du monde en neutralisant sa valeur normative pour nous : « *It no longer sets norms for us – or at least it does not set norms in the traditional way.*¹ ». Autrement dit, le succès technologique des sciences empiriques accrédirait une certaine « neutralisation du cosmos », où celui-ci ne se présente plus comme « l'incarnation d'un ordre signifiant qui pourrait définir le bien pour nous », mais comme le lieu de corrélations ou de mécanismes contingents : « *We demystify the cosmos as a setter of ends by grasping it mechanistically and functionally as a domain of possible means. Gaining insight into the world as mechanism is inseparable from seeing it as a domain of potential instrumental control.*² » La cosmologie perd alors sa pertinence anthropologique et éthique; l'ordre du monde ne s'offre plus comme un modèle à contempler et imiter³.

Bien entendu, Taylor n'est pas sans savoir que le mécanisme galiléen fut lui-même précédé et rendu possible par la révolution « nominaliste », d'après laquelle seules les réalités spatio-temporelles (individuelles et contingentes) existent vraiment, tandis que les essences ou les idées ne seraient que des constructions linguistiques⁴. Notre auteur rappelle en ce sens que le rejet des doctrines essentialistes se fit d'abord au nom de la souveraineté radicale de Dieu dans la théologie médiévale, puis au nom de la souveraineté (ou de l'autonomie) humaine à la Renaissance : « *One of the strongest motives underlying the rise of mechanism was thus originally its link with 'control', at first in relation to God. But then the beneficiary comes to be seen as human as well, and with the actual seventeenth-century*

¹. SS, p. 161. « *Perhaps I can introduce the term of art 'objectified' here to cover this denial to the world of inherent meaning, that is, the denial that it is to be seen as embodied meaning. The point of using this term is to mark the fact that for the modern view categories of meaning and purpose apply exclusively to the thought and actions of subjects, and cannot find a purchase in the world they think about and act on. To think of things in these terms is to project subjective categories, to set aside these categories is thus to 'objectify'. This marks a new, modern notion of objectivity correlative to the new subjectivity.* » (H, p. 9-10)

². SS, p. 148-149.

³. Cf. Rémi BRAGUE, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (nouvelle édition révisée par l'auteur), Librairie Arthème Fayard, coll. Biblio essais, 1999, p. 284. Brague y fait explicitement référence à la thèse de la neutralisation du cosmos chez Charles Taylor. Évidemment, ce désenchantement scientifique du monde ne doit pas être confondu avec la « fin de la religion », puisque l'ontologie mécaniste était à son tour compatible avec le Déisme des Lumières, le panthéisme de Spinoza et des romantiques, de même qu'avec une pluralité indéfinie d'autres itinéraires spirituels et religieux qui prétendent se fonder sur l'expérience personnelle de la transcendance : « *The refutation of Aristotelian physics is one thing, that of all religions quite another.* » (DC, « Die Blosse Vernunft ('Reason Alone') », 2011, p. 332)

⁴. Cf. HAL, « *Language and Human Nature* », 1980, p. 222-225.

*revolution, motives come to be inextricably intertwined.*¹ » Cela dit, Taylor soutient que le surpasement du paradigme platonico-aristotélicien dans le paradigme mécaniste devrait être admis par tout « penseur honnête et lucide » (*any honest, unconfused thinker*), alors que la révolution nominaliste s'avère beaucoup contestable. De fait, la « supériorité épistémique » du mécanisme par rapport à l'ontologie des Idées tient à un fait indéniable – le succès prédictif et technologique des sciences empiriques – et qui n'a pas d'équivalent dans le débat métaphysique qui oppose le réalisme et le nominalisme².

La neutralisation du cosmos entraîna à son tour une redéfinition du « soi » (*self*), de la personne ou de l'agent humain : « [...] *to dispense with the notion of meaningful order was to re-define the self.*³ » Le soi ne pouvait plus se caractériser par sa vision de l'ordre cosmique – « *I am essentially vision of... either order or illusion* » –, c'est-à-dire par la joie et la maîtrise rationnelle que lui procurait la contemplation du monde. En ce sens, la révolution mécaniste eut tôt fait de se traduire par une « localisation nouvelle » de la pensée et du sentiment *dans* l'esprit ou l'intériorité psychologique du sujet, par opposition à l'extériorité de l'univers physique⁴. Dans cette partition inédite et inintelligible dans la perspective du paradigme platonico-aristotélicien⁵, les significations qui façonnent le monde tel que nous l'éprouvons à la première personne seront comprises comme de simples « projections » sur la réalité, c'est-à-dire comme des apparences ou des « constructions » auxquelles se trouve déniée toute objectivité – dans l'esprit du nominalisme médiéval⁶. Naturellement, le sujet fut bientôt repensé comme un être qui « s'auto-définit » (*self-defining subject*) en s'émancipant des significations qu'il projette de manière illégitime sur l'univers physique, de

¹. SS, p. 161. « *Part of the impetus for the new science came from an anti-teleological morality. The source of this was theological: the nominalist revolt against Aristotelian realism, by figures like William of Occam, was motivated by a sense that propounding an ethic founded on the supposed bent of nature was attempting to set limits to the sovereignty of God. God must preserve the fullest freedom to establish good and bad by fiat. The further developments of this Occamist line of thought played an important role in the scientific revolution of this century, as has often been remarked. In the end, a mechanistic universe was the only one compatible with a God whose sovereignty was defined in terms of the endless freedom of fiat.* » (*Ibid.*) Cf. SA, p. 99.

². Bien que cet argument ne soit pas explicitement formulé par notre auteur, nous le déduisons de sa thèse voulant que la révolution mécaniste fasse l'objet d'un « consensus universel » tandis qu'aucun paradigme ne peut s'imposer avec une force équivalente dans les sciences humaines et la philosophie. Voir : DC, « Die Blöße Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 345 ; Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n°1, 2011, p. 7.

³. H, p. 7.

⁴. Cf. SS, chap. 11 (« Inner Nature »).

⁵. « *As long as the order of things embodies an ontic logos, then ideas and valuations are also seen as located in the world, and not just in subjects. Indeed, their privileged locus is in the cosmos, or perhaps beyond it, in the realm of Ideas in which both world and soul participate. This is the disposition of things which underlies the theories of knowledge of Plato and Aristotle.* » (SS, p. 186)

⁶. H, p. 14. Cf. SS, p. 53.

sorte que la plénitude que lui procurait autrefois la contemplation du cosmos se vit transposée dans le *sentiment de contrôle* qui s'attache à l'objectivation scientifique du monde :

[...] full self-possession requires that we free ourselves from the projections of meanings onto things, that we be able to draw back from the world, and concentrate purely on our own processes of observation and thought about things. The old model now looks like a dream of self-dispersal; self-presence is now to be aware of what we are and what we are doing in abstraction from the world we observe and judge. The self-defining subject of modern epistemology is thus naturally the atomic subjectivity of the psychology and politics which grow out of the same movement.¹

La neutralisation du cosmos fut ainsi le contexte dans lequel put naître la tradition épistémologique moderne, pour laquelle « l'objectivité radicale n'est intelligible et accessible que par la subjectivité radicale » (*radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity*)², si bien que le sujet et l'objet se présentent comme des « entités séparables » (*separable entities*) : « *The mechanization of the world picture undermined the previously dominant understanding of knowledge and thus paved the way for the modern view.*³ »

1.2. La révolution expressiviste

Le deuxième moment charnière dans l'écroulement du paradigme platonico-aristotélicien réside selon Charles Taylor dans la révolution « expressiviste » opérée par Herder (1744-1803), Hamann (1730-1798) et Humboldt (1767-1835). En réaction aux puissantes figures anthropologiques des Lumières – le sujet « désengagé », « ponctuel » et « atomique »⁴ –, ces auteurs réhabilitèrent les phénomènes de « sens et de finalité » (*meaning and purpose*) en élaborant une anthropologie alternative « centrée sur les catégories de l'expression » (*centered on the categories of*

¹. H, p. 7

². SS, p. 176, 189.

³. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 3. « *Once we no longer explain the ways things are in terms of the species that inform them, this conception of knowledge is untenable and rapidly becomes almost unintelligible. We have great difficulty in understanding it today. The representational view can then appear as the only available alternative.* » (Idem.)

⁴. Cf. PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 7.

expression)¹. Sous l'influence déterminante de Gottfried W. Leibniz (1646-1716), Baruch Spinoza (1632-1677) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), l'expressivisme faisaient valoir un « principe d'incarnation » (*principle of embodiment*) selon lequel nos fonctions spirituelles se manifestent toujours et nécessairement par l'entremise d'un médium². Il s'agissait de montrer que *la raison était 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*).³ 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 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 collectif⁴. 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 :

If we think of our life as realizing an essence of form, this means not just the embodying of this form in reality, it also means defining in a determinate way what this form is. And this shows in another way the important difference between the expressivist model and the Aristotelian tradition: for the former, the idea which a man realizes is not wholly determinate beforehand; it is only made fully determinate

¹ H, p. 13.

² H, p. 83. Cf. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 85.

³ PA, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 118. Cf. SS, p. 18, 374-375.

⁴ H, p. 15. « *It is no longer some impersonal 'Form' or 'nature' which comes to actuality, but a being capable of self-articulation.* » (SS, p. 375)

in being fulfilled. Hence the Herderian idea that my humanity is something unique, not equivalent to yours, and this unique quality can only be revealed in my life itself.¹

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*)². 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 pouvons être, « tout comme un artiste atteint son but en reconnaissant son œuvre comme l'expression pleinement adéquate de ce qu'il voulait dire » : « *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.*³ »⁴. 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*)⁵.

La tradition expressiviste soutient également, selon notre auteur, que le *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 désignant, 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

¹. H, p. 16.

². HAL, « Language and Human Nature », 1978, p. 219.

³. H, p. 17.

⁴. « *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.* » (H, p. 17)

⁵. « *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.* » (H, p. 24)

leur conviennent, de les viser dans leur essence¹. Le langage déterminerait une forme nouvelle de conscience par rapport à la vie animale, que Herder dénommait « réflexion » ou « circonspection » (*Besonnenheit*) :

It is defined by the capacity to focus on objects by recognizing them, and this creates, as it were, a new space around us. Instead of being overcome by the ocean of sensations as they rush by us, we are able to distinguish one wave, and hold it in clear, calm attention. It is this new space of attention, of distance from the immediate instinctual significance of things, which Herder wants to call reflection.²

Le langage se définirait ainsi par une « sensibilité à des enjeux irréductibles de justesse » (*sensitivity to irreducible issues of rightness*), par notre éveil à un ordre de significations qui ne sont réductibles ni à des tâches ou des finalités extralinguistiques (boire, manger, se vêtir, fuir un prédateur, etc.)³, ni aux interprétations, toujours partielles et partiales, que nous pouvons en donner. Taylor soutient ainsi que la « conscience réflexive » (*reflective awareness*) qui émerge avec l'acquisition du langage peut être caractérisée comme l'entrée dans une « dimension » nouvelle, une « dimension linguistique » (*linguistic dimension*)⁴. Notre effort pour comprendre le « sens des choses » (*meaning of things*) nous introduit au dans un horizon de sens inépuisable, une dimension où il s'agit d'*ajuster indéfiniment* notre pensée à un objet en droit universel, travaillé par la conscience d'un décalage toujours possible entre la vérité et l'erreur, l'être et l'apparence : « X est-il le mot juste? », « Voulez-vous vraiment dire X? »⁵

¹. « This capacity to recognize that X is the right description is essentially invoked in our capacity to use language. » (HAL, « Language and Human Nature », 1982, 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. » (H, 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? » (PA, « The Importance of Herder », 1991, 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. » (PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 103)

². PA, « The Importance of Herder », 1991, p. 88.

³. « Using the right word involves identifying an object as having the properties that justify using that word. We cannot give an account of this rightness in terms of extralinguistic purposes. Rightness here is irreducible to success in some extralinguistic task. » (PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 103) « Language can only be explained through a radical discontinuity with the extralinguistic. » (LA, p. 33)

⁴. PA, « The Importance of Herder », 1991, p. 83-89 ; LA, p. 25-34.

⁵. Cf. HAL, « Language and Human Nature », 1982, p. 228.

Le langage est un médium *constitutif* de la pensée, qui transforme à tel point l'activité humaine que celle-ci devrait être comprise comme une « incarnation de sens » (*embodiment of meaning*) qualitativement distincte à la fois des corps physiques inanimés et des autres animaux. Cette dimension linguistique 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 : « *Language describes the world, but it also has to realize man and through this clarify what he is.*¹ » 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 interpersonnelles, d'intimité et de distance, de hiérarchie et d'égalité², et (iii) les idéaux ou aspirations qui façonnent notre vie morale, éthique et spirituelle, c'est-à-dire nos évaluations fortes³.

Soulignons enfin que la conception *sui generis* de l'expression et l'explicitation 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*⁴. 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.*⁵ » 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 :

¹. H, p. 20.

². « 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. » (PA, « 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. » (HAL, « Language and Human Nature », 1978, p. 234)

³. PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 111.

⁴. SS, p. 379-381, 419, 426-429, 469, 481, 490-493, 510-513.

⁵. Charles TAYLOR, *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbaut autour de cinq livres qui rendent libres*, Éditions Novalis, 2015, p. 53.

Language and in general our representational powers come to be seen not only or mainly as directed to the correct portrayal of an independent reality but also as our way of manifesting through expression what we are, and our place within things. And on the new understanding of ourselves as expressive beings, this manifestation is also seen as a self-completion. This expressive revolution identifies and exalts a new poetic power, that of the creative imagination.¹

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 dans 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'authenticité².

Sur la toile de fond 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.³

La réflexion éthique et métaphysique exige désormais des « langages plus subtils » que les langages traditionnels de la philosophie⁴. Cela dit, l'expressivisme n'exclut pas que les concepts

¹. *SS*, p. 198.

². *H*, p. p. 22.

³. *SS*, p. 428.

⁴. *Idem*, p. 492.

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.*¹ » 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.

2. LE TOURNANT ONTOLOGIQUE DE L'EXPRESSIVISME

L'expressivisme romantique et son idéal d'authenticité ont souvent été dépeints dans les termes d'un dérapage subjectiviste et historiciste : en réponse à la foi de l'*Aufklärung* en la « perfectibilité de la raison », la réaction romantique aurait fait valoir la foi en « la perfection de la conscience "mythique" », de la « vie intacte, non décomposée par la conscience », en se bornant à inverser le schéma du dépassement du *mythos* par le *logos*². Dans cette perspective, Herder et ses héritiers rapatriaient le « sujet désengagé » dans l'intériorité monadique des âmes individuelles et collectives, c'est-à-dire dans les « identités » qui composent l'humanité, en sa diversité irréductible. Contre le primat de la raison instrumentale et l'universalisme abstrait (le « moi ponctuel »), ils opposaient la « chaleur maternelle »³ du préjugé et des maximes nationales ; soluble dans la pluralité des us et coutumes, la raison humaine était appelée à renoncer au projet d'une constitution universelle, pour se laisser guider par l'autorité séculaire et anonyme de la tradition. Contre la nation-contrat, comprise comme l'association volontaire d'individus libres et égaux, l'expressivisme faisait valoir les liens antérieurs du « génie national » (*Volkgeist*), dont l'efficace était tenue pour plus profonde et avérée que toute législation nouvelle et artificielle.

Or, Taylor souligne avec insistance que la révolution expressiviste ne condamnait pas l'art et la philosophie à l'« expression de soi » (*self-expression*), c'est-à-dire qu'elle ne confinait pas la pensée

¹. *Idem*, p. 513.

². Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 294-295. « Le renversement de l'hypothèse qui était celle de l'*Aufklärung* a pour conséquence la tendance paradoxale à la restauration, c'est-à-dire la tendance à rétablir l'ancien parce qu'il est ancien, à retourner consciemment à l'inconscient, etc. tendance qui culmine avec la reconnaissance d'une sagesse supérieure dans le temps originel mythique. » (*Ibid.*)

³. Cf. Alain FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », p. 35-43.

dans une intériorité circonscrite par ses propres évaluations, sentiments ou préférences¹. 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.² » De même, les philosophies idéalistes de Fichte, Schelling et Hegel, qui obéissaient toutes au « principe d'incarnation » relevé par notre auteur, conduisaient 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*)³. Cela dit, notre auteur estime que ces panthéismes expressivistes ont cessé de représenter pour nous des « options philosophiques viables ». D'une part, la démonstration de l'Absolu (la « preuve des preuves » : la preuve ontologique) se révéla impraticable, voire « erronée », chez son plus rigoureux protagoniste, Hegel⁴. D'autre part, le panthéisme constituerait une forme « dépassée » de la réaction romantique face à la société moderne, dont le sentiment d'aliénation s'avèrerait désormais trop profond pour pouvoir envisager la nature et l'histoire comme des manifestations du divin⁵. Or, avec l'échec 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

¹. « 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. » (SS, p. 580, n. 26)

². « 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. » (*Sources of the Self, op. cit.*, p. 427) Pour ces derniers, Dieu constituait une source morale *transcendante*, mais celle-ci ne pouvait plus être décrite à la troisième personne, c'est-à-dire hors de la posture de réflexivité radicale et en faisant abstraction de la résonance qu'ont les choses en nous : « *The Romantic order, in contrast, was not organized on principles which could be grasped by disengaged reason. Its principle of order was not exoterically available. Rather it was itself an enigma, and one could only understand it fully by participating in it. The love is such that one has to be initiated into it to see it. The old idea of a rationally evident harmony of nature gives way to a new one of a current of love or life, which is both close to us and baffles understanding.* » (SS, p. 380)

³. HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 83. « *The human agent is here an emanation of cosmic spirit.* » (PA, « Heidegger, Language, and Ecology », 1992, p. 116)

⁴. H, p. 346-349.

⁵. H, p. 537-546.

we are set, in which we are included of course, but which is not reducible to our experience of it?¹

Si l'expressivisme montre que notre capacité de « rendre les choses manifestes » (*make things manifest*) présuppose le rôle constitutif du langage et nous libère ainsi des illusions du paradigme platonico-aristotélécien, cela ne suffit pas, toutefois, à trancher en faveur du « projectivisme » ou du « réalisme » : « *Once this internalization takes place, then clearly, projectivism becomes a major temptation, and the issue between projectivists and realists comes to be a dominant one.*² »

Notre auteur défend dans ce contexte la thèse phénoménologique 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).*³ » L'expression est alors caractérisée comme un espace linguistique et historique où se manifestent les « choses elles-mêmes ». 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 monde » (*in interface between Dasein and world*)⁴. En ce sens, Taylor insiste sur le fait que la vérité dans la sphère de l'expression ne saurait être conçue comme l'adéquation de la pensée à une réalité radicalement indépendante, suivant le modèle de la raison externaliste : il s'agit toujours dans l'expression de clarifier ou « expliciter » (*articulate*) la compréhension implicite que nous avons de notre situation dans le monde, notre « précompréhension » (*preunderstanding*). Il défend un *relativisme* essentiel, selon lequel le « monde », à la différence de la « nature » physique, entretient une relation essentielle avec celui qui en fait l'expérience⁵. Le monde s'y trouve pensé dans sa « mondanéité », c'est-à-dire tout à la fois dans sa transcendance ainsi que sa relation essentielle à

¹. HAL, « Language and Human Nature », 1978, p. 238.

². SS, p. 258.

³. DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2011, p. 294.

⁴. Charles TAYLOR, « Recovering the Sacred », *op. cit.*, p. 117-119. Cf. « Disenchantment-Reenchantment » (2011), *op. cit.*, p. 293-300.

⁵. « *The idea is deeply wrong that you can give a state description of the agent without any reference to his/her world (or a description of the world qua world without saying a lot about the agent).* » (Charles TAYLOR, « What's Wrong with Foundationalism? Knowledge, Agency and World », *Heidegger, Coping and Cognitive Science*. Éd. par Mark WRATHALL & Jeff MALPAS, Cambridge, MIT Press, 2000, p. 120) « *True, human meanings are no longer seen as residing in the object, even in the absence of human agents. These meanings arise for us as agents-in-world. But it doesn't follow from this that they are arbitrarily conferred.* » (DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2011, p. 293)

l'agir humain : « *So the clearing <clairière, Lichtung> is Dasein-related yet not Dasein-controlled. It is not Dasein's doing.*¹ »

2.1. La « clairière » entre immersion et contemplation

Notre auteur situe ainsi l'herméneutique heideggérienne (et post-heideggérienne) dans la tradition expressiviste : le « tournant ontologique » de l'herméneutique serait en même temps une réponse anti-subjectiviste à la question de la nature de nos pouvoirs expressifs, et donc un tournant ontologique au sein de l'expressivisme. En montrant que le langage constitue une condition positive de la compréhension et que celle-ci possède une *portée ontologique*, Heidegger prolongeait les intuitions de Herder touchant la dimension linguistique :

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.²

Le concept de « dévoilement » (*disclosure*) se veut expressément chez Taylor la traduction de celui d'« ouverture » (*Erschlossenheit*) chez Heidegger, que notre auteur rapporte à ce qu'il conçoit comme les trois « fonctions » fondamentales du langage humain : (i) expliciter notre compréhension largement implicite du monde, de manière à porter cette compréhension vers une « conscience plus pleine et claire » (*to fuller and clearer consciousness*) ; (ii) créer un « espace public » (*public space*) d'interlocution, qui constitue le lieu primordial de la compréhension humaine ; (iii) transformer notre relation au monde en nous éveillant à des « enjeux irréductibles de justesse », c'est-à-dire en nous projetant au sein de pratiques qui mettent en jeu une capacité de reconnaître

¹. PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 115.

². PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 111-112.

l'existence de « normes *en tant que* normes » (*standards qua standards*)¹. Le langage se présente ainsi comme la « maison de l'être », c'est-à-dire comme le « véhicule » ou le médium constitutif de l'être-au-monde.

Néanmoins, Taylor n'estime pas que le langage constitue la condition transcendantale de toute compréhension humaine. L'être-au-monde comporte au contraire chez ce dernier deux modes ou deux dimensions irréductibles : (I) notre *immersion pré-réflexive* dans le monde et (II) notre capacité de *contemplation*, c'est-à-dire « de nous décentrer de ce mode d'engagement originel, de manière à voir les choses dans une perspective désengagée, en termes universels, ou d'un point de vue étranger » (*our ability to decenter ourselves from this original engaged mode; to learn to see things in a disengaged fashion, in universal terms, or from an alien point of view*)². Sous le rapport de notre immersion dans le monde, le langage « ne joue aucune fonction directe » (*language isn't playing any direct role*)³ ; il est question d'une forme de compréhension à la fois *pré-conceptuelle* et *pré-épistémique*, où les structures de notre champ d'action ont pour corollaires les désirs et capacités perceptives propres aux « agents incarnés » (*embodied agents*) que nous sommes, mais ne met pas en jeu de distinction entre erreur et vérité, illusion et réalité⁴. Notre auteur propose en ce sens une conception radicalement « génétique » de la perception :

I see our subjectivity arising within a life-form which is primary; not only phylogenetically, not only ontogenetically, but also within our fully formed consciousness as well. This means that we are life-forms dealing with the world, who become aware and self-aware; and our agency is primary in our awareness not only in the temporal and developmental senses just mentioned, but also in that the awareness presupposes the agency. We are always already engaged with the world

¹. HAL, « Theories of meaning », 1980, p. 256-263. « [...] all three functions involve in different ways disclosure, a making things plain. Articulating something makes it evident in making it an object of explicit awareness; articulating it in conversation discloses it in the sense of putting it in public space; while the articulations foundational to our human concerns disclose in the sense of making it possible for these to be our concerns at all. » (*Idem*, p. 269)

². Charles TAYLOR, « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Éd. par Taylor CARMAN & Mark B. N. HANSEN, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 46.

³. *Idem*, p. 34.

⁴. « For as living beings, our primary and inescapable way of being in the world is that we are engaged in it, dealing with it, at grips with it. [...] Hence things are *zuhanden* (ready-to-hand) before they can be *vorhanden* (present-at-hand). » (Charles TAYLOR, « Embodied Agency », *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Éd. par Henry PIETERSMA. Washington. University of America Press, 1989, p. 11)

when we become aware, and our continuing to do so is an essential condition of this awareness.¹

Néanmoins, si nous sommes de prime abord et le plus souvent en relation au monde sous le mode de l'immersion, celui-ci « n'épuise pas notre être-dans-le-monde » (*doesn't exhaust our being in the world*), à la différence des autres formes de vie animale : nous sommes aussi capables de nous y rapporter de manière plus « contemplative », soit de *dévoiler* une chose en son essence, du point de vue de sa validité universelle. Le langage est ce qui rend possible ces « manières plus “contemplatives” de se rapporter aux choses » (*more “contemplative” ways of relating to things*), bien que ces modes d'être demeurent eux-mêmes des « accomplissements » (*achievements*), des formes d'« action corporelle » (*bodily action*) secondaires et dérivées par rapport à notre engagement pré-réflexif dans le monde : « *Through them we find ways of being non-manipulatively at grips, or engaged with the world, as it were.*² » Cette dimension contemplative coïncide ainsi avec la dimension linguistique ou l'expression au sens large du terme, c'est-à-dire avec cet espace *sui generis* où ce qui se manifeste aux agents est inséparable de ce qu'ils sont, soit à la fois leur capacité linguistique et leur constitution corporelle.

Comme nous l'avons souligné aux chapitres 4 et 5, la thèse phénoménologique du primat de la perception ou de l'immersion permet à Taylor de dégager la réflexion métacritique – et donc l'expressivisme – de l'emprise des ontologies « médiatrice » générée par la tradition réflexive moderne, tout en demeurant dans les limites de la connaissance d'agent³. En ce sens, la thèse de l'immersion permet d'affranchir la dimension linguistique (ou la contemplation) des « problèmes de constitution » qui minent toutes les variantes de l'idéalisme transcendantal, sans avoir par ailleurs à admettre une forme de « monisme » idéaliste et/ou linguistique, qui répudierait le dualisme kantien de la réceptivité et de la spontanéité au nom d'un nouvel absolu (l'Esprit, la Vie,

¹. *Idem*, p. 9.

². *Idem*, p. 11.

³. Nous avons montré que la thèse de l'être-au-monde requiert une conception non-idéaliste de l'argumentation transcendantale, ancrée dans la révolution de l'« *a priori* matériel » opérée par Husserl, si bien que Taylor nous paraît tenu de réviser sa conception de l'argumentation transcendantale de manière à faire droit à un mode de validation proprement phénoménologique. Il semble en être tout autrement des analyses transcendantales de la dimension linguistique ou de l'expression. La métaphore d'une « dimension » *sui generis* présuppose l'opposition matière-forme qui caractérise en propre l'argumentation transcendantale dans son « mode idéaliste » : elle vise le langage en tant que *celui-ci* structure ou « configure » notre monde de manière spécifique par rapport à l'expérience animale et infantile.

la Volonté, le Langage, etc.). Contrairement à la thèse de Davidson stipulant que « seule une croyance peut justifier une croyance »¹, nous confrontons et réglons constamment nos interprétations sur les *choses elles-mêmes*, sur le « tribunal du monde », en vertu de notre engagement perceptif et pratique immédiat dans le monde : « *We are able to form conceptual beliefs guided by our surroundings, because we live in a preconceptual engagement with these that involves understanding.* »² La chose considérée indépendamment de nos « schèmes » interprétatifs, conceptuels et symboliques, n'a pas nécessairement à être conçue comme une réalité inaccessible et inconnaissable, ou pire encore comme une masse amorphe de sensations, mais peut tout simplement être identifiée à la chose telle qu'elle se présente « en personne » (*in person*) dans l'expérience perceptive et pratique ordinaire. Qui plus est, notre rapport immédiat au monde signifie que notre contact avec celui-ci « ne peut être rompu qu'avec la mort » (*cannot be broken off short of death*), si bien que c'est « en vertu de ce contact avec un monde commun que nous avons toujours quelque chose à nous dire, quelque chose à ajouter dans nos disputes à propos de la réalité. »³ Aussi *sui generis* que puisse être la dimension de la contemplation, celle-ci ne pourra jamais se couper totalement du réel et d'autrui – sinon à titre de pure hypothèse spéculative et hyperbolique⁴.

Taylor est parfaitement conscient que l'écueil inhérent à la thèse du primat de la perception consiste à concevoir celle-ci comme une strate étanche de significations « extra-linguistiques » et manquer, par conséquent, le fait que se concrétise dans la parole une dialectique complexe entre sensibilité et entendement où l'intention perceptive n'est jamais « seule et nue », mais toujours-déjà transie par « le vouloir-dire du dire »⁵. Comme le formule Jean Grondin à propos de la thèse de la « linguisticté » (*Sprachlichkeit*) chez Gadamer, les phénomènes sont toujours orientés sur une mise en langage au moins possible, une « intelligibilité langagière »⁶. Or, il n'y a aucune contradiction à affirmer que nous pouvons décrire les choses telles qu'elles se donnent *avant* toute médiation conceptuelle ou symbolique, bien que cette *visée descriptive* (ou intention de vérité)

¹. « *What distinguishes a coherence theory is simply the claim that nothing can count as a reason for holding a belief except another belief.* » (Donald DAVIDSON, « *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* », *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Éd. par Ernest LEPORE, Oxford, Blackwell, 1992, p. 310)

². Charles TAYLOR, « Rorty and Philosophy », *op. cit.*, p. 170.

³. *RR*, p. 107-108.

⁴. Cf. *Infra*, chap. 5.

⁵. Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1963, éd. 2009, p. 64. Comme le souligne Ricœur, l'héritage de Hegel dans les premiers chapitres de *La phénoménologie de l'Esprit* ainsi que de Husserl dans la première des *Recherches logiques* s'avère sur ce point irrécusable.

⁶. Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 351.

présuppose le langage à titre essentiel et constitutif¹. Notre entrée dans la dimension linguistique *n'annule pas le caractère immédiat de l'expérience perceptive-pratique*, pour autant que nous puissions comprendre cette dimension elle-même et le bouleversement qu'elle introduit dans l'expérience humaine comme un phénomène qui n'a rien d'intrinsèquement conceptuel ou symbolique. C'est dans cette perspective que Taylor propose une définition essentiellement « dialogique » ou conversationnelle du langage, entendu comme l'espace de « ce qui est *entre nous* » (*what is entre nous*)², de même qu'un ensemble de thèses touchant l'acquisition de la compétence linguistique chez le nourrisson, inspirées notamment des travaux de Jean Piaget, Jérôme Bruner, Donald Merlin et Michael Tomasello³.

Dès 1971, notre auteur développait dans ses remarques sur la psychologie génétique de Piaget l'idée selon laquelle l'enfant accède à la « conscience réflexive » (*reflective awareness*), qui caractérise l'attitude contemplative, dans la « chrysalide originelle de la communion parent-enfant » (*the original chrysalis of parent-child communion*). L'« égocentrisme » du nourrisson, qui s'ignore en tant que point de vue fini et borné sur le monde, s'y trouve dépassé à la faveur d'une forme d'« infinitude », pour reprendre le concept de Ricœur, qui n'est autre que notre éveil à l'unicité et la transcendance du monde, « l'inversion dans l'universel de tout point de vue⁴ » :

[...] overcoming egocentrism is a matter of gradually distinguishing oneself as a subject and coordinating one's point of view with others, and consequently being able to 'decentre' one's grasp of things; being able, in other words, to grasp things not just in relation to oneself, or in the aspects that most strike one, but in terms of the inner articulations of the objet itself.⁵

¹. « [...] after infancy, we humans are always in the linguistic dimension; we may not have words for this or that, or we may not be focally aware of many of the things we have already named, but we can always coin new words, or retrieve focal awareness ex post. [...] Nevertheless, we cannot ignore the difference between the prelinguistic and the world already disclosed in language, between the objects of our focal judgements and their tacit surroundings, if only because to do so would be to miss, or even distort, a crucial feature of our experience. » (RR, p. 87-88)

². « The space of things which are objects for us together. » (HAL, « Theories of Meaning », 1980, p. 264) « Language doesn't just develop inside individuals, to be then communicated to others. It evolves always in the interspace of joint attention, or communion. » (LA, p. 50)

³ Cf. LA, chap. 2 (« How Language Grows »).

⁴ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, op. cit., p. 64.

⁵ HAL, « What is Involved in a Genetic Psychology », 1971, p. 157.

Taylor évoque en ce sens avec Bruner le « contact soutenu de regards réciproques » (*sustained eye-to-eye contact*) ainsi que les « structures de jeux » (*game-like “formats”*) qui fournissent conjointement le contexte et le système de soutien dans lequel nous apprenons à parler¹. Cette communion antéprédicative ou « protoconversation » dévoile ainsi le milieu de vie de l'enfant comme un ordre présomptivement explorable à l'infini, une *source de droit* pour la compréhension. En retour, le caractère « illimité » (*unlimited*) du langage humain, soit la possibilité d'offrir un nombre indéfini de descriptions pour chaque chose et de toujours étendre les limites d'un langage particulier, coïncide avec le dévoilement du monde lui-même en son « objectivité » ou sa « transcendance »². Notre auteur le souligne dans son récent ouvrage, *The Language Animal* (2016) :

So the maturing human self emerges out of shared take on “the” world, through a gradual and growing sense that my take is different from yours. We grow toward a complex, two-level understanding. There is still the one world, “the” world, but we live out different perspectives on it. With the recognition of different perspectives comes the awareness that we have different “takes” on our world, different ways of judging, aspiring, hoping within in.³

La sortie de l'égoïsme infantile dans le dialogue n'implique donc pas tant une *médiation* par nos schèmes conceptuels et symboliques, mais plutôt une *différenciation des points de vue* où se dévoile l'unité ouverte du monde, tandis que notre agir prend place de manière permanente dans son orbite. En outre, la *confiance* que nous avons dans le fait que nous savons ce que nous voulons dire, et donc en la possession de notre propre langage, dépend de ce contexte originel et ontogénétiquement inéluctable « du face-à-face dans lequel nous nous mettons vraiment d'accord » (*the face-to-face in which we actually agree*)⁴.

¹. SS, p. 524, n. 10.

². HAL, « What is Involved in a Genetic Psychology », 1971, p. 152-153.

³. LA, p. 67. En termes gadamériens, l'« entente » (*Verständigung*) que met en œuvre le dialogue « révèle le monde » : « Cette entente pose la chose, sur laquelle elle porte, devant ceux qui sont appelés à s'entendre, à la façon dont l'objet d'un litige est “déposé au milieu”, entre les parties en cause. Le monde est ainsi le sol commun sur lequel nul ne met le pied et que chacun reconnaît, le sol qui lie tous ceux qui s'adressent l'un à l'autre la parole. » (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 470)

⁴. SS, p. 38.

La thèse herméneutique de la linguisticité ou de la constitution langagière de l'être-au-monde admet ainsi chez Taylor une distinction fondamentale entre notre immersion antéprédicative dans le monde et l'attitude contemplative. À son tour, la contemplation se présente selon deux modalités irréductibles : la *désignation* et l'*expression*¹. Cette dernière est alors entendue en un sens plus étroit que la dimension linguistique, qui demeure première et englobante, et renvoie à un domaine de sens où ce qui est visé *ne peut se manifester de manière immédiate aux agents* ; les significations expressives n'ont d'existence pour nous que par l'entremise d'une formulation préalable, que celle-ci soit gestuelle, conceptuelle ou symbolique (prière, liturgie, rituels, musique, images, etc.). Taylor prend pour exemple l'énoncé « Le livre est sur la table ». Du point de vue de la désignation, le sens de ces mots tient au fait que ceux-ci permettent de référer à des objets indépendants et directement perceptibles ainsi qu'à leur relation (« *to assert that the designatum of one is placed on the designatum of the other* ») ; du point de vue de l'expression, le même énoncé pourrait rendre manifeste l'anxiété que cela suscite en moi (« *if there is something particularly fateful about the book's being on table* ») ou encore le soulagement de l'avoir retrouvé. Or, quoi que nous fassions, ces sentiments ne pourront jamais être clarifiés ou expliqués en nous référant à des objets indépendants de nous, mais uniquement par le biais d'une autre expression².

La désignation correspond à la fonction descriptive, assertorique et éventuellement objectivante du langage, dont les objets relèvent de notre compréhension pré-linguistique du monde et qui tend naturellement vers l'adoption d'un « point de vue de nulle part » (*view from nowhere*) ; elle porte primordialement sur un horizon de « significations vitales » (*life meanings*), qui correspond au sens que revêtent les choses dans « notre affairément ordinaire en tant qu'êtres corporels » (*our everyday coping as bodily beings*)³. L'expression porte quant à elle sur un horizon culturel de « significations humaines » (*human meanings*) – morales, politiques, esthétiques, religieuses – qui s'avère inséparable de nos médiums expressifs. Dans ses formes symboliques ou « épiphanique », l'expression pourra ainsi dévoiler des possibilités d'être qui demeureraient autrement dormantes et inaccessibles, sans qu'il ne soit question d'« affirmer » quoi que ce soit⁴. À

¹. « *Language operates by expression as well as description. And in some sense, the expressive dimension seems to be the more fundamental: in that it appears that we can never be without it, whereas it can function alone, in establishing public space, and grounding our sensitivity to the properly human concerns.* » (*Idem*, p. 269)

². HAL, « *Language and Human Nature* », 1982, p. 218-221.

³. RR, p. 110.

⁴. Cf. DC, « *Language not Mysterious?* », 2008, p. 42.

ces deux modes irréductibles de réflexion ou de contemplation correspondent deux conceptions distinctes de l'« objectivité » ou du « réel » : « *Human life is irreducibly multilevelled. The epiphanic and the ordinary but indispensable real can never be fully aligned, and we are condemned to live on more than one level – or else suffer the impoverishment of repression.*¹ »

2.2. Les évaluations fortes et l'ontologie morale

Dans son étude magistrale intitulée « Self-interpreting Animals » (1977), Taylor s'appliquait à clarifier ce qui est en jeu dans la thèse heideggerienne selon laquelle le *Dasein* est un être langagier pour lequel « il en va en son être de cet être même », c'est-à-dire ce qui est en jeu dans la *dimension expressive de la contemplation*². Notre auteur déployait alors une chaîne de cinq arguments transcendants à l'effet que (i) la plupart de nos sentiments ou émotions doivent être compris comme des « modes affectifs d'éveil à notre situation » (*affective modes of awareness of situation*), qui comportent la possibilité d'explicitier ce qui les fonde comme des « jugements » appropriés ou inappropriés à cette situation ; (ii) ce qui fonde ainsi nos sentiments sont généralement des « propriétés qui réfèrent au sujet » (*subject-referring properties*) dans la mesure où la définition même de ce dont il est question (« *the import* ») dépend du genre d'être ou d'agent qui en fait l'expérience, sans toutefois référer nécessairement à *soi-même*, mais bien plutôt et le plus souvent à notre *situation elle-même*³ ; (iii) les sentiments qui possèdent une telle articulation interne sont essentiels à notre compréhension de l'agir humain (« *our understanding of what it is to be human* ») ; (iv) en tant que « mode d'accès » à notre situation, ces sentiments incorporent une certaine compréhension de notre situation et sont donc constituées par certaines interprétations ou explicitations (« *articulations* ») de cette situation, qui peuvent être approfondies ou révisées de manière à transformer ces sentiments eux-mêmes, dans un processus herméneutique toujours inachevé⁴ ; (v)

¹. SS, p. 480. Voir également : HAL, « What is involved in a Genetic Psychology? », 1971, p. 161 ; DC, « Language not Mysterious? », 2008, p. 42-47.

². « *To be human is to be already engaged in living an answer to the question, an interpretation of oneself and one's aspirations. [...] Human emotion is interpreted emotion, which is nevertheless seeking its adequate form.* » (HAL, « Self-interpreting animals », 1977, p. 75)

³. « *The situation bears this import for me, in virtue of the kind of being I am; and this is a logical truth, internal to the meaning of the import. [...] Hence the class of subject-referring imports is much wider than that of self-referring or self-regarding imports.* » (Idem, p. 58)

⁴. « *For our feelings always incorporate certain articulations; while just because they do so they open us on to a domain of imports which call for further articulation. The attempts to articulate further is potentially a life-time process.* » ; « *There is no human emotion which is not embodied in an interpretive language; and yet all interpretations can be judged as more or less adequate, more or less distortive.* » (Idem, p. 65, 75)

ce processus herméneutique, où il s'agit d'expliciter une compréhension d'abord « inchoative » de notre situation de manière à mieux définir et assumer cette dernière, présuppose le langage comme sa condition indispensable : « *We experience our pre-articulate emotion as perplexing, as raising a question. And this is an experience that no non-language animal can have.*¹ »

Au regard de ces thèses fondamentales, la position de Taylor tient principalement à sa théorie des « évaluations fortes », qui réhabilite sur la base d'une argumentation transcendantale la catégorie aristotélicienne des biens en soi, « que nous recherchons et aimons pour eux-mêmes », et constitue le cœur véritable de son anthropologie philosophique. Cette théorie développe le concept de « désirs de second degré » (*second order desires*) avancé par Harry Frankfurt en 1971 afin de penser le propre de l'« agir humain » (*human agency*)². Ces désirs de second ordre sont définis par notre auteur comme des *normes morales indépendantes de nos goûts, inclinations ou choix*, qui se manifestent sous la forme de « distinctions qualitatives » (entre le bien et le mal, le meilleur et le pire, le supérieur et l'inférieur) touchant la valeur de nos désirs ou motivations. À la différence de nos « évaluations faibles » (*weak evaluations*), c'est-à-dire de nos envies ou préférences spontanées, la normativité immanente du désir ne suffit pas à rendre « bon » son objet, car la question s'impose de savoir si ce désir *mérite* notre estime, s'il est conforme au *type d'existence* à laquelle nous aspirons³. Autrement dit, ce n'est pas toujours parce que nous la désirons que nous jugeons une chose bonne, comme le supposait Spinoza (*Éthique*, III, scolies des propositions 9 et 39⁴), mais parfois et souvent parce que nous la jugeons bonne que nous la désirons. L'expression humaine est ainsi structurée par le fait fondamental que nous sommes des animaux langagiers qui s'auto-interprètent et évaluent, en conséquence, leurs propres désirs à l'aune de normes indépendantes de ces mêmes désirs. En termes heideggériens, nos possibilités d'être sont façonnées en profondeur par notre « capacité-à-être » (*Seinkönnen*), à délibérer et décider de nous-mêmes *sub specie possibilitatis*, à l'aune d'un projet de vie.

¹. *Idem*, p. 74.

². Harry FRANKFURT, « Freedom of the will and the concept of a person », *Journal of Philosophy*, vol. 67, n°1, 1971, p. 5-20.

³. HAL, « What is human agency? », 1977, p. 16-17. Contrairement à ce que soutient Hans JONAS (*The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, 2000, p. 128), la distinction entre les évaluations faibles et fortes n'est pas chez Taylor une distinction « à l'intérieur de la classe des désirs de second ordre » (*within the class of second-order desires*), mais coïncide exactement avec la distinction entre désirs de premier et de second ordre : « *We are evaluating not just objects in the light of our desires, but also the desires themselves. Hence strong evaluation has also been called 'second-order' evaluations.* » (HAL, « Self-interpreting animals », 1977, p. 66)

⁴. Cité par André Comte-Sponville, qui y voit l'idée la plus « décisive » de toute l'histoire de la philosophie (*Le Goût de vivre et cent autres propos*, Paris, Éditions Albin Michel, 2010, p. 356).

Le concept d'évaluation forte est dirigé chez Taylor non seulement contre les différentes formes de « projectivisme », qui considèrent toutes nos évaluations morales comme étant conférées arbitrairement par les sujets humains sur une réalité neutre ou amoral (« *None would be valid universally. Universal agreement on the meanings would result from de facto convergence of our projections.*¹ »), mais également les théories post-kantiennes et existentialistes de l'autonomie radicale ou du « choix radical », selon lesquelles nous serions *les législateurs ou créateurs des normes morales elles-mêmes*, aussi contraignantes soient-elles. L'un des exemples fameux de Sartre concerne le dilemme moral d'un jeune homme contraint de choisir entre sa volonté de se battre avec la Résistance (afin de venger la mort de son frère aîné) et son désir de demeurer auprès de sa mère (qui ne vivait que par lui et que sa disparition plongerait dans le désespoir), condamné à trancher sans pouvoir se réfugier dans la « mauvaise foi » qui consisterait à nier sa pleine et entière responsabilité². Notre auteur montre alors avec force que « ce qui rend cet exemple si plausible est précisément ce qui mine la théorie du choix radical », car le dilemme en est un pour la raison exacte que les évaluations qu'il met en jeu ne sont pas elles-mêmes *choisies ou créées librement*, mais bien *constatées*, données indépendamment de la volonté du jeune homme³. En ce sens, Taylor soutient que nos évaluations fortes touchant la vie bonne constituent la condition transcendante (« inéluctable ») de nos dilemmes moraux, si bien que nier la réalité de ces évaluations équivaudrait en somme à nier la réalité des dilemmes qui jalonnent et régissent toute vie humaine. Inversement, une vie exempte de telles évaluations (et donc de tels dilemmes) serait jugée pathologique et éprouvée intimement comme une forme de désorientation insoutenable⁴.

Par ailleurs, il est dans la nature de nos évaluations fortes de se présenter comme un « horizon de sens » (*horizon of significance*). Cet horizon de sens demeure la plupart du temps implicite et ce sont les dilemmes ou les conflits auxquels nous sommes confrontés qui nous contraignent généralement à les expliciter. Il s'agit alors de définir ce qui rend nos réactions morales

¹. DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2011, p. 293. Cf. SS, p. 53-62.

². Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (1945), Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio/Essais, 1996, p. 41-43.

³. « *But it is a dilemma only because the claims themselves are not created by radical choice. If they were the grievous nature of the predicament would dissolve, for that would mean that the young man could do away with the dilemma at any moment by simply declaring one of the rival claims as dead and inoperative.* » ; « *But the issue are basic and fundamental not in virtue of radical choice ; their importance is given, or revealed in an evaluation which is constated, not chosen* » (HAL, « What is human agency? », 1977, p. 30, 33)

⁴. SS, p. 27-32.

appropriées, c'est-à-dire de préciser l'« image de notre condition et de notre nature spirituelle » (*the picture of our spiritual nature and predicament*) qui permet de *rendre raison* de ces réactions et d'expliquer ce qu'elles impliquent « quant à nous-mêmes et à notre situation dans le monde » : « *What is articulated here is the background we assume and draw on in any claim to rightness, part of which we are forced to spell out when we have to defend our responses as the right ones.*¹ » En effet, la logique de toute réaction et délibération morale soulève un « enjeu de cohérence » (*issue of consistency*) qui présuppose que nous reconnaissons dans nos évaluations des normes ou des « critères indépendants de nos réactions *de facto* »². Expliciter l'« ontologie morale » (*moral ontology*) ou l'« ordre moral » (*moral order*) qui procure sens et fondement à notre agir signifie que nous nous efforçons de clarifier ce qui fait de nos évaluations morales des *évaluations vraies ou adéquates* : l'enjeu n'est autre que l'ensemble des raisons qui justifient nos actes et elle ne peut pas être réduite, sans contradiction performative, à la rationalisation de réactions « instinctives » et non-épistémiques³.

Les évaluations fortes nous reconduisent ainsi, par-delà la dichotomie humienne entre l'être et le devoir-être ainsi que le célèbre « sophisme naturaliste » dénoncé par George E. Moore, à une conception plus traditionnelle de la philosophie morale où il s'agit toujours d'articuler un *idéal de la vie bonne* et une *ontologie de l'humain* qui puisse montrer « que la transformation nécessaire pour atteindre l'idéal est possible⁴ ». En ce sens, Taylor soutient avec force que les évaluations fortes font toujours corps avec (i) une « compréhension du soi » (*understanding of the self*), de ce que nous sommes en tant que personnes ou agents humains, (ii) un « imaginaire social » (*social imaginary*), notre façon partagée d'imaginer la société, et (iii) un « récit », par lequel nous nous efforçons d'élever notre vie individuelle et collective à une meilleure « unité » narrative. Ces quatre composantes essentielles de l'ontologie morale évoluent au fil de l'histoire humaine en « agrégats

¹. SS, p. 9. « *Ontological accounts have the status of articulations of our moral instincts. They articulate the claims implicit in our reactions.* » (SS, p. 8)

². « *The issue of consistency can only arise when the reaction is related to some independent property as its fit object.* » (SS, p. 7)

³. SS, p. 5-8. La théorie des évaluations fortes et de l'ontologie morale s'accompagne ainsi d'une forme de « réalisme causal » où le monde tel que nous l'interprétons est *causalement responsable* de cette interprétation, pour autant que celle-ci est vraie ; le sens que revêt pour un agent sa situation est en règle générale la cause ou la « motivation intrinsèque » de son comportement : « *In pointing to desire or situation we are plainly saying something about how the action or emotion comes to be.* » (Charles TAYLOR, « Explaining Action », *Inquiry*, vol. 13, 1970, p. 86) « *Put simply, our moral reactions suppose that they are responses to some reality, and can be criticized for misapprehension of this reality.* » (DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2011, p. 297) Ce réalisme causal s'oppose à toutes les variantes de « naturalisme réductif » (*reductive naturalism*) qui prétendent pouvoir reconduire nos évaluations fortes à de simples projections arbitraires sur l'univers physique, en expliquant notre vie morale purement en termes de relations causales « aveugles », neutres et objectives – que ce soit dans la perspective des neurosciences, de la sociobiologie ou encore de la psychologie évolutionniste.

⁴. « Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec 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, p. 365.

lâches » (*loose “packages”*)¹ et dans une pluralité indéfinie de figures ou de constellations, sans jamais se délier totalement.

3. DE LA CONTEMPLATION À L'EXPRESSION... ET RETOUR?

À l'issue du tournant ontologique de l'expressivisme, notre auteur défend une « théorie du contact » qui comporte deux modes principaux, la désignation et l'expression. Sous le rapport de l'expression, notre auteur admet que le monde constitue un « ordre signifiant » et qu'il existe un lien intrinsèque entre « le fait de voir le bien et celui d'être motivé par lui » (*seeing the good and being moved by it*), si bien que l'expression de ce qui fonde nos sentiments et réactions moraux doit en retour « conférer du sens et de la substance » à notre vie². La « contemplation » des réalités fortement évaluées, écrit Taylor à trois reprises en seulement deux pages dans *Sources of the Self*, nous permet de reprendre contact avec ce qui inspire notre respect, notre admiration ou notre amour ; elle accroît notre aptitude à vivre en harmonie avec les « sources morales » de notre existence et génère un plus haut sentiment de « plénitude » (*fullness*) :

Moral sources empower. To come closer to them, to have a clearer view of them, to come to grasp what they involve, is for those who recognize them to be moved to love or respect them, and through this love/respect to be better enabled to live up to them. And articulation can bring them closer. That is why words can empower; why words can at times have tremendous moral force.³

Dans cette perspective, l'idéal d'« authenticité » ne signifie plus seulement que chaque être humain devrait être fidèle à sa manière d'être unique et irremplaçable (« *If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for me.*⁴ »), mais exige également que nous nous efforcions de formuler les horizons de sens qui déterminent ce qui revêt pour nous une importance décisive :

¹. SS, p. 105.

². SS, p. 74, 97.

³. SS, p. 96.

⁴. MM, p. 29.

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.¹

Je ne pourrai me définir de manière *significative* qu'en référence à une ontologie morale que je n'aurai pas choisie et qui m'apparaît, à l'inverse, comme indépendante de ma volonté. 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 Herder² ; nous ne sommes pas enfermés dans la sphère immanente de nos « identités » personnelles et collectives comme autant de monades sans porte ni fenêtre, mais ouverts sur des significations humaines universelles. *Notre « identité » coïnciderait avec l'horizon largement implicite de nos évaluations fortes touchant ce qui procure sens et fondement à notre vie éthique et spirituelle³.*

Cela dit, une fois admis que l'ordre moral doit *transcender le moi* pour que l'idéal d'authenticité ait un sens et puisse être réalisé, le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine peut-il vraiment être contenu dans les limites de la tradition expressiviste? *Le paradigme de l'être-au-monde ne reconduit-il pas la réflexion philosophique dans le voisinage du paradigme platonico-aristotélicien, en faisant valoir contre les distorsions épistémologiques des Lumières et la réaction romantique une conception « participative », « substantielle », « passionnée » et « externaliste » de la raison humaine?* De fait, il est difficile de saisir comment l'être-au-monde pourrait être lui-même conçu comme le corrélat d'un effort d'*expression*, c'est-à-dire en termes de « nature intime » ou de « profondeurs intérieures » (*inner depths*). 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

¹. *MM*, p. 40-41.

². « *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 ; *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 375)

³. « What is human agency? » (1977), *Human Agency and Language*, *op. cit.*, p. 34-35. Cf. *Sources of the Self*, *op. cit.*, première partie (« Identity and the Good »).

contradiction nette avec ses propres thèses¹? N'avons-nous pas affaire en définitive à une sorte de carré-rond : un « soi » (*self*) universel?

Certes, Taylor admet une distinction fondamentale entre (i) les structures *absolues* de la nature ou de l'univers physique telles que s'efforcent de les décrire les sciences naturelles, structures dont l'existence serait indépendante de notre constitution corporelle, de notre vie intentionnelle et de nos désirs², et (ii) les significations qui façonnent l'être-au-monde, qui seraient quant à elles *interstitielles*, inséparables de notre constitution en tant qu'agents. Toutefois, les significations interstitielles et, parmi celles-ci, les évaluations fortes ne sont pas chez notre auteur de simples projections anthropologiques sur la toile neutre de l'univers physique ; elles s'avèrent au contraire aussi réelles ou « objectives » que possible : « *It lies in their nature as strong evaluations to claim truth, reality, or objective rightness.* »³ L'être-au-monde ne vient pas redoubler la nature physique comme un vêtement extrinsèque et séparable. Si tel était le cas, Taylor retomberait précisément et de manière tout à fait patente dans le projectivisme qu'il prétend surmonter⁴. En conséquence, les réalités fortement évaluées ne devraient-elles pas être considérées comme *ancrées dans le cosmos au-delà de nous*, comme un champ de forces indépendant au sein duquel il s'agirait de trouver notre juste place? Cela semble d'autant plus évident que Taylor établit un lien direct entre les évaluations fortes et la catégorie du « divin » dans le cadre des réflexions tardives de Heidegger sur le « Quadriparti » (*das Geviert*)⁵.

Il importe toutefois de rappeler que le point de rupture essentiel entre le paradigme platonico-aristotélicien et la tradition expressiviste réside selon notre auteur dans le « principe d'incarnation », qu'il oppose au modèle participatif et externaliste de la raison : « *On the traditional view, creation expresses the ideas of God; but these exist before/outside creation. The new expressive theory of human language that we find in Herder is, by contrast, constitutive; that is, reflective consciousness only comes to exist in its expression.* »⁶ Alors que l'ordre moral était tenu pour radicalement transcendant et

¹. SS, p. 482.

². Cf. RR, chap. 7 (« Realism Retrieved »), p. 131-147.

³. DC, « Disenchantment-Reenchantment », 2011, p. 298.

⁴. Joseph ROUSE développe d'ailleurs une critique de ce genre : *How Scientific Practices Matter*, The University of Chicago Press, 2002, p. 77-95.

⁵. « *At the same time, [the clearing] is based on and interwoven with strong goods, matters of intrinsic worth. These are matters which make a claim on us. They can be called "divine".* » (PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 122)

⁶. HAL, « Language and Human Nature », 1982, p. 229.

accessible à la troisième personne dans la tradition métaphysique classique, la révolution expressiviste dévoilait le caractère *sui generis* de la dimension linguistique : ce qui est accessible par l'expression n'est accessible *que* par le biais de l'expression. L'ordre moral ne peut être connu indépendamment de notre expérience personnelle ou de notre sensibilité morale : « *Our attempt to formulate what we hold important must, like descriptions, strive to be faithful to something. But what they strive to be faithful to is not an independent object with a fixed degree and manner of evidence, but rather a largely inarticulate sense of what is of decisive importance.*¹ » Or, dans quelle mesure et pour quelles raisons le paradigme de l'être-au-monde serait-il encore régi par le principe d'incarnation? Sur quoi se fonde la validité de ce principe?

4. LA CRITIQUE TRANSCENDANTE DE LA RAISON EXTERNALISTE

Pour répondre à cette interrogation décisive, il est nécessaire de mettre en lumière la *critique transcendantale de la raison externaliste* qui se trouve implicitement en jeu dans la révolution expressiviste telle que la conçoit Taylor. Cette critique repose sur le fait que l'espace de l'expression coïncide exactement chez notre auteur avec l'espace de la « connaissance d'agent », qui partagent tous deux un même caractère *sui generis* : « *What we learn by this route is only accessible by this route.*² » C'est dire que la révolution expressiviste coïncide exactement chez Taylor avec la révolution « métacritique » initiée par Kant. Bien que la révolution expressiviste soit souvent présentée comme une *réaction* éthique et spirituelle à l'anthropologie dualiste des Lumières, c'est-à-dire comme l'ouverture d'un nouveau « territoire d'exploration morale » (*frontier of moral exploration*)³, la validité de son principe directeur tient au statut transcendantal (ou *a priori*) de l'expressivisme en tant que tel.

De fait, une lecture attentive des articles de Taylor consacrée à cette question révèle que le principe d'incarnation n'est en vérité que le déploiement de la « théorie qualitative de l'action » (*qualitative theory of action*) selon laquelle toute action présente une « unité fonctionnelle »

¹. HAL, « What is human agency? », 1977, p. 38.

². HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 82.

³. SS, p. 314.

qualitativement distincte des événements dans la nature inanimée, dans la mesure où elle est « intrinsèquement dirigée » (*intrinsically directed*)¹. Notre auteur oppose cette théorie aux théories « causales » de l'action, étroitement liées au dualisme cartésien-empiriste, qui considèrent que l'action humaine et animale se distingue uniquement de la non-action par ses *causes*, qui pourront ensuite être caractérisées en termes psychologiques ou neurophysiologiques². Entre un agent et « ce qui arrive simplement » (*what just happens*), de même qu'entre un agent et une machine, la distinction est fondamentale : nous pouvons toujours parler chez le premier du sens que revêtent les choses pour lui, de la manière dont elles le concernent, à la lumière de ses intentions et finalités³. La théorie qualitative nous projette ainsi au cœur de la révolution expressiviste en dévoilant le caractère « nécessairement intentionnel » du désir : « *The reaction against dualism, the recovery of the subject, the rehabilitation of Aristotle-type inseparability doctrines – notably in the conception of the aesthetic object in Kant's Third Critique – all pushed towards, and indeed, articulated themselves through this understanding of action.*⁴ » Sur cette base, il est ensuite possible de soutenir que l'action est « l'expression naturelle du désir » (*the natural expression of desire*) et que cette incarnation de nos désirs dans la « réalité externe » ou l'« espace public » constitue l'arrière-plan indispensable de l'expression au sens plein du terme, c'est-à-dire au sens proprement *linguistique* de ce concept : « *This is the 'natural' level of expression, on which genuine expression builds, always with some degree of the arbitrary and the conventional.*⁵ » De même, le principe d'incarnation permet de faire droit à la manière dont la prise de conscience de nos intentions peut transformer une activité de prime abord et le plus souvent « irréfléchie et inconsciente »⁶.

Cela dit, la conception qualitative de l'action se fondait à son tour sur la certitude inhérente à notre relation « intentionnelle » et « holistique » au monde, qui sert de point de départ à l'argumentation transcendantale⁷. Kant fit surgir au centre du débat épistémologique moderne à la fois la problématique de la « connaissance d'agent » (ou des « vérités synthétiques *a priori* ») et

¹ HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 78. Cf. *Infra*, chap. 3, §2.

² *Ibid.*

³ HAL, « Cognitive Psychology », 1983, p. 197.

⁴ HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 80. « *This is the sense in which we might speak of my expressing in anger in cursing, or striking the man who provoked me. Now [...] what is expressed is a subject, or some state of a subject, or at the minimum some life form which resembles a subject (as when we speak of animals expressing feeling).* » (H, p. 14)

⁵ Charles TAYLOR, « Action as Expression », *Intention and Intentionality*. Éd. par Cora DIAMOND et Jenny TEICHMAN, Oxford, 1979 (recueil en hommage à G.E.M. Anscombe), p. 89.

⁶ HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 84.

⁷ Cf. *Infra*, chap. 2, §4.

l'approche qualitative de l'action, en démontrant le caractère *inéluçtable* de ces dernières pour l'auto-compréhension des agents¹. On ne peut plus se comprendre soi-même et autrui comme de simples corps objectifs en mouvement dès lors que nous reconnaissons la structure intentionnelle et holistique de notre expérience comme la condition transcendantale de notre agir ; la distinction « hylémorphique » entre la nature inanimée et l'activité des êtres « animés » (*ζῷα*) découlerait ainsi directement de l'explicitation transcendantale de l'agir humain. Qui plus est, l'anthropologie expressiviste héritée de Herder, Hamann et Humboldt devrait elle-même être comprise comme une « chaîne d'énoncés d'indispensabilité », c'est-à-dire comme un ensemble d'arguments transcendants, que nous pourrions résumer schématiquement de la manière suivante : (a) il serait « impossible de fonctionner comme un agent » sans faire une distinction fondamentale entre l'action et la non-action (ou un événement quelconque)² ; (b) l'expressivité primaire de l'action – l'incarnation de nos désirs dans l'espace public – est l'arrière-plan inéluçtable de l'expression humaine ; (c) le langage est la condition sans laquelle il nous serait impossible de définir et assumer ce que nous sommes, dans un rapport réflexif à soi-même et autrui. De la sorte, notre auteur situe explicitement les apports fondamentaux de Herder sur la nature du langage dans la continuité immédiate du tournant métacritique³, en dépit de tout ce qui pouvait opposer ce dernier à Kant⁴.

La révolution expressiviste coïncide donc exactement avec le tournant métacritique, à tel point que la première comporte une véritable critique transcendantale de la raison externaliste, faisant écho à la célèbre critique kantienne de la « raison dialectique ». Suite au surpassement du paradigme platonico-aristotélicien dans le mécanisme postgaliléen, où « la synthèse platonicienne de l'explication scientifique et de la perception morale se trouve irrémédiablement ébranlée par

¹. « Kant thus brings back into the centre of modern epistemological debate the notion of activity and hence of agent's knowledge. » (HAL, « Hegel's Philosophy of Mind », 1983, p. 82) « It was Kant who defended the principle that there is no perception of any kind which is not constituted by our conceptual activity. Thus there is no self-awareness, as there is no awareness of anything else, without the active contribution of the 'I think'. It was the contribution of the new richer theory of meaning that arose in the wake of Romanticism to see that this constitutive thought required an expressive medium. » (Idem, p. 86)

². « That is, it is impossible to function as an agent at all unless one marks a distinction of this kind. » (Idem, p. 79)

³. « There have been two common and related directions of argument in this counter-thrust, both of which can be illustrated in Herder's views on language. The first consists in articulating a part of the background, in such form that our reliance on it in our thought, or perception, or experience, or understanding language, becomes clear and undeniable. The background so articulated is then shown to be incompatible with crucial features of the received doctrine in the epistemological tradition. We can find this type of argument in Heidegger, Wittgenstein, and Merleau-Ponty. But the pioneer in whose steps all the others have followed, is Kant. » (PA, « The Importance of Herder », 1991, p. 90)

⁴. « Herder saw in the transcendental exploration of Kant only another theory which divided the subject. Kant for his part was snooty about Herder's philosophy of history, and seems to have felt little attraction to this powerful statement of the expression theory. » (H, p. 34)

l'essor des sciences de la nature » (*the Platonic synthesis of scientific explanation and moral insight lies irrecoverably shattered by the rise of natural science*)¹, la philosophie se trouvait confrontée à la nécessité d'une redéfinition de la raison humaine : « *What is it about the subject which makes him recognize and love the good? This could no longer be answered by the ancient term 'rational', meaning equipped to see the ratio in things, a response which perfunctorily closes the issue.* »² La conception même de la vérité comme adéquation entre la pensée et le monde perdait de son évidence et était destinée à s'imposer comme une question philosophique centrale³. Dès lors que la « compréhension théorétique » de la nature présuppose la *neutralisation* méthodique de cette dernière, la possibilité que puisse exister un gouffre entre notre expérience « subjective » du monde et la réalité « objective » devenait envisageable. Le grand geste inaugural de Descartes consista alors à assumer méthodiquement la possibilité du doute hyperbolique afin de dégager pour la première fois quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, un fondement épistémologique absolu. Toutefois, comme nous l'avons souligné au début du chapitre 1, notre auteur estime que la démarche cartésienne ne fut elle-même qu'une vaine tentative afin de colmater la brèche ontologique ouverte par la révolution scientifique⁴. En d'autres termes, la neutralisation du cosmos rendait inévitable le *tournant réflexif* de la modernité, qui inclut chez Taylor aussi bien la tradition épistémologique de Descartes, Locke et Hume que la tradition « métacritique » de Kant, Hegel et Heidegger. Séparées par un « saut en retrait » dont nous avons dégagé les principales conséquences dans les chapitres précédents, ces deux traditions ont en commun de partir de *l'expérience en tant que telle*, soit des choses telles qu'elles nous apparaissent (plutôt que de la réalité considérée en elle-même, d'un point de vue de nulle part), afin de clarifier la nature et les limites de la raison humaine. Le paradigme platonico-aristotélicien cédait le pas à la « tradition de la raison autocritique », c'est-à-dire à une *ontologie radicalement réflexive* où l'expérience à la première personne offre à la réflexion philosophique un « ancrage incontestable » – que ce soit sur le mode « incorrigible et immédiat » de la conscience de soi ou celui de la connaissance d'agent⁵.

¹. SS, p. 73 ; SM, p. 106.

². SS, p. 257.

³. « *Once we no longer think of discourse-thought as part of the furniture of the real, then we focus on our subjective thinking as a process in its own right.* » (HAL, « Language and Human Nature », 1980, p. 224)

⁴ Cf. *infra*, chap. 1, § 1.

⁵. Cf. *infra*, chap. 2, § 4.

En ce sens, le tournant métacritique/expressiviste consista à surmonter les apories inhérentes aux épistémologies fondationnalistes par le biais d'une thèse sur l'*a priori*, voulant que soit possible une connaissance transcendantale des arrière-plans de notre agir, et d'un *idéal de réflexivité* en vertu duquel nous sommes tenus d'intégrer ces arrière-plans transcendants à notre conception de la raison. Le monde ne peut faire l'objet d'une *connaissance philosophique critique et auto-responsable* que dans la mesure où on le rapporte à « notre propre constitution » (*our own make-up*), c'est-à-dire pour autant que la réflexion philosophique sur la « finitude » de l'expérience humaine laisse en retour cette finitude infléchir sa propre méthode. L'argument n'est pas une simple *petitio principii* : il ne s'agit pas d'exclure la raison externaliste au motif qu'elle ne pourrait pas produire une connaissance transcendantale. Bien plutôt, l'idéal de réflexivité au cœur de la tradition métacritique découle directement de la nature spécifique des conditions transcendantales : ne pas intégrer ces conditions aux *normes* essentielles de la raison philosophique reviendrait à se détourner sur le plan de la théorie de ce dont on ne peut se détourner sur le plan concret notre agir. On ne peut reconnaître la viabilité de l'argumentation transcendantale, telle que la conçoit Taylor, sans également souscrire à sa critique transcendantale de la raison externaliste – *le contraire serait « irresponsable », parce qu'autodestructeur du point de vue des intérêts (théoriques et pratiques) de la raison humaine*. En conséquence, le tournant métacritique/expressiviste fit entrer de manière irréversible la philosophie et les arts dans un espace de « réflexivité radicale », celui de la connaissance d'agent, où la réalité dépend de nous et de nos pouvoirs expressifs ; il n'est plus possible de « sortir » de la relation intentionnelle et holistique de l'agent au monde, c'est-à-dire de penser le monde sans le référer à la constitution de l'agent humain et, en particulier, aux capacités linguistiques qui le distinguent du reste du règne animal¹. *La force contraignante du principe d'incarnation tient à la force contraignante de l'idéal de réflexivité au cœur de la tradition métacritique, et la force de cet idéal tient directement, à son tour, à la nature des arguments transcendants.*

La révolution expressiviste/métacritique implique une distinction entre une philosophie auto-responsable et une philosophie « dogmatique », dont l'erreur spécifique est d'argumenter *sans faire*

¹. « Expression is the power of a subject; and expressions manifest things, and hence essentially refer us to a subject for whom these things can be manifest. » (HAL, « Language and Human Nature », 1978, p. 221) « This reality is, of course, dependent on us, in the sense that a condition for its existence is our existence. » (SS, p. 59) « Of course, it is clear that an essential condition of the existence of such <evaluative> properties is that there are human beings in the world, with a certain form of life, and kinds of awareness, and certain patterns of caring. » (SS, p. 68)

référence aux conditions d'arrière-plan de notre agir : « *It wants us to look for 'criteria' to decide the issue, i.e., some considerations which could be established even outside the perspectives in dispute and which would nevertheless be decisive.*¹ » De ce point de vue, le modèle épistémologique des sciences de la nature et le paradigme platonico-aristotélicien se présenteraient comme des « alliés objectifs »². Pour autant que la philosophie s'efforce de fonder ses thèses « en dehors » de notre connaissance d'agent, en prenant appui sur des « faits relatifs au monde, accessibles à tous, indépendamment de toute perspective morale » (*from facts about the world, accessible to all, regardless of moral perspective*), la philosophie ne posséderait aucune ressource pour résoudre les désaccords ou les antinomies qui surgissent en son sein : le débat serait condamné à tourner à vide en d'interminables contradictions. Le commentaire revient comme un *leitmotiv* à propos des « cinq chemins rationnels » (*quinque viae*) vers la reconnaissance de l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin :

Thus it is clear that my account doesn't leave much place for the five ways of proving the existence of God propounded by Aquinas, provided (which is by no means unproblematically given) that they are meant to convince us quite independently of our moral and spiritual experience, that one can take them as an unbeliever would, as showing the inescapable rational cogency of certain conclusions, regardless of their spiritual meaning to the thinker.

[...]

My thesis claims to be about what actually makes one's spiritual outlook plausible to one. We can be deluded about this. I think believers in the five ways (taken in the 'disengaged' spirit mentioned above) are so deluded. They would never find them remotely convincing, if they weren't already moved to do so by their feel for what makes sense of their moral and spiritual experience. Indeed, I don't think anyone was ever so convinced by a 'disengaged' proof of this kind. Only in an era in which very few people had an alternative account of moral experience, and few even understood

¹. SS, p. 73.

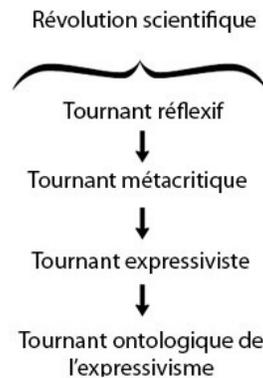
². SS, p. 56. Le modèle des sciences naturelles tend selon notre auteur à imposer des normes méthodologiques de « clarté et d'objectivité » contraires à la logique propre de la connaissance d'agent et à réduire pour cette raison l'expérience à un « épiphénomène » subjectif. Cf. HAL, « Self-Interpreting Animals », 1977, p. 45-47.

well what it would look like, would this weakness of the five proofs remain unnoticed.¹

Les « preuves » à la troisième personne seraient tout au plus « l'expression de ce que croit celui qui les énonce »². Bien entendu, les désaccords existent également sur le plan de la connaissance d'agent, mais celle-ci offrirait une pierre de touche, un *arrière-plan commun* dans lequel puiser pour arbitrer nos conflits d'interprétation³. *La connaissance d'agent joue ainsi chez notre auteur le rôle de l'« expérience possible » chez Kant : elle est d'un seul tenant ce qui fonde la validité des arguments philosophiques et ce qui en limite les prétentions.*

Conclusion : une explication insuffisante

En somme, nous voyons se profiler chez Charles Taylor une suite de *transitions historiques irréversibles* allant 1/ de la révolution scientifique moderne au tournant réflexif, 2/ de cette tradition de la raison autocritique au tournant métacritique, 3/ du tournant métacritique à la révolution expressiviste, puis 4/ de l'expressivisme romantique au tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine.



¹. Charles TAYLOR, *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Ed. par James TULLY, Cambridge University Press, 1994, p. 228.

². *SS*, p. 311. Cf. Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, Les Presses de l'Université Laval, Éditions du Cerf, 1998, p. 68.

³. « On peut toujours essayer de montrer en quoi les formulations de l'adversaire sont inadéquates. L'argument est possible. On n'arrive jamais à un moment où l'on n'a plus rien à se dire, à s'objecter ; où l'on ne peut que réaffirmer sa thèse initiale d'un ton plus strident. » (Charles TAYLOR. « Quelle philosophie est encore possible? Entretien avec Charles Taylor », *Le Banquet*, n°3, 1993)

Cette séquence ne se veut évidemment pas un résumé de l'interprétation historique que propose Taylor de la modernité, mais veut plutôt exposer, en ses principaux moments, l'*histoire interne* (ou « récessive ») de sa propre philosophie herméneutique¹. Nous proposons ainsi de nuancer la critique de Hans Joas voulant que la généalogie de la modernité proposée par Taylor ne permette pas de saisir réflexivement les conditions de possibilité de sa propre position (« *in a way that allows the conditions of possibility for his own position to be grasped reflexively* »), c'est-à-dire de situer sa philosophie dans l'histoire de la modernité : « [...] *Taylor's whole argumentation is crying out for his own philosophy of the good to be situated within modern currents of thoughts.* »² Au contraire, son grand récit de l'identité moderne met en relief les horizons d'interrogation qui circonscrivent les possibilités réelles de la philosophie moderne ainsi que les différentes thèses fondamentales que la philosophie de notre auteur inclut à titre de cas limite ou de vérités partielles.

Nous avons soutenu aux sections 3 et 4 que le point de rupture essentiel entre le paradigme platonico-aristotélicien et la tradition expressiviste résidait dans le « principe d'incarnation » et que la force contraignante de ce principe s'ancrait dans la force contraignante de la réflexion transcendantale elle-même. Il s'agissait de montrer avec Taylor que le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine pouvait être situé et contenu dans les limites de la tradition expressiviste. Pourtant, nous estimons que cette explication demeure insuffisante pour deux raisons étroitement liées.

En premier lieu, il est douteux que le réalisme métaphysique des Anciens fût vraiment aussi naïf que le prétend notre auteur. Le paradigme platonico-aristotélicien aurait échoué à « reconnaître la contribution humaine » (*acknowledge the human role*) dans la détermination structurale de la « clairière » ou de l'intentionnalité, tandis que le subjectivisme moderne aurait ignoré, quant à lui, le fait que la clairière « ne se produit pas simplement en nous et/ou n'est pas simplement notre fait » (*doesn't just happen within us, and/or is not simply our doing*) : « *Both views can be seen as making equal and opposite mistakes. Each misses something important about it. The clearing in fact comes*

¹. Pour une défense de ce concept d'inspiration hégélienne dans le contexte de la philosophie des sciences, voir : Yvon GAUTHIER, *Entre science et culture. Introduction à la philosophie des sciences*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 8, 18, 161-162, 198.

². Hans JOAS, *The Genesis of Values*. Trad. par Gregory Moore, The University of Chicago Press, 2000, p. 141.

to be only around Dasein. It is our being-in-the-world which allows it to happen. At least the representational theory grasps that.¹ » L'existence des Idées était comprise, selon Taylor, comme radicalement indépendante de la nôtre, « ancrée » dans le cosmos ou en Dieu : « *The unmediated order existed, as it were, an sich, to use anachronistic post-Kantian language.*² » Pourtant, notre auteur reconnaît ailleurs le caractère inadéquat d'une telle interprétation, dans la mesure où Platon et Aristote n'admettaient aucune séparation nette entre la pensée et l'être, le « pour-soi » et l'« en-soi »,

The ancient view now tends to appear naïve. We are tempted to say that its naivety consists in explicating the good in terms of the universe '*an sich*'. But this is anachronistic. The majority tradition among the ancients didn't raise the question to which a theory of good in things *an sich* is one answer. This presupposes that we sharply separate the mind from nature. But the very concept of '*eidos*' or Forms resists this separation. The very essence of things is an entity closely related to mind (*nous*) and reason (*logos*). The Ideas for Plato are not just objects waiting to be perceived; they are self-manifesting; the Idea of Ideas is itself a source of light, following his master image. The *logos* is ontic.³

Aristotle's *nous* couldn't exist without a world of Forms. That is, there is no coherent supposition of its independent existence which we can formulate within Aristotle's understanding of things. Nor could the world of particular things exist without Forms, and hence quite independent of thought.⁴

La vérité première de la philosophie antique se trouvait dans l'ordre harmonieux et intelligible du monde lui-même, le cosmos en tant que tel, que les Grecs nommaient le « divin », tandis que l'hypothèse proprement *métaphysique* d'un premier principe situé « au-delà de l'essence » (*epekeina tes ousias*) demeurerait, avant l'irruption du néoplatonisme et la consécration du christianisme sous Constantin comme religion d'État, considérée avec incrédulité et suspicion⁵. Les pensées de la

¹. PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 115.

². SS, p. 428.

³. SS, p. 257.

⁴. SS, p. 188. Comme le soulignait Hans-Georg GADAMER : « *Dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originellement liés l'un à l'autre. La relation est première.* » (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960]. Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996 [édition intégrale], p. 484)

⁵. « *La pensée "métaphysique" a d'ailleurs été si peu dominante dans l'Antiquité qu'elle n'a pas du tout été reprise par les écoles hellénistiques postaristotéliennes (stoïcisme, épicurisme, scepticisme), ni par le monde romain en général.* » (Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 12)

transcendance radicale, qu'il s'agisse de l'idée du Bien chez Platon¹, du premier moteur d'Aristote ou de l'Un dans le néoplatonisme, n'ont sans doute jamais été dominantes dans l'Antiquité, tandis que le caractère divin du monde tenait souvent d'une forme de « transcendance dans l'immanence » : la source de l'ordre cosmique n'était pas inscrite ailleurs que dans l'immanence du monde matériel, bien que cet ordre fût supérieur et extérieur à l'activité humaine². C'est d'ailleurs ce sur quoi insiste Taylor lui-même lorsqu'il traite des « religions pré-axiales » et la manière dont le divin se trouvait intriqué au monde, « encastrée dans le cosmos » (*embedded in the cosmos*), au point de se confondre – de diverses façons et à divers degrés, bien entendu – avec ce dernier³.

Dans cette perspective, il est difficile de comprendre en quoi le « principe d'incarnation » rompt véritablement avec la pensée métaphysique classique. Le contraste entre la raison « externaliste » et le principe recteur de l'expressivisme se révèle incertain ; la différence semble se réduire à la problématique de la connaissance d'agent et l'adoption d'une posture de réflexivité radicale. Or, *une fois mises en question les interprétations les plus « métaphysiques » de la raison externaliste, ne doit-on pas dire que le paradigme de l'être-au-monde implique une réhabilitation de la raison externaliste dans le registre de la connaissance d'agent?* Le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine n'implique-t-il pas la reconnaissance de significations « externes » ou « publiquement disponibles », quand bien même ces significations ne seraient accessibles que du point de vue de la connaissance d'agent (et donc à la première personne)? En outre, soulignons que le paradigme de l'être-au-monde *n'exclut pas* chez Taylor la possibilité de la transcendance radicale. Bien loin de nier que les biens humains « puissent être des réalités indépendantes de la volonté et de la raison humaine », « des biens reflétant l'ordre de la Nature ou l'ordre de Dieu », comme le suggère indûment Bernard Gagnon⁴, notre auteur thématise de manière explicite l'appel de la foi dans le contexte du tournant ontologique de l'expressivisme, ce qu'il dénomme la « tentation

¹. Alors que le concept métaphysique de « participation » (*methexis*) naquit chez Platon au sein de ses grands dialogues de la maturité, notons que l'idée d'une séparation radicale entre deux ordres de réalité est vraisemblablement, et en dépit de préjugés tenaces, plus aristotélicienne que platonicienne. Cf. *Ibid.*, p. 113.

². Cf. Luc FERRY, *Apprendre à vivre*, Flammarion, coll. « Champs », 2015, p. 40-41.

³. « *In early religion, even the high gods are often identified with certain features of the world; and where the phenomenon which has to come to be called "totemism" exists, we can even say that some feature of the world, an animal or plant species, for instance, is central to the identity of a group. It may even be that a particular geographical terrain is essential to our religious life. Certain places are sacred. Or the layout of the land speaks to us of the original disposition of things in sacred time. We relate to the ancestors and to this higher time through this landscape.* » (DC, « What was the Axial Revolution? », 2011, p. 369) Nous reviendrons au prochain chapitre (§3.2.) sur la signification exacte de la révolution axiale chez Taylor.

⁴. Bernard GAGNON, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Les Presses de l'Université Laval, Collection Mercure du Nord, 2002, p. 6.

monothéiste »¹. Son théisme n'est pas un panthéisme, ni une variante de l'idéalisme absolu, mais bien une ontothéologie où Dieu se situe au-delà de notre existence incarnée et située, *au-delà de l'être-au-monde*. Il devient ainsi nécessaire de relancer la question de savoir dans quelle mesure le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine peut vraiment être compris comme un tournant au sein de la tradition expressiviste – *et non une réhabilitation de l'ontologie traditionnelle des formes intelligibles sur la base de l'argumentation transcendantale*.

La seconde lacune concerne les rapports entre le principe d'incarnation et la thèse la plus décisive de la révolution expressiviste, soit la découverte du caractère incontournable de l'imagination créatrice dans notre vie spirituelle. Le principe d'incarnation signifie que les significations humaines les plus fondamentales – les réalités fortement évaluées – se manifestent toujours et nécessairement par l'entremise d'un médium ; l'ordre moral n'est accessible qu'au sein d'un espace réflexif qui est celui de notre connaissance d'agent, *en tant que condition d'intelligibilité de notre agir*, et non pas comme un ordre radicalement transcendant. *La réflexion philosophique sur les évaluations fortes qui structurent notre vie morale relèverait de la « quête d'authenticité » à tout le moins dans la mesure où le principe d'incarnation délimite le tournant ontologique de l'herméneutique ; la corrélation transcendantale entre l'agent et son monde demeure l'élément indépassable de la réflexion métacritique*. Cependant, la découverte de l'imagination créatrice semble demeurer inconciliable avec le tournant ontologique, et tout spécialement avec la théorie transcendantale des évaluations fortes. En effet, cette théorie prescrit de comprendre ces évaluations comme des « universaux concrets »², 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. Or, selon la thèse du primat de l'imagination créatrice – ou du « dire poétique » (*Dichtung*)³ –, les évaluations fortes qui structurent notre être-au-monde ne seraient *pas* publiquement accessibles ; les biens fortement évalués ne pourraient être explorés que par « l'intériorité d'une vision personnelle » : « *It is not the exploration of an 'objective' order in the classical*

¹ Charles TAYLOR, « Recovering the Sacred », *op. cit.*, p. 119-123.

² Cette expression hégélienne est empruntée à Paul RICŒUR : « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », *op. cit.*, p. 34.

³ Cf. Charles TAYLOR, *Les avenues de la foi*, *op. cit.*, p. 73.

sense of a publicly accessible reality. The order is only accessible through personal, hence 'subjective', resonance.¹ » 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 »² ; la réflexion doit mettre en 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 : « *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.*³ »

Alors que le contraste entre la raison « externaliste » des Anciens et le principe recteur de l'expressivisme s'avère en définitive incertain et problématique, la thèse décisive de l'expressivisme (le primat de l'imagination créatrice dans notre vie morale) semble à son tour incompatible avec le paradigme de l'être-au-monde. Tandis que le principe d'incarnation est compatible avec le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine, il est beaucoup moins évident que ce tournant s'avère compatible avec le primat de l'imagination créatrice. Nos analyses nous conduisent donc, suivant le fil rouge de la réflexion métacritique, à une nouvelle interrogation : *comment notre auteur parvient-il à concilier le primat de l'imagination créatrice et le tournant ontologique de l'herméneutique? Comment comprendre l'intériorisation paradoxale des évaluations fortes en jeu dans la quête d'authenticité? L'être-au-monde ne se trouve-t-il pas contradictoirement refoulé dans l'intériorité du sujet?*

¹. SS, p. 510.

². SS, p. 492.

³. SS, p. 429.

CHAPITRE VI. LA THÈSE DES LANGAGES PLUS SUBTILS

La tension décisive entre la découverte de l'«imagination créatrice» au sein de l'expressivisme romantique et le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine trouve-t-elle une solution explicite dans l'œuvre de Charles Taylor? Notre objectif consistera à montrer que seule la thèse des «langages plus subtils», développée dans la cinquième et dernière partie de *Sources of the Self*, permet véritablement d'expliquer pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique ne nous conduit pas *au-delà* de la tradition expressiviste – ou *en-deçà*: dans le voisinage du paradigme platonico-aristotélicien –, mais demeure un tournant *au sein même de la tradition expressiviste*. Cette thèse entend généraliser les analyses développées par Earl Wasserman (1913-1973) dans son ouvrage sur l'histoire de la poésie allemande¹, d'après lesquelles le déclin de l'ordre ancien, qui agissait comme un «ordre de références publiquement établies» (*publicly established order of references*), aurait rendu nécessaire l'invention de langages nouveaux où «quelque chose se définit et se crée en même temps qu'il se manifeste» (*something is defined and created as well as manifested*)².

Sous la forme radicale que lui prête Taylor, l'argument concerne non seulement les arts poétiques, mais également la réflexion philosophique elle-même. Il n'existerait 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*)³. En conséquence de cette dissolution des anciens consensus, une «référence à soi» (*self-reference*) serait devenue pour nous proprement «inéluçtable»; 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

¹. Earl R. WASSERMAN, *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1968. L'expression «langages plus subtils» est attribuable au poète britannique Percy Bysshe Shelley (1792-1822).

². SS, p. 381 ; SM, p. 478. «*I mention Wasserman's The Subtler Language, but I try to generalize that.*» (Charles TAYLOR & Davis MCPHERSON, «Re-Enchanting the World: An Interview with Charles Taylor», *Philosophy & Theology*, vol. 24, n°2, 2012, p. 277-278)

³. SS, p. 17 ; SM, p. 33.

fait que la découverte de ce cadre implicite exige un effort inventif d'auto-formulation. Notre auteur propose ainsi de distinguer nettement une « auto-référentialité de matière » (*self-referentiality of matter*), qui confine aux pires formes de subjectivisme, et une auto-référentialité « de manière » (*self-referentiality of manner*), qui signifie que les vérités éthico-métaphysiques les plus profondes ne sont accessibles que par la médiation de l'imagination créatrice (ou par l'entremise de « langages de résonance personnelle »)¹. En s'appuyant sur cette distinction, Taylor estime être en mesure de préserver l'universalité concrète des évaluations fortes tout en faisant droit à *la pluralité indéfinie des manières d'exprimer ces évaluations* : « *Authenticity is clearly self-referential : this has to be my orientation. But this doesn't mean that on another level the content must be self-referential: that my goals must express or fulfil my desires or aspirations, as against something that stands beyond these².* »

Cela dit, comment expliquer cette « subjectivisation » des médiums expressifs à l'époque moderne? Pourquoi l'« auto-référentialité de manière » serait-elle devenue inéluctable? Selon Taylor, l'imagination créatrice est le pouvoir que nous devons « nous attribuer à nous-mêmes » dès lors que la pensée ne peut plus faire fond sur un ordre public de significations établies, un consensus large et implicite sur l'« ontologie morale » la plus adéquate³. La découverte de l'imagination créatrice chez les Romantiques aurait été *surdéterminée* par la « fragmentation » ou la « problématisation » des cadres traditionnels. Or, il n'est pas aisé de comprendre ce que notre auteur entend lorsqu'il évoque l'idée d'une fragmentation des horizons à l'époque moderne : dans quelle mesure peut-on vraiment soutenir la thèse selon laquelle de « grands consensus » entretenaient autrefois, au sein de la tradition occidentale, l'*illusion* de posséder la vérité morale universelle, tandis que cette illusion aurait fini par éclater au grand jour à notre époque, sous la pression de la conscience historique? Taylor y insiste, assurément : à la différence des sociétés prémodernes, aucune conception générale du bien et de l'être humain ne posséderait aujourd'hui le statut d'un « ordre de références publiquement établies » ou encore d'un « arrière-plan

¹ *MM*, chap. VIII (« Subtler Languages »).

² *MM*, p. 82.

³ « *It is in the eighteenth century that the distinction arises between the merely reproductive imagination, which simply brings back to mind what we already experienced, perhaps combined in novel ways, on one hand, and the creative imagination which can produce something new and unprecedented, on the other. [...] This creative imagination is the power which we have to attribute to ourselves, once we see art as expression and no longer simply as mimesis. Manifesting reality involves the creation of new forms which give articulation to an inchoate vision, not simply the reproduction of forms already there.* » (SS, p. 379) « *Virtually nothing in the domain of mythology, metaphysics, or theology stands in this fashion as publicly available background today. But that doesn't mean that there is nothing in any of those domains that poets may not want to reach out to in order to say what they want to say, no moral sources they descry there that they want to open for us. What it does mean is that their opening these domains, in default of being a move against a firm background, is an articulation of personal vision.* » (SS, p. 491-492)

publiquement disponible ». Pourtant, l'objectif de *Sources of the Self* n'était-il pas, précisément, de mettre en lumière les *consensus d'arrière-plan de l'Occident moderne*, de montrer à quel point nous sommes « pris » (*caught*) dans l'identité moderne, « en dépit de tous nos efforts pour la répudier » (*for all our attempts to repudiate it*)¹. Notre auteur insiste, d'ailleurs, sur le fait que les droits de la personne constituent à présent des « normes publiquement acceptées » (*publicly accepted standards*)². Même l'ontologie des Idées, qui prévalait dans les traditions philosophiques antiques et médiévales, n'aurait jamais été tout à fait hégémonique³. Notre auteur veut-il seulement dire, dans une perspective plus sociologique et historique, que la société moderne n'est plus « encadrée » (*embedded*) dans un ordre cosmique finalisé et hiérarchisé, comme c'était le cas dans les « anciens régimes », c'est-à-dire dans les sociétés aristocratiques et monarchiques traditionnelles? L'ennui est qu'une telle interprétation ne permettrait pas d'apprécier la portée véritable de la thèse des langages plus subtils, qui concerne aussi, comme l'affirme de manière explicite notre auteur, les *conditions d'exercice de la raison philosophique*.

Il n'est pas plus facile, en outre, de comprendre le sens exact du tournant vers l'« intériorité » qu'aurait provoqué l'effondrement des consensus traditionnels : *en quoi la « subtilité » spécifique des langages de la modernité consiste-t-elle vraiment?* Le cas des Anciens est délicat. Les langages philosophiques et poétiques contemporains ont-ils véritablement à être plus « subtils » que les langages philosophiques traditionnels, lorsqu'il s'agit de débattre du souverain Bien? Les idées maîtresses de Parménide, Platon, Aristote et Plotin, pour ne nommer que les plus grands génies de la pensée métaphysique antique, n'étaient-elles pas déjà de formidables innovations conceptuelles et poétiques, des tours de force rhétoriques, déployés afin de mieux dire la transcendance du souverain Bien? En outre, Taylor donne parfois l'impression de n'avoir à l'esprit que la période médiévale et mentionne, comme s'il s'agissait de l'exemple le plus probant, l'écroulement de la théorie des correspondances ou de la « grande chaîne des êtres »⁴. Or, si tel était le cas, on ne pourrait plus comprendre en quoi la thèse des langages plus subtils – ou la découverte de l'imagination créatrice – détermine les conditions *spécifiques* de la raison à l'époque moderne.

¹ SS, p. x : SM, p. 10 (trad. modifiée)

² SS, p. 515.

³ SS, p. 116.

⁴ MM, p. 3.

En ce sens, nous proposerons dans le présent chapitre *deux interprétations* de la thèse des langages plus subtils, qui nous permettront de clarifier la signification de cette dernière et, sur cette base, de montrer comment elle permet d'expliquer l'intériorisation paradoxale de l'être-au-monde chez Taylor. Notre première interprétation inscrira cette thèse dans le droit fil de la tradition métacritique, c'est-à-dire de la déconstruction du paradigme épistémologique moderne par le biais de l'argumentation transcendantale. Il s'agira donc d'une *interprétation métacritique*, dont l'enjeu consistera à clarifier le fait que *la thèse de l'imagination créatrice est elle-même une thèse transcendantale* : il est dans la nature même des évaluations fortes de n'être accessibles que par l'entremise de langages de résonance personnelle, bien qu'il s'agisse de normes *en droit universelles*. Autrement dit, l'analyse transcendantale des évaluations fortes dévoile la nécessité de distinguer nettement 1/ les médiums expressifs ou la « manière » (*manner*) de l'expression et 2/ les évaluations fortes ou la « matière » (*matter*) de l'expression, en précisant que les médiums expressifs s'avèrent toujours « subjectifs » lorsqu'il est question de déterminer l'ontologie morale la plus adéquate.

Cette première interprétation – « métacritique » – de la thèse des langages plus subtils permettrait de contenir le paradigme de l'être-au-monde dans les limites de la tradition expressiviste en insistant sur l'universalité des *normes* de l'expression, dont la validité est indépendante de nos préférences, réactions ou dispositions, et sur le caractère toujours contingent et particulier des « *identités* », c'est-à-dire des diverses manières d'incarner (ou d'exprimer) les normes. Nous démontrerons toutefois que cette interprétation laisse béante et irrésolue la tension qui nous intéresse ici entre, d'une part, le primat de la *Dichtung* au sein de la tradition expressiviste, et d'autre part, le tournant ontologique de l'herméneutique (. En effet, cette interprétation – l'intériorisation transcendantale des médiums expressifs – s'avère elle-même compatible avec *une conception transcendantale de la philosophie pratique* : elle ne dit pas pourquoi il est nécessaire, selon notre auteur, de refuser aux évaluations fortes le statut de « critères universels », *à la différence* des conditions transcendantales ou des « cadres inéluctables » de l'agir humain. Pourquoi les évaluations fortes devraient-elles être comprises en termes de « nature intime » ou de « profondeurs intérieures », plutôt que comme des raisons ou des normes *a priori*, suivant le modèle « faillibiliste » de l'argumentation transcendantale?

Notre seconde interprétation de la thèse des langages plus subtils consistera à montrer que l'intériorisation *des sources morales ou des évaluations fortes elles-mêmes* ne peut pas être comprise, en dernière instance, dans le cadre de la tradition métacritique, mais exige plutôt que nous nous intéressions à la conception originale de la *sécularisation* de l'Occident chrétien proposée par Taylor. En effet, la raison pour laquelle un modèle transcendantal de la philosophie pratique serait indéfendable tient, chez notre auteur, à la nécessité d'intégrer la *foi existentielle* aux « conditions inéluctables » de la compréhension dans le domaine de la philosophie pratique, *sur la base d'une analyse des dilemmes ou des conflits éthico-spirituels qui caractérisent notre âge séculier*. Il ne s'agira donc plus d'une interprétation transcendantale de la thèse des langages plus subtils, mais d'une interprétation « agonistique », que nous proposons fin de mettre en lumière le fait que *les conflits de la modernité déterminent chez Taylor les conditions de validité spécifiques de la philosophie pratique*.

1. L'INTERPRÉTATION MÉTACRITIQUE

Selon Taylor, l'imagination créatrice, qu'il s'agisse de l'« imagination théorique » (*theoretical imagination*) en jeu dans les sciences exactes ou de l'« imagination morale-anthropologique » (*moral-anthropological imagination*) dans les disciplines herméneutiques, constitue une condition transcendantale de la raison humaine¹. Dans la « dimension linguistique », l'être humain est constamment et inéluctablement en quête du « mot juste ». Cependant, dans le cas particulier des nos « réflexions profondes » sur l'ontologie morale la plus adéquate, notre auteur comprend l'imagination créatrice comme une dimension *sui generis* où le langage est *investi d'une fonction symbolique ou « épiphanique »*. Comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, l'« expression » se distingue chez notre auteur de la « désignation » en ce que la première porte sur des « significations humaines » (morales, éthiques, politiques, esthétiques, religieuses, etc.) qui s'avèrent inséparable des médiums créés/inventés pour les manifester :

A serious attempts in prose to set out true judgments about the beauty of things (aesthetics), the virtues of life (ethics), or the nature of God (theology) has to draw on

¹ Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 6-9.

uses of language, in Cassirer's broad sense, which are disclosive. I mean uses which either without asserting at all, or going beyond their assertive force, make something manifest through articulating it.¹

Taylor reprend en ce sens le concept de « formes symboliques » (Cassirer) afin d'évoquer « le spectre complet des formes expressives-constitutives » (*the whole range of expressive-constitutive forms*) : « projectives », « descriptives » et « symboliques »². Ces formes sont dites *constitutives des significations humaines* qui structurent notre relation au monde dans la mesure où ces significations n'ont d'existence pour nous que par l'entremise de ces formes symboliques. En outre, ces formes sont également toujours *ancrées dans une sensibilité particulière*, comme y insiste notre auteur, car une forme expressive peut cesser de mettre en présence de la chose visée et de trouver « écho » dans l'expérience des agents ; elle peut devenir vieillie, figée, « kitsch », etc. : « *What reveals by resonance can cease to. The language may go dead, flat, become routinized, a handy tool of reference, a commonplace, like a dead metaphor, just unthinkingly invoked.*³ » C'est pourquoi la compréhension dans le domaine éthico-spirituel, qu'elle soit de nature poétique ou philosophique, exige toujours un effort personnel et créatif de « recouvrement » (*recovery*), c'est-à-dire une *quête d'authenticité* : « *The very demand for authenticity – quintessentially modern – seems to drive us toward new languages, which can resonate within us*⁴. »

Cette intériorisation transcendantale des médiums expressifs ne concerne pas le « contenu » même de la pensée, mais notre *mode d'accès* aux significations qui structurent l'être-au-monde. En ce sens, elle peut être conciliée avec la théorie transcendantale des évaluations fortes et de l'« ontologie morale », qui prescrit de comprendre ces évaluations comme des normes universelles. De fait, comme le soutient Taylor, tant que nous n'avons pas atteint une situation avérée d'« incommensurabilité »⁵, il n'existe « aucune raison de ne pas tenir pour universels les biens que nous essayons de définir et de soumettre à l'analyse critique, pourvu que nous accordions le même

¹ DC, « Language not mysterious? », 2008, p. 42. Cf. *infra*, chap. 5, § 2.2.

². « *We express our emotions, establish our relations, and articulate our values in our body language, style, and rhetoric; but we can also articulate all of that in poetry, novels, dance, music; and we can also bring all of that to descriptive articulation, where we name the feelings, relations, values, and describe and argue about them.* » (PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1995, p. 111)

³. DC, « Celan and the Recovery of Language », 2011, p. 60 ; SA, p. 758.

⁴. *Ibid.*

⁵. « *This would mean that there would be no way of moving from one of these [human realization] to the other and presenting the transition without self-delusion as either a gain or a loss in anything. It would be just be a total switch, generating incomprehension of one's past – something that could in principle only come about through intimidation and brainwashing.* » (SS, p. 61)

statut à ceux des autres sociétés que nous tentons de comprendre (*there is no reason not to think of the goods we are trying to define and criticize as universal, provided we afford the same status to those of other societies we are trying to understand*)¹. Certes, les réalités fortement évaluées sont « interstitielles », elles se situent la jonction du *Dasein* et du monde, car une condition essentielle de leur existence est que « le monde soit habité par des êtres humains, dotés d'une certaine forme de vie, de modes de conscience et de certains types de soucis » (*that there are human beings in the world, with a certain form of life, and kinds of awareness, and certain patterns of caring*)². La théorie des évaluations fortes est ainsi contenue dans les limites de ce que nous avons dénommé la « critique transcendantale de la raison externaliste », c'est-à-dire dans les limites du principe d'incarnation, de la connaissance d'agent et de la théorie qualitative de l'action. Certes, ces biens sont divers et multiples, de sorte que nous avons constamment à les ordonner et les hiérarchiser afin de surmonter les nombreux dilemmes qui jalonnent nos vies³. Néanmoins, les réalités fortement évaluées ne relèvent pas d'identités humaines singulières ; il est dans la nature des évaluations fortes que de conduire *au-delà* de soi : « *Something is a moral goal of ours not just in virtue of the fact that we are de facto committed to it. It must have a stronger status, that we see it as demanding, requiring, or calling for this commitment.* »⁴ »

1.1. Le pluralisme des identités et l'ordre moral

Ainsi, nous pouvons toujours distinguer les évaluations qui structurent de manière nécessaire et universelle l'agir humain et leurs modes d'expression, toujours contingents et particuliers. Comme le précise Nicholas H. Smith : « *That a self-interpreting animal is non-contingently oriented against a background framework of strong evaluation does nothing to contradict the contingency of how a person is so oriented.* »⁵ La question révolutionnaire de Montaigne touchant l'identité personnelle, « Qui suis-je? », ne s'épuise pas dans l'explicitation de l'ontologie morale la plus adéquate, soit dans la connaissance en termes universels de la nature humaine et du bien humain, mais exige la définition d'un mode d'être original et irremplaçable :

¹. SS, p. 62.

². SS, p. 68.

⁴. PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 37.

⁵. Nicholas H. SMITH, *Strong Hermeneutics. Contingency and Moral Identity*, Londres & New-York, Routledge, 1997, p. 40.

There is a question about ourselves – which we roughly gesture at with the term ‘identity’ – which cannot be sufficiently answered with any general doctrine of human nature. The search for identity can be seen as the search for what I essentially am. But this can no longer be sufficiently defined in terms of some universal description of human agency as such, as soul, reason, or will. There still remains a question about me, and that is why I think of myself as a self. This word now circumscribes an area of questioning. It designates the kind of being of which this question of identity can be asked.¹

Dans cette perspective, Taylor propose de concevoir notre « identité » comme la *manière* dont nous incarnons nos évaluations fortes dans nos conduites individuelles et collectives, c’est-à-dire la manière dont nous *prenons position*, explicitement et implicitement, dans un horizon de sens universel. Cette conception de l’identité met en jeu une dialectique complexe entre *praxis* et *theoria*, qui correspond à l’espace réflexif de la connaissance d’agent. En effet, ce type de connaissance s’accomplit toujours comme un travail d’explicitation et de formulation dans le langage, et tout spécialement comme l’élaboration d’un « récit de vie » (*life story*) qui puisse reprendre le tout de notre vécu dans une « unité signifiante » (*meaningful unity*)². Or, ce travail d’auto-interprétation présuppose toujours un « *habitus* » pré-réflexif, une « compréhension incarnée » (*embodied understanding*), qui constitue *l’assise implicite de l’explicitation* :

To situate our understanding in practices is to see it as implicit in our activity, and hence as going well beyond what we manage to frame representations of. We do frame representations: we explicitly formulate what our world is like, what we aim at, what we are doing. But much of our intelligent action in the world, sensitive as it usually is to our situation and goals, is carried on unformulated. It flows from an understanding that is largely inarticulate. [...] Rather than representations being the

¹. SS, p. 184. « Underlying our modern talk of identity is the notion that questions of moral orientation cannot all be solved in simply universal terms. And this is connected to our post-Romantic understanding of individual differences as well as to the importance we give to expression in each person’s discovery of his or her moral horizon. For someone in Luther’s age, the issue of the basic moral frame orienting one’s action could only be put in universal terms. Nothing else made sense. » (SS, p. 28)

². SS, p. 51.

primary locus of understanding, they are only islands in the sea of our unformulated practical grasp on the world.¹

En ce sens, les critiques qui attribuent à Taylor une conception « intellectualiste » de l'identité personnelle² font fausse route, car elles omettent cette relation dialectique complexe entre (i) le travail d'explicitation du « sens expérientiel » (*experiential meaning*) que revêtent les choses pour soi, qui se traduira par divers « engagements et identifications » (*commitments and identifications*)³, et (ii) cette instance antérieure de l'*habitus*. Notre auteur soutient au contraire que l'identité implicite est précisément ce qui doit mettre fin à toutes les « régressions à l'infini » et les « cercles vicieux » dans lesquels tend à s'embourber l'intellectualisme : « *This is because intellectualism leaves us only with the choice between an understanding that consists of representations and no understanding at all. Embodied understanding provides us with the third alternative we need to make sense of ourselves.*⁴ »

Le cœur de la perspective herméneutique de Taylor sur l'identité réside dans l'entrelacement des pratiques sociales et des idées : tandis que les idées « se manifestent dans nos vies essentiellement du fait qu'elles s'incarnent dans des pratiques » (*for the most part exist in our lives through being embedded in practices*), elles élèvent en retour les pratiques à la conscience « comme des schémas de prescriptions et d'interdits » (*ideas articulate practices as patterns of dos and don'ts*)⁵. L'explicitation de ces normes incarnées ainsi que leur application en des situations toujours singulières peut alors se traduire aussi bien par un sentiment d'authenticité (de coïncidence avec notre identité implicite) que par une crise qui aboutira dans une transformation révolutionnaire de notre mode d'être – dans un processus d'individuation expressive que notre auteur associe

¹. PA, « To Follow A Rule », 1992, p. 170.

². Cf. Owen FLANAGAN, « Identity and Strong and Weak Evaluation », *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*. Éd. par Owen FLANAGAN & Amelie OKSENBERG RORTY, Cambridge, MIT University Press, 1990 ; Amelie OKSENBERG RORTY & David WONG, « Aspects of Identity and Agency », *Identity, Character and Morality, op. cit.*, ; Alan MONTEFIORE, « Choisir son identité? », *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.

³. SS, p. 27.

⁴. PA, « To Follow A Rule », 1992, p. 173. Pour l'expression « identité implicite », voir : Claude ROMANO, « Le soi implicite », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité*. Éd. par Jean-Claude GENS et Csaba OLAY, Paris, Librairie Philosophique Vrin, Le Cercle Herméneutique (série philosophie générale), 2004, p. 127.

⁵. « *The kinds of ideas I'm interested in here – moral ideals, understandings of the human predicament, concepts of the self – for the most part exist in our lives through being embedded in practices. By 'practice', I mean something extremely vague and general: more or less any stable configuration of shared activity, whose shape is defined by a certain pattern of dos and don'ts, can be a practice for my purpose.* » (SS, p. 204)

volontiers à la *phronēsis* aristotélicienne, soit à la prudence ou au discernement pratique¹. En outre, dans la mesure où les biens fortement évalués sont *éprouvés comme universels*, ceux-ci s'avèrent également *irréductibles à notre identité implicite*, car une « identité universelle » est une *contradictio in terminis*. Notre « compréhension incarnée » n'est jamais que notre mode d'accès le plus primitif à l'« ordre moral » (*moral order*), et non cet ordre même. Lorsque Taylor écrit que l'identité est « l'horizon à l'intérieur duquel je suis capable de prendre position » (*the horizon within which I am capable of taking a stand*)², cet horizon ne coïncide pas avec les évaluations fortes qui gouvernent nos réactions et jugements moraux, mais avec notre compréhension incarnée de ces évaluations, pour autant que celles-ci n'aient d'existence pour nous que par l'entremise de notre *habitus* implicite – conformément au principe d'incarnation³.

1.2. Un modèle transcendantal de la philosophie pratique?

Afin d'expliquer pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique ne fait pas éclater le cadre de la tradition expressiviste, il suffirait donc 1/ de maintenir l'universalité des biens fortement évalués et 2/ de montrer la nécessaire contingence des modes d'expression par le biais desquels nous tentons de les clarifier, c'est-à-dire la contingence des identités. Cela dit, nous aimerions soumettre à présent cette interprétation métacritique de la thèse des langages plus subtils à un test décisif, qui consistera à nous demander si la distinction entre la manière et la matière de l'expression peut faire droit ou non à une argumentation de type transcendantal dans le domaine de la philosophie pratique : *pourquoi la « quête d'authenticité » devrait-elle rompre avec la visée a priori – universelle et nécessaire – de l'argumentation transcendantale, une fois établi que la « faillibilité » des arguments transcendantsaux peut être conciliée avec leur visée a priori, c'est-à-dire une fois surmonté le spectre de l'historicisme transcendantal?*

¹. « Human situations arise in infinite varieties. Determining what a norm amounts to in any given situation can take a high degree of insightful understanding. Just being able to formulate rules will not be enough. The person of real practical wisdom is less marked by the ability to formulate rules than knowing how to act in each particular situation. There is a crucial "phronetic gap" between the formula and its enactment, and this too is neglected by explanations that give primacy to the rule-as-represented. » (PA, « To Follow A Rule », 1992, p. 177)

². SS, p. 27 ; SM, p. 46.

³. « The habitus in this sense always has an expressive dimension. It gives expression to certain meanings that things and people have for us, and it is precisely by giving such expression that it makes these meanings exist. » (PA, « To Follow A Rule », 1992, p. 178) « The obvious point to begin with is that the goods I have been talking about only exist for us through some articulation. [...] A vision of the good becomes available for the people of a given culture through being given expression in some manner. » (SS, p. 91)

Rappelons d’abord en quoi consistait ce que nous avons dénommé la « solution implicite » de Taylor au problème de l’historicisme transcendantal¹. Cette solution résidait essentiellement dans le fait que l’argumentation transcendantale se déploie comme une opération (i) *stratifiée*, qui prend son départ de vérités premières et triviales, pour ensuite se complexifier progressivement, (ii) *située*, car elle s’inscrit toujours dans un contexte historique particulier, et (iii) *déconstructrice*, car elle exige que soient démantelées les présuppositions ou les construits historiques qui bloquent notre accès aux phénomènes. Les arguments transcendantsaux s’ancrent ainsi (I) dans un domaine « évidentes en soi », pour ensuite (II) dégager certaines conditions nécessaires afin que l’expérience ainsi décrite puisse être intelligible, dans une « chaîne d’énoncés d’indispensabilité » de plus en plus riches et contestables. Il est ainsi possible de concilier, d’une part, la finitude historico-linguistique de la pensée, et d’autre part, la prétention *a priori* des arguments transcendantsaux.

La question consiste donc à se demander ce qui pourrait posséder le statut d’une évidence première et incontestable dans le cadre d’une réflexion sur les « capacités de la raison pratique »², dès lors que celle-ci est comprise de manière « substantielle », sur la base de ces « modes affectifs d’éveil à notre situation » que sont nos sentiments ou émotions morales³. Certes, Taylor affirme que les évaluations fortes elles-mêmes constituent « l’horizon indispensable ou la fondation à partir de laquelle nous réfléchissons et évaluons en tant que personnes » (*the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons*)⁴. Toutefois, notre auteur soutient dès les premières pages de *Sources of the Self* que l’explicitation des évaluations fortes qui sous-tendent notre agir – ou notre « liberté située » – pourrait elle-même prendre son point de départ dans nos intuitions morales touchant le « respect de la vie, de l’intégrité, du bien-être et même de l’épanouissement d’autrui » (*the respect for the life, integrity, and well-being, even flourishing, of others*) :

They are the ones we infringe when we kill or maim others, steal their property, strike fear into them and rob them of peace, or even refrain from helping them when

¹ Cf. *Infra*, chap. 3, § 3.

² Cf. HAL, « Introduction », 1985, p. 12.

³ Cf. *Infra*, chap. 7, § 2.2.

⁴ HAL, « What is human agency? », 1977, p. 34-35.

they are in distress. Virtually everyone feels these demands, and they have been and are acknowledged in all human societies. [...] They are so deep that we are tempted to think of them as rooted in instinct, in contrast to other moral reactions which seem very much the consequence of upbringing and education.¹

La raison pratique pourrait ainsi trouver un ancrage « transcendantal » dans ces intuitions qui s'avèrent « particulièrement profondes, puissantes et universelles » (*uncommonly deep, powerful, and universal*), pour ensuite tenter de définir l'horizon hors duquel ces intuitions seraient elles-mêmes impossibles/inintelligibles.

Le parallèle entre la structure logique de l'explicitation morale et celle de l'argumentation transcendantale est ici tout à fait frappant. Le statut épistémique de nos intuitions fortes touchant le respect de la vie humaine est plus robuste et fondamental que celui des autres biens ; la plupart d'entre nous interprètent ces normes « indéracinables » comme de strictes *obligations* envers autrui, comme « ce que nous *devons faire* » (*what we ought to do*)². Ces intuitions sont ainsi devenues, avec la modernité, des « normes publiquement reconnues » à partir desquelles le travail d'explicitation peut prendre son départ : « [We] *should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and sifted.* »³ L'explicitation morale consistera ensuite à examiner ce qui rend ces intuitions justes et appropriées, « "l'image d'arrière-plan" qui repose derrière nos intuitions morales et spirituelles » (*the 'background picture' lying behind our moral and spiritual intuitions*), en proposant une véritable « ontologie de l'humain », que celle-ci soit platonicienne, aristotélicienne, juive, chrétienne, musulmane, païenne, rationaliste, romantique ou encore simplement inédite⁴. Il ne s'agit pas alors de viser un comportement particulier, à l'instar des sciences humaines, mais bien l'arrière-plan « que nous présumons dans toute prétention à la rectitude morale et que nous sommes obligés d'expliquer en partie quand nous avons à soutenir la justesse de nos réactions » (*the background we assume and draw on in any claim to rightness, part of which we*

¹. SS, p. 4.

². SS, p. 79.

³. SS, p. 8. « *Of course, these standards are regularly evaded. Of course, we subscribe to them with a great deal of hypocrisy and mental reservation. It remains that they are the publicly accepted standards.* » (SS, p. 515)

⁴. SS, p. 7-8 ; « *If you want to discriminate more finely what it is about human beings that makes them worthy of respect, you have to call to mind what it is to feel the claim of human suffering, or what is repugnant about injustice, or the awe you feel at the fact of human life.* »

are forced to spell out when we have to defend our responses as the right ones)¹. L'explicitation de cet horizon de sens coïnciderait avec l'explicitation des *conditions transcendantales de nos intuitions morales fortes*, dans une chaîne d'énoncés d'indispensabilité où les conditions les plus profondes et implicites de notre vie morale seraient également les plus contestables et révisables sur le plan du débat philosophique. Il semble donc possible d'établir une équivalence entre l'intériorisation des médiums expressifs – telle qu'elle se traduit, du moins, dans l'ordre de la réflexion philosophique – et la « faillibilité herméneutique » des arguments transcendants².

Néanmoins, notre auteur refuse de reconnaître aux évaluations fortes le statut de « raisons de base » (*basic reasons*)³ ou de normes « publiquement disponibles » dans le cadre de sa conception de la rationalité pratique. L'une des raisons pour ce refus réside dans le fait que Taylor définit les raisons de base comme des critères « asymétriques ». Une raison de base « B » doit pouvoir expliquer pourquoi une action « A » est bonne ou mauvaise, sans que cela ne soit vrai de la relation inverse ; « conduire au bonheur du plus grand nombre », par exemple, offrirait une raison de base pour payer ses taxes, tout comme « préserver son intégrité physique » en offrirait une autre pour ne pas faire usage d'une tronçonneuse en état d'ivresse. En ce sens, les conditions transcendantales procurent à la réflexion philosophique des critères en un tout autre sens, car la chaîne d'énoncés d'indispensabilité n'admet aucune asymétrie, mais une stricte réciprocity modale : « A » ne pourrait pas être vrai sans « B » et « B » est vrai dans la mesure exacte où « A » est vrai ; l'un est ni plus ni moins nécessaire que l'autre⁴. Néanmoins, la totalité des normes morales ou pratiques ne sont accessibles selon Taylor que par « l'intériorité d'une vision personnelle », en l'absence de tout « point de départ normatif », de sorte que les évaluations fortes ne sont pas non plus des critères au sens transcendantal du terme. La quête d'authenticité

¹. *SS*, p. 9 ; *SM*, p. 22.

². Notons que ces arguments pratiques seraient plus proches, quant à leur structure logique, de l'argumentation transcendantale dans ce que nous avons appelé son « mode phénoménologique » que son « mode idéaliste ». Il ne s'agit pas de dégager les conditions « subjectives et formelles » de notre agir, mais bien de se tourner vers les choses *en leur teneur normative intrinsèque*, d'explicitier la « composante ontique » (*ontic component*) de nos évaluations fortes, c'est-à-dire de proposer ce que Max SCHELER dénommait une « éthique matérielle des valeurs » (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Paris, Gallimard, 1955). Les réflexions de Taylor sur la validité et la structure logique de l'argumentation transcendantale sont bien sûr étrangères au projet de Scheler, mais le caractère foncièrement *intentionnel* des sentiments moraux et la volonté d'explicitier l'ordre « objectif » des évaluations fortes (ou des « valeurs ») rejoint étroitement la charge de Scheler contre le « formalisme » kantien. Ces affinités sont d'ailleurs discutées par Hans JOAS : *The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, 2000, p. 129, 136-9, 141, 144.

³. *SS*, p. 76-77.

⁴. C'est ainsi, par exemple, que peut être comprise chez Merleau-Ponty la relation entre (A) notre expérience perceptive dans ses axes élémentaires (haut/bas, lointain/prochain, accessible/inaccessible, etc.) et (B) la manière dont cette structure spatiale dépend de la capacité d'un « agent incarné » à agir et se maintenir en équilibre dans le monde.

implique chez notre auteur (i) non seulement une critique transcendantale de la raison externaliste, mais également (ii) une *rupture avec la visée a priori des arguments transcendants*, si bien que *le débat sur l'ontologie morale la plus adéquate se détache comme un mode distinct de la réflexion métacritique et de la connaissance d'agent*. À la différence de l'argumentation transcendantale, qui vise à dégager des conditions inéluctables pour l'humanité entière, la quête d'authenticité constituerait une forme distincte de connaissance d'agent en ce qu'elle s'avère intégralement gouvernée par le modèle « *ad hominem* » (ou « transitionnel ») de la raison.

Ce primat du modèle *ad hominem* dans l'ordre de la rationalité pratique constitue la thèse centrale de l'article intitulé « *Explanation and Practical Reason* » (1989), paru la même année que *Sources of the Self* et auquel Taylor n'aura de cesse, jusque dans ses plus récents travaux, de référer ses lecteurs. Il s'agit probablement de l'article dont l'importance systématique est la plus grande dans toute l'œuvre de notre auteur. D'une part, tout comme les arguments transcendants, les arguments dans la sphère de la raison pratique sont adressés à des interlocuteurs d'une manière essentiellement différente de la visée neutralisante et « externaliste » des sciences naturelles : il s'agit de convaincre notre interlocuteur par une explicitation de ce qui est implicite dans notre expérience commune :

The task of reasoning, then, is not to disprove some radically opposed first premise (say killing people is no problem), but rather to show how the policy is unconscionable on premises which both sides accept, and cannot but accept. In this case, its job is to show up the special pleas.

On this model [...] practical arguments start off on the basis that my opponent already shares at least some of the fundamental dispositions toward the good and right which guide me. The error comes from confusion, unclarity, or an unwillingness to face some of what he can't lucidly repudiate; and reasoning aims to

show up this error. Changing someone's moral view by reasoning is always at the same time increasing his self-clarity and self-understanding.¹

L'enjeu est de puiser dans notre connaissance d'agent, comme cela est toujours le cas dans la tradition métacritique. Le point de départ réside dans l'*habitus* des agents, car les biens n'ont d'existence pour nous que par l'entremise de ce mode d'expression primordial. Cependant, les arguments pratiques ne prennent pas appui sur des normes transcendantales, « publiquement accessibles » par définition, mais sont plutôt des arguments de nature « intrinsèquement comparative » (*inherently comparative*) : « *The argument is thus specifically adressed to the holders of X. Its message is: whatever turns out to be true, you can improve your epistemic position by moving from X to Y; this step is a gain. But nothing need follow from this for the holders of third, independent position.* »² Le modèle est ici celui du récit autobiographique, où la conviction qui est la nôtre d'avoir « surpassé » (*superseded*) nos conceptions de jeunesse, par exemple, tient à certaines *transitions* que nous percevons comme réductrices d'erreur ou de confusion, et donc comme des « gains épistémiques » (*epistemic gains*)³. En ce sens, la référence à *ma* vision personnelle, dans la conscience expresse du fait que celle-ci pourrait demeurer étrangère ou inaccessible à autrui, constitue la différence capitale entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité. Parce qu'il nous est impossible de prendre pour point de départ des évidences universelles, l'ontologie implicite dans nos réactions morales ne peut être explorée que par des « raisonnements gradualistes » (*reasonings in transitions*), soit par la comparaison de perspectives morales particulières et possiblement incommensurables.

Nous abordons ici une problématique dont l'interprétation métacritique de la thèse des langages plus subtils, c'est-à-dire la distinction transcendantale entre la « matière » et la « manière » de l'expression, ne permet pas de rendre compte. La raison pratique ne se fonde pas seulement

¹. PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 36. « *No argument can take someone from a neutral stance towards the world, either adopted from the demands of 'science' or fallen into as a consequence of pathology, to insight into moral ontology.* » (SS, p. 8) ; « *One can only argue convincingly about goods which already in some way impinge on people, which they already at some level respond to but may be refusing to acknowledge. The order of argument is in a sense ad hominem, and involves showing that there is what Ernst Tugendhat calls a "way of experience" which leads from one's interlocutor's position to one's own via some error-reducing moves, such as the clearing up of a confusion, the resolving of a contradiction, or the frank acknowledgement of what really does impinge.* » (SS, p. 505)

². PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 54.

³. « *Joe was previously uncertain whether he loved Anne, because he also resents her, and in a confused way he was assuming that love is incompatible with resentment. But now he sees that these two are distinct and compatible emotions, and the latter is no longer getting in the way of his recognizing the strength of the former. Joe is confident that his present self-reading (I certainly love Anne) is superior to his former self-reading (I'm not sure whether I love Anne), because he knows that he passed from one to the other via the clarification of a confusion – a move that in its very nature is error-reducing.* » (PA, « Explanation and Practical Reason », 1989, p. 52) Cf. SS, p. 72.

sur notre connaissance d'agent, elle prend son départ de notre sensibilité propre plutôt que d'aspects de notre expérience susceptibles d'agir comme des critères universels en vue de déterminer l'ontologie morale la plus adéquate. Le primat du modèle *ad hominem* dans le domaine de la philosophie pratique demeure à être expliqué. Certes, la quête d'authenticité admet l'existence d'un « ordre moral » et notre auteur ne rabat jamais totalement l'universalité de droit de cet ordre sur la contingence de fait des identités. Néanmoins, tout se passe comme si le statut épistémique privilégié de nos intuitions morales fortes touchant le respect de la vie humaine (ou de toute autre évaluation forte) en venait à être répudié, de sorte que Taylor refuse également à la raison pratique tout « ancrage » *a priori* ou transcendantal. Comment expliquer cette intériorisation des normes morales les plus élémentaires de l'agir humain? Pourquoi est-ce une illusion, en ce sens, « de croire que l'on peut contourner l'imagination et, par conséquent, le caractère intérieur de la vision personnelle » (*to think one can bypass the imagination and hence the inwardness of personal vision*)¹?

2. L'INTERPRÉTATION AGONISTIQUE

L'intériorisation des évaluations fortes doit être conçue chez Taylor à la lumière de la thèse des langages plus subtils, c'est-à-dire de la problématisation des horizons moraux, dont nous proposerons à présent une interprétation « agonistique ». Dans un premier temps, il importerait de faire ressortir le fait que la raison pratique met elle-même en jeu trois niveaux de réflexion étroitement imbriqués : l'« enclos » de la morale, le « champ » de l'éthique ainsi que la « forêt » des engagements ou convictions fondamentales, qui portent respectivement sur les obligations qui se rattachent au respect d'autrui, les « biens de vie » (*life goods*) et les « hyperbiens » (*hypergoods*)². Cette triple distinction nous permettra ensuite de préciser la nature et la place qu'occupent les évaluations fortes – ou les « discriminations qualitatives » (*qualitative discriminations*) – dans la sphère de la rationalité pratique. Plus exactement, elle nous permettra de clarifier la thèse selon laquelle « le bien est toujours antérieur au juste » (*the good is always primary to the right*)³ et de montrer que celle-ci correspond précisément, dans le cadre de la philosophie de Taylor, à la thèse des langages

¹. *SS*, p. 429 ; *SM*, p. 537.

². Cf. *DC*, « Iris Murdoch and Philosophy », p. 4-5.

³. *SS*, p. 89.

plus subtils. Il ne suffit pas de dire les théories procédurales en éthique présupposent toujours une compréhension substantielle du bien humain, voire une « doctrine anthropologique »¹ ; il nous faut aussi montrer pourquoi le modèle transcendantal de la rationalité pratique que nous avons esquissé dans la section précédente n'est pas viable.

Schématiquement, notre argument peut être formulé de la manière suivante : (i) la validité de la totalité des normes pratiques – morales et éthiques – dépend en dernière instance de la réponse que l'on apporte à la question de l'« hyperbien » le plus adéquat, dans le cadre du grand débat qui oppose à l'époque moderne la croyance et l'incroyance autour de la « transcendance » ; (ii) ce débat sur l'hyperbien le plus adéquat constitue une véritable *aporie* du point de vue de l'argumentation transcendantale (ou de la « simple raison »), de sorte que toute prise de position repose en dernière analyse sur la foi existentielle des agents. *Par conséquent, la foi existentielle peut elle-même être comprise comme une condition indépassable de la philosophie pratique, dans le contexte de la sécularisation de l'Occident chrétien ou, plus précisément, au regard des « conflits » de la sécularité.*

2.1. Les biens constitutifs, les sources morales et les hyperbiens

Comme nous l'avons souligné, la problématique générale de la connaissance d'agent installe la pensée dans la dialectique complexe entre les pratiques sociales et les idées. D'une part, en tant qu'elles structurent notre identité implicite, les évaluations fortes procurent une orientation à notre agir en direction de « ce qui est important, ce qui a de la valeur, ou commande le respect » (*what is important, valuable, or commanding*)². D'autre part, en tant qu'elles gouvernent notre identité explicite, ces évaluations définissent les motifs sur lesquels nous prenons appui lorsque nous délibérons sur les actions, les sentiments ou les modes de vie qui méritent notre estime ou notre admiration. La rationalité pratique nous engage ainsi à expliciter l'objet moral de notre agir, c'est-à-dire ce qui sous-tend nos choix, inclinations et réactions morales: « *It is setting out just what I have a dim grasp of when I see that A is right, or X is wrong, or Y is valuable and worth preserving, and the like*³. »

¹. Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *op. cit.*, p. 40.

². *SS*, p. 78.

³. *Ibid.*, p. 77.

Cela dit, Taylor insiste également sur le fait que nos évaluations fortes concernant le respect d'autrui sont toujours inséparables d'autres évaluations fortes touchant la vie bonne, c'est-à-dire non pas uniquement ce que nous devons *faire*, mais aussi le type d'existence (ou la « manière de vivre ») auquel nous aspirons : les biens de vie. Malgré leur statut privilégié, les obligations morales à l'égard d'autrui ne constituent donc que l'une des deux facettes de notre sens moral, qui comporte également des intuitions proprement éthiques touchant les actions et les vertus qui définissent ce qu'est réellement une vie bonne pour nous :

The sense that such and such is an action we are obligated by justice to perform cannot be separated from a sense that being just is a good way to be. If we had the first without any hint of the second, we would be dealing with a compulsion, like the neurotic necessity to wash one's hands or to remove stones from the road. A moral obligation comes across as moral because it is part of a broader sense which includes the goodness, perhaps the nobility or admirability, of being someone who lives up to it.¹

Il s'agit ici d'un argument transcendantal, qui prend appui sur deux « contrefactuels perspicaces » : la morale sans l'éthique dégènerait en une simple « compulsion », tandis que l'éthique sans l'ancrage interpersonnel de la morale dégènerait en une appréciation désintéressée des diverses manières de vivre, qui n'exigerait alors rien de nous en tant qu'agents, « comparable à mon appréciation esthétique des nuages cumulus par rapport aux nuages de type nimbus »². Taylor précise en ce sens dans *Sources of the Self* que la rationalité pratique comporte « trois axes » étroitement imbriqués l'un dans l'autre: (i) nos intuitions touchant le respect et nos devoirs envers autrui, (ii) nos conceptions de ce qui définit la « plénitude » (*fullness*) de la vie, « le genre de vie qui vaut d'être vécue, qui pourra tenir les promesses implicites de mes talents personnels ou satisfaire aux exigences qui incombent à celui qui possède mes dons », ou encore « à ce qui constitue une

¹. DC, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », 1996, p. 9.

². *Idem*. Le second de ces arguments (ou contrefactuels) n'est jamais, à notre connaissance, repris et commenté dans l'œuvre de Taylor. L'argument suggère que si l'éthique était séparée de la morale, cette ségrégation enfermerait la raison pratique dans ce que notre auteur dénomme les « évaluations faibles », c'est-à-dire dans une forme de subjectivisme où la valeur des biens dépendrait de nos préférences et inclinations. La nécessité inhérente à nos évaluations fortes dans la sphère éthique tiendrait directement à l'évidence de nos évaluations fortes dans la sphère morale, tout comme la nécessité transcendantale de notre « agir incarné » dépend de l'évidence qui s'attache aux structures élémentaires de la perception (le fait qu'il y ait un « haut » et un « bas », du prochain et du lointain, de l'accessible et de l'inaccessible, etc.).

vie riche et signifiante, par opposition à une autre vie qui ne se préoccuperait que de questions accessoires ou futiles » ; et (iii) nos sentiments à l'égard de nous-mêmes en tant que nous imposons un certain respect dans l'espace public, c'est-à-dire à l'égard de notre propre « dignité » (*dignity*), qui peut se penser en termes de pouvoir, de maîtrise, d'invulnérabilité, d'indépendance, etc.¹. Les deux axes proprement éthiques agissent comme l'arrière-plan indispensable du premier : « *The sense that human beings are capable of some kind of higher life forms part of the background for our belief that they are fit objects of respect, that their life and integrity is sacred or enjoys immunity, and is not to be attacked. As a consequence, we can see our conception of what this immunity consists in evolving with the development of new frameworks*². »

La tâche fondamentale de la rationalité pratique consisterait donc à expliciter nos devoirs envers autrui, qui se présentent comme des intuitions à la fois puissantes et largement inchoatives, ainsi que les biens de vie qui se présentent comme l'horizon d'intelligibilité de ces obligations. Or, qu'est-ce qui est en jeu dans cet effort d'« interprétation explicitante » (*articulation*)? Il s'agit de clarifier l'*ontologie morale* implicite dans nos évaluations fortes, c'est-à-dire ce que notre auteur dénomme les « biens constitutifs » (*constitutive goods*) : « ce qui chez les êtres humains, en fonction de leur place dans l'univers, de notre relation à Dieu, ou d'autre chose, fait que telles ou telles qualités sont les biens de vie les plus élevés »³ ; « les biens de vie nous renvoient à une certaine particularité de la nature des choses en vertu de laquelle ces biens de vie sont des biens. » (*the life goods refer us to some feature of the way things are, in virtue of which these life goods are goods*)⁴. Dans une formule aux tonalités platoniciennes, Taylor précise que le bien constitutif est ce qui « constitue la bonté » (*constitutes the goodness*) de certaines actions ou motivations, ce qui constitue nos biens de vie comme tels. Autrement dit, le travail d'explicitation du bien constitutif consiste à clarifier l'intelligence implicite de la condition humaine en jeu dans nos « passions » ou sentiments moraux. Les biens constitutifs ne désignent pas *une autre classe* de biens, qu'il nous faudrait distinguer des biens de vie, mais leur versant noématique ou leur « composante ontique » (*ontic component*), c'est-à-dire l'objet intentionnel du sentiment moral en tant que celui-ci incorpore une compréhension de notre situation dans le monde. Par exemple, la conception des êtres humains

¹. SS, p. 14-16 ; SM, p. 29-31.

². SS, p. 25.

³. LM, « La conduite d'une vie et le moment du bien », 1997, p. 290.

⁴. SS, p. 93 ; SM, p. 129-130.

comme créatures d'un Dieu d'amour agit comme le bien constitutif qui permet au chrétien de voir dans la dévotion à Dieu le but de sa vie, tout comme l'idée du Bien permet de comprendre chez Platon l'importance de la maîtrise rationnelle de soi, de l'hégémonie que la raison doit exercer sur les désirs. Notre auteur évoque également notre nature rationnelle (*zōon logon echon*) chez Aristote, les pouvoirs de la raison désengagée à l'époque des Lumières ainsi que la voix intérieure de la nature chez les Romantiques. Concurrément, ce travail d'explicitation du bien constitutif peut modifier par un effet de récursivité les pratiques sociales et individuelles, c'est-à-dire la manière dont nous incarnons et exprimons les biens de vie.

Par ailleurs, les biens constitutifs agissent comme des « sources morales » (*moral sources*), ce qui signifie non seulement que l'expression des biens constitutifs est la condition de possibilité de notre *adhésion* aux biens de vie (qui n'auraient aucune existence pour nous si nous ne les exprimions ou ne les incarnions pas d'une certaine façon), mais également que le bien constitutif est le principe de la *motivation* morale, il est « est quelque chose dont l'amour nous permet de faire le bien et d'être bon » (*a something the love of which empowers us to do and be good*)¹. Alors qu'en l'absence de toute explicitation nous perdriions tout « contact avec le bien, quel que soit la conception que l'on s'en fait » (*we would lose all contact with the good, however conceived*), en sorte que « nous cesserions d'être humains » (*we would cease to be human*), le bien constitutif est aussi le « mobile » de notre vie morale et éthique, pour parler avec Kant, dont l'explicitation « confère des pouvoirs »². Autrement dit, la raison est « passionnée » chez notre auteur dans la mesure où il existe un lien essentiel entre le fait de voir le bien et celui d'être motivé par lui ; l'explicitation des réalités fortement évaluées augmente notre *liberté positive*, notre sentiment de plénitude, en raison de ce qui est perçu comme la *valeur intrinsèque* de ces réalités : « *We sense in the very experience of being moved by some higher good that we are moved by what is good in it rather than that it is valuable because of our reaction* »³. Ici encore, les sources morales ne désignent pas une autre classe de biens, mais une étape de plus dans la description transcendante des biens de vie et de la façon dont ceux-ci structurent le domaine de la raison pratique.

¹. SS, p. 93 ; SM, p. 130.

². SS, p. 97.

³. SS, p. 74.

Jusqu'à présent, nous n'avons rien dit qui puisse nous aider à mieux comprendre le primat de la raison *ad hominem* : pourquoi l'explicitation du bien constitutif ne pourrait-elle pas élever une prétention a priori ou transcendante? Nos analyses ont montré que la relation entre la morale et l'éthique était compatible, sur le plan même de l'explicitation des normes pratiques, avec le modèle de l'argumentation transcendante : il s'agit d'expliciter les conditions d'intelligibilité de notre vie morale, un arrière-plan qui comprend une pluralité de biens de vie, sous la forme d'une chaîne d'énoncés d'indispensabilité. À la différence des biens constitutifs et des sources morales, toutefois, la catégorie des hyperbiens introduit *une nouvelle classe de biens de vie*, soit la classe « des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision » (*goods which not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about*)¹. Les hyperbiens signifient que la rationalité pratique ne consiste pas uniquement à expliciter nos évaluations fortes et parvenir, dans les situations de vie singulières auxquelles nous sommes confrontés, à un équilibre réflexif entre nos divers biens de vie. On ne s'efforce pas seulement d'affirmer la valeur de tous nos biens de vie, comme nous incitait à le faire Aristote². Pour autant que ces hyperbiens sont « les plus importants et les plus sérieux », ils introduisent *une véritable hiérarchie des valeurs, qui peut aller jusqu'à la répudiation de certains idéaux de rang inférieur* : nous reconnaissons « un second ensemble de distinctions qualitatives qui définissent les biens supérieurs et sur la base desquelles nous opérons un tri parmi les autres biens, nous leur attribuons une valeur ou une importance différentielle, ou nous déterminons si nous devons les adopter et à quel moment » (*we acknowledge second-order qualitative distinctions which define higher goods, on the basis of which we discriminate among other goods, attribute differential worth or importance to them, or determine when and if to follow them*)³.

La catégorie des hyperbiens introduit ainsi une relation d'intelligibilité d'un autre genre que les biens constitutifs et les sources morales⁴, dans la mesure où l'explicitation des biens peut remettre

¹. SS, p. 63 ; SM, p. 93.

². SS, p. 66.

³. SS, p. 63 ; SM, p. 92-93.

⁴. Ce concept fondamental dans l'anthropologie philosophique de Taylor fit l'objet de plusieurs méprises. Selon Arto Laitinen, par exemple, les hyperbiens appartiennent aux domaines des biens de vie, tandis que les biens constitutifs et les sources morales désigneraient une autre classe de biens, qui se situeraient sur un deuxième niveau de réflexion éthique : « *The first level concerns locating the values themselves, and*

en cause et rejeter la validité même d'autres évaluations fortes : « [...] *as the principle of equal respect has been doing to the goods and virtues connected with traditional family life, as Judaism and Christianity did to the cults of pagan religions, and as the author of the Republic did to the goods and virtues of agonistic citizen life*¹. »

La relation d'intelligibilité entre l'hyperbien et nos intuitions morales fortes touchant le respect d'autrui ne signifie plus seulement que le premier est « indispensable » pour que soient possibles les secondes. La relation est telle que celle-ci peut également se traduire par un phénomène de « transvaluation des valeurs » (*transvaluation of values*), où l'adoption de ce bien suprême et l'amour que nous lui portons nous font réévaluer les autres biens de vie :

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. Such was the fate of the warrior honor ethic at the hands of Plato, and later of Augustine, and later still in the eyes of the modern ethic of ordinary life.²

L'hyperbien n'est donc pas simplement classé au-dessus de tous les autres biens de vie, mais s'avère « intrinsèquement conflictuel » (*inherently conflictual*). Il implique la possibilité d'une *transformation* personnelle, que l'on peut caractériser comme une « conversion », une « sanctification » ou une « conscience supérieure », et qui s'accompagne de la conviction qu'il existe des modes d'être « ordinaires », « rétrogrades » ou « primitifs ». Il en va ainsi du rejet des aspirations religieuses au nom des désirs « naturels », de l'« affirmation de la vie ordinaire » à

the second level concerns locating sources of values. » (« A Critique of Charles Taylor's Notions of "Moral Sources" and "Constitutive Goods" », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, 2002, p. 74) Laitinen soutient en ce sens qu'il est nécessaire d'introduire une « séparation » (*wedge*) entre le concept d'ontologie morale, qui appartient au premier niveau de réflexion, et le concept de bien constitutif, dont la crédibilité se volatiliserait aussitôt la distinction clairement établie. Une telle déconstruction des biens constitutifs, ces « entités de second-ordre », est nécessaire selon Laitinen non seulement parce qu'ils sont « superflus », mais également parce qu'ils fragiliseraient le « réalisme moral » de Taylor, en suggérant que la validité même des évaluations fortes dépend de l'existence de quelque réalité *au-delà* de nos biens de vie. Or, cet argument repose sur de nombreuses erreurs d'interprétation, qui tiennent toutes à une mécompréhension de la place des hyperbiens dans l'anthropologie philosophique de Taylor. Cette mécompréhension s'explique en partie par le fait que notre auteur ne relie jamais explicitement les notions de bien constitutif et de source morale, dans le chapitre de *Sources of the Self* consacré à ces dernières (« Moral Sources », p. 91-98), au concept d'hyperbien, présenté dans le chapitre précédent (« The Ethics of Inarticulacy », p. 62-75). Cependant, une lecture attentive révèle hors de tout doute raisonnable que les biens constitutifs ne sont pas des entités qui se situent à un autre niveau de réflexion que les biens de vie, au contraire des hyperbiens, mais que le bien constitutif doit néanmoins être toujours identifié, dans toute perspective éthique concrète, à l'hyperbien. La raison en est simplement que *l'hyperbien procure sens et fondement à la totalité du champ éthique (ou des biens de vie de rang inférieur)*. C'est pourquoi tous les exemples de biens constitutifs correspondent exactement aux exemples d'hyperbiens proposés au chapitre précédent : Dieu, l'idée du Bien, notre nature rationnelle, etc. (Cf. *SS*, p. 64-65, 70) Sur cet enjeu, voir également : Ruth ABBEY, *Philosophy Now* : Charles Taylor, Teddington, Acumen, 2000, chap. 1 ; Nicolas H. , Charles Taylor : Meaning, Morals and Modernity, Cambridge, Polity, 2002, chap. 4.

¹. *SS*, p. 65.

². *Ibid.* Cf. HAL, « Self-interpreting Animals », 1977, p. 69-70.

l'époque moderne, de la famille et du travail, contre les idéaux ascétiques traditionnels, ou encore de la condamnation de la vie ordinaire au nom de ces mêmes idéaux. En ce sens, l'hyperbien est toujours indissociable d'une compréhension des potentialités humaines et, parce qu'il comporte une « absence apparemment insurmontable d'unanimité » (*a seemingly ineradicable absence of unanimity*)¹, met en jeu une lutte constante sur le plan des biens constitutifs ou des ontologies morales.

L'expression des hyperbiens est ce qui définit l'identité humaine à son niveau le plus fondamental ; il s'agit du niveau de réflexion où tombent les décisions les plus importantes quant au sens de notre existence. Rien n'est susceptible de procurer un haut sentiment d'intégrité, « de plénitude d'être en tant que personne ou que moi » (*of fullness of being as a person or self*), que le fait de savoir notre vie ordonnée et tournée vers ce bien souverain. De même, rien n'est plus accablant et intolérable que de s'en détourner, de s'en éloigner dans une forme d'« exil » intérieur ou spirituel. Taylor précise en outre que la logique des hyperbiens est foncièrement *ad hominem* : ils procèdent toujours d'un « surpassement » (*supersession*) de perspectives antérieures, de sorte que « la conviction qu'ils entraînent vient de notre interprétation des transitions qui y mènent, d'une certaine compréhension de l'évolution morale » (*the conviction they carry comes from our reading of the transitions to them, from a certain understanding of moral growth*)². Le caractère décisif des hyperbiens pour l'ensemble de notre vie morale et éthique est ce qui nous permettra de comprendre pourquoi notre auteur reconnaît une validité exclusive au modèle *ad hominem* dans la sphère de la rationalité pratique. On ne peut débattre de l'hyperbien le plus adéquat qu'en référence à l'expérience personnelle des agents, c'est-à-dire que l'on ne parviendra à me convaincre en ce domaine qu'« en changeant mon interprétation de mon expérience morale et, en particulier, celle du récit de ma vie, des transitions par lesquelles je suis passé – ou pour par lesquelles j'ai peut-être refusé de passer » (*by changing my reading of my moral experience, and in particular my reading of my life story, of the transitions I have lived through – or perhaps refused to live through*)³.

¹. SS, p. 70.

². SS, p. 72 ; SM, p. 104.

³. SS, p. 73 ; SM, p. 105.

Notre interrogation sur le primat du modèle *ad hominem* se trouve ainsi amenée à prendre la forme suivante : comment Taylor entend-il montrer que nous ne pouvons donner un sens à notre vie morale sans recourir à la perspective d'un hyperbien donné, d'un bien qui nous permettra de considérer les autres différemment? En quoi consiste vraiment le caractère inéluctable des hyperbiens? De fait, notre auteur précise que *la critique d'un hyperbien ne peut se faire que dans la perspective d'un hyperbien concurrent*. La ségrégation de la morale chez des penseurs comme Rawls et Habermas (ou encore la thèse de la priorité du Juste sur le Bien) a pour effet, selon notre auteur, d'enfermer la rationalité pratique dans une « étrange contradiction performative » (*strange pragmatic contradiction*) : cette ségrégation est motivée en partie par le sentiment que le respect de la vie est plus important que toute autre considération éthique ou spirituelle, sans toutefois que ces philosophies ne disposent des moyens de justifier cet hyperbien en tant que tel. Les théories exclusives de l'action obligatoires sont « inéluctablement étriquées » (*inescapably cramped*), puisqu'elles ne peuvent pas faire droit aux motivations les plus profondes de leur propre pensée, « la liberté, l'altruisme et l'universalité »¹, en tant que ceux-ci constituent des biens incomparablement supérieurs aux autres biens de vie.

2.2. La sécularisation et la question de la transcendance

La problématique des hyperbiens est inséparable chez notre auteur de sa théorie de la sécularisation. En effet, cette théorie n'insiste pas tant sur le déclin des croyances et pratiques religieuses, suivant le récit linéaire de la sécularité fermée, que sur le passage d'une « époque de foi » (*age of faith*) où tout bien constitutif crédible impliquait l'existence de Dieu, à une situation herméneutique nouvelle, où cet « ancrage indéracinable dans la croyance » (*unshakeable rootedness in belief*) apparaît désormais lointain et problématique. À peu près plus personne à l'époque moderne ne considère comme une *évidence* qu'il y ait un Dieu, même dans les sociétés où la religion demeure majoritaire et dominante : « *This is what ultimately we have to be able to explain* »². L'énigme de la sécularisation résiderait précisément dans un processus de *transvaluation*, c'est-à-dire dans l'émergence depuis les Lumières et le Romantisme de nouveaux hyperbiens, qui entrent en

¹. SS, p. 88.

². SS, p. 312.

concurrence avec les sources théistes de la chrétienté ; non pas dans le retrait des œillères religieuses, mais dans le fait que de nouvelles sources morales soient devenues « accessibles » ou « disponibles », c'est-à-dire envisagées à titre de bien(s) suprême(s). L'originalité et l'intérêt de la théorie de la sécularisation proposée par Taylor tiennent au fait d'interpréter cette vaste transformation historique à travers la catégorie transcendantale des hyperbiens – et ce malgré le fait que *A Secular Age* préférera parler, plus sobrement, de différentes intelligences de la « plénitude »¹.

Le processus de transvaluation au cœur du phénomène de la sécularisation prend son départ chez Taylor dans ce qu'il dénomme après Karl Jaspers la « révolution axiale », une période qui couvre le dernier millénaire avant notre ère et se distingue par l'émergence de la plupart des grandes religions (le bouddhisme, le confucianisme, le judaïsme et le christianisme)². Ces religions axiales se caractérisent en propre, selon notre auteur, par l'apparition d'une « posture révisionniste à l'endroit du bien humain » (*revisionary stance towards the human good*), c'est-à-dire par une transvaluation des biens de vie qui étaient en jeu dans les religions pré-axiales : « *More or less radically, they all call into question the received, seemingly unquestionable understandings of human flourishing, and hence inevitably also the structures of society and the features of the cosmos through which this flourishing was supposedly achieved*³. » Soudainement, l'humanité vit apparaître 1/ la croyance dans le salut, c'est-à-dire 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 » dans la famille, l'amitié, la santé, le travail, la prospérité, etc. ; 2/ la croyance en un agent ou une force supramondaine (l'Idée du Bien, Dieu, le Nirvana, etc.), au-delà de l'ordre immanent du monde, qui pourrait être la source de cette transformation radicale de soi ; 3/ la croyance en une vie « au-delà des limitations naturelles de la naissance et de la mort »⁴. En ce sens, la révolution axiale opéra un

¹. « *We all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, or condition, lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, more what it should be.* » (SA, p. 5) « *I've uses this as a generic term on the ground that I think everybody has some sense of, and desire of, a fantastically realized life, a life realized to the full.* » (Ronald A. KUIPERS, « The New Atheism and The Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor, s. p.)

². DC, « What was the Axial Revolution ? », 2011, p. 367-379 ; RR, p. 166-167. Cf. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, Artemis-Verlag, 1949.

³. DC, « What was the Axial Revolution ? », 2011, p. 371.

⁴. La définition des religions post-axiales correspond exactement à la définition substantive de la religion que proposait *A Secular Age*. Cf. SA, p. 20 et p. 780, note n°19.

bouleversement absolument décisif dans notre vie spirituelle : elle ne désigne pas un phénomène de transvaluation parmi d'autres, mais *la matrice de toutes les transvaluations* ; elle fit émerger la question de la Transcendance, soit de l'existence d'un bien constitutif suprême, universel, harmonieux et unitaire, ancré au-delà de l'être-au-monde¹.

Les transformations amorcées avec cette révolution se caractérisent selon Taylor par un grand processus de « désenchâssement » (*Great Disembedding*) où l'intrication première du monde humain et du divin dans les traditions polythéistes ancestrales commençât à se fissurer au profit de la dichotomie axiale entre l'immanence et la transcendance, le profane (« *saeculum* ») et le sacré. Dans l'ère pré-axiale, les agents étaient enchâssés dans la religion d'une triple façon : (i) *sociale*, pour autant que les pratiques religieuses étaient essentiellement de nature collective (invocations, sacrifices, actes propitiatoires, guérison, protection, divination, etc.) ; (ii) *cosmique*, dans la mesure où le monde lui-même était perçu et éprouvé comme divin ou « enchanté » (*enchanted*), et (iii) *morale*, car les biens de la vie ordinaire (fertilité, prospérité, longévité, santé, etc.) étaient indissociables de notre relation aux dieux, qui imposaient aux mortels des dilemmes souvent insurmontables : « *It was also a matter of meeting the demands of the gods, whether this meant facing insoluble dilemmas, or making the necessary sacrifices.*² » Les religions axiales opposaient au contraire, bien que de diverses façons et à divers degrés, un monde humain désordonné et imparfait (ex : la roue du Samsara, le monde sensible chez Platon, la « vallée de larmes » du christianisme, etc.), d'une part, et un ordre divin et incomparablement supérieur (le Nirvana, la sagesse, la vie éternelle, etc.), d'autre part. La conséquence de cette nouvelle intelligence de l'hyperbien et du bien constitutif fut de rendre problématique le triple enchâssement de l'être humain dans l'élément du divin :

The highest human goal can no longer just be to flourish, as it was before. Either a new goal is posited, of a salvation which takes us beyond what we usually understand as human flourishing. Or else Heaven, or the Good lays the demand on us to imitate or embody its unambiguous goodness, and hence to alter the mundane order of things down here. This may, indeed usually does, involve flourishing on a wider scale,

¹. « *Grounded in the way things are, endorsed by higher powers, this goal is unitary, harmonious, and inwardly consistent.* » (DC, « What was the Axial Revolution ? », 2011, p. 371)

². Charles TAYLOR, « Recovering the Sacred », *Inquiry : An Inter-disciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n°2, 2011, p. 120.

but our own flourishing (as individual, family, clan or tribe) can no longer be our highest goal. And of course, this may be expressed by a redefinition of what flourishing consists in.¹

La posture révisionniste à l'endroit du bien humain signifie que l'« ordre des choses » (*order of things*) – social, cosmique et moral – ne peut plus être accepté en l'état ; le mal sera désormais conçu comme une « imperfection » du monde humain, plutôt qu'une dimension essentielle et inéluctable de la réalité. Les religions axiales offrent une « perspective de transformation » (*transformation perspective*) qui appelle l'être humain « au-delà ou à l'extérieur » de ce que l'on conçoit normalement comme l'épanouissement humain² ; il ne s'agit plus seulement de cultes et de mythes, mais de sotériologies.

Ce processus de désenchantement engendra d'abord des formes de religiosités mitoyennes, des figures d'équilibre entre les rites des religions pré-axiales et le ferment révolutionnaire des religions axiales. Les hyperbiens transcendants agissaient alors comme des normes critiques, en contradiction avec les pratiques sociales dominantes et au nom desquelles de grandes réformes sociétales pouvaient être réalisées. Néanmoins, jusqu'à la fin du Moyen Âge, le grand désenchantement se cristallisa en diverses formules de « complémentarité hiérarchique » (*hierarchical complementarity*) entre les élites monastiques, dont la vocation était d'incarner au plus haut degré possible les exigences transvaluatives de l'hyperbien, et la masse des croyants. Il en allait de même entre les nouvelles structures du pouvoir temporel et les « antistruktures » (rites de sorcellerie et de restauration, carnavaux, charivari, etc.) qui agissaient comme autant de soupapes permettant d'abaisser les tensions générées par la révolution axiale³.

La sécularisation de l'Occident chrétien est interprétée dans *A Secular Age* comme l'achèvement paradoxal de la révolution axiale dans le « travail de la Réforme » (*the work of Reform*), dont le but

¹. *Idem*, p. 121-122.

². « [...] *the perspective of a transformation of human beings which takes them beyond or outside of whatever is normally understood as human flourishing. In the Christian case, this means our participating in the love (agape) of God for human beings, which is by definition a love which goes beyond any possible mutuality, a self-giving not bounded by some measure of fairness.* » (*SA*, p. 430)

³. *SA*, p. 50-54 ; *DC*, « What was the Axial Revolution ? », 2011, p. 376-377.

avoué était « d'en finir avec un christianisme à plusieurs vitesses »¹. La motivation fondamentale derrière cette réforme fut de conformer l'ensemble des pratiques sociales et des modes de vie aux exigences de l'hyperbien chrétien, c'est-à-dire de faire valoir l'*universalisme révolutionnaire* qui demeurerait latent dans la chrétienté contre la complémentarité hiérarchique des élites monastiques et des laïques. Ce que notre auteur dénomme le « grand récit de la Réforme » (*Reform Master Narrative*) vise ainsi à montrer comment cette critique immanente de la religion, à la faveur d'une piété vécue au sein même de la vie ordinaire, une « ascèse intramondaine » (Max Weber), provoqua un « virage anthropocentrique » (*anthropocentric shift*) où toutes les finalités situées au-delà des objectifs naturels de l'épanouissement humain et de l'intérêt commun en vinrent à être perçues comme des normes superflues par rapport aux exigences véritables de la foi chrétienne :

Briefly summed up, Reform demanded that everyone be a real, 100 percent Christian. Reform not only disenchant, but disciplines and re-orders life and society. Along with civility, this makes for a notion of moral order which gives a new sense to Christianity, and the demands of the faith. This collapses the distance of faith from Christendom. It induces an anthropocentric shift, and hence a break-out from the monopoly of Christian faith.²

Dans le contexte du « déisme providentiel » des 17^e et 18^e siècles, vivre conformément aux desseins de Dieu signifiait exactement vivre selon la loi naturelle, ce dont la Déclaration d'indépendance des États-Unis offre un exemple paradigmatique. Dès lors, par une sorte d'ironie aux proportions épiques, l'« humanisme exclusif » pouvait opérer sa *contre-révolution axiale*, c'est-à-dire sa propre transvaluation du christianisme, au nom même de l'épanouissement et des devoirs moraux dans la vie ordinaire :

This is a view which sees our highest goal in terms of a certain kind of human flourishing, in a context of mutuality, pursuing each his/her own happiness on the

¹. Charles TAYLOR, « Précis de Modern Social Imaginaries », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, 2006, p. 479. « The great disembedding, as I propose to call it, implicit in the axial revolution, reaches its logical conclusion. » (*SA*, p. 146 ; *DC*, « What was the Axial Revolution ? », 2011, p. 378)

². *SA*, p. 774.

basis of assured life and liberty, in a society of mutual benefit. Although this was first of all a providentialist view, with a place for some kind of God, variants arose which set their face against any illusion of higher transformation, which they saw as a danger to the order of mutuality, in short as “fanaticism” ou “enthusiasm”. They very soon developed atheist or agnostic forms.¹

Avec l’humanisme exclusif, le bien constitutif suprême n’est plus compris comme extérieur à l’humain, mais localisé dans la nature humaine elle-même, soit dans notre capacité d’instaurer des rapports de justice et de respect – que cette capacité soit d’ailleurs conçue comme une émergence fragile, qui requiert le travail de la culture et de l’éducation, ou encore comme une tendance innée et profonde². L’humanisme exclusif reconnaît ainsi pour unique source morale valide l’humanité elle-même, de sorte qu’il en appelle *exclusivement* au respect de l’humanité en nous et en l’autre, et la naissance de cette « perspective d’immanence » (*immanence perspective*) se trouve à la racine de la sécularisation telle que l’entend notre auteur : « *So we could zero in on the following proposition as the heart of ‘secularization’ : modernity has led to a decline in the transformation perspective*³. »

Le grand récit de la Réforme nous permet ainsi de prendre du recul par rapport à la catégorie des hyperbiens et d’en clarifier le sens : la sécularisation marque notre entrée historique dans un espace de conflits spirituels où s’affrontent des perspectives qui, d’une part, admettent une source morale qui *transcende* l’être-au-monde (la « croyance »), et d’autre part, des perspectives « immanentes » qui ignorent ou dénie toute source morale transcendante (l’« incroyance »). Les hyperbiens sont « inéluctables », certes, mais ils ne le sont pas dans le même sens que les autres catégories transcendantales (évaluations fortes, biens de vie, biens constitutifs, sources morales, imaginaires sociaux, etc.) : une vie humaine « fonctionnelle » ou non-pathologique est possible sans que ne se pose la question de l’hyperbien, car tel était le cas des sociétés pré-axiales, qui n’admettaient pas l’existence d’un bien « incomparablement supérieur »⁴. Ce qui est devenu

¹. SA, p. 430. « *It just needs the step to holding that these ‘secular’ goods are the point of the whole code.* » (SA, p. 267)

². SA, p. 255-257.

³. SA, p. 431.

⁴. Cette différence de statut entre les évaluations fortes (et donc les biens constitutifs et les sources morales) et les hyperbiens est soulignée à juste titre par Bernard WILLIAMS, « Republican and Galilean », *The New York Review of Books*, vol. 37, 1990 : « *From this strong base in experience [strong evaluations], however, Taylor very rapidly moves uphill, metaphysically speaking.* » Voir également : Ruth ABBEY,

inéluçtable dans notre âge séculier, c'est l'espace où se polarisent les deux grandes options spirituelles, soit les perspectives de transformation par la transcendance et d'immanence, et que notre auteur comprend comme un *espace irréductible d'optionalité* : le lieu de profondes et insurmontables « pressions transversales » (*cross-pressures*), c'est-à-dire d'une incertitude généralisée concernant les hyperbiens. Cette fragilisation mutuelle des perspectives est le moteur de ce que Taylor dénomme l'« effet nova » (*nova effect*), soit de l'intense prolifération des positions éthiques et spirituelles à l'époque moderne : « *It's as though the original duality, the positing of a viable humanist alternative, set in train a dynamic, something like a nova effect, spawning an ever-widening variety of moral/ spiritual options, across the span of the thinkable and perhaps even beyond*¹. »

2.3. Une métaphysique des mœurs?

Il demeure néanmoins nécessaire de comprendre pourquoi ce débat sur les hyperbiens ou sur la transcendance devrait être régi par une conflictualité intrinsèque, une « absence apparemment insurmontable d'unanimité », comme si le désaccord possédait lui-même le statut d'une vérité transcendantale. Pourquoi le débat philosophique sur l'hyperbien ou le souverain Bien ne peut-il admettre chez Taylor aucune prétention *a priori* ou transcendantale? Si nous pouvions élever une telle prétention, cela signifierait que nous pouvons proposer, suivant la formule de Kant, une « métaphysique des mœurs », c'est-à-dire une argumentation en vue d'établir la nécessité *a priori* de l'existence de Dieu, sur la base de nos obligations morales et, par voie d'implication, nos biens de vie. Dans ces conditions, rien ne nous contraindrait à envisager la possibilité d'une transvaluation des normes morales comme une possibilité réelle et le modèle transcendantal de la réflexion philosophique pourrait être maintenu dans la sphère de la raison pratique. Autrement dit, la religion pourrait se déployer *dans les limites de la simple raison*.

Philosophy Now : Charles Taylor, 2000, *op. cit.*, p. 35 ; Greenway, 2000, p. 29. Notre lecture s'oppose notamment à l'interprétation de Deane-Peter BAKER, qui propose de traiter les hyperbiens et les biens constitutifs comme des concepts interchangeable ou synonymes : *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, The Veritas Series, 2007, p. 117-120.

¹. SA, p. 299. « *We are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane.* » (SA, p. 300)

Melissa Lane et Deane-Peter Baker proposent justement d'interpréter *Sources of the Self* comme un vaste argument transcendantal en faveur du théisme¹. Cette métaphysique des mœurs prendrait appui sur l'« inéluctable encadrement » de notre vie morale, et tout spécialement sur le caractère inéluctable des hyperbiens, pour ensuite faire valoir que la conception la plus adéquate de l'hyperbien est celle du théisme chrétien. Baker résume l'argument sous la forme suivante :

- (i) We must have a morality (strong evaluations and life goods);
- (ii) We must have a morality with a certain structure, such that particular values are connected to conceptions of the good, or 'sources' (frameworks);
- (iii) We must have a morality based on an incomparably higher good (hypergoods); and
- (iv) We must understand the structure of our morality and the incomparably higher good on which our morality must be based in the terms of Christian theism (Best account).

Il est clair pour Baker et Lane que la réflexion sur l'hyperbien peut ainsi prendre la forme d'un argument transcendantal, dont nos intuitions éthiques concrètes constitueraient le point de départ, pour ensuite dégager les conditions nécessaires afin que ces intuitions puissent être intelligibles. Dans cette perspective, *le théisme de Taylor préserverait le statut privilégié de nos intuitions morales concernant le respect d'autrui*, qui demeurerait des réactions affectives et spirituelles spontanées et non, comme le précise très justement William Greenway, la conséquence de l'« internalisation » d'une *conception antérieure de l'hyperbien*². Selon Baker et Lane, notre auteur proposerait d'apporter une réfutation transcendantale (ou *a priori*) de l'humanisme exclusif, afin de montrer que le théisme chrétien est « la seule base qui convienne à nos réactions morales, que nous le reconnaissons ou non » (*the only adequate basis for our moral responses, whether we recognize this or not*)³.

¹. Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology*, op. cit., p. 120-191 ; Melissa LANE, « 'God or orienteering?' A Critical Study of Charles Taylor's *Sources of the Self* », *Ratio*, vol. 5, n°1, 1992, p. 46-56.

². « *This is not to say, of course, that the love of God qua creator, for instance, is not the ultimate source of the love we share for one another (indeed, this may be Taylor's conviction). But this understanding is consonant with the contention that our love for others is a reaction to the other and not the consequence of some internalized, prior theory regarding the nature and will of God or the categorical imperatives of reason.* » (William GREENWAY, « Charles Taylor on affirmation, mutilation and theism: a retrospective reading of *Sources of the Self* », *Journal of Religion*, vol. 80, p. 32)

³. Cf. SS, p. 10 ; SM, p. 24. « *It all depends on what the most illusion-free moral sources are, and they seem to me to involve a God.* » (SS, p. 342)

En quoi consiste, plus précisément, la quatrième étape de cet argument transcendantal? Taylor soutient que les biens constitutifs immanents de la modernité – soit la raison désengagée des Lumières et les pouvoirs de l’imagination créatrice dans le Romantisme, c’est-à-dire la « voix de la nature » – conservent un statut plus problématique *en tant que sources morales* que le bien constitutif transcendant du christianisme :

Modern moral culture is one of multiple sources; it can be schematized as a space in which one can move in three directions. There are the two independent frontiers and the original theistic foundation. The fact that the directions are multiple contributes to our sense of uncertainty. [...]

But this is not all. The two modern directions are inherently problematic. That is why I prefer to call them ‘frontiers’ for exploration. [...] Theism is, of course, contested as to its truth. Opponents may judge it harshly and think that it would be degrading and unfortunate for humans if it were true. But no one doubts that those who embrace it will find a fully adequate moral source in it.¹

Notre auteur estime que la validité des sources morales immanentes peut être mise en question non seulement du point de vue de leur *vérité*, mais également en tant que sources de *motivation*, car il demeure possible de se demander si elles « suffisent à justifier l’importance que nous leur accordons, les ressources morales que nous y investissons, les idéaux que nous érigeons sur elles » (*enough to justify the importance we put on it, the moral store we set by it, the ideals we erect on it*) : « *The nagging question for modern theism is simply : Is there really a God? The threat at the margin of modern non-theistic humanism is: So what?* » La conclusion de *Sources of the Self* se termine sur la même idée, cette fois formulée sous la forme d’un argument normatif. Taylor souligne que malgré l’accord général et frappant de la modernité sur ce qu’impliquent la justice et la bienfaisance universelles, l’égalité morale des individus, les exigences de liberté et d’autodétermination ainsi que la très haute priorité que nous accordons à la fuite de la mort et de la souffrance, « de profondes divisions apparaissent dès qu’il s’agit des biens constitutifs et, par conséquent, des sources morales qui

¹. SS, p. 317.

². SS, p. 317 ; SM, p. 404-405.

fondent ces normes » (*there are profound rifts when it comes to the constitutive goods, and hence moral sources, which underpin these standards*). Or, ces divisions sont d'une importance centrale pour notre auteur, car il est possible selon lui que les sources morales ne soient pas elles-mêmes à la hauteur de nos obligations morales, qu'elles ne puissent pas soutenir adéquatement nos engagements envers la justice et la bienveillance : « *High standards need strong sources.*¹ »

Qu'est qui menace l'humanisme exclusif, s'il est vrai que ses sources morales pourraient s'avérer insuffisantes? Il encourt selon Taylor le risque permanent de basculer de la philanthropie à la misanthropie, de l'altruisme à la violence ; les exigences de la bienveillance et des droits humains pourraient entraîner un coût si élevé en termes d'accomplissement et d'amour de soi, que celui-ci ne pourra en définitive n'être acquitté que par la souffrance et la destruction. Autrement dit, parce que des normes élevées nécessitent des sources fortes, il est également vrai que « les aspirations et les idéaux spirituels les plus élevés menacent aussi d'imposer à l'humanité les fardeaux les plus écrasants » (*the highest spiritual ideals and aspirations also threaten to lay the most crushing burdens on humankind*)². Or, jamais l'humanité ne fut sujette à des exigences morales plus grandes qu'à l'époque moderne : « *Our age makes higher demands of solidarity and benevolence on people today than ever before. Never before have people been asked to stretch out so far, and so consistently, so systematically, so as a matter of course, to the stranger outside the gates*³. » La dialectique négative de l'humanisme conduit ainsi à ce que notre auteur dénomme le « dilemme de la mutilation » (*dilemma of mutilation*) : pouvons-nous respecter les normes de l'ordre moral moderne sans sacrifier à tel point nos autres biens de vie que notre engagement envers autrui devra toujours se payer d'une « blessure auto-infligée » (*self-inflicted wounds*)? Puisqu'il semble « impossible d'accorder nos aspirations les plus hautes avec un respect intégral de l'ensemble des satisfactions humaines », les seules réponses crédibles consisteront ou bien à « revoir à la baisse nos aspirations morales pour permettre à notre vie humaine ordinaire de s'épanouir » (*scale down our moral aspirations in order to allow our ordinary human life to flourish*), ou bien « accepter de sacrifier une part de cet

¹. SS, p. 516. « *Do we have ways of seeing-good which are still credible to us, which are powerful enough to sustain these standards?* » (SS, p. 517)

². SS, p. 519. : « *A lofty humanism posits high standards of self-worth and a magnificent goal to strive toward. It inspires enterprises of great moment. But by this very token it encourages force, despotism, tutelage, ultimately contempt, and a certain ruthlessness in shaping refractory human material – oddly enough, the same horrors that Enlightenment critique picked up in societies and institutions dominated by religion, and for the same causes.* » (DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 184 ; SA, p. 695)

³. DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 182 ; SA, p. 695.

épanouissement ordinaire pour assurer nos objectifs supérieurs » (*agree to sacrifice some of this ordinary flourishing to secure our higher goals*)¹.

Cela dit, notre auteur suggère, dans l'un des passages les plus cités de son œuvre, que ce dilemme ne s'avère inéluctable que si l'on fait abstraction des espoirs qui s'attachent à la perspective de transcendance, et plus précisément au théisme judéo-chrétien : « *It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (however terrible the record of its adherents in history), and in its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided* ». En cela réside, selon Baker et Lane, la quatrième étape de l'argument transcendantal de Taylor en faveur du théisme : le travail d'explicitation s'ancrerait dans nos obligations envers autrui et s'étendrait ensuite, dans une même « chaîne d'énoncés d'indispensabilité », de l'enclos de la morale jusqu'à l'affirmation de la Transcendance, en passant par le champ de l'éthique. *L'enjeu primordial d'une telle métaphysique des mœurs consisterait à souligner que l'humanisme moderne ne peut poursuivre ses idéaux de justice et de bienveillance sur la base exclusive des biens constitutifs immanents sans aboutir à la violence et la misanthropie. Le rejet de tout bien « au-delà de la vie » (beyond life) provoquerait inévitablement une auto-condamnation destructrice de l'humanisme. La perspective de la transcendance apparaîtrait comme la seule perspective capable de satisfaire à l'« exigence maximale » (maximal demand) qui ressort du dilemme de la mutilation: « [H]ow to define our highest spiritual or moral aspirations for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity³? » ; « la seule façon d'échapper pleinement au pouvoir d'attraction de la violence réside quelque part dans le tournant vers la transcendance – c'est-à-dire dans un amour de plein cœur pour quelque bien au-delà de la vie » (the only way to escape fully the draw toward violence lies somewhere in the turn to transcendence – that is, through the full-hearted love to some good beyond life)⁴.*

Pourtant, l'ensemble des arguments mobilisés dans *A Secular Age* poursuivait un objectif qui se situait aux antipodes de toute métaphysique des mœurs : son intention était de montrer que la sécularité engendrait un espace de dilemmes ou de tensions *irréductibles du point de vue la simple raison*. Notre âge séculier se profile comme une « bataille à quatre termes » (*a four cornered battle*), où

¹. SA, p. 640 ; AS, p.

². SS, p. 521.

³. SA, p. 640.

⁴. DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 182 ; SA, 639 ; AS, p. 1084.

des efforts rivaux de transvaluation s'affrontent et se fragilisent mutuellement : 1/ l'humanisme exclusif, l'antihumanisme exclusif, l'humanisme croyant et l'antihumanisme croyant¹. Plus nous avançons dans cette mêlée, suivant le fil conducteur de l'exigence maximale, plus nous sommes appelés à prendre conscience de l'inanité d'une démarche qui consisterait à proposer des arguments transcendants (ou *a priori*) contraignants en faveur de l'une ou l'autre de ces perspectives. Taylor place ainsi au cœur de son interprétation de la sécularité la thèse selon laquelle la question de la vérité de la religion constitue une véritable *aporie* du point de vue de la simple raison : « Plus on réfléchit, plus les certitudes faciles de chaque courant, transcendant ou immanent, s'affaiblissent » (*The more one reflects, the more the easy certainties of either "spin", transcendental or immanentist, are undermined*)².

En particulier, il importe de remarquer ceci : la logique des arguments de Taylor dirigés contre l'humanisme exclusif est davantage d'inspiration *hégélienne* (ou pragmatiste) que kantienne, car elle concerne le fait que la réalisation concrète ou l'incarnation des normes pratiques peut mener à la « négation déterminée » de ces normes. Comme le formulait notre auteur dans « *Social Theory as Practice* » (1981), la validité de nos théories, quelles qu'elles soient et incluant nos engagements fondamentaux, peut être « testée » ou mise en question au regard de la manière dont elles affectent et informent nos pratiques : « *If theory can transform practice, then it can be tested in the quality of the practice it informs*³. » Ainsi, les pratiques informées par des théories erronées ou illusives produiront des pratiques qui se révéleront essentiellement « autodestructrices » (*self-defeating*), tandis que les meilleures théories se dévoileront « moins hasardeuses et contradictoires, moins enclines à produire ce que nous ne désirons pas du tout » (*less haphazard and contradictory, less prone to produce what we didn't want at all*), c'est-à-dire « moins trébuchantes et plus clairvoyantes » (*less stumbling and more clairvoyant*)⁴. Ce principe est la raison exacte pour laquelle Taylor estime nécessaire de prendre au sérieux l'*anti*-humanisme : le fait que l'humanisme moderne ait tendance à s'autodétruire est ce qui justifie les arguments néonietzschéens voulant que l'universalisme

¹. SA, p. 636-637 ; AS, p. 1080.

². SA, p. 728 ; AS, p. 1225. « *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.* » (SA, p. 551)

³. PHS, « *Social Theory as Practice* », 1981. p. 104. « *Between two quite independent rival goods, the practice criterion could not select. But between two rival conceptions of the goods we can seek in societies of a certain kind, practice can allow us to arbitrate in principle.* » (*Idem*, p. 110)

⁴. *Idem*, p. 111 (nous traduisons).

moral soit précisément l'*illusion* qui fait écran à notre capacité de mener une vie libre et intense, à l'expression de la volonté de puissance. La critique généalogique de Nietzsche se fondait sur l'« intuition profonde » (*deep insight*) selon laquelle les conséquences autodestructrices de l'humanisme moderne pourraient s'expliquer du fait que nos devoirs moraux s'avèrent en vérité « soutenus négativement » (*negatively powered*), par le ressentiment et la pitié. L'aspiration humaniste à l'égalité universelle, la bienveillance et la fin de la souffrance dégraderait la vie humaine en quelque chose qui ne vaut plus d'être vécu, une forme de « nihilisme » : « *Nietzsche's challenge is on the deepest level, because he is looking precisely for what can release such an affirmation of being. His unsettling conclusion is that it is the ethic of benevolence which stands in the way of it*¹. »

Cette concession à l'antihumanisme ou aux « contre-Lumières immanentes » (*immanent counter-Enlightenment*) est décisive pour notre propos : les obligations ou devoirs moraux ne peuvent pas être considérés comme des vérités transcendantales chez Taylor, comme nous l'avions d'abord envisagé (§2), puisqu'une vérité transcendantale ne peut être niée ou récusée sans contradiction performative. En effet, si une norme peut être mise en doute du point de vue de ses conséquences pratiques, alors il ne s'agit pas d'une norme transcendantale, car le transcendantal est « clairvoyant » par définition : il circonscrit les conditions-limites de l'agir humain à son niveau le plus élémentaire². De même, si l'antihumanisme était conçu par Taylor comme auto-contradictoire en ce sens fort, alors absolument rien ne contraindrait notre auteur à prendre plus au sérieux l'antihumanisme que le naturalisme réductif, le subjectivisme ou n'importe quelle figure de la raison épistémologique – ce qui n'est manifestement pas le cas. La rationalité pratique admet chez lui une « impartialité » (*even-handedness*) que l'argumentation transcendantale exclut tout à fait. Il faut donc en déduire que, malgré leur statut privilégié (« particulièrement profonds, puissants et universels »), nos intuitions morales fortes envers autrui ne sont pas transcendantales, de sorte qu'aucun argument transcendantal ne peut prendre son départ en eux.

¹. SS, p. 516. « Nietzsche's "genealogy" of modern universalism, of the concern for the relief of suffering, of "pity", will probably not convince any people who have the highest examples of Christian *apage* or Buddhist *karuna* before their eyes. But the question remains very much open as to whether this unflattering portrait doesn't capture the possible fate of a culture that has aimed higher than its moral sources can sustain. » (DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 181) Cf. SA, p. 635, 698-699.

² Cf. *infra*, chap. 2, § 4.2.

En outre, si Taylor parle d'un véritable *dilemme* de la mutilation, c'est que les aspirations qui produisent des effets autodestructeurs *ne s'en trouvent pas pour autant réfutées* : un bien n'est pas forcément invalidé du seul fait qu'il conduit à la souffrance ou à la destruction, car « des idéaux potentiellement destructeurs peuvent être orientés vers des biens authentiques » (*some potentially destructive ideals can be directed to genuine goods*). On ne peut pas sortir du dilemme comme bon nous semble. Les transvaluations antihumanistes de l'ordre moral moderne ne parviennent pas éliminer tout à fait nos aspirations à la justice et la bienveillance universelles : « [A]s Nietzsche so well saw, a transvaluation is not necessarily a once-for-all affair. The older condemned goods remain; they resist; some seem ineradicable from the human heart. So that the struggle and tension continues¹. » Dans ces circonstances, notre auteur estime que le théisme chrétien offre la perspective la plus adéquate et profonde pour l'humanisme moderne, illustrée par « les vies exemplaires de certaines personnes ou communautés qui ont ouvert la voie » (*the exemplary lives of certain trail-blazing people and communities*), tout en reconnaissant que « ce ne peut être une question de garantie, mais seulement de foi » (*this cannot be a matter of guarantee, only of faith*)². Une question de foi, c'est-à-dire une question qui ne relève *pas* de l'argumentation transcendantale : les chrétiens n'offrent pas vraiment une « solution » au dilemme de la mutilation, car ils ne peuvent « démontrer que la direction qu'ils indiquent est la bonne – leur suggestion doit être acceptée par un acte de foi » (*the direction they point to cannot be demonstrated as right; it must be taken on faith*)³.

¹. SS, p. 65. Notre auteur expliquait en outre, dans une discussion récente autour des thèmes de la religion et de la vérité, que le plus important est sans doute de reconnaître que « l'humain se tient radicalement en deçà de ses plus hautes potentialités », de sorte que nous devrions « rivaliser de façon amicale afin de mieux les réaliser », et non de fixer les « limites exactes des transformations dont sont capables les êtres humains » (« Qu'est-ce que l'âge séculier? Discussion avec Charles Taylor », *Religion et vérité*. Éd. par Philippe CAPELLE-DUMONT & Yannick Courtel, Presses Universitaires de Strasbourg, coll. « Philosophie de la religion », 2017, à paraître)

². DC, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 185.

³. SA, p. 643 ; AS, p. 1090. Dans cette configuration, l'une des façons dont nous pourrions encore envisager une argumentation transcendantale en faveur du théisme consisterait à suivre *la voie kantienne* : il nous faudrait démontrer que la « félicité » (*Glückseligkeit*) constitue un strict « besoin rationnel » (*Vernunftbedürfnis*) de l'être humain, le *telos* nécessaire et universel de la raison pratique, de sorte qu'elle nécessiterait en retour les assurances de la foi (« *Il y a un Dieu, il y a une vie future* »), c'est-à-dire une « théologie transcendantale » (Emmanuel KANT, *CRP*, A 741/B 769). Dans la terminologie de Taylor : il nous faudrait démontrer que la croyance en une transformation ou un bien plus élevé que l'épanouissement humain dans la vie ordinaire (la « félicité ») constitue une attente inéluctable pour l'être humain en général, si bien que la croyance en un agent ou une force au-delà de l'ordre immanent du monde (Dieu) et en une vie au-delà des limitations naturelles de la naissance et de la mort (la « vie éternelle » ou l'immortalité de l'âme) pourraient être comprises comme des conditions transcendantales de la raison pratique. Or, bien que la « tentation monothéiste » soit encore très puissante dans le cadre immanent, celle-ci n'a pas le statut d'une aspiration inéluctable ou d'un strict besoin rationnel selon Taylor ; si l'idée selon laquelle la sécularisation se caractérise par la naissance d'une *alternative plausible et viable* à la perspective de transformation (sous la figure d'un humanisme exclusif) à le moindre sens, celle-ci doit signifier au contraire que l'aspiration à la transcendance n'est pas une condition transcendantale de l'agir moral.

2.4. Le primat de la foi existentielle

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre le sens de la thèse de la priorité du le Bien sur Juste dans le cadre de la philosophie herméneutique de Taylor. Tout d'abord, elle signifie que la question « Pourquoi devrais-je être moral? » (*Why should I be moral?*) précède en droit la question « Que dois-je faire? », de sorte que les philosophies contemporaines de l'action obligatoire – qui s'intéressent exclusivement à ce que nous devons faire, en négligeant la problématique des hyperbiens, de ce que nous devrions admirer ou aimer – seraient incapables de dire pourquoi il est important d'agir en conformité avec nos devoirs, ou encore dans le respect des droits fondamentaux de la personne humaine¹. C'est n'est qu'à partir de la question post-axiale de la transcendance que l'on peut déterminer la place des devoirs ou des obligations dans notre vie. Non seulement le bien est-il « ce qui, dans son explicitation, fournit l'objet des règles qui définissent le juste » (*the good is what, in its articulation, gives the point of the rules which define the right*)², mais la réflexion sur les hyperbiens possède également le pouvoir d'ébranler intérieurement le discours moral et de lui soutirer toute autonomie véritable.

La sécularité désigne chez Taylor un espace d'optionnalité où s'impose la question de savoir si la perspective de la transcendance « n'est qu'une menace ou si elle peut aussi offrir une promesse » (*whether it is only a threat, or doesn't also offer a promise*) : « *What emerges from all this is that we can either see the transcendent as a threat, a dangerous temptation, a distraction, or an obstacle to our greatest good. Or we can read it as answering our deepest craving, need, fulfillment of the good*³. » Or, le dilemme de la mutilation montre que cette interrogation engage la totalité des normes pratiques, y compris nos devoirs moraux, et que cet engagement fondamental ne pourra être assumé que par un *acte de foi*, en se laissant guider par « notre vision d'ensemble de la vie humaine et de son environnement cosmique et spirituel (s'il en est) » (*our over-all take on human life, and its cosmic and (if any) spiritual surroundings*). Reconnaître que la question de la transcendance est inéluctable pour nous implique que nous reconnaissons aussi la nécessité de nous tenir « dans cet espace ouvert où les vents

¹. *SS*, p. 87.

². *SS*, p. 89 ; *SM*, p. 126.

³. *SA*, 548-549 ; *AS*, p. 931.

nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance », c'est-à-dire dans ce que Taylor dénomme l'« espace ouvert jamesien » :

And so full lucidity would involve recognizing that one's confidence is at least partly anticipatory, and hence being aware of the Jamesian open space. What I am calling "spin" is a way of avoiding entering this space, a way of convincing oneself that one's reading is obvious, compelling, allowing of no cavil or demurral [...] ; it implies that one's thinking is clouded or cramped by a powerful picture which prevents one seeing important aspect of reality. I want to argue that those who think the closed reading of immanence is "natural" and obvious are suffering from this kind of disability. Of course, so are those who think that the open reading is obvious and inescapable, because, for instance, the existence of God can be "proven".¹

Le croyant pourra toujours récuser les arguments scientifiques, épistémologiques et éthiques qui lui sont opposés sur la base de son « sentiment du divin » ou de la façon dont Dieu affecte son existence, en faisant valoir l'« idée augustinienne » (*Augustinian insight*) selon laquelle la foi permet de comprendre en certains domaines ce que nous serions incapables de saisir autrement². De même, l'humanisme exclusif ne peut se draper dans l'idéal de la simple raison – libre, indépendante, responsable et courageuse – et opposer à la perspective de la transcendance un « *veto* agnostique », car l'hypothèse augustinienne s'avère irréfutable : comment pourrait-il éliminer tout à fait la possibilité que le dilemme de mutilation puisse être surmonté par un engagement existentiel ou spirituel authentique? Bien que l'humanisme exclusif se présente comme une alternative viable et un point de vue à partir duquel la croyance religieuse exige un véritable *sacrificium intellectus*, il ne peut faire jouer la raison contre la foi, mais uniquement un acte de foi contre d'autres actes de foi. Dit autrement, l'interrogation kantienne fondamentale – « *Que m'est-il permis d'espérer?* » – nous conduit en dernière instance au-delà de la distinction entre la simple

¹. SA, p. 551.

². « [...] *the Augustinian insight that in certain domains love and self-opening enable us to understand what we would never grasp otherwise, rather than just following on understanding as its normal consequence.* » (VRT, p. 47) « *Because I can also have a religious life, a sense of God and how he impinges on my existence, against which I can check the supposed claims to refutation.* » (SA, p. 567) Sur ce point, D.-P. Baker a raison de souligner l'affinité des positions de Taylor et d'Alvin PLANTINGUA, lorsque celui-ci fait valoir la doctrine du *sensus divinitatis* contre les différentes formes d'« évidentialisme » en épistémologie de la religion (*Warranted Christian Belief*, New York & Oxford, Oxford University Press, 2000). Cf. Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology*, op. cit., p. 158.

raison et le domaine des convictions fondamentales, pour nous placer devant « une option entre deux risques de perdre la vérité » (*an option between two risks of loss of truth*)¹.

Le primat du Bien sur le Juste signifie chez Taylor le *primat de la « foi existentielle » dans la sphère de la raison pratique*, c'est-à-dire le fait que la validité de l'ensemble des normes pratiques dépende d'un acte de foi incontournable. Les perspectives d'immanence et de transcendance créent toutes deux un « environnement total », une alternative viable et plausible, où « les considérations qui se développent dans l'une, quelles qu'elles soient, apparaissent transformées ou déformées dans l'autre » (*whatever considerations occur in one appear transformed in the other*) :

They can't be appealed to in order to decide the issue, because as they pass from one stance to the other they bear a changed meaning that robs them from their force in the new environments. As we saw, the attraction of certain feelings and intuitions has totally different significance in the two stances. This totality forces a choice; one cannot accord the two rival meanings to these crucial features at the same time. You can't really sit on the fence, because you need some reading of these features to get on with life. The attraction of theism can be lived as a temptation, or as a promise, but not easily as both at once (unless, of course, you change the meaning of "temptation" or "promise").²

Cette parallaxe de la foi existentielle, où nos engagements fondamentaux ont une incidence directe sur la nature des normes considérées, n'exclut pas l'exercice de la raison, mais indexe tous les raisonnements pratiques à l'expérience *particulière* des agents ; un « progrès rationnel » demeure concevable, mais celui-ci sera toujours relatif à un « itinéraire de sens », une « sensibilité » ou une situation herméneutique déterminée³. Nous rejoignons ici l'intuition pénétrante de Paul Ricœur dans ses notes sur *Sources of the Self*: la conception de la rationalité pratique déployée dans la première partie de l'ouvrage met en jeu une projection des dilemmes de la sécularité « dans la structure transhistorique de l'expérience morale, marquée originairement par un caractère

¹. *VRT*, p. 49.

². *VRT*, p. 55-56.

³. Cf. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *Reason and the Reasons of Faith*. Éd. par Paul J. GRIFFITHS & Reinhard HÜTTER, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 339-342.

épochal »¹. Taylor précisait alors, en réponse à Ricœur, que les grands conflits de la modernité procurent le contexte au sein duquel il devient possible d'explicitier le caractère transcendantal du rapport entre l'identité et le bien. L'argumentation transcendantale est toujours foncièrement *située*, de sorte que la construction du soi moderne s'articule aux cadres inéluctables dans un « jeu de proximité et d'éloignement » certes complexe, mais qui n'a rien de contradictoire : « *En d'autres termes, c'est parce que nous tenons compte de notre situation historique, de notre rapport aux époques passées, que nous pouvons apprécier la portée universelle de cette constatation sur nous* »². » Mais la pointe du raisonnement de Ricœur était en vérité plus profonde : ce dernier suggérait que la problématique de la transvaluation des sources morales, aussi « inéluctable » soit-elle pour nous, ne relève pas tant d'une argumentation de type transcendantal, comme c'est le cas pour les autres aspects de l'inéluctable encadrement, que d'une exploration de la situation herméneutique du soi dans le contexte de la sécularisation de l'Occident chrétien. *Le primat de la foi existentielle est inéluctable dans la mesure exacte où les dilemmes qui façonnent la sécularité paraissent insurmontables*. Autrement dit, si la « plénitude » ou les hyperbiens désignent « une catégorie fondamentale de la vie humaine dans son intelligibilité mutuelle » (*a category fundamental to human life in its mutual intelligibility*), comme le souligne Taylor, c'est en définitive parce que les dilemmes de la sécularité se trouvent intégrés à la constitution même du soi moderne.

Notre auteur entend ainsi surmonter la théorie traditionnelle des deux sources de vérité, la raison et la révélation : *l'unique source* de vérité dans l'ordre de la raison pratique est notre expérience morale et spirituelle, ou plus exactement notre « meilleure interprétation » (*best-account*) de cette expérience. La raison pratique n'exige pas une distanciation par rapport à nos engagements fondamentaux, mais requiert au contraire que l'on s'y réfère de la manière la plus lucide et authentique possible : « *At base and unsubstitutably, [to be convinced] is to have the felt intuition, even when one has done the maximum one can to control for confusion, blindness, inability to face certain realities, and the like. This is often talked about as the "experience" which grounds our conviction* »³. » La « révélation » ne se rapporte donc pas nécessairement à la rationalité pratique comme un ensemble de

¹. Paul RICŒUR, « Le fondamental et l'historique : notes sur *Sources of the Self* », *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, p. 34. Ricœur allait même jusqu'à parler, en ce sens, d'une « téléologie secrète et non critiquée » à l'œuvre dans la totalité de *Sources of the Self* (*Id.*, p. 29).

². Charles TAYLOR, « Le fondamental dans l'histoire », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, *op. cit.*, p. 46.

³. *LA*, p. 214.

« prémisses externes », mais appartient plus fondamentalement à un seul et même effort d'exploration par résonance personnelle de l'ordre moral : « [...] "revelation" is a category which we come to articulate in order to make sense of our most fundamental insights. It is itself the fruit of reason-as-articulation¹. » Bien que le croyant reconnaisse que ses intuitions fondamentales ne peuvent provenir que d'un interlocuteur ou d'une source transcendante – « [...] *this had to come from outside human powers; we needed something more, we needed an interlocutor that could teach us this*² » –, on ne peut pas opposer cette « saisie rationnelle de la foi » (*rational grasp of faith*) à un domaine de considérations séculières et universelles, indépendantes de nos intuitions morales. Par ailleurs, le primat de la foi existentielle ne signifie pas que les agents doivent toujours se référer expressément à leur *propre* expérience. Elle signifie que la *quaestio juris* touchant la validité des arguments dans le domaine pratique se décide dans « notre sens des sources morales » (*our sense of moral sources*), soit dans l'expérience intime qui consiste à être *motivé* par un bien supérieur :

We may accept something as a good although we are relatively unmoved by it, because at the lowest, we think very little about it and glide along in conformity with our milieu; or because we revere and look up to established authority; or perhaps best, because we choose certain figures as authoritative for us, sensing in them that they are moved by something authentic and great, even though we don't fully understand it or feel it ourselves. But through all these complex chains of intermediation, the connection between seeing the good and being moved by it cannot be broken. Our authorities, or the founders of our traditions, those who give these goods their energy and place in our lives, *they* felt them deeply.³

Le primat de la foi existentielle explique et justifie ainsi l'importance que revêt chez Taylor la référence à des témoignages et des itinéraires inspirants, tout spécialement dans le dernier chapitre de *A Secular Age* (« Conversions »), où il invoque notamment Paul Claudel, Thérèse de Lisieux, Ivan Illich, Gerard Manley Hopkins et Charles Péguy. C'est également la raison pour laquelle notre auteur rejette tous les récits « soustractifs » de la modernité, qui proposent de la

¹. Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n°1, 2011, p. 9.

². Charles TAYLOR, « Reason and its adventures since the Enlightenment », *Faith + Reason: A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*, Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009.

³. *SS*, p. 73-74.

comprendre à partir de notre « condition épistémique véritable » (*real epistemic predicament*) ou d'un point de départ normatif, c'est-à-dire d'une conception « aculturelle » de l'être humain et de ses finalités¹. Si nous pouvons admettre que la modernité comporte des gains ou des progrès par rapport aux époques antérieures, comme le croit Taylor, ces gains seront conçus de manière strictement « comparative » ou transitionnelle et non pas en référence à des normes transculturelles.

3. LES DEUX MODES DE LA CONNAISSANCE D'AGENT : L'ARGUMENTATION TRANSCENDANTALE ET LA QUÊTE D'AUTENTICITÉ

L'objectif principal du présent chapitre consistait à montrer que seule la thèse des langages plus subtils permet véritablement d'expliquer chez Taylor pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique demeure un tournant au sein même de la tradition expressiviste. Nous avons d'abord démontré que cette thèse ne pouvait pas être simplement entendue comme l'intériorisation transcendantale des médiums expressifs dans le contexte du déclin des consensus traditionnels. Cette interprétation demeure compatible avec une conception transcendantale de la rationalité pratique et ne permet pas de rendre compte, chez notre auteur, de la validité exclusive du modèle *ad hominem* dans la sphère de la rationalité pratique. En ce sens, nous avons entrepris de montrer que la thèse des langages plus subtils est strictement équivalente chez notre auteur à la thèse de la priorité du Bien sur le Juste, qui doit être comprise en dernière analyse comme la thèse du primat à la foi existentielle.

Le primat de la foi existentielle permet de saisir comment le tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine (ou le paradigme de l'être-au-monde) peut être situé, sans contradiction, au sein de la tradition expressiviste. En effet, dans le contexte de l'espace ouvert jamesien et de ses pressions transversales, l'imagination créatrice s'impose comme un pouvoir « que nous devons nous attribuer à nous-mêmes » : elle signifie la nécessaire *intériorisation des sources morales*, qui s'explique elle-même par *l'intégration des dilemmes de la sécularité dans les conditions essentielles de la rationalité pratique ou, en d'autres termes, par l'incorporation de ces antinomies dans les structures constitutives du soi*. Le primat de la *Dichtung*, ainsi compris, ne contredit en rien l'universalité

¹. Cf. Charles TAYLOR, « Two Theories of Modernity », *The International Scope Review*, Vol. 3, n°5, 2001, p. 1-9. Cf. *Infra*, chap. 8, § 3.

concrète des évaluations fortes, telle que celle-ci se manifeste dans l'expérience morale et spirituelle de chacun. Les réalités fortement évaluées peuvent encore être éprouvées comme objets d'« un amour bien fondé » (*a well-founded love*), valide universellement¹. La distinction entre les « identités » (particulières) et les évaluations fortes (universelles) demeure, mais ces dernières ne peuvent être explicitées et débattues que sur le mode *ad hominem*. Il revient alors à chacun de rendre raison de son expérience morale et spirituelle, « à la façon dont j'expose mes préoccupations les plus fondamentales lorsque je veux expliquer à quelqu'un le sens de ma vie » (*as I do when I layout my most basic concerns in order to make sense of my life to you*)². Le fidéisme généralisé de Taylor n'est pas un relativisme, mais un pluralisme normatif, invitant à un dialogue polyphonique, voire une forme d'« œcuménisme » : « *We have to come to be able to understand – and therefore also admire – spiritualities which are nevertheless not ours* »³.

Le point d'aboutissement de toutes nos analyses consiste donc à distinguer au sein de l'herméneutique taylorienne *deux modes irréductibles de réflexion métacritique* : l'argumentation transcendantale dans la sphère de la raison théorique et la quête d'authenticité dans la sphère de la raison pratique. Il s'agit de deux façons d'explicitier notre connaissance d'agent, les conditions d'arrière-plan de notre agir. Dans le premier mode, notre auteur vise à montrer que l'être humain est un animal dont les comportements ne sont intelligibles qu'au regard de certains cadres inéluctables. Le tournant ontologique de l'herméneutique appartient à ce registre de réflexion et propose d'émanciper la philosophie moderne à la fois du subjectivisme, dans ses variantes cartésiennes-empiristes et expressivistes, ainsi que de la métaphysique dogmatique ou « externaliste ». La « clairière » est alors abordée exclusivement à partir d'elle-même, sous le rapport de ses structures immanentes, et non pas comme la manifestation d'une réalité qui transcende l'expression, soit d'un fondement « ontothéologique » qui pourrait être identifié aux Idées, à Dieu, à la Conscience (Descartes, Locke), à l'Esprit absolu (Hegel), à la Volonté

¹. SS, p. 74 ; SM, p. 106.

². SS, p. 76 ; SM, p. 109. « *The belief in God, say, offers a reason not in this sense <which could convince someone who was quite unmoved by a certain vision of the good that he ought to adopt it> but as an articulation of what is crucial to the shape of the moral world in one's best account.* »

³. Charles TAYLOR, « Reply and Re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Ed. par James TULLY, Cambridge University Press, 1994, p. 229. « *This is not by any means a dogmatic belief that no unification is possible, just a healthy suspension of judgment about its ultimate possibility, along with the recognition that further unification is well worth trying – and even, for some of us, a faith that pushes us to go on trying.* » (RR, p. 168)

(Schopenhauer) ou à la Volonté de pouvoir (Nietzsche) : « [...] *the clearing itself, properly brought to light, will show us how to take it. Heidegger as always moves to retrieve what is hidden, not in some beyond, but in the event of disclosure itself.* »¹. Cette analytique de la finitude se propose d'examiner les « actions/événements » qui rendent possible la clairière et permet, notamment, de montrer que ces arrière-plans sont « cruciallement linguistiques » (*crucially linguistic*). Il en était de même chez Gadamer, qui estimait que la tâche essentielle de l'herméneutique philosophique consistait à élucider notre capacité de comprendre le sens des choses mêmes (ou la « correspondance infinie de l'âme et des choses ») en termes de « possibilités finies », plutôt que par des expédients théologiques tels que l'intellect divin, la doctrine de l'*imago dei*, le mystère de la Trinité, etc. : « *La correspondance concrétisée dans l'expérience langagière du monde est bien plutôt, en tant que telle, le préalable absolu.* »² »

Cela dit, les arguments transcendants constituent en définitive une « propriété modeste » (*ein kleiner Besitz*), comme pouvait le dire Kant à propos de sa métaphysique de la nature³, car ils ne produisent qu'un savoir d'« entendement » (*Verstand*), encore abstrait et formel. Alors que ces arguments montrent que *l'on ne saurait vivre hors de toute ontologie morale*, et plus généralement hors des cadres inéluctables de l'agir humain, ils ne nous permettent pas de nous prononcer « substantiellement » sur *l'ontologie morale la plus adéquate* dans le contexte de la sécularité. Cette connaissance normative et substantielle relèvera plutôt de la quête d'authenticité propre à chacun. Par exemple, lorsque Taylor affirme que l'évolution du langage humain devrait être comprise à partir de notre relation d'interlocution avec Dieu⁴, que la raison humaine ne nous conduirait pas plus loin que le bout de notre nez sans le secours de la grâce (« *God's pedagogy* »)⁵, que l'essence de la foi chrétienne réside en notre communion avec l'amour de Dieu, notre participation au « réseau de l'agapè » (*network of agape*)⁶, et que les athées méconnaissent l'appel de Dieu dans leur vie morale et éthique⁷, ces énoncés n'appartiennent pas au même régime de rationalité que l'argumentation

¹. PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 119-120.

². Hans-Georg GADAMER, « La nature de la "res" et le langage des choses » (1960), *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1991, p. 133.

³. Emmanuel KANT, *CRP*, A 768/B 796.

⁴. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 342.

⁵. *Idem*, p. 343 ; SA, p. 668-670, 673-674, 772.

⁶. SA p. 158, 754-755, 764, et *passim*.

⁷. « *Modes of fullness recognized by exclusive humanisms, and others that remain within the immanent frame, are therefore responding to transcendent reality, but misrecognizing it.* » (SA, p. 768)

transcendantale. Au contraire de l'inéluctable encadrement de notre vie morale, ils ont pour seule pierre de touche l'adhésion intime des agents aux sources morales de leur existence, c'est-à-dire le *contact* que rendent possible les langages « plus subtils » de résonnance personnelle avec le bien constitutif.

Tandis que l'argumentation transcendantale se contente « d'éveiller la conscience aux conditions de la conscience » (*bring an awareness of the conditions of awareness*), la quête d'authenticité se présente comme un « espace d'indétermination ontologique » (*space of ontological indeterminacy*) : un espace irréductible d'optionalité *du point de vue de l'argumentation transcendantale et du principe d'incarnation*. Dans un premier temps, la révolution expressiviste admettait aussi bien des perspectives « subjectivistes » et « anti-subjectivistes » que proprement « ontothéologiques » :

A gamut of possibilities opens here. Reflexive awareness can bring about subjectivism, and a collapse of transcendence, but doesn't need to. At one, subjectivist, extreme, the manifestations in language can be seen just as effects of language. The poet's straining to find the right word is not seen as an attempt to be faithful to a reality beyond language. At another point on the spectrum, this language is understood as an attempt to define something which transcends language, but is still quite intrawordly. The poet articulates human nature, or the human condition. Then at the other extreme, the full, original understanding is retained: our language strives to render God, or something which transcends humanity.

[...] In other words, it is in the very nature of this poetics to allow for an ontological indeterminacy. The language can be taken in more than one sense, ranging from the fullest ontological commitment to the transcendent to the most subjective, human – even language centered.¹

Dans un deuxième temps, les conceptions subjectivistes de l'expression (ou de l'authenticité) firent l'objet d'une critique transcendantale dans le tournant ontologique de l'expressivisme. Ces

¹. DC, « Celan and the Recovery of Language », p. 57-58 ; SA, p. 757.

conceptions se révélèrent alors *inauthentiques* au regard des conditions inéluctables de l'expression humaine. Par conséquent, le tournant ontologique ne laissait subsister que les options anti-subjectivistes et ontothéologiques, c'est-à-dire les options qui reconnaissent l'importance cruciale des évaluations fortes dans notre vie morale. La question de l'ontologie morale la plus adéquate, où s'opposent les perspectives de l'immanence et de la transcendance, est « laissée indéfinie » (*left indefinite*) par la réflexion transcendantale ; « l'indéfinition ontique » (*ontic indefiniteness*) de l'hyperbien est constitutive de la posture philosophique à laquelle conduisent les révolutions expressiviste et ontologique¹. C'est pourquoi la quête d'authenticité ne consiste plus à expliciter un ordre de vérités publiquement disponibles, mais à mettre en œuvre notre capacité *de rendre manifeste et assumer ce que nous sommes*, dans un travail d'*individuation expressive* qui participe à la fois de la découverte et de l'invention.

Les deux modes de la réflexion philosophique se rejoignent cependant *en amont de l'expression*, sur le plan de notre immersion perceptive et pratique dans le monde. L'explicitation phénoménologique de notre prise pré-conceptuelle sur les choses permet selon notre auteur de justifier un « principe de charité » (*principle of charity*) : l'intelligibilité mutuelle des ontologies morales est garantie par le fait que nous sommes tous en prise sur le *même* monde et que nous pourrions donc toujours puiser en lui pour surmonter les écarts de perspective². En outre, pour autant que nous reconnaissons le rôle essentiel du dialogue dans l'acquisition de nos compétences langagières ainsi que dans notre ouverture au monde en tant que totalité indépendante (la « dimension linguistique »), cela implique également que nous reconnaissons l'existence d'une capacité générale, qui ne peut jamais être totalement perdue, d'accueillir et de laisser « résonner » en nous des significations humaines étrangères, bien au-delà de nos évidences originelles. La quête d'authenticité s'inscrit elle-même dans le cadre d'un « réalisme non-problématique » (*unproblematical realism*), aussi plurielles et irréductibles que puissent être les perspectives qui se font face dans l'histoire humaine et, singulièrement, à notre âge séculier : « *It can allow for the striking gaps and*

¹ *LA*, p. 345.

² *RR*, p. 107, 126-130.

incommensurabilities which actually show up between human cultures, while making it understandable that we can in fact often come to straddle them, even if we can't go beyond this to fuse them¹. »

Conclusion

Comme nous y avons insisté au chapitre précédent, l'herméneutique taylorienne procède d'une suite de transitions théoriques allant 1/ de la révolution scientifique moderne au tournant réflexif, 2/ de cette tradition de la raison autocritique au tournant métacritique, 3/ du tournant métacritique à la révolution expressiviste, puis 4/ de l'expressivisme romantique au tournant ontologique de l'herméneutique contemporaine. À cette séquence, il faut désormais ajouter que les transitions 3 et 4 – la découverte de l'imagination créatrice et l'explicitation transcendantale de l'être-au-monde – ne peuvent être conciliées que dans le contexte de la naissance de l'humanisme exclusif, où le recours à des langages plus subtils devient indispensable :



Il est impossible, selon Taylor, de nous rendre intelligibles à nous-mêmes, authentiquement et sincèrement, sans admettre la puissance contraignante des conflits ou des dilemmes moraux qui nous tiraillent – et ce quand bien même nous pouvons encore espérer, à l'instar de notre auteur,

¹ . RR, p. 130. « So however different and even mutually repugnant are the meanings of our respective worlds, we can always in principle come to understand the other. We say "in principle," because it is obvious that in practice this may be extremely difficult, and that conflict, fear, unequal power, arrogance, and a host of other such obstacles may prevent us doing so here and now. » (RR, p. 127)

qu'une plus grande lucidité pourrait nous permettre de « trouver la voie d'une réconciliation » (*a way to reconciliation*)¹. Notre meilleure interprétation de la situation herméneutique de la modernité occidentale impliquerait la reconnaissance du caractère insoluble de la question de l'hyperbien du point de vue de l'argumentation transcendantale : les dilemmes de la sécularité ne peuvent être levés qu'à la faveur d'un acte de foi « existentiel », qui engage la totalité de notre être. En cela réside la dimension « agonistique » de la thèse des langages plus subtils.

Notre interrogation était partie du constat que la critique transcendantale de la raison externaliste ne suffisait pas à expliquer en quoi la philosophie herméneutique de Taylor rompait vraiment avec le paradigme-platonico aristotélicien, dès lors que l'on remettait en cause les interprétations les plus « métaphysiques » de ce dernier (qui attribuent aux significations humaines une « transcendance radicale »)². Le tournant ontologique de l'herméneutique semblait impliquer une *réhabilitation de la raison externaliste* dans le contexte de la philosophie moderne, plutôt qu'une rupture, sur ce point, avec la tradition classique. Or, l'interprétation agonistique de la thèse des langages plus subtils nous permet maintenant de comprendre pourquoi le tournant ontologique de l'herméneutique ne met pas en jeu une conception externaliste de la raison humaine. *La réflexion philosophique dans le domaine de la rationalité pratique ne relève plus de la raison externaliste, car (i) la seule forme que pourra prendre la raison externaliste dans le cadre de la tradition métacritique est l'argumentation transcendantale et (ii) la thèse des langages plus subtils exclut, précisément, la viabilité d'une argumentation de type transcendantal dans le domaine de la rationalité pratique.* Le contraste essentiel entre la *philosophia practica* des Anciens et celle des modernes réside ainsi dans cette thèse, c'est-à-dire dans l'intégration de la « foi existentielle » aux conditions inéluctables de la rationalité pratique. L'exploration par résonance personnelle peut nous conduire à croire en Dieu, « en un être qui transcende infiniment mon expérience et ma connaissance morales » (*a being who infinitely transcends my moral experience and understanding*), et cette croyance peut avoir pour nous le caractère d'une évaluation forte, universellement valide, mais cela ne signifie pas pour autant que notre confiance rationnelle en cette croyance est fondée sur des « faits relatifs au monde, accessibles à tous, indépendamment de toute perspective morale »³. Notre confiance en cette croyance reposera plutôt sur notre

¹. SS, p. 106 : SM, p. 147.

². Cf. *Infra*, chap. 6, conclusion (« Une explication insuffisante »).

³. SS, p. 73-74 : SM, p. 105-107.

expérience personnelle du bien, en tant que source morale, qui ne peut être clarifiée en retour que sur le mode de la raison *ad hominem*, en portant attention à la manière dont nos théories et interprétations affectent la *qualité* de nos pratiques et de notre expérience :

There is a structure which is constant here, through all the variations in Ethical outlook: we experience a call, be it from our own nature, or from our noumenal self, or from the nature of reality, or from God; we respond to this in trying to live better, and/or in trying to overcome our limitations and blindness, and/or in striving to come closer to God and to be able to say fully, “Thy will be done”; or whatever; and this response then either produces a counterresponse: we become better; or we detach ourselves more from self; or we come closer to God; or else this counter fails to materialize. This is the structure of the interactive experience which confirms/disconfirms our initial Ethical Commitments. It is the quality of this experience which in particular convinces or fails to convince us whence the call comes, from ourselves, nature, or beyond both of these.¹

¹ *LA*, p. 215.

CHAPITRE VII. MÉTACRITIQUE ET HUMANISME : UNE ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE?

La déconstruction du mythe de la « simple raison » dans la sphère de la rationalité pratique culmine chez Charles Taylor dans la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité, qui se présentent comme les deux modalités architectoniques de la réflexion philosophique – ou plus précisément comme les deux modalités de la « connaissance d'agent » dans le cadre de son paradigme herméneutique. Dans ce dernier chapitre, nous aimerions présenter une critique immanente de la position de Taylor, c'est-à-dire de son fidéisme généralisé et œcuménique, en nous appuyant directement sur les conclusions des chapitres précédents. Le point d'arrivée de cette critique immanente consistera en la réhabilitation de ce que notre auteur caractérisait en 1964 comme un « humanisme », soit une forme de réflexion éthique où l'on s'efforce de découvrir « ce que les hommes devraient faire et comment ils devraient se comporter par une étude de la nature humaine et de ses buts fondamentaux » (*to discover what men should do and how they should behave by a study of human nature and its fundamental goals*)¹. Un tel humanisme n'a de sens que s'il est possible de justifier l'idée d'une *nature humaine normative*, comme cela était le cas dans l'éthique aristotélicienne. En ce sens, notre critique immanente consistera à montrer que la réflexion métacritique *présuppose* chez Taylor un tel concept de nature normative et que notre auteur devrait reconnaître, par conséquent, *la possibilité d'une argumentation transcendantale dans le domaine de la rationalité pratique*, c'est-à-dire la possibilité d'explicitier des normes pratiques qui ne seraient pas régies par le primat de la foi existentielle et de la raison *ad hominem*.

Dans le chapitre précédent, nous avons souligné que la thèse des langages plus subtils impliquait chez Taylor le rejet d'un modèle transcendantal de la rationalité. Le motif essentiel de ce rejet tenait au fait que toutes les normes pratiques sont sujettes, selon notre auteur, à une possible « transvaluation des valeurs » : il est toujours envisageable que les normes de la raison

¹. *EB*, p. 4. Cf. *infra*, introduction, § 1.

pratique se révèlent invalides ou illusoirs. Or, c'est une position qu'il nous faut nuancer dès maintenant : toutes les normes pratiques sont sujettes chez Taylor à une possible transvaluation, *hormis bien sûr les conditions transcendantales de l'agir humain, qui doivent aussi être comprises comme des « normes transcendantales »*. En effet, il ne suffit pas de dire qu'on ne *peut* jamais sortir des « cadres inéluctables » de l'expérience humaine, sous peine de contradiction performative. Il importe également de *vivre* en conformité avec ces cadres et ne pas agir *comme si* nous pouvions en sortir. Pourquoi en est-il ainsi? Parce que nous sommes des animaux herméneutiques, dont les pratiques sont constituées en partie par la manière dont nous interprétons notre condition, de sorte que cette « auto-compréhension » peut *dissimuler* ou non les conditions inéluctables de notre agir. Or, une auto-compréhension lucide par rapport à ses conditions transcendantales informera, par définition, des pratiques plus « clairvoyantes », ou moins « trébuchantes » (*stumbling*). La seule attitude rationnelle consiste donc à respecter ou assumer ces cadres inéluctables dans l'exercice de la raison humaine, conformément à *l'idéal de réflexivité* au cœur de la tradition « métacritique »¹.

Par conséquent, il est clair que l'anthropologie philosophique de notre auteur commet celui-ci à une *éthique transcendantale* qui délimite le champ de toutes les ontologies morales défendables ou humainement viables et que cette éthique peut transcender l'élément de la foi existentielle : *elle relève de la simple raison*. La thèse des langages plus subtils ne peut pas, à l'évidence, signifier l'impossibilité de toute éthique transcendantale (ou nier la validité de tout modèle transcendantal de la raison pratique). Elle signifie plutôt *l'impossibilité de dériver une morale ou une éthique « substantielle » de l'argumentation transcendantale*, au-delà d'un niveau de réflexion très élémentaire. L'argumentation transcendantale ne nous permettrait pas de clarifier l'ontologie implicite dans les évaluations fortes qui structurent *de fait* notre vie morale, soit de faire le pont entre, d'une part, les cadres inéluctables, et d'autre part, les devoirs moraux, les biens de vie et les hyperbiens.

Les évaluations fortes peuvent-elles être envisagées comme des normes transcendantales? Afin d'apporter une réponse à cette interrogation, c'est-à-dire de montrer la viabilité d'un « humanisme » fermement ancré dans la réflexion transcendantale, la première étape de notre argument consistera à dégager de manière plus précise la relation indivisible entre l'« essence humaine » (*human essence*) et le « bien

¹. Cf. *infra*, chap. 2, §.

humain » (*human good*) au sein de l'argumentation transcendantale (ou de la métacritique), telle que la conçoit notre auteur. Nous soulignerons alors l'importance de réfléchir, dès lors que l'on cherche à dégager les conditions transcendantales de l'expression ou de la compréhension humaine, sur « l'excellence caractéristique de l'expression » (*characteristic excellence of expression*) : « *When are our expressive powers most fully realized? We can no longer assume that just attaining maximum clarity about the things we describe and explain constitutes perfection. But to know what it is to realize our expressive powers to the fullest must be to know something about the characteristic perfection of man, on the premises of the expressive understanding; and so this question must come on our agenda¹.* »

La seconde étape de notre argument consistera à soutenir que le champ de validité ou d'application de cette « éthique transcendantale » s'étend *jusqu'aux sources morales de la modernité*, c'est-à-dire à l'idéal d'autonomie rationnelle des Lumières ainsi qu'à l'aspiration fondamentale du romantisme à une forme d'« unité expressive » ou de communion avec la nature. Plus spécifiquement, nous montrerons que le projet de justifier et réconcilier ces deux idéaux éthiques est *consubstantiel* avec la tradition métacritique elle-même. Enfin, dans un troisième temps, nous soutiendrons que le projet d'une éthique transcendantale pourrait et, surtout, *devrait* être étendu au respect de la personne humaine. *Il apparaîtra ainsi que les visions substantielles du bien font l'objet chez Taylor d'une « cartographie morale », mais ne sont jamais véritablement passées au crible de l'argumentation transcendantale, alors que, pourtant, l'anthropologie philosophique de notre auteur en présuppose la possibilité, voire la nécessité.* Pour reprendre la formule célèbre de Heidegger à propos de la doctrine de l'imagination transcendantale chez Kant : tandis que le projet d'une éthique transcendantale se présente comme le véritable *nerf* de sa philosophie herméneutique, Taylor nous donne un peu l'impression de « reculer »² devant la possibilité de dériver une éthique directement sur la base de son anthropologie philosophique. Si ses propres thèses sur l'excellence caractéristique de l'expression humaine, étaient suivies jusqu'au bout, alors qu'elles demeurent chez lui largement implicites, elles montreraient la viabilité d'une conception transcendantale de la « simple raison » et, du même geste, la viabilité d'un « humanisme » soustrait au cadre de la quête d'authenticité, c'est-à-dire au primat de la foi existentielle.

¹. HAL, « Language and Human Nature », 1978, p. 236.

². Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1953, p. 217.

1. L'ÉTHIQUE TRANSCENDANTALE DE L'EXPLICITATION

Dans un article intitulé « Heidegger on Language » (2005), Taylor offrait une interprétation explicitement aristotélicienne de la phénoménologie « fortement antisubjectiviste » (*strongly anti-subjectivist*) de Martin Heidegger¹. Il y soutenait que Heidegger dérivait les finalités fondamentales du *Dasein* – soit de l'être humain entendu comme *ens hermeneuticum* – de ses analyses existentielles de la « dimension linguistique »², de manière analogue à la façon dont Aristote dérivait de sa caractérisation de l'être humain comme « animal rationnel » (*zoon echon logon*) une compréhension de son *telos* essentiel :

Humans are language animals. They are beings that somehow possess, or are the locus of, this constitutive power of expression. In order to know the essence of human beings, you have to understand language in the broad sense in which constitutivists use the term. This will give you the *areté* of human beings, what life is proper for them.³

Taylor précisait alors, avec toute la clarté requise, que la conception de la nature humaine en jeu dans la philosophie de Heidegger n'est pas du même ordre que la conception d'Aristote. Alors que cette dernière appartenait au registre de la connaissance « observationnelle » ou d'un discours

¹. Charles TAYLOR, « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*. Ed. Par Hubert L. DREYFUS & Mark A. WRATHALL, Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. 433. Il s'agit d'une version révisée de l'article « Heidegger, Language, and Ecology » (*Heidegger : A Critical Reader*, Ed. par Hubert L. DREYFUS & Harrison HALL, Oxford, Blackwell, 1992), qui constituait le chapitre 6 de ses *Philosophical Arguments* (1995). Nous préférons citer ici la version la plus récente de ce texte, décisif pour notre propos.

². Cf. *infra*, chap. 6, § 2.1.

³. Charles TAYLOR, « Heidegger on Language », *op. cit.*, p. 443. Ce geste est-il véritablement aristotélicien ? Il pourrait être soutenu à juste titre que la démarche d'Aristote consistait d'abord à examiner les conceptions courantes de ses prédécesseurs et contemporains, de manière à obtenir une définition *nominale* du « bien suprême » (*teleion agathon*), et non à dériver sa conception du bien humain d'une analyse de son « *eidos* », c'est-à-dire de l'activité rationnelle de l'âme. Or, pour appuyer son propos (« *Aristotle can be read as proceeding in this way* »), Taylor référerait dans une note en bas de page à la section ultérieure de l'*Éthique à Nicomaque* portant sur « l'essence du bien suprême » (I, 1097 b, 20-25). Aristote semble bel et bien entreprendre d'y définir le bien humain par le genre (une activité rationnelle de l'âme) et la différence spécifique (un acte de l'âme qui traduit la vertu), en partant de l'idée, que l'on retrouvait déjà chez Platon (*Rép.* I, 352d, 353e), selon laquelle tout être vivant se définit par un acte propre, un « office » propre, qui définit en retour son bien et son excellence – « la fin de chaque chose, c'est son office » (*Éthique à Eudème* II, I, 1219 a, 8). Cela dit, il demeure incertain que c'était la nature rationnelle de l'être humain qui déterminait chez le Stagirite le bien et la vertu, et non pas, à l'inverse, la vertu qui déterminait dans la nature rationnelle de l'être humain ce qui est bien et vertueux. La position explicite de Taylor consiste à prendre position pour la première lecture et soutenir que le « bien suprême » réside chez Aristote dans *la vie rationnelle elle-même*, pour autant que celle-ci implique la réalisation de « tous les biens rassemblés dans leurs justes proportions » (*all the goods together in their proper proportions*) (SS, p. 66 ; SM, p. 96). Sur cette question exégétique complexe, mais qui n'a pas à nous intéresser ici pour elle-même, voir l'interprétation d'Alasdair MACINTYRE dans *After Virtue* : *op. cit.*, chap. 12 (« Aristotle's Account of the Virtues »), p. 146-164.

« ontique », la première relève plutôt de la *connaissance d'agent*, soit d'une explicitation des *arrière-plans universels*, parce qu'inéluctables, de l'« être-là » (*Dasein*) ou de la « clairière » (*Lichtung*) :

The human essence is not here derived from the ontic examination of a particular species of hairless ape, which happens to use language. We don't derive this from the nature of the "rational animal." It is, on the contrary, purely derived from the way of being of the clearing, by being attentive to the way that language opens a clearing. When we can bring this undistortedly to light, we see that it is not something we accomplish. It is not an artifact of ours, our *Gemächte*. It must be there as the necessary context of all our acting and making. We can only act insofar as we are already in the midst of it. It couldn't happen without us, but it is not our doing. It is the basis for all the sense that our lives make – or that anything makes. Hence the sense of our lives must at least include as a central element the part we play in the clearing's coming to be. This is not the major role that a creator would have, but a secondary one, helping it to happen, protecting and maintaining it. We have to take care of (*pflügen*) being, space (*shonen*) it. The human agent is "the shepherd of Being."¹

Nous touchons ici le paradoxe central de ce que nous avons dénommé, au chapitre 6, la « critique transcendantale de la raison externaliste ». D'un côté, la rupture avec la perspective aristotélicienne tient au fait que « notre essence n'est plus dérivée d'une description ontique, mais de notre place en relation à la clairière » (*our essence is not derived from any ontic description, but from our role in relation to the clearing*), et cette rupture tient directement à la nature des arguments transcendants. En effet, parler d'un arrière-plan transcendantal – au sens où l'entend Taylor – signifie qu'il ne nous serait pas possible d'affirmer ou de nier quoi que ce soit si cet arrière-plan ne jouait pas son rôle structurant ; la conscience réflexive subirait un « effondrement » total. Mais qu'arrive-t-il lorsque notre intelligence de la réalité dissimule ou occulte les conditions d'intelligibilité indispensables de la compréhension humaine? *La contradiction performative est alors vécue comme une forme d'aliénation* : « cela va à l'encontre de notre essence et ne peut être que destructeur » (*this is going against our*

¹. *Id.*, p. 449.

essence and can only be destructive)¹. En ce sens, dès lors que l'on commence à l'explicitier les conditions transcendantales de l'agir humain, on ne peut plus faire marche arrière : la réflexion philosophique ne peut plus récuser le « principe d'incarnation », c'est-à-dire sortir de la corrélation transcendantale entre l'agent humain et le monde. Toute philosophie qui argumente sans faire référence à notre connaissance d'agent, au moins sur le plan fondamental de l'ontologie, est dogmatique ou irresponsable ; la rupture avec la « raison externaliste » est irréversible dans l'exacte mesure où les conditions transcendantales sont inéluctables. D'un autre côté, cependant, il est manifeste que la relation indivise qu'établit l'argumentation transcendantale entre les conditions essentielles de la compréhension et le bien humain inscrit ce mode d'argumentation dans la continuité de la tradition aristotélicienne, suivant l'interprétation que propose Taylor de Heidegger. Il s'agit encore de mettre au jour les « vertus » humaines implicites dans les conditions d'arrière-plan de l'intentionnalité, mais cette fois sous la forme de normes transcendantales. En outre, tout comme le principe d'incarnation, cette éthique transcendantale ne tient à la validité d'aucun argument transcendantal particulier, mais seulement à la viabilité d'une argumentation transcendantale *en général*.

Le langage est le médium constitutif de l'être-au-monde. Il nous éveille à des significations *en droit* universelles et, par conséquent, métamorphose notre ouverture perceptive aux choses en un « tribunal » pour la raison, où il s'agit de régler constamment (ou indéfiniment) notre pensée sur ces significations : « X est-il le mot juste ou adéquat? » Comme le formule Taylor, la « linguisticité » de la compréhension humaine se traduit par une « sensibilité à des enjeux irréductibles de justesse » et ces enjeux incluent non seulement les « propriétés » essentielles des choses ou des êtres, mais également certaines émotions, certaines formes de relations interpersonnelles ainsi que le champ profond et structurant des évaluations fortes. Or, à chacun de ces aspects inéluctables de notre agir correspond aussi un *telos* transcendantal :

Through language, a world is disclosed; a world in which features are located, which is also a locus of strong goods, of objects of the specifically human emotions, and of human relations. So plainly one *telos*, or range of *tele*, which we find in language

¹. *Ibid.*

prescribes that this disclosure be properly done: that the features be correctly located, that the goods be fully acknowledged, that our emotions and relations be undistortedly discerned. Some of this range of goals is carried out in what we define as science; other parts require other types of discourse, including literature and philosophy and other arts.¹

Par-delà ces « objectif de dévoilement de premier-ordre » (*goals of first-order disclosure*), il est également possible de discerner un objectif plus profond, un *telos* de second-ordre, car la dimension linguistique nous dévoile aussi le monde *en tant que tel*: elle implique une inéluctable visée ontologique, c'est-à-dire une visée de « l'être en tant qu'être ». Pour autant que nous soyons en mesure de penser et agir, on ne peut récuser une intelligence de l'être qu'au nom d'une meilleure intelligence de l'être ; nous ne pouvons pas ne pas avoir une certaine « compréhension de l'être » (*Seinsverständnis*). *L'analyse phénoménologique du langage chez Heidegger met en lumière la coappartenance transcendante de la pensée et de l'être*. Or, cette coappartenance permet en retour de discerner le *telos* le plus fondamental de l'être humain : notre ouverture à l'être doit se porter elle-même à une conscience plus pleine et claire ; « [...] *there is a telos in the clearing to disclose itself, to bring itself undistortedly to light. If its goal is undistorted uncovering, then how can this uncovering itself be an exception? Showing up should itself show up*². » L'être humain ne peut oublier ou laisser impensée la « question de l'être » (*Seinsfrage*) sans que son rapport au monde ne se détériore, dans une forme d'aliénation ou de déshumanisation technique³.

Pour Heidegger, la question de l'être devait avant tout nous éveiller au mystère de l'« Il y a » (*es gibt*), que cette expérience fondamentale soit entendue comme « surgissement » (*physis*), « présence » (*Anwesenheit*), « éclosion » (*aletheia*) ou pur advenir (*Ereignis*). Cependant, il ne lui suffisait pas de faire valoir la question de Leibniz : « *Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* » –

¹. *Id.*, p. 448. Un raisonnement semblable sous-tendait chez Gadamer sa critique des différentes « expériences d'aliénation par distanciation » (*Verfremdungserfahrung*), qui découlaient toutes de la méconnaissance des conditions transcendantales de la compréhension humaine : « *Il me semble qu'il convient de dépasser les préjugés sur lesquels reposent la conscience esthétique, la conscience historique et la conscience herméneutique restreinte à une technique visant à éviter la mécompréhension et de surmonter les aliénations par distanciation qu'elles contiennent.* » (« L'universalité du problème herméneutique », *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, coll. Le Grenier à Sel, 1999, p. 35)

². *Ibid.*

³. « *That this second-order disclosure is part of the telos of language becomes clear in Heidegger's notion that the total mobilization of everything as standing reserve threatens the human essence. For this is just the next stage in a basically Aristotelian line of argument. "The human is indeed in its nature given to speech." So what goes against the telos of language goes against the human essence.* » (*ibid.*)

laquelle est foncièrement insoluble, car toute réponse présupposera cela même qu'il s'agit d'expliquer : l'être – contre ses dissimulations métaphysiques ou « onto-théo-logiques »¹. Heidegger estimait que la tâche la plus haute de la philosophie consistait à *penser ensemble* l'ouverture de l'être et l'être de l'homme, ressaisi à partir de sa *finitude* temporelle et linguistique : « *L'homme est ici en question dans la plus profonde et la plus vaste perspective, celle qui est proprement fondamentale : l'homme dans son rapport à l'être, c'est-à-dire dans le tournant : l'être (Sein) et sa vérité dans son rapport à l'homme*². » La question de l'être demeura jusqu'à la toute fin entendue comme la question *phénoménologique* du « sens de l'être » (*Sinn von Sein*) et cette question convie l'être humain, selon Heidegger, à un mode d'être déterminé : un « repli attentif » (*Verwindung*) où il s'agit de « garder l'Être et correspondre à l'Être », par le travail d'explicitation phénoménologique. Penser d'« assez haut » l'être humain, au-delà des attributs spécifiques qui le définissent en tant qu'être biologique, à partir des arrière-plans de la clairière, cela implique en dernière instance qu'on le reconnaisse comme le « berger de l'Être » (*Hirt des Seins*)³. La question de l'être concerne donc également les finalités les plus fondamentales du *Dasein*, qui se dévoilent « en parvenant à la vérité de l'Être », c'est-à-dire dans l'accès de la réflexion philosophique aux « choses elles-mêmes ».

Une telle éthique transcendantale de l'explicitation est à l'œuvre dans la totalité de l'œuvre de Taylor et gouverne en profondeur sa philosophie herméneutique. L'explicitation des arrière-plans de notre agir est selon notre auteur une *responsabilité fondamentale*, un « souci » (*Sorge*)⁴, qui découle directement de la nature réflexive ou « auto-interprétante » (*self-interpreting*) de l'être humain. Parce que nous sommes inéluctablement une question pour nous-mêmes, nous sommes tenus de vivre

¹. Dans ses méditations immensément influentes sur « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » (1957), Heidegger soutenait que la pensée métaphysique se caractérisait par le fait de référer la réalité dans son ensemble à un foyer rationnel unique, qui lui servirait de principe ou de fondement (« Identité et différence », *Question I et II*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 277-308 ; G.A. 11, p. 51-79). Par le travail conjoint de l'ontologie et de la théologie, la métaphysique tenterait ainsi de répondre à la question de l'être en désignant une cause ultime, « universelle parce que première » (Aristote, *Mét.*, E, 1, 1026 a 24-32). « C'est donc depuis Aristote que l'on peut dire de l'ordre théologique qu'il sert de principe d'explication à l'être dans sa totalité, l'être lui-même n'étant intelligible qu'en se trouvant rapporté à un principe premier. Cette relation de l'ontologique et du théologique forme la charpente de la métaphysique occidentale, voire de la science tout court. Ce principe d'intelligibilité dernière n'a pas à être Dieu lui-même, car, dans la postérité de la métaphysique, c'est un rôle qui pourra être tout aussi bien tenu par le sujet humain, individuel ou collectif, que par l'histoire ou par le langage : dès que l'on recherche un dénominateur commun à notre expérience, on a affaire à une pensée d'ordre onto-théologique. » (Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 100)

². Martin HEIDEGGER, « Lettre à Richardson » (1962), *Questions III et IV*. Trad. fr. J. Lauxerois et C. Roëls, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 347.

³. Martin HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret) », *Questions III et IV*, trad. fr. R. Munier, *op. cit.*, p. 101 ; G.A. 9, p. 342.

⁴. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, 2006, § 39-44 ; *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

selon l'idéal socratique de la « vie examinée » ou réfléchie¹ – idéal qui repose lui-même sur la nécessité de « vivre selon la nature » (*kata phusin*), pour autant que cette nature normative soit comprise comme l'ensemble des conditions d'intelligibilité inéluctables de l'existence humaine, marquées par une irréductible « faillibilité ontologique ». Ainsi, à la question de savoir pourquoi une vie examinée vaut mieux qu'une vie non-examinée, Taylor indiquait dans *Sources of the Self* qu'il partageait en partie la conception éthique très ancienne « qui considère que la raison, au sens du *logos*, de la perspicacité linguistique, appartient au *telos* des êtres humains » (*which sees reason, in the sense of the logos, of linguistic articulacy, as part of the telos of human beings*) ; « *We aren't full beings in this perspective until we can say what moves us, what our lives are built around*². ».

La compréhension *particulière* de l'idéal socratique que défend Taylor découle directement de son anthropologie transcendantale, qui met en jeu une intelligence spécifique de la raison. Dans la mesure où la compréhension humaine revêt une portée ontologique (au sens où elle a une prise sur les « choses elles-mêmes ») et que nous éprouvons toujours les évaluations fortes comme des normes indépendantes de notre volonté (elles « transcendent » le moi), il nous faudrait assumer ces conditions inéluctables dans l'exercice même de la rationalité pratique et théorique. Dans cette perspective, les conceptions « subjectivistes de l'authenticité », qui font l'impasse sur la question des évaluations fortes et ne reconnaissent aucune norme pratique indépendante de la volonté, par exemple, se révèlent *inauthentiques* au regard des conditions mêmes de l'expression, c'est-à-dire au regard de la nécessité de prendre en compte la réalité inéluctable des évaluations fortes. Il en va de même du caractère « dialogique » de la compréhension humaine, qui infléchit l'éthique de l'explicitation dans la direction d'une *éthique transcendantale du dialogue et de la reconnaissance* : si la confiance que nous avons en la justesse de nos formulations ou expressions a pour condition transcendantale l'« entente » (*agreement*) intersubjective³, alors le « besoin de reconnaissance » (*need for recognition*) ne saurait être un simple constat empirique. Il doit bien plutôt s'agir d'une exigence intrinsèque de l'explicitation ou de la connaissance d'agent. La « dialectique », au sens socratique et platonicien du terme, est l'horizon indépassable de la réflexion philosophique.

¹. Cf. HAL, « What is Human Agency? », 1977, p. 28-33, 38-39.

². SS, p. 92 ; SM, p. 128.

³. SS, p. 38.

1.1. Un paradigme alternatif

Cette éthique transcendantale de l'explicitation met en jeu une conception déterminée de la liberté humaine, qu'il importe de distinguer clairement de la conception *négative* et *radicale* qui se rattache à la tradition épistémologique, et tout spécialement à la figure anthropologique du « moi ponctuel ». En effet, dans la perspective néoaristotélicienne que défend Taylor et que nous venons d'esquisser, il s'agit de déterminer les fins paradigmatiques de l'être humain à partir des arrière-plans transcendants de l'intentionnalité et de se laisser guider par la prise de conscience de cet ordre immanent. Nous sommes dans le registre de la raison « substantielle », par opposition aux conceptions épistémologiques qui définissent la raison en termes de « normes procédurales »¹, et cette conception substantielle de la raison se rattache à une conception *positive* et *située* de la liberté.

« Positive »², d'abord, parce qu'il s'agit d'une liberté « selon la vérité » ou selon l'ordre de la nature, qui se mesure à la *perspicacité* de l'explicitation des normes intentionnelles de notre agir, et non pas d'une liberté qui se définit négativement par l'exercice du doute radical, dans sa quête de certitude absolue, et pour ne laisser subsister devant elle qu'une nature « neutralisée ». Les conditions transcendantales prescrivent les conditions *a priori*, bien que minimales, de la vie bonne, tandis que le moi ponctuel se constitue par le rejet de toute norme qui n'est pas rigoureusement indubitable. Par suite, la « dignité » du sujet postcartésien s'exprime dans la *construction d'un ordre ou d'une forme de vie conforme à sa volonté*, qui permet de donner un « sens » ou une direction à son existence sur la base de procédures rationnelles déterminées. Au contraire des conceptions qui définissaient la liberté humaine en relation à l'ordre de la nature, ce constructivisme du moi ponctuel présuppose une définition de la liberté comme pure « dépendance à soi » (*self-dependance*), qui ne peut s'affirmer que par l'émancipation ou la séparation

¹. « Nous sommes rationnels dans la mesure où notre activité intellectuelle rencontre certaines normes procédurales, telles que la cohérence, l'analyse de problèmes en ses éléments de base, la capacité de faire des connexions claires et distinctes, la considération attentive de la preuve, l'observance des règles de la logique, etc. Être guidé par la Raison veut dire maintenant suivre dans son action les plans ou les normes que l'on a construits d'après les canons de la procédure rationnelle, comme, par exemple, de procéder selon des calculs clairs, ou d'obéir à une loi qu'on s'est donnée à soi-même suivant les exigences de la Raison. » (Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *op. cit.*, p. 38)

². « Negative freedom usually means freedom defined as independent from external interference, whereas 'positive' conceptions define it rather as realized in action which comes from or expresses the true self. » (H, p. 560) Cf. Isaiah BERLIN, « Two Concepts of Liberty » (1958), *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 1969.

de l'être humain par rapport à toute situation concrète. La liberté « totale », en ce sens, serait une liberté « hors de toute situation » (*situationless*), et donc *sans contenu* : « *complete freedom would be a void in which nothing would be worth doing, nothing would deserve to count for anything*¹. » La liberté dont jouit le moi ponctuel est celle du « choix radical », comme c'est le cas dans la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre, mais culmine en toute rigueur dans la thèse nietzschéenne selon laquelle « [l]a vérité n'est pas quelque chose, qui serait [déjà là] et qui serait à trouver et découvrir – mais *quelque chose qui est à créer* »². Alors que la liberté était chez Descartes l'expression d'une « *loyauté* envers l'évidence »³, une volonté de ne céder qu'aux évidences qui nous y contraignent absolument – et donc, dans cette mesure limitée, une liberté encore *positive*⁴ –, la quête d'autonomie radicale (ou de certitude absolue) ne pouvait que conduire à une forme de subjectivisme ou d'antiréalisme, qui ne reconnaît aucune « valeur » indépendante de notre volonté, comme si nous étions créateurs de ces normes elles-mêmes⁵. À l'encontre de cette conception, la liberté qui ressort du fait d'explicitier et assumer les conditions transcendantales de notre existence se comprend comme liberté de se décider en faveur d'une *praxis* plus « clairvoyante », plus conforme aux formes essentielles de notre agir, et non pas seulement comme absence de contrainte ou pure dépendance à soi.

La conception taylorienne de la liberté est aussi « *située* », parce que les normes transcendantales, bien qu'elles ne soient pas choisies ou librement créées, ne pourraient pas non plus résister à un doute hyperbolique : elles « situent » le moi ponctuel dans un ordre qui en prédétermine les fins, mais que l'*ego finitus* pourrait librement mettre en doute, s'il se laissait guider par les normes absolues de la pensée spéculative, c'est-à-dire par l'idée de l'infini, de l'absolu ou de l'éternité. L'éthique transcendantale de Taylor est frappée de la même « faillibilité ontologique » qui caractérise l'argumentation transcendantale, sur laquelle nous avons insisté dans les chapitres 4 et 5. Par conséquent, la conception de la liberté à laquelle engage cette éthique transcendantale ne se fonde pas sur le pouvoir de « néantisation » radical de la volonté humaine, mais sur la *décision*

¹. H, p. 561.

². Friedrich NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, 9 [91], *Nietzsche Werke*. Éd. Colli-Montinari VIII/3, Berlin, 1970, p. 49. Cité par Jean-Luc MARION dans : « Une question de réponse », *Religion et liberté*. Éd. par Philippe CAPELLE-DUMONT & Yannick COURTEL, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Philosophie de la religion », 2014, p. 22.

³. Jean-Luc MARION, « Une question de réponse », *op. cit.*, p. 22.

⁴. Cf. H, p. 560.

⁵. « *But the affirmation of freedom leads to a deeper dilemma, and it was Nietzsche who pushed this to its most uncompromising expression. If the radical freedom of self-dependence is ultimately empty, then it risks ending in nihilism, that is, self-affirmation through the rejection of all 'values'. One after the other, the authoritative horizons of life, Christian and humanist, are cast off as shackles on the will. Only the will to power remains. The power and impact of Nietzsche's work come from his fierce espousal of this destructive movement which he pushes to the limit.* » (H, p. 563) Cf. Martin HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret) », *op. cit.*, p. 107-110 ; G.A. 9, p. 347-350.

éthique – qui accompagne la décision métacritique, le « saut en retrait » du fondationnalisme – de s’ouvrir à un ordre de vérité qui n’est pas celui des théories scientifiques et des certitudes philosophiques « immédiates et incorrigibles », c’est-à-dire l’ordre des normes éthiques qu’il nous revient de mieux comprendre et assumer par l’explicitation de notre connaissance d’agent : « *What is common to all the varied notions of situated freedom is that they see free activity as grounded in the acceptance of our defining situation. The struggle to be free – against limitations, oppression, distortions of inner and outer origin – is powered by an affirmation of this defining situation as ours. This cannot be seen as a set of limits to be overcome, or a mere occasion to carry out some freely chosen project, which is all that a situation can be within the conception of freedom as self-dependence*¹. »

L’éthique transcendantale implicitement en jeu dans la déconstruction du paradigme épistémologique chez Taylor ne consiste donc pas à déconstruire le moi ponctuel dans une preuve stricte, qui démontrerait que cette intelligence de la liberté humaine est intrinsèquement contradictoire. Aux « yeux » du doute hyperbolique – qui, dans sa forme la plus radicale, prend toujours appui sur l’idée de l’infini, comme nous y avons insisté² – les normes transcendantales ne jouissent d’aucune autorité, et la présence de l’infini dans la volonté humaine, son « infinitude », comme le formulait Descartes³, s’avère indéracinable. La volonté humaine pourra toujours passer outre les « cadres inéluctables » et miser sur une *autre* vérité, que celle-ci soit naturaliste, révolutionnaire ou religieuse. C’est pourquoi le spectre du « sujet cartésien » – ponctuel, désengagé et atomique – est destiné à hanter indéfiniment les philosophies de la finitude ou de l’incarnation⁴. L’éthique transcendantale et néo-aristotélicienne offre plutôt un *paradigme alternatif*, formulé dans l’espoir de surmonter les « malaises » qui affectent les philosophies de l’autonomie radicale – Descartes, Kant, Sartre, Habermas, Derrida, Foucault, etc⁵. Dans ces deux paradigmes, la relation

¹ H, p. 563.

² Cf. *infra*, chap. 3, § 1 ; chap. 4, § 2.1.

³ Jean-Baptiste JEANGÈNE VILMER, « Descartes : L’infinitude de ma volonté. Ou comment Dieu m’a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, vol. 92, n°2, 2008, p. 287-312.

⁴ À ce sujet, voir l’ouvrage iconoclaste de Slavoj ŽIŽEK intitulé *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* (Londres & New-York, Verso, coll. « The Essential Žižek », 1999, 2008), ouvrage qui se présente comme un manifeste en faveur de la subjectivité cartésienne : « *Heidegger’s fatal flaw is clearly discernible in the failure of his reading of Kant: in his focus on transcendental imagination, Heidegger misses the key dimension of imagination: its disruptive, anti-synthetic aspect, which is another name for the abyss of freedom [...]* » (p. xxv) Une thèse analogue avait déjà été soutenue par Gilles DELEUZE : *La philosophie critique de Kant*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1963, 2015.

⁵ Selon Taylor, les philosophies néo-nietzschéennes de l’autonomie radicale (Derrida et Foucault, notamment) font l’impasse sur la question des « cadres inéluctables » de l’agir humain et, par conséquent, sur les exigences herméneutiques de la compréhension humaine.

entre la vérité et la liberté est indivise, comme le soutenait Heidegger dans *De l'essence de la vérité* (1976)¹, mais le paradigme transcendantal de Taylor ne situe plus cette relation dans l'infinitude la volonté ; il la situe plutôt dans la volonté finie ou située d'un agent incarné.

1.2. Les modes « existencial » et « existentiel » de la quête authenticité

Dans une entrevue accordée à Ronald A. Kuipers en 2008, Taylor soulignait la distance qui sépare la conception transcendantale ou « existencial » de l'authenticité chez Heidegger de sa propre conception. En effet, à la question de savoir si l'éthique de l'authenticité sur laquelle il insiste tant dans son œuvre correspond à l'opposition entre l'« authenticité » (*Eigentlichkeit*) et l'« inauthenticité » (*Uneigentlichkeit*) dans *Sein und Zeit*, entendues comme deux modes d'être originaires du *Dasein*, notre auteur apportait une réponse tranchée :

No, it's unfortunate that it's also Heidegger's word. It's not that Heidegger's notion is millions of miles away, but he did mean something different. For Heidegger, the difference between authenticity and inauthenticity is in whether you simply accept a routine version of your tradition or whether you go back to its very bases and roots and make a resolute decision for it. So what he's really talking about is resolute decisiveness, whereas I'm using authenticity as shorthand for the background idea that everyone has their own particular way of being human and that you can then be either true to that or untrue to that. And I think this is a background idea that's shared by large regions of Western society, which is why I refer to our present age as an age of authenticity. It became sort of absolutely universal in our society in the 60s,

Certes, ces philosophies ont montré avec force qu'« aucune explication n'est tout à fait innocente », car quelque chose se trouve toujours « supprimé » (*suppressed*) ou dissimulé, et que « certains interlocuteurs sont toujours avantagés par rapport à d'autres, pour tout langage » (*some interlocutors are always advantaged relative to others, for any language*) (PA, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 17). Toutefois, leur difficulté centrale réside dans le fait de ne pas reconnaître le nécessaire changement de « paradigme » que propose la tradition métacritique : elles biffent les conditions transcendantales de leur propre discours, et préfèrent faire valoir la conception négative et radicale de la liberté humaine héritée de la tradition épistémologique moderne. De fait, que reste-t-il à affirmer à l'issue de ces efforts radicaux de relativisation et de déconstruction des idéologies, sinon « le pouvoir de déconstruction lui-même, le prodigieux pouvoir qu'a la subjectivité de se défaire de toutes les allégeances possibles qui pourraient la lier ; pure liberté sans entrave » (*the deconstructing power itself, the prodigious power of subjectivity to undo all the potential allegiances which might bind it; pure untrammelled freedom*) (SS, p. 489 : SM, p. 610)?

¹. « L'essence de la vérité est la liberté <Die Freiheit ist das Wesen der Wahrheit selbst>. » (*Question I et II, op. cit.*, p. 173 ; G.A. 9, p. 186)

after having been a very common notion for the previous century and a half among the cultural elite.¹

Alors que le concept heideggérien tient à la possibilité de prendre en charge notre être propre dans la « résolution anticipante » (*vorlaufende Entschlossenheit*), plutôt que de se laisser porter naïvement par l'existence proverbiale du « On » (*das Man*)², Taylor précise que l'idéal hérité de la tradition expressiviste signifie plutôt que *chaque être humain possède sa propre manière d'être*, une identité unique et irremplaçable, à laquelle il peut être fidèle ou non.

Cela dit, nous pensons que la réponse de notre auteur pourrait être nuancée à l'aune de ses propres thèses fondamentales, et plus précisément à la lumière de sa distinction entre, d'une part, l'éthique transcendantale de l'explicitation, et d'autre part, la pluralité indéfinie des conceptions substantielles de la vie épanouie, c'est-à-dire le domaine de la « quête d'authenticité », au sens où nous l'avons définie au chapitre précédent. De fait, Taylor et Heidegger partagent une conception très similaire de l'authenticité en ce qui touche leur éthique transcendantale ou « existentielle », où le fait d'assumer notre finitude indépassable doit ouvrir de nouvelles possibilités d'être, une liberté plus haute et positive. Tous deux estiment en outre que cette éthique transcendantale se présente comme *une éthique minimale et formaliste*, qui ne propose pas de modèle éthique particulier, mais demeure ouverte à une pluralité de « possibilités existentielles »³.

As the being that discloses a clearing or world, *Dasein* has no essential structure other than the basic structure of being-in-the world. [...] Thus, in the West, human beings have been understood successively as nurturers of nature, as the cultivators of all that is, as rational animals, as creatures of God, as subjects over against a universe of objects, or, currently, as optimizing resources in order to get the most out of their possibilities. Each of these accounts, if it is taken as the exclusive account of our essence, covers up the others and occludes the truth that we are disclosers, but each,

¹ Ronald A. KUIPERS, « The New Atheism and The Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor », s. p.

² Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., § 54-60.

³ « Il ne s'agit pas de proposer une nouvelle morale, mais d'inviter le *Dasein* à être ce qu'il est, un être qui peut être « là » où tombent les décisions fondamentales quant à son être, mais qui le plus souvent est ailleurs, distrait, loin de soi. » (Jean GRONDIN, *L'herméneutique*, op. cit., p. 32) Voir également : Jean GRONDIN, « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », *Revue de Métaphysique et Morale*, n°3, 1988, p. 384.

if properly understood as one among many possible ways to be human, confirms that our one essential feature is to be world disclosers and that this essential way of being enables us to understand the role of language as well as the fact that every culture embodies a view as to the point of life.¹

L'éthique transcendantale ou la *quête « existentielle » d'authenticité* se borne à circonscrire les limites générales de toute éthique substantielle humainement viable, sans que la seule perspective de la finitude n'offre, en elle-même, les ressources nécessaires afin de répondre à la question de la vie bonne. L'éthique de l'authenticité signifie, chez Heidegger et Taylor, à la fois le fait d'assumer notre finitude indépassable *et* celui de prendre en charge notre « pouvoir-être » (*Sein-können*) particulier, indissociable de notre appartenance à une tradition ou une situation herméneutique contingente. Comme le formulait Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990) : « *Tout se passe comme si le philosophe renvoyait son lecteur à un situationnisme moral destiné à combler le silence d'un appel indéterminé*². » L'éthique inhérente à l'explicitation des « cadres inéluctables » ne nous permet pas de franchir le seuil de cet espace d'évaluations fortes dont Taylor relevait, dans le premier chapitre de *Sources of the Self*, les trois axes principaux : (i) nos devoirs moraux envers autrui, (ii) notre conception de ce qui définit une vie humaine épanouie, (iii) nos intuitions éthiques qui se rattachent au sentiment de notre propre dignité³.

La distinction entre la conception de l'authenticité chez Heidegger et la conception défendue par Taylor ne porte donc pas sur l'éthique transcendantale de l'explicitation en tant que telle, ni même sur la distinction entre cette éthique transcendantale et les conceptions substantielles et particulières de la vie bonne, mais touche plus spécifiquement *la conception que Taylor se fait des conditions et des exigences de l'authenticité sur ce second plan*, celui des éthiques substantielles. La distance qui les sépare concerne en vérité la thèse des langages plus subtils, c'est-à-dire l'intégration de la « foi existentielle » aux conditions essentielles de la rationalité pratique. La conséquence fondamentale de cette thèse n'est autre que la distinction entre l'argumentation transcendantale et la « quête d'authenticité », où cette seconde est gouvernée exclusivement par le modèle *ad hominem*

¹ RR, p. 161-162.

² Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 404.

³ SS, p. 14-16. Cf. *infra*, chap. 7, §3.1.

et n'admet, dans l'ordre de la connaissance d'agent, aucune prétention transcendante, mais uniquement des *processus d'individuation expressive*. Là se trouve la raison pour laquelle l'authenticité renvoie moins chez Taylor – bien qu'elle y renvoie *aussi* – au fait de se réapproprier réflexivement ses possibilités existentielles dans une décision résolue, qu'à l'idée romantique d'une plus grande fidélité à notre « identité » propre ou notre « direction spirituelle particulière » (*our particular spiritual direction*)¹.

Cependant, quoi qu'il en soit vraiment du contraste marqué par Taylor lui-même entre sa propre conception de la quête d'authenticité et les thèses de Heidegger, le plus important pour notre propos est de cerner pour le mieux la distinction taylorienne entre, d'une part, la *quête « existentielle » d'authenticité*, axée sur l'explicitation des normes transcendantes de la compréhension, et d'autre part, la *quête « existentielle » d'authenticité*. Comment pourrions-nous préciser cette distinction? La relation entre l'essence humaine et le bien humain offre, dans l'un et l'autre de ces modes de la quête d'authenticité, un critère décisif : *la relation entre l'« ontologie morale » et les évaluations fortes, dans le domaine de la quête existentielle, ne doit pas être confondue avec la relation entre la « nature normative » et les normes transcendantes, dans le domaine de la quête existentielle.*

De fait, la thèse des langages plus subtils signifie précisément que l'ontologie morale (« ce qui chez les êtres humains, en fonction de leur place dans l'univers, de notre relation à Dieu, ou d'autre chose, fait que telles ou telles qualités sont les biens de vie les plus élevés »²) n'est pas le critère transcendantal ou le fondement « public » de la vie bonne dans la quête existentielle d'authenticité : *les évaluations fortes ne peuvent pas être dérivées de notre « ontologie de l'humain »*. Certes, il s'agira encore dans la quête existentielle d'authenticité de se rapprocher du bien en tant que source morale, par une meilleure formulation du bien constitutif. L'hiatus ontologique que perçoit la modernité entre les faits et les valeurs – le « projectivisme » métaéthique – s'avère selon Taylor *contraire aux conditions transcendantes de l'agir humain*, en sorte que les théories éthiques qui tiennent cette dichotomie pour une vérité indépassable conduiraient à d'inexorables contradictions

¹ Ronald A. KUIPERS, « The New Atheism and The Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor », s. p.

² LM, « La conduite d'une vie et le moment du bien », 1997, p. 290.

performatives¹. Néanmoins, notre expérience personnelle des sources morales précède en droit l'ontologie morale que nous sommes amenés à expliciter lorsque nous devons justifier ces évaluations. Le primat de la raison *ad hominem* ne signifie rien d'autre : les transitions rationnelles dans la sphère de la rationalité pratique – qui peuvent résulter de l'identification d'une contradiction, de la dissipation d'une confusion, ou encore de l'explicitation d'une présupposition qui demeurerait impensée – ne prennent pas appui sur des « critères » antérieurs à notre sens personnel des sources morales. L'ontologie morale n'est toujours qu'une justification apportée *ex post facto*, afin de rendre raison d'une compréhension préalable et largement implicite du bien, c'est-à-dire de nos évaluations fortes. Autrement dit, le primat de la raison *ad hominem* exclut le geste aristotélicien qui consistait – selon Taylor, du moins – à dériver le « bien humain » (*anthropinon agathon*) de son essence, à régler notre vie sur un ordre téléologique pouvant être connu *a priori* et qui prédéterminerait les conditions de l'épanouissement humain.

La relation entre l'essence humaine et le bien humain demeure donc inséparable dans la quête existentielle d'authenticité, mais elle revêt la forme paradoxale d'une « illusion rétrospective » (*retrospective illusion*) : « *We are once more dealing with the miracle of expression. The idea does not exist before the expression is born, but once this has happened, the idea seems always to have existed, to need this expression only as a contingent vehicle*². » Nos évaluations fortes semblent être dérivées de l'essence humaine, alors que la validité de ces évaluations repose en vérité exclusivement sur notre « contact » ou notre expérience personnelle du bien, en tant que sources morales. Quelle est la source de cette « illusion »? Elle trouve son origine dans la logique interne (ou transcendantale) des évaluations fortes, qui sont éprouvées comme l'expression irréversible, dans l'histoire humaine, de « potentialités » essentielles : « *What is an sich unfolds für sich in history; we have it in us from the beginning to become what we later become*³. » Nous n'adhérons pas aux évaluations en tant que « valeurs relatives », par un libre décret et afin de « donner sens » à notre vie, mais en tant que normes universelles, ancrées dans la « nature humaine » :

¹. « *They will be unclear in many respects about the ways that they in fact think. They will always be in truth more 'Aristotelian' than they believe, surreptitiously relying on notions like 'virtue' and 'the good life', even while they repudiate them on the level of theory.* » (Charles TAYLOR, « Justice After Virtue », *op. cit.*, p. 22)

². Charles TAYLOR, « Review : *The Primacy of Perception : And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics & Signs* by Maurice Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 117.

³. PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 160.

Of course, I see that my standard for a good human life has no application before or after there are humans. I also can recognize that the ethic of authenticity I endorse made no sense to people in other cultures and times. But that doesn't prevent me from thinking that *these standards are rooted in what we are, even in human nature, to use the traditional expression*, and that they need to be sought after, discovered, better defined, rather than being endorsed.¹

Dans la mesure où nous assumons nos évaluations fortes avec sincérité, nous sommes conduits à les considérer comme « l'automanifestation » (*self-manifestation*) de la nature humaine dans l'histoire. Les biens fortement évalués suscitent en nous une admiration telle que nous ne pouvons authentiquement nier leur « pertinence universelle » (*universal relevance*)². C'est ainsi que se lie chez Taylor la réflexion sur l'ontologie morale la plus adéquate et ce qu'il appelle les « effets cliquets » (*ratchet effects*), c'est-à-dire le caractère en apparence irréversible des évaluations fortes :

I'm arguing that some notion of potentiality is needed to make sense of these changes. At the very least, they are changes such that those who have undergone them tend irresistibly to define them as development, or evolution, or advance, or realization of the properly human. So at least local history has a shape; there is a before and after, a watershed.³

Toutefois, cette inférence par laquelle les évaluations fortes se trouvent interprétées comme l'automanifestation de la nature humaine dans l'histoire, aussi légitime soit-elle, demeure toujours « rétrospective ». Le primat de la raison *ad hominem* signifie précisément que nous ne pouvons *pas* dériver les évaluations fortes de notre intelligence de la nature humaine. En cela réside l'illusion rétrospective. Plutôt que de dériver nos évaluations fortes de notre conception de la nature humaine (ou des conditions transcendantales de notre agir), *la relation de dérivation se trouve inversée* :

¹. SA, p. 589 (nous soulignons).

². « *Can we really separate ourselves from this admiration and the judgments it is founded on? I think we can't. And by this I don't mean just psychologically can't, such as I'm unable to experience certain smells without nausea. I mean rather that granted the things we do strive after, the standards we consider binding on us, we couldn't authentically deny this admiration.* » (PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 160) Cf. PHS, « Rationality », 1982, p. 149-151 ; SS, p. 61-62, 67-68.

³. PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 161.

les évaluations sont la résultante d'un progrès rationnel « intrinsèquement comparatif », c'est-à-dire d'une suite de transitions réductrices d'erreur et de confusion, en l'absence de tout « critère » publiquement disponible, et notre conception de la nature humaine s'en trouve dérivée *ex post facto*. À l'intérieur des bornes générales fixées par l'éthique transcendantale ou la quête existentielle, c'est *l'ontologie morale elle-même qui se trouve dérivée de notre expérience personnelle des sources morales* (ou encore de notre « identité implicite »). C'est d'ailleurs pourquoi l'ontologie morale ou nos « engagements ontiques » (*ontic commitments*) pourront désormais demeurer, à la limite, « indéterminés » ou « largement non identifiés » (*largely unidentified*)¹.

Tandis que la relation entre l'essence humaine et le bien humain est à chaque fois indivisible, dans la quête « existentielle » et dans la quête « existentielle » d'authenticité, la relation de dérivation entre les deux termes de la relation se trouvent inversés dans la seconde. Quelle est la signification de ce fait dans le cadre général de la philosophie herméneutique de Taylor? *Il permet de faire ressortir en toute clarté le lien entre les deux modes de la quête d'authenticité et la thèse des langages plus subtils*. En effet, si notre auteur soutient que la validité des évaluations fortes dépend toujours de la foi existentielle des agents et qu'il est impossible, par conséquent, d'élever une prétention transcendantale dans le débat moderne sur l'« hyperbien » le plus adéquat – suivant notre interprétation agonistique de la thèse des langages plus subtils –, c'est parce que ces évaluations fortes demeurent toujours vulnérables à la possibilité d'une « transvaluation ». *Or, cette vulnérabilité tient elle-même au fait que les évaluations fortes ne peuvent pas être dérivées directement, selon Taylor, des conditions transcendantales de la compréhension*. La sécularisation aurait eu pour effet de nous transporter, dès la période romantique, dans un espace de réflexion où l'ontologie morale demeure largement *indéterminée* du point de vue de la quête existentielle, qui ne serait en mesure de dégager que des normes formelles et minimales, de sorte que le débat sur l'ontologie morale la plus adéquate relèverait en définitive de la quête existentielle.

¹. SA, p. 360 : AS, p. 626.

2. LES SOURCES MORALES IMMANENTES EN TANT QUE NORMES TRANSCENDANTALES

Résumons les acquis de notre discussion : 1/ l'argumentation transcendantale met en jeu chez Taylor une éthique transcendantale de l'explicitation, 2/ cette éthique transcendantale présente une conception positive et située de la liberté humaine, qui offre un paradigme éthique alternatif par rapport aux philosophies modernes de l'autonomie radicale ou du moi ponctuel, et 3/ cette éthique peut elle-même être comprise avec Heidegger comme une modalité de la « quête d'authenticité », à la condition de distinguer clairement ce mode « existentiel » de son mode « existentiel », régi par le primat de la foi existentielle et de la raison *ad hominem*. Nous aimerions à présent soutenir que *notre auteur devrait étendre le champ de son éthique transcendantale à celui des « sources morales immanentes » de la modernité, c'est-à-dire aux biens constitutifs des Lumières et du romantisme* : l'idéal d'une *raison autocritique et responsable*, qui situe le bien constitutif dans « les pouvoirs propres de l'agent », et l'aspiration à recouvrer une *unité expressive avec la nature*, qui situe le bien constitutif dans « les profondeurs de la nature ».

Notre critique immanente pourrait s'ancrer dans le constat suivant : il existe une tension considérable dans l'œuvre de Taylor entre, d'une part, sa « cartographie morale » de la modernité, qui fait état d'un consensus très large autour de certains idéaux moraux et éthiques, et d'autre part, la thèse des langages plus subtils, selon laquelle la validité même de ces idéaux dépendrait de la foi existentielle des agents, c'est-à-dire du débat sur l'existence d'un « hyperbien » transcendant. Rappelons en ce sens que l'objectif central de *Sources of the Self* consistait à « réinsuffler un peu d'air dans les poumons à demi-affaîsés de l'esprit », en explicitant le caractère *inéluçtable*, pour nous qui sommes engagés dans l'histoire de l'Occident moderne, d'un ensemble d'évaluations fortes :

I cannot claim to have proved this, but what I hope emerges from this lengthy account of the growth of the modern identity is how all-pervasive it is, how much it envelops us, and how deeply we are implicated in it: in a sense of self defined by the powers of disengaged reason as well as of the creative imagination, in the characteristically modern understandings of freedom, and dignity and rights, in the

ideals of self-fulfilment and expression, and in the demands of universal benevolence and justice.¹

Taylor soulignait ainsi l'accord général de notre époque autour de nos obligations morales envers autrui – « nous tombons étonnamment d'accord, par-delà les grandes différences de nos convictions théologiques et métaphysiques, sur les exigences de justice et de bienveillance, et sur leur importance »² –, tout en ajoutant que ce consensus d'arrière-plan s'étendait aux idéaux éthiques des Lumières et du romantisme : nier la force de l'une ou de l'autre de ces sources morales immanentes ne constituerait pas seulement une « erreur intellectuelle », mais une « façon de se leurrer soi-même » (*mode of self-stultification*)³. En ce sens, il est tentant d'affirmer que tout le projet de *Sources of the Self* consistait paradoxalement à *démentir la thèse des langages plus subtils*, c'est-à-dire à démontrer que la validité des sources morales immanentes de la modernité *ne dépendait pas* de nos convictions fondamentales sur la question de la transcendance ou de l'hyperbien. Il s'agissait, semble-t-il, de faire ressortir la façon dont ces sources immanentes structurent notre situation herméneutique commune, *quelles que soient* nos convictions fondamentales : « *To see the full complexity and richness of the moral identity is to see, first, how much we are all caught up in it, for all our attempts to repudiate it; and second, how shallow and partial are the one-sided judgements we bandy around about it.* »

Bien entendu, cette tension n'est en rien une contradiction. Elle s'explique par le fait que les *dilemmes de la sécularité* – où s'affrontent, dans une mêlée à quatre termes, l'humanisme croyant, l'humanisme incroyant (ou exclusif), l'antihumanisme croyant et l'antihumanisme incroyant – demeuraient au second plan de la réflexion dans *Sources of the Self*, alors qu'ils occupent une place centrale dans *A Secular Age*, dix-huit ans plus tard. L'analyse approfondie de ces dilemmes, comme nous y avons insisté au chapitre précédent, permet de mettre en lumière chez Taylor le véritable fondement de la distinction entre l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité (« existentielle » ou substantielle) : *la validité toutes nos évaluations fortes se trouve suspendue à la question des possibilités de transformation de l'être humain, qui dépend elle-même, en retour, de la foi existentielle ou de la*

¹. SS, p. 503.

². « *We agree surprisingly well, across great differences of theological and metaphysical belief, about the demands of justice and benevolence, and their importance.* » (SS, p. 515 : SM, p. 642)

³. SS, p. 504 : SM, p. 628.

⁴. SS, p. x.

« *confiance anticipatrice* » des agents¹. La réalisation concrète ou l'incarnation des évaluations fortes pourrait toujours, en principe, nous conduire à opérer une « transvaluation » de ces normes, c'est-à-dire à en réévaluer la validité. C'est pourquoi l'*unique source* de vérité dans l'ordre de la raison pratique résiderait en définitive dans notre expérience personnelle du bien (ou notre « sens » des sources morales), dont il s'agirait de produire, *via* la raison *ad hominem*, la meilleure interprétation possible.

Néanmoins, un paradoxe demeure. Tandis que les *normes morales universelles* de justice et de bienveillance – « *We are meant to be concerned for the life and well-being of all humans on the face of the earth; we are called on to further global justice between peoples; we subscribe to universal declarations of rights*². » – sont éprouvées avec une force toute particulière dans le contexte de la modernité, la question de leur validité dépendrait ultimement de la foi existentielle des agents. Or, les *sources morales immanentes*, dont l'explicitation nécessite un travail d'explicitation beaucoup plus délicat afin de percevoir à quel point ils structurent notre vie éthique, ne se trouvent jamais, eux, explicitement mis en question du point de vue de leur validité. Certes, notre auteur insiste sur le fait que les sources morales immanentes des Lumières et du romantisme s'avèrent « intrinsèquement problématiques » : sont-elles adéquates pour motiver ou « supporter » la réalisation des idéaux moraux universels de la modernité? Mais ces questions « relatives aux sources morales qui pourraient soutenir nos professions peut-être excessives d'engagement envers la bienveillance et la justice » (*around the moral sources which might sustain our rather massive professed commitments in benevolence and justice*) ne concernent jamais la validité de ces biens immanents (que l'on ne peut nier sans « se leurrer soi-même »), alors que l'universalisme moral des modernes s'y trouve interrogé, quant à lui, de manière plus radicale. *Les biens constitutifs immanents semblent définir la situation herméneutique commune des humanistes (croyants et incroyants) et des antihumanistes (croyants et incroyants), à un niveau plus profond que nos devoirs moraux*³. En d'autres termes, tout se passe comme si le « tour » (*spin*)

¹. Cf. *infra*, chap. 6, § 2.3.

². *SS*, p. 515.

³. L'« antihumanisme » dont Taylor envisage la légitimité dans son analyse des dilemmes de la sécularité signifierait-t-il seulement que le respect de la personne humaine ne doit pas être considéré comme un « hyperbien », « incomparablement supérieur » à tous les autres biens? Une telle lecture signifierait que la *validité de l'universalisme moral* ne dépend pas, chez notre auteur, de la foi existentielle des agents : sa transvaluation ne serait jamais envisagée sérieusement. Or, Taylor aperçoit une intuition très profonde dans les généalogies nietzschéennes de la morale, comme nous l'avons vu, et insiste grandement sur la possibilité d'un « renversement dialectique » de l'universalisme. Les exigences qui s'attachent aux droits de la personne pourraient entraîner un coût si élevé en termes d'accomplissement et d'amour de soi qu'il est possible que l'universalisme moral bascule dans la misanthropie et la violence, de sorte que cet universalisme pourrait aussi s'avérer être l'*illusion* qui fait écran à notre capacité de mener une vie libre et intense. Cf. *SS*, p. 516 ; *DC*, « A Catholic Modernity? », 1999, p. 181.

particulier que donnent nos convictions fondamentales au « cadre immanent » (*immanent frame*) de la modernité pouvait nous conduire à rejeter l'universalisme des droits de la personne (dans l'antihumanisme), alors que les biens constitutifs immanents des Lumières et du romantisme ne pourraient pas être sujets à une telle transvaluation.

Cette tension dans la philosophie de Charles Taylor entre, d'une part, le statut spécifique des biens constitutifs immanents de l'« identité moderne », et d'autre part, la thèse des langages plus subtils, nous permet de clarifier les termes de notre critique immanente : *si les biens immanents des Lumières et du romantisme pouvaient être compris comme des conditions transcendantales de notre agir, alors les idéaux d'autonomie et d'unité expressive seraient eux-mêmes des normes transcendantales, invulnérables à toute transvaluation, de sorte que cette tension se trouverait levée à la faveur d'une position claire et explicite.* Nos convictions fondamentales touchant l'hyperbien le plus adéquat pourraient encore nous amener à reconnaître le caractère « problématique » des sources morales modernes, mais leur validité se trouverait établie fermement sur le plan de l'argumentation transcendantale, telle que la conçoit notre auteur. Autrement dit, les biens immanentes de la modernité relèveraient de la quête « existentielle » plutôt que de la quête « existentielle » d'authenticité : la réflexion éthique ne partirait plus de nos « intuitions » morales et éthiques contingentes, dont on pourrait ensuite expliciter l'ontologie morale implicite, mais dériverait directement ces évaluations fortes des cadres inéluctables de la compréhension.

Notre argument comportera en ce sens deux étapes distinctes. La première consistera à montrer que l'extension de l'éthique transcendantale (ou de la quête existentielle d'authenticité) aux sources morales immanentes de l'Occident moderne n'est pas étrangère aux intentions de Taylor, et d'autant qu'elle semble *implicite dans son anthropologie philosophique et, plus particulièrement, dans le projet central de la tradition métacritique.* La seconde étape de notre raisonnement consistera à souligner pourquoi une extension analogue de l'éthique transcendantale aux *sources morales transcendantales* ne peut pas être envisagée dans le cadre de la philosophie herméneutique de Taylor. La réponse à cette question est cruciale pour l'ensemble de nos analyses, car elle concerne la viabilité d'une distinction de principe entre, d'une part, une *éthique séculière et universelle*, apte à transcender l'élément de la foi existentielle (puisque les normes transcendantales sont

invulnérables à toute transvaluation), et d'autre part, le domaine de nos engagements fondamentaux, gouverné intégralement par la foi existentielle et la raison *ad hominem*.

2.1. La réconciliation des Lumières et du romantisme dans la tradition métacritique

L'extension de l'éthique transcendantale de l'explicitation aux sources morales immanentes de la modernité n'est pas seulement « envisageable » chez Taylor, mais apparaît en vérité comme *un projet consubstantiel à la tradition métacritique elle-même*, dont relèvent les principaux penseurs du tournant expressiviste (Herder, Hamann et Humboldt) ainsi que du tournant ontologique de l'expressivisme (Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty). En effet, le tournant métacritique coïncide chez notre auteur avec le tournant expressiviste – unis qu'ils sont, comme nous l'avons vu, par le principe d'incarnation¹ –, et la grande ambition de la tradition expressiviste consisterait précisément à surmonter les oppositions essentielles des Lumières et du romantisme :

These were : the opposition between thought, reason, morality, on one side, and desire and sensibility on the other; the opposition between the fullest self-conscious freedom, on one side, and life in the community, on the other; the opposition between self-consciousness and communion with nature; and beyond this the separation of finite subjectivity from the infinite life that flowed through nature, the barrier between the Kantian subject and the Spinozist substance, *Deus sive natura*, or in Lessing's phrase, the '*Hen kai pan*'.²

La déconstruction des croyances anthropologiques issues de l'épistémologie moderne – le moi ponctuel, désengagé et atomique – serait elle-même portée, dans la tradition métacritique/expressiviste, par l'ambition d'« unir l'autonomie radicale à la plénitude de l'unité expressive avec la nature » (*unite radical autonomy with the fullness of expressive unity with nature*)³. Ce

¹ Cf. *infra*, chap. 6, §4.

² *H*, p. 36.

³ *H*, p. 570. « *The fact that we are still trying to reconcile freedom and nature makes us still at home in the Romantic period. They speak to us, however bizarre their doctrines may appear to contemporary eyes.* » (*H*, p. 571)

projet n'est autre que celui d'élaborer une « anthropologie philosophique de la liberté située » – projet qui ressurgissait comme un mot d'ordre à la toute fin de *Sources of the Self*, dans la mesure où il offre la promesse de surmonter la polarisation nocive au sein de la philosophie moderne entre les tenants des Lumières radicales et les philosophies subjectivistes de l'expression de soi¹. Bien que la possibilité de dériver les sources morales immanentes des conditions transcendantales de l'action et de la pensée humaines ne s'y trouvait pas explicitement envisagée, notre auteur suggérait que la métacritique pouvait ainsi nous éviter de sombrer dans un « aveuglement sélectif » où des intuitions essentielles seraient perdues : *le conflit entre ces deux camps ne pourrait être que l'effet d'une explicitation insuffisamment profonde et perspicace des arrière-plans de notre agir.*

Par ailleurs, tout indique que le projet de réconcilier les idéaux des Lumières et du romantisme sur la base de l'argumentation transcendantale n'est pas demeuré lettre morte dans l'œuvre de Charles Taylor. D'une part, notre auteur affirme tout à fait clairement que la réflexion métacritique sur les arrière-plans prolonge la tradition de la raison autocritique et autoresponsable². Qui plus est, cet idéal d'autonomie rationnelle – que nous avons caractérisé comme un « idéal de réflexivité » – ne se trouve pas simplement « légué » par la philosophie antique ainsi que par l'épistémologie moderne, il trouve sa légitimation philosophique directe dans les « choses elles-mêmes », c'est-à-dire dans la nature spécifique des conditions transcendantales³. D'autre part, l'idéal d'unité expressive avec la nature se trouve, lui aussi, mis en rapport de manière explicite avec l'explicitation transcendantale de l'être-au-monde chez Heidegger et Merleau-Ponty, ainsi qu'avec les autres grandes figures de la tradition métacritique/expressiviste (Herder, Hegel, Wittgenstein, Polanyi, etc.). L'explicitation de l'être-au-monde rendrait enfin possible, selon Taylor, le recouvrement d'un « contact vivant avec la réalité » (*a living contact with reality*), « la réhabilitation de l'expérience vécue ou de l'activité créatrice sous-jacente à notre conscience du monde » (*the retrieval of the lived experience or creative activity underlying our awareness of the world*), qui avait été occultée et dénaturée par la tradition épistémologique :

¹. SS, p. 515.

². Cf. *infra*, chap. 2, § 5.3.

³. *Ibid.* ; *infra*, chap. 6, § 4. Taylor précise d'ailleurs que les idéaux des Lumières constituent « une conquête importante de la modernité », dont la validité est indépendante de la conception erronée de l'agent humain (désengagé, ponctuel, atomique) héritée de la tradition épistémologique : « *These ideals can and do have their validity (however limited by others); we can still recognize the development of this power (within proper bounds) as an important achievement of modernity, even when we cast off this invalid anthropology.* » (SS, p. 514 ; SM, p. 641).

The retrieval [of the lived experience] is felt as a liberation, because the experience can become more vivid and the activity unhampered through being recognized, and alternatives open up in our stance towards the world which were quite hidden before.

[...] One can see immediately the close parallel with Heidegger. Our ordinary interests focus on objects as “present-at-hand” (*vorhanden*); we forget altogether the way in which objects are primarily there for us as “ready-to-hand” (*zuhanden*). There is a steady tendency towards the “forgetfulness of Being,” which has to be reversed by an existential analytic, a study which brings to light the forgotten being of things and opens us to the meaning of Being, which has been obscured and covered over in our modern world-view.¹

En outre, c’est du sein même de la tradition métacritique que l’éthique de l’environnement pourra trouver sa justification la plus profonde, selon Taylor, au-delà des froids calculs utilitaristes de la raison instrumentale ainsi que de toute autre considération exclusivement anthropocentrique. Le « retournement » (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger nous inviterait à pénétrer les arrière-plans de la clairière *au-delà* des différentes façons dont notre agir « configure » le sens des choses qui s’y manifestent, pour s’intéresser à la cohésion structurelle du monde en tant que *totalité antérieure à l’intentionnalité explicite de la conscience*. Il s’agirait pour la réflexion philosophique de restituer à l’horizon du monde sa « positivité ontologique », sa « transcendance » ou son aséité, tout en demeurant la corrélation transcendantale entre la pensée et l’être. Ce ne serait pas tant l’être qui dépendrait, ontologiquement parlant, de l’ouverture du *Dasein*, que le *Dasein* qui dépendrait de l’ouverture (ou l’« Ouvert ») de l’être². Les réflexions de Taylor sur les évaluations fortes s’inscrivent expressément dans la continuité de ce retournement vers la « transcendance dans l’immanence » des significations humaines, suivant le geste de Heidegger dans ses écrits sur le « quadriparti » (« la terre, le ciel, les hommes et les dieux »), par exemple³. Il devient ainsi possible

¹. *SS*, p. 460-461.

². « This would be Heidegger’s recreation of Hegel’s disproof of the Kantian thing-in-itself. The idea that the clearing is our doing collapses in to incoherence as well; it is only through the clearing that we have any idea of doing at all, that action is in our repertory. » (*PA*, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 115)

³. *Id.*, p. 122-125.

de dériver de la description transcendante de la clairière une véritable *éthique du « laisser-être »* (*Gelassenheit*), qui pourra faire droit au respect de « biens extrahumains » : « *Our goals here are fixed by something we should properly see ourselves as serving. So a proper understanding of our purposes has to take us beyond ourselves. Heidegger has perhaps in that sense bridged the difference between shallow and deep ecology, and come up with a genuine third position*¹. »

Notons cependant que l'idéal de communion ou d'unité expressive avec la nature ne peut être dérivé des conditions transcendantales de notre agir si nous ne reconnaissons que le *mode idéaliste* de l'argumentation transcendante, qui préserve l'opposition forme/matière. Ce mode, lorsqu'il est hégémonique, enferme la réflexion métacritique dans les limites de l'idéalisme transcendantal et ne permet donc pas de dépasser la raison « médiatrice » et opérer le tournant heideggérien vers l'ouverture de l'être². Nous avons besoin du « modèle augmenté » de l'argumentation transcendante, qui reconnaît la légitimité et la nécessité d'un mode proprement *phénoménologique* (dont le principe de validation est la réduction eidétique plutôt que le principe de contradiction performative), pour que puisse être envisagée l'explicitation de l'être-au-monde et, par conséquent, pour que l'idée-force du romantisme puisse être intégrée à l'éthique transcendante de Taylor³.

2.2. L'exode de la métaphysique vers la raison pratique

Il semble donc légitime de soutenir que les biens constitutifs immanents de la modernité, tels que les formule notre auteur, se trouvent *de facto* dérivés de son anthropologie philosophique

¹ *Id.*, p. 126. Cf. *SS*, p. 102-103.

² Cf. *infra*, chap. 4.

³ Nous pensons que Gadamer avait bien aperçu cet enjeu, de même que la nécessité d'une distinction entre les modes idéaliste et phénoménologique de l'argumentation *a priori* ou philosophique. De fait, le père de l'herméneutique philosophique reconnaissait que le *problème ontologique du « mode d'être de la vie »*, qui inclut le mode d'être des enfants et des animaux, ne pouvait être correctement posé dans *Sein und Zeit*, en raison de l'orientation encore idéaliste de l'analytique existentielle : « *Il ne fait aucun doute que sa fondation transcendante sur l'analytique du Dasein ne permettait pas encore de déployer positivement le mode d'être de la vie. On y est encore en présence de questions ouvertes.* » (Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 284) En quoi ce problème ontologique consistait-il ? Le concept de « vie » désigne chez Gadamer l'horizon génétique et antépédicatif de la conscience réflexive, d'une part, et ce qui pourrait permettre de jeter un pont entre « la phénoménologie de l'Esprit de Hegel et la phénoménologie transcendante de Husserl », d'autre part (*Id.*, p. 274-275). Les intuitions fondamentales de Gadamer rejoignaient en ce point celles de Taylor : *la plus haute tâche de la philosophie contemporaine réside dans la nécessité de réconcilier les ontologies morales des Lumières et du romantisme*, à l'instar de ce que tentait de faire le comte York dans ses travaux publiés en 1956, bien que de manière encore trop spéculative et voisine de la métaphysique dialectique de Hegel (*Id.*, p. 271-275). Or, cette réconciliation devra, en toute rigueur, passer par une élucidation du mode d'être originaire de la vie, sans laquelle il demeurerait impossible de surmonter l'alternance toxique (ou l'oscillation interminable) des philosophies postkantienne entre l'idéalisme et le réalisme, l'intellectualisme et l'empirisme – impossible, donc, de déconstruire la raison « médiatrice » et de justifier une conception plus « immergée » de la raison humaine, en « contact direct » avec l'être ou la réalité.

ou transcendantale. La question qui surgit aussitôt de ces analyses est la suivante : si le projet d'étendre l'argumentation transcendantale aux biens constitutifs immanents est parfaitement concevable, voire même consubstantiel à la tradition métacritique dont se réclame Taylor, pourrait-on étendre la faveur aux biens constitutifs *transcendants*? Cette question pourrait rappeler l'interrogation que nous avons soulevée au chapitre précédent, concernant la possibilité d'une « métaphysique des mœurs » chez notre auteur¹. L'enjeu consistait alors à se demander si nous pouvions montrer, en adoptant pour point de départ nos intuitions morales fortes touchant le respect de la vie d'autrui, que l'existence de Dieu (ou de tout autre bien constitutif transcendant) agit comme une condition indispensable à l'intelligibilité même de ces intuitions morales. Il s'agissait de partir du bien humain pour s'interroger sur l'ontologie morale la plus adéquate, dans une chaîne d'énoncés transcendants dont nos obligations de respect envers autrui constitueraient le point de départ et le bien transcendant l'ultime condition de possibilité.

À présent, les termes de la question se trouvent inversés : nous nous demandons s'il est possible d'élaborer une « ontothéologie », une « métaphysique », ou une « philosophie spéculative » de type transcendantal, qui montrerait qu'un être ou une réalité qui transcende la vie humaine appartient aux conditions d'intelligibilité indispensable de l'être-au-monde, de manière à dériver *ensuite* de cette thèse transcendantale la nécessité de rendre un culte à cet être, de lui obéir, etc.² Plus précisément, nous nous demandons si la question de la transcendance (ou de l'« hyperbien » transcendant) peut, en principe, être arbitrée sur le mode transcendantal, que ce soit en faveur d'une théologie naturelle ou d'une *a*-théologie naturelle. Or, la réponse à cette interrogation ne peut être que *négative*, au regard (i) de la conception de l'argumentation transcendantale que défend notre auteur, que nous estimons fort convaincante, ainsi que (ii) de la critique *théologique* des « preuves » de la théologie naturelle, qui réduisent Dieu, dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, à ce qu'il ne peut pas être : une « idole conceptuelle »³.

Premièrement, comme nous l'avons montré au chapitre 6, le tournant métacritique va de pair avec une critique transcendantale de la raison externaliste (ou « dogmatique ») et se révèle

¹. Cf. *infra*, chap. 6, § 3.3.

². Cf. *SS*, p. 73.

³. Cf. Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3^e éd. 1991 ; *Dieu sans l'être*, Paris, Les Presses Universitaires de France, coll. Quadriga, 2013.

inséparable du *principe d'incarnation*, au cœur de l'expressivisme romantique : l'argumentation transcendantale ne peut légitimement transgresser les limites de la corrélation agent-monde qui caractérise la « finitude » de l'expérience humaine. *Il est donc exclu qu'une théologie naturelle puisse être élaborée sur la base d'une argumentation de type transcendantal.* La métacritique de la « raison épistémologique » ne pourra pas agir comme la prémisse d'un argument *métaphysique* qui partirait de l'ordre des choses – la connaissance d'agent ou l'être-au-monde – pour soutenir que cet ordre a pour condition d'intelligibilité/possibilité une intelligence ordonnatrice et transcendante, un Premier principe ou un souverain Bien responsable de cet ordre (*causa sui, ultima ratio*, etc.). La réflexion philosophique outrepasserait alors les bornes de la connaissance *a priori*, celles de notre compréhension finie du monde, et ferait un pied de nez à ce que nous avons appelé l'éthique transcendantale de l'explicitation.

L'argumentation transcendantale va de pair avec une mise entre parenthèses ou une *epochè* de la transcendance, précisément afin qu'elle puisse explorer les limites de la raison humaine de l'« intérieur », sur la base du principe de contradiction performative et de la réduction eidétique, au lieu de les délimiter de l'extérieur. En outre, soulignons que l'argumentation transcendantale ne peut lever la contingence ontologique de l'être-au-monde en rapportant celle-ci à un être absolument nécessaire, de façon à « prouver » l'existence de Dieu, en raison même de sa décision inaugurale, celle de partir de notre expérience du monde *en tant que fait premier*, afin d'éviter les apories que génère l'exercice du doute hyperbolique dans la procédure cartésienne (ou dans le fondationnalisme). *Toute preuve d'un « absolu premier » est contraire à la faillibilité ontologique des arguments transcendantsaux.* C'est ainsi que Kant montrait – nous ne dirons pas qu'il « démontrait », puisque la preuve repose entièrement sur une *décision* méthodologique – que ce que la raison pure exige depuis les *Meditationes* de Descartes à titre de garantie ultime de l'existence du monde (un absolu premier) constitue en définitive une « illusion dialectique », car l'existence d'un être ne saurait être déduite, mais seulement *constatée* dans l'expérience : « *La nécessité inconditionnée dont nous avons si indispensablement besoin comme de l'ultime support de toutes choses est le véritable abîme <Abgrund> de la raison humaine*¹. » Le principe de cette réfutation de l'ontothéologie rationaliste – « l'existence n'est pas un prédicat réel » – n'est que la reformulation du point de départ de l'idéalisme transcendantal dans le

¹. Emmanuel KANT, *CRP*, A 613/B 641.

réalisme empirique, qui ne permet plus de démontrer l'existence nécessaire de Dieu à partir de la présence à soi nécessaire de l'*ego* et de ses *cogitationes*. Il ne sera donc plus question de résoudre le problème théologique de Descartes (prouver que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur), par exemple, mais de faire droit à un authentique « *logos* de la finitude »¹, qui reconnaît dans l'expérience possible un ancrage indispensable et un garde-fou contre les errances endogènes de la raison pure.

Deuxièmement, la « souveraineté de Dieu », en tant que celle-ci est incommensurable à la nature finie de l'être humain, constitue le nerf de toutes les critiques de l'idolâtrie dans le monothéisme judéo-chrétien ainsi que le *moteur théorique de la sécularisation*, du nominalisme médiéval jusqu'à la déconstruction de l'ontothéologie chez Heidegger. Comme le résume Charles Larmore, dans une formule percutante : « *Dieu est si grand qu'il n'a pas besoin d'exister*². » Taylor y insiste trop peu, assurément, mais il évoque ce motif théologique déterminant lorsqu'il traite de l'intérêt accru de la modernité pour la question de la théodicée (qui est pour lui une occasion de rappeler que les voies de la providence sont impénétrables³), de même que dans l'épilogue de *A Secular Age*, lorsqu'il est question du récit de la « déviation intellectuelle » (*Intellectual Deviation*) : « *I'm thinking of the scholarship which links the critique of mediaeval "realism" (as with Aquinas), and the rise of nominalism, possibilism, and a more voluntarist theology in Scotus, Occam, and others with the trust towards a secular world*⁴. » La logique profonde de cette déviation intellectuelle ne conduit pas à affirmer que la religion est destinée à disparaître, mais que *la foi et la révélation s'avèrent les seuls modes d'accès véritablement dignes de Dieu, à la hauteur de son absolutité ou de sa souveraineté radicale*. Soulignons en outre que la catégorie de la « révélation » inclut chez Taylor aussi bien les révélations *officielles*, soit les événements fondateurs reconnus par les grandes religions et que relatent leurs textes sacrés, que les révélations *personnelles*, « toutes les autres manières dont nous pouvons être "instruits par Dieu" » (*all the others ways we are "taught by God"*)⁵, c'est-à-dire les « expériences religieuses »¹. Or,

¹. Antoine GRANDJEAN, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris, Éditions Vrin (coll. Histoire de la philosophie), 2009, p. 263.

². Charles LARMORE, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 71.

³. *SA*, p. 232-233, 388-9.

⁴. *SA*, p. 773 ; « *I would see our two stories <the Intellectual Deviation story and the Reform Master Narrative> as complementary, exploring different sides of the same mountain, or the same winding river of history. ID clarifies some of the crucial intellectual and theological connections. But we need RMN to upset the unilinear story, to show the play of destabilization and recomposition. The understanding of social imaginaries is crucial to explain these.* » (*SA*, p. 775) Voir également : *SS*, p. 161 ; *PA*, « Overcoming Epistemology », 1987, p. 17.

⁵. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 342.

puisqu'il ne peut se justifier chez Taylor que sur la base de notre expérience personnelle des sources morales, l'« élément mystique » de la foi existentielle doit constituer l'horizon indépassable de la croyance dans notre âge séculier².

Nous pourrions lier ces deux enjeux – la critique transcendantale de la raison externaliste et la critique immanente (théologique) de la théologie naturelle au nom de la souveraineté divine – en soulignant avec Merleau-Ponty que l'être-au-monde ne se laisse pas « expliquer » de l'extérieur, car la raison elle-même, à savoir l'intelligibilité du monde et notre capacité d'en saisir quelque chose, sera toujours connue avec plus d'évidence que l'intellect divin :

On sait que la pensée classique cherche en somme à expliquer les concordances par un monde en soi ou par un esprit absolu. De telles explications empruntent au phénomène de la rationalité tout ce qu'elles peuvent avoir de convaincant, elles ne l'expliquent donc pas et ne sont jamais plus claires que lui. La Pensée absolue n'est pas plus claire pour moi que mon esprit fini, puisque c'est par lui que je la pense.³

En effet, dans toute explication, quelle qu'elle soit, nous devrions mieux comprendre ce par quoi nous expliquons (l'*explanans*) que ce que nous nous efforçons d'expliquer (l'*explanandum*)⁴. Or, dans le cas particulier de la théologie naturelle, c'est l'incapacité de la raison humaine à

¹. Cf. SA, p. 728-731.

². Voir à ce sujet la belle étude de Stéphanie GAUTHIER : « Discernement de l'élément mystique dans L'Âge séculier de Charles Taylor », *Ithaque*, 14, p. 133-156.

³. Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, 1976, p. 470.

⁴. Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Éditions Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2006, p. 110. Ce principe épistémologique pourrait être considéré comme une contre-vérité patente en ce qui concerne les explications scientifiques, et ce pour au moins deux raisons. Premièrement, les explications scientifiques s'avèrent souvent *incompréhensibles*, aussi bien pour le non-scientifique que pour le scientifique, si l'on entend par là une saisie intellectuelle concrète et analogique. Or, il demeure néanmoins que l'*explanans* jouit dans les sciences naturelles d'une *clarté analytique* ou d'une *exactitude logique et mathématique* qui n'a aucun équivalent dans le « monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*), dont les types vagues ne se confondent pas, d'ailleurs, avec les « faits scientifiques » ou les « objets de science », préparés par des procédures expérimentales et une instrumentation spécifiques. Cette clarté analytique est ce qui permet à la théorie scientifique d'expliquer ou de mettre en lumière l'*explanandum* dans un « ensemble systématique d'énoncés » (cf. Yvon GAUTHIER, *Entre science et culture*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 19). Deuxièmement, notre principe épistémologique pourrait être considéré comme une contre-vérité au regard du caractère *hypothétique* des explications scientifiques. De fait, une hypothèse est une « vérité anticipée » (Claude Bernard) qui s'insère dans un développement scientifique complexe de conjectures et de réfutations (Karl Popper), où seule une théorie peut invalider une autre théorie, et non pas un « *experimentum crucis* », comme pouvaient le penser Francis Bacon et Isaac Newton. La théorie physique est donc « hypothétique par nature », au contraire des théories logiques et mathématiques. Or, l'incertitude qui caractérise l'hypothèse scientifique n'annule en rien la clarté analytique supérieure de l'*explanans* par rapport à notre compréhension ordinaire de l'*explanandum*, c'est-à-dire l'exactitude mathématique des entités décrites par l'*explanans*. Une hypothèse peut être évaluée à l'aune de plusieurs critères de scientificité – consistance, complétude, confinement des objets, pouvoir d'interprétation, pouvoir de prédiction, falsifiabilité, analyticité, simplicité (cf. *Id.*, p. 32-35) –, mais sa force ou sa faiblesse ne change pas la nature d'une bonne explication scientifique, qui consiste à mettre en lumière un phénomène vague dans un ensemble rigoureux et systématique d'énoncés.

comprendre qui doit être pensée, au-delà de ce qui peut être effectivement connu, scientifiquement et philosophiquement. L'*explanandum* est incompréhensible par nature, bien que *pensable* et *possiblement expérimentable*. Il est incompréhensible, d'abord, dans la mesure exacte où il est absolu ou infini : il ne peut être saisi qu'analogiquement et concrètement, c'est-à-dire par anthropomorphisme¹. Néanmoins, comme le savait Descartes, l'*incompréhensibilité* de l'infini ne signifie pas son *inintelligibilité* : « *Je dirais premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu*². » Il est d'ailleurs essentiel à l'argumentation transcendantale que l'idée de l'infini ou de l'absolu soit pensable pour tous, à la manière d'une idée innée, car la double faillibilité (herméneutique et ontologique) de ses conclusions présuppose la possibilité spéculative d'un doute hyperbolique³.

Cela dit, la réflexion métacritique ne proscrit *pas* la pensée métaphysique chez Taylor, mais opère un « exode » de celle-ci du domaine de la cosmo-théologie vers celui des mœurs ou des intérêts de la raison, comme le souligne très justement Rémi Brague à propos de Kant⁴. Notre auteur refuse assurément la distinction kantienne entre la nature objective et notre liberté « nouménale », sur laquelle repose le partage des ordres théorique et pratique dans l'idéalisme transcendantal. Cette distinction est explicitement récusée à la faveur du paradigme phénoménologique de l'être-au-monde, qui signifie que toute connaissance d'agent est affaire de « liberté située » plutôt que de « liberté radicale » (*radical freedom*). Néanmoins, dès lors que l'on quitte le registre des preuves apodictiques et de l'argumentation transcendantale, notre auteur est fondé à soutenir que *les motivations ou les « intérêts » derrière les arguments théoriques acquièrent une importance de premier plan* : le centre de gravité de la réflexion sur la transcendance doit se déplacer du côté de la rationalité pratique, c'est-à-dire d'une réflexion sur le bien constitutif *en tant que source morale*. Tout comme dans la première *Critique*, la théologie spéculative se trouve déconstruite à la

¹. Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, op. cit., p. 113-116. « *Si en effet, tu le comprends, il ne s'agit pas de Dieu* » (saint Augustin) ; « *Tu pourras donc parcourir ce chemin sur lequel on trouve Dieu au-dessus de tout voir, de toute ouïe, de tout goût, de tout toucher et de toute odeur, de toute parole, de tout sens, de tout entendement et de toute raison. Il n'est en effet pas trouvé comme tout cela ; au contraire, on reconnaît que par-dessus toutes les choses, Dieu même est le dieu des dieux et le roi des rois.* » (Nicolas de Cuse) « *Il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre.* » (René Descartes) Pour un commentaire lumineux de toutes ces témoignages, voir l'ouvrage de Jean GREISCH : *Du « non-autre » au « tout-autre »*. *Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson, 2012, deuxième et troisième leçons, p. 49-182.

². Cité par Jean GREISCH : *Du « non-autre » au « tout-autre »*, op. cit., p. 154.

³. En cela résidait l'une de nos principales conclusions des chapitres 3 et 4.

⁴. Rémi BRAGUE, *Les ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2011, p. 27. À ce sujet, voir : Jean GRONDIN., *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, op. cit., chap. IV (« Vers une métaphysique des intérêts de la raison ») ; Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1998.

lumière des « antinomies » constitutives de la raison pure, à ceci près – mais la différence est de taille – que les dilemmes de la sécularité font vaciller chez Taylor aussi bien la métaphysique des mœurs (le « Dieu moral ») que la métaphysique spéculative ou cosmo-théologique (le Dieu des philosophes). Alors que nous cherchions auparavant à penser l'existence nécessaire de Dieu à partir de l'ordre des choses en soi et/ou hors de nous, la tâche de la métaphysique doit désormais consister à comprendre la « perspective spirituelle » (*spiritual outlook*) que ces arguments s'efforcent d'explicitier, en tant que cette perspective comporte un moment essentiel de confiance anticipatrice¹.

3. PLAIDOYER POUR UN HUMANISME PLUS ROBUSTE

Le dernier volet de notre critique immanente consistera à nous demander si l'éthique transcendantale de Taylor peut également intégrer à son champ de validité les « impératifs moraux que nous éprouvons avec particulièrement de force dans la culture moderne » (*moral imperatives which are felt with particular force in modern culture*), c'est-à-dire les devoirs qui se rattachent à l'égalité en droit et en dignité de la personne humaine². Nous présenterons en ce sens un bref argument en vue de montrer que l'anthropologie philosophique de notre auteur offre également les ressources pour penser *un argument transcendantal en faveur de l'universalisme des droits de la personne*. Si un tel argument est possible, il nous permettra de soustraire cet universalisme moral au domaine de la quête « existentielle » d'authenticité, gouverné par le primat de la foi existentielle et de la raison humaine, pour le situer du côté de la quête « existentielle » – comme nous l'avons fait à la section précédente pour les biens constitutifs immanents. Il apparaîtrait alors que toutes les normes fondamentales de l'« identité moderne », telle que la conçoit Taylor, peuvent être comprises comme des « normes transcendantales », invulnérables à toute transvaluation.

Pourquoi parler ici d'un humanisme « plus robuste »? Que serait un humanisme « moins robuste »? Nous désignons par cette seconde expression une philosophie morale qui reconnaît l'égalité en droit et en dignité de la personne humaine, mais soutient qu'il est impossible de justifier celle-ci sur la base de la simple raison. Il en est explicitement ainsi dans la philosophie

¹. *SS*, p. 311.

². *SS*, 495 : *SM*, p. 617.

herméneutique de Charles Taylor : *l'universalisme moral des modernes se trouverait dans l'incapacité de réfuter sur la base de l'argumentation transcendantale les tenants des positions « antihumanistes », de sorte que la validité des droits de la personne se fonderait en définitive sur la foi existentielle des agents.* C'est là un des aspects les plus litigieux et les plus commentés de son œuvre, quand bien même la distinction capitale entre les domaines de l'argumentation transcendantale et de la quête (existentielle) d'authenticité ne se trouve jamais discutée, dans ces débats, de manière approfondie. Humanisme et antihumanisme sont placés sur un pied d'égalité : celui de la quête existentielle d'authenticité.

Janie Pélabay, qui publiait en 2001 l'étude la plus complète à ce jour, en langue française, de la philosophie politique de Taylor, soulignait que « la position de Taylor sur le thème des droits de l'homme est des plus inconfortables » : « [...] nous avons tout lieu de craindre que la méthode éthique préconisée aboutisse à une regrettable dissolution de la légitimité du combat militant en faveur des droits de l'homme¹. » Certes, le « fondement normatif de l'état séculier contemporain » (*the normative basis for the contemporary secular state*) réside chez notre auteur dans l'égalité morale des individus, dont procèdent l'exigence d'une justification publique des principes de justice, c'est-à-dire de produire des « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*) touchant la structure de base de la société². Cependant, la justification de l'égalité morale des individus appartiendrait elle-même au domaine des « débats herméneutiques » régis par la foi existentielle, de sorte qu'un accord ou un consensus « non forcé » (*unforced*) sur ce principe ne pourrait prendre la forme que d'un consensus par recoupement, comme c'est le cas, selon Taylor, pour toutes les autres normes législatives, administratives et judiciaires des démocraties constitutionnelles : « *Each would have its own way of justifying [human rights] 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 belief.*³ » L'herméneutique taylorienne ne vient-elle pas, dès lors, « fragiliser l'essentiel de l'idée démocratique », comme le craignaient Alain Renaut et Lukas Sosoe à propos de « l'idéologie contemporaine de la différence »⁴?

¹. Janie PÉLABAY, *Charles Taylor : penseur de la pluralité*, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, coll. « Mercure du Nord », 2001, p. 178.

². DC, « What Does Secularism Mean? », 2011, p. 320-323.

³. *Id.*, p. 105.

⁴. Alain RENAUT et Lukas SOSOE, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 205. Cité et commenté par Janie Pélabay : *Charles Taylor : penseur de la pluralité, op. cit.*, p. 351-352.

Chose certaine, dénoncer chez Taylor une fragilisation de l'idée démocratique présuppose que l'on ait en vue une alternative « plus robuste ». Cette alternative consistera, pour notre part, à soutenir qu'une argumentation transcendantale en faveur de l'égal respect de la personne humaine est possible et, plus encore, que nous pouvons en trouver les prémisses essentielles dans l'anthropologie philosophique de notre auteur. L'humanisme robuste pour lequel nous plaiderons sera ainsi un humanisme de type néo-aristotélicien, où il s'agira de dériver l'exigence universelle de respecter la personne humaine de notre « nature normative », c'est-à-dire des conditions transcendantales de notre agir. L'ambition pourrait sembler démesurée – et elle le serait certainement s'il s'agissait de dériver *tous les droits de la personne* sur le mode de l'argumentation transcendantale. Or, notre idée est bien plutôt de suivre le modèle de l'éthique de l'explicitation ou encore de l'éthique de l'environnement esquissée plus haut, dont l'enjeu ne consistait pas à déterminer *comment* « vivre selon la nature », mais à établir *que* nous devrions vivre selon la nature, c'est-à-dire *dans le « respect » des normes transcendantales de notre agir*.

3.1. Le respect de la personne en tant que norme transcendantale

Soulignons d'abord clairement que les thèses de Taylor sur le « soi dialogique » (*dialogical self*) – « *One is a self only among other selves*¹. » – relève du domaine de l'argumentation transcendantale et non des sciences humaines. Alors que la conception *moderne* du soi se rattache à notre sens particulier et historiquement contingent de l'« intériorité », où l'opposition « intérieur-extérieur » joue un rôle déterminant, la « communauté linguistique » (*linguistic community*) est présentée par notre auteur comme le « lieu » (*locus*) inéluctable de l'agir humain : il ne nous serait pas possible d'affirmer ou de nier quoi que ce soit si cette condition d'arrière-plan ne jouait pas son rôle structurant, c'est-à-dire si nous n'existions pas à l'intérieur de « réseaux d'interlocution »².

Comme dans tous les arguments transcendantsaux de type « idéaliste », le cœur du raisonnement réside dans un contrefactuel perspicace, par lequel il s'agit de se représenter, de la manière la plus claire possible, ce qui adviendrait de l'expérience humaine si la condition transcendantale en

¹. SS, p. 35.

². SS, p. 36 : SM, p. 57.

question ne jouait plus son rôle structurant¹. Dans le cas de l'argument du soi dialogique, le principal contrefactuel mobilisé par Taylor est sans doute l'hypothèse d'un « langage privé », suivant les arguments célèbres développés par Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* :

A given linguistic item only has the meaning it has against the background of a whole language. The use of a single term, separated from that background, is unthinkable. The supposition that one might, through the invention of learning, think of such a single term makes no sense. Wittgenstein uses this point in great effect in arguing against the possibility of a private language, as when he asks us to imagine the case of someone who wants to give a name to an inner sensation without reference to the rest of language. In order to know what I am saying, I would have to place this entity somewhere, would have to say at least that what I'm naming is a *sensation*.²

En un mot : un langage parfaitement « privé », où l'agent ne se référerait à aucun horizon commun de signification, et où il serait donc le *seul* à comprendre le sens des signes qu'il utilise, serait un langage inintelligible pour son locuteur, qui se trouverait dans l'incapacité de savoir lui-même s'il comprend ce dont il parle. De même, si la quête d'authenticité était poussée à l'extrême et poursuivie comme s'il s'agissait de développer une perspective absolument « originale », indépendante par rapport au langage et aux réactions d'autrui, elle finirait par s'inhiber et se perdre dans la « confusion intérieure » (*inner confusion*)³. Un soi « monologique » ou « solipsiste » est une contradiction performative dans la mesure exacte où l'agent perdrait tout contact ou toute prise sur le sens de ses propres pensées, paroles et actions ; il serait incapable de relever le défi : « Est-ce que je sais vraiment ce que je dis? »⁴ *La confiance que nous avons en la « justesse » des mots, des images, des gestes, etc., que nous estimons appropriés pour exprimer ce que nous voulons exprimer est elle-même inséparable de notre capacité à rattacher et/ou confronter notre propre langage à celui d'autrui.* En d'autres termes, la « dimension linguistique », en tant que condition transcendantale de la compréhension, devrait elle-même être entendue comme un espace irréductiblement dialogique.

¹. Cf. *infra*, chap. 3, §.

². PA, « Irreducibly Social Goods », 1990, p. 132-133.

³. SS, p. 37 : SM, p. 59 : « Even where I believe that I see a truth about the human condition that no one else has seen – a condition that Nietzsche seems to have approached sometimes – it still must be on the basis of my reading of others' thought and language. I see the 'genealogy' underlying their morality, and therefore hold them too to be (unwitting and unwilling) witnesses to my insight. »

⁴. *Ibid.*

La thèse du soi dialogique désigne donc, selon Taylor, une condition essentielle à notre « fonctionnement » en tant qu'êtres humains, hors de laquelle toute vie humaine non-pathologique serait impossible. Cela dit, cette thèse met également en jeu ce que nous pourrions appeler une *théorie qualitative de la personne*, suivant la définition de la personne humaine que proposait notre auteur dans « *The Concept of a Person* » (1981) : *un animal langagier capable d'évaluations fortes et, plus généralement, sensible à des enjeux irréductibles de justesse*¹. En effet, tout comme la problématique de la connaissance d'agent était inséparable d'une « théorie qualitative de l'action », qui admettait une distinction transcendantale entre les agents et la nature inanimée², la dimension dialogique est inséparable d'une distinction transcendantale entre les agents (ou les animaux) en général et les « animaux qui s'auto-interprètent », c'est-à-dire les êtres qui appartiennent à la dimension linguistique. Le dialogue implique que nous reconnaissons autrui comme *une autre liberté*, capable d'agir sous les normes du vrai, du bien et du beau (ou selon ce qui lui semble vrai, bon et beau) – et ce geste de reconnaissance est inscrit dans l'ontogenèse de la conscience réflexive, sur le plan de l'intentionnalité implicite : « *Human beings are constituted in conversation; and hence what gets internalized in the mature subject is not the reaction of the other, but the whole conversation, with the interanimation of its voices*³. »

Nous avons souligné avec insistance dans le présent chapitre le fait que toute condition transcendantale devait être comprise, suivant l'idéal de réflexivité au cœur de la tradition métacritique, comme une *norme* transcendantale, sur laquelle nous sommes appelés à régler notre

¹. « *Consciousness is indeed essential to us. But this cannot be understood simply as the power to frame representations, but also as what enables us to be open to these human concerns. Our consciousness is somehow constitutive of these matters of significance, and does not just enable us to depict them.* » (HAL, « *The Concept of a Person* », 1981, p. 104-105) Cf. HAL, « *Self-interpreting animals* », 1977, p. 60. Pour une perspective très proche de la position de Taylor et instruite par les intenses débats contemporains sur la « différence anthropologique », voir l'ouvrage d'Étienne BIMBENET : *L'Animal que je ne suis plus*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2011, p. 14 : *La valeur que nous donnons à l'animal se nourrit d'une empathie réelle, elle se réfléchit même depuis des années dans une éthique élargie, qu'auront puissamment contribué à légitimer les différents degrés de la vie (Jonas), une philosophie d'inspiration juridique mesure les différents types de droits (Feinberg, Regan), qu'un calcul utilitariste des différents intérêts individuels (Singer). Mais quels que soient les motifs qui président à la reconnaissance d'un droit des animaux, quelle que soit la définition qu'on se sera donnée de la subjectivité animale (conative ou pathique, perceptive ou pratique), il n'empêche que cette subjectivité reste de fait, n'atteignant à aucun moment l'absoluité dont s'investit, aussi curieux que cela puisse paraître, la subjectivité en tant qu'humaine.* »

². Cf. *infra*, chap. 5, § 2.1.

³. Charles TAYLOR, « *The Dialogical Self* », *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*. Éd. par J. Bohman, D. R. Hiley & R. Shusterman, New York, Cornell University Press, 1991, p. 314. « *Language doesn't just develop inside individuals, to be then communication to others. It evolves always in the interspace of joint attention, or communion.* » ; « *However back we push it, the development of the self comes after the constitution of the common world of joint attention.* » (LA, p. 50, 66) La dimension linguistique est un espace dialogique dont la structure transcendantale est la « logique question-réponse », comme y insistait Gadamer, « la relation étroite entre questionner et comprendre » : tout effort de compréhension présuppose autrui comme un interlocuteur capable de répondre en fonction de ce qui a été demandé, et donc de se poser la question, de la répéter en lui-même, de s'interroger sur la justesse des expressions ou des possibilités de sens en jeu dans la question (Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 393-402).

agir. Or, nous ne voyons aucune raison pour laquelle il en irait autrement de la thèse transcendantale du soi dialogique et, puisqu'elle en est inséparable, de la théorie qualitative de la personne. Mais que pourrait signifier le fait de tenir la distinction qualitative entre les agents et les personnes pour une norme transcendantale? La réponse nous paraît claire : il s'agira de « respecter » l'intégrité d'autrui *en tant que personne*, c'est-à-dire de protéger et préserver cette distinction qualitative partout où cela est possible. Ce raisonnement ne diffère en rien de celui qui consistait, dans l'éthique heideggérienne de l'environnement évoquée plus haut, à protéger le statut des choses *en tant que « choses » (Dingen)*, plutôt que de les réduire à des « objets » de connaissance et de manipulation technique : « *Being amont things in such a way that they show up is what Heidegger calls "dwelling" (wohnen). It involves our "taking care" of them¹.* » Parce que le « Quadriparti » détermine la structure inéluctable de l'être-au-monde, c'est-à-dire parce que toute chose « séjourne » (*verweilen*) dans un espace configuré par la co-manifestation de la « terre », du « ciel », des « mortels » et des « dieux », Heidegger pouvait légitimement en dériver une éthique du « laisser-être », qui consiste à préserver la « choséité » de la chose partout où cela est possible : « *Living among things in this way allows the fourfold to be manifest in their everyday presence².* »

Tout indique que Taylor approuve le raisonnement de Heidegger et, par conséquent, qu'il devrait aussi accepter l'argument selon lequel le respect de la personne humaine *en tant que personne* devrait être considéré comme une norme transcendantale. La théorie qualitative de la personne, en tant qu'elle marque une condition transcendantale de l'agir humain, exigerait que nous protégions la « dignité » d'autrui, c'est-à-dire ce qui, en lui, le distingue essentiellement des animaux ou des agents non-humains, à savoir sa sensibilité (ou son éveil) au vrai, au bien et au beau. L'exigence éthique pouvant être dérivée de la théorie qualitative de la personne consistera ainsi à prendre « sous sa garde » l'être d'autrui en tant que personne, de le « mettre à l'abri », afin de le *laisser être* ce qu'il est³. À la limite, il s'agira de « sauver » ce qui le qualifie comme une

¹. PA, « Heidegger, Language, Ecology », 1992, p. 123.

². *Ibid.*

³. Nous tentons de maintenir par ces formules le parallèle établi au paragraphe précédent avec l'argument « écologique » de Heidegger : « *Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (ereignet sich) comme le ménagement quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (hütten) l'être du Quadriparti. Ce que l'on a sous sa garde doit être mis à l'abri.* » (*Id.*, p. 178-179) Notons, en outre, que notre propos n'est pas de dénier aux animaux non humains toute forme de respect ou de déprécier ces derniers. Au contraire, nous pensons que l'éthique transcendantale esquissée ici pourrait être étendue, en toute rigueur, au domaine de l'éthique animale, en s'appuyant directement sur la théorie qualitative de l'action, c'est-à-dire sur la distinction transcendantale entre les animaux (ou les êtres sensibles) et les êtres inanimés. Nous laisserons toutefois cette piste de réflexion inexplorée dans le cadre du présent travail.

personne, si l'on nous permet de suivre ici le sens ancien que pouvait avoir ce verbe et que rappelait Heidegger : non seulement arracher la personne à ce qui peut la menacer ou la mettre en danger, mais également la « laisser revenir à son être propre »¹. Cette exigence de respect inclura en ce sens les principes les plus élevés de la morale moderne, tels que les conçoit Taylor : (i) l'*universalisme*, qui stipule que ce respect concerne tous les êtres humains, et pas seulement les membres de notre nation, de notre communauté ou de notre famille, et (ii) l'*humanitarisme*, qui nous exhorte à « venir en aide » aux êtres humains qui en ont besoin, quelle que soit leur origine, et (iii) l'*égalitarisme*, qui interdit toute discrimination sur la base du sexe, de la race, de la religion ou de toute autre différence « accidentelle » (ou inessentielle)².

Cela dit, il nous faut immédiatement préciser que notre argumentation transcendantale – qui s'appuie sur les thèses de Taylor – ne permet en aucune façon de dériver un système de *droits* inaliénables, c'est-à-dire d'affirmer que de cette argumentation « se tire toute la morale », qu'elle « contient tous les droits et les devoirs universels de l'homme »³. Si la nécessité de respecter autrui peut être dérivée de la théorie qualitative de la personne, cela ne signifie pas que nous puissions déterminer les modalités ou les conditions de ce respect, dans les situations historiques concrètes de la vie humaine, sur la base d'une argumentation de type transcendantal.

Thus we are all enjoined today to treat our fellow citizens with respect, and our governments must treat us all with equal respect. But you can't treat everyone with respect unless you possess certain virtues, for instance a sensitive understanding of cultural differences, and a certain generous outreach. [...] And in fact, [morality] can't simply rely on rules or principles of whatever sort. Human beings, and their needs and situations, are too diverse; we cannot define how we ought to treat them exclusively in terms of codes. [...] And there are also situations in which new and (by most of us) unforeseen needs are articulated. Good examples in the last half century can be seen in the demands formulated by feminist movements, by homosexuals, by

¹. « *Les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre – pour prendre le mot "sauver" dans son sens ancien que Lessing a encore connu. Sauver (retten) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre.* » (Martin HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », *Essais et conférences*. Trad. fr. André Préau, Gallimard, Paris, coll. « tel », 1958, 1980, p. 177-178)

². *LA*, p. 202-203.

³. *Ibid.*

disabled people. Without a certain openness and sensibility, people are often at first unable to recognize the human needs involved in these demands, and feel the force of the claims made.¹

Le meilleur modèle de l'éthique appliquée demeure sans doute celui de la *phronesis* aristotélicienne. Bien que la *validité* de certains principes éthiques puisse faire l'objet d'une légitimation transcendantale, l'*application* ou la réalisation de ces principes requiert que nous demeurions sensibles aux exigences concrètes qui émanent des situations particulières².

Comme le soutient Taylor, nous agissons et pensons toujours à partir d'une intelligence préalable de l'essence humaine et du bien humain – *in medias res*, pourrait-on dire, jeté « au milieu des choses », dans une « identité implicite » ou un *sensus communis* qui opère comme le contexte d'intelligibilité de notre agir. L'éthique transcendantale présentée ici ne contredit en rien ce fait fondamental. En revanche, elle signifie que la « bataille à quatre termes » qui caractérisait la situation herméneutique de la sécularité se trouverait – si l'argument transcendantal du soi dialogique s'avérait probant – désormais *réduite à deux termes*, à savoir l'humanisme croyant et l'humanisme exclusif, car l'exigence *universelle* de respecter l'intégrité de la personne humaine exclut sa négation (ou sa transvaluation) dans l'antihumanisme, que celui-ci soit croyant ou incroyant. *Le respect de la personne peut être envisagé comme une norme transcendantale et cela permet de montrer, en retour, la viabilité d'un humanisme plus robuste, capable de réfuter l'antihumanisme sur la base de l'argumentation transcendantale, c'est-à-dire de transcender l'élément de la foi existentielle.* Autrement dit, les tenants d'une position antihumaniste ne peuvent pas admettre la validité de la thèse transcendantale du soi dialogique sans également admettre l'exigence transcendantale de protéger et préserver l'intégrité d'autrui en tant que personne, et ils ne peuvent pas nier la validité de la thèse du soi dialogique sans sombrer dans une profonde contradiction performative.

3.2. Trois objections

¹ LA, p. 201-202.

² Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *op. cit.*, p. 41-43.

Nous aimerions à présent examiner trois objections qui pourraient être élevées contre l'éthique transcendantale que nous venons d'esquisser, en nous appuyant sur les critiques dirigées par Taylor lui-même contre les tentatives – vaines, selon lui – de fonder l'universalisme moral moderne sur une argumentation de type transcendantal. Notre intention est de montrer que notre auteur ne peut pas faire valoir ces objections contre l'argument que nous avons présenté sans contredire ses propres thèses métacritiques ou transcendantales.

La première objection consiste à soulever la question de la *motivation* morale : « Pourquoi devrais-je être moral? » La stratégie de Taylor est de soutenir que la réponse à *cette* question ne pourra jamais jouir d'une validité transcendantale. Nous ne pourrions pas dire « ce que ces injonctions ont de bon ou de valable ni pourquoi elles commandent l'assentiment » (*what's good or valuable about them, or why they command assent*) sans outrepasser les bornes de l'argumentation transcendantale, c'est-à-dire sans s'efforcer d'explicitier, sur le mode de la raison *ad hominem*, l'ontologie morale implicite dans nos réactions et jugements moraux¹. Pourquoi la question de la *motivation* concernerait-elle la *validité* de nos arguments moraux? Comme nous avons tenté de le montrer dans le chapitre précédent, cette relation s'explique chez Taylor à la lumière de la thèse des langages plus subtils et, plus précisément, de son interprétation « agonistique » : la réflexion sur les hyperbiens, qui s'avère aporétique du point de vue de la simple raison (ou de l'argumentation transcendantale), posséderait le pouvoir d'ébranler intérieurement le discours moral et de lui soutirer toute autonomie véritable. *Les théories transcendantales de la morale feraient donc l'impasse sur la problématique des hyperbiens et les dilemmes de la sécularité.*

Il est toutefois manifeste que cette objection tombe à plat dans le cas qui nous occupe, puisque les normes transcendantales sont *invulnérables* – par définition et suivant la conception taylorienne de l'argumentation transcendantale – à toute *transvaluation*. En conséquence, les normes transcendantales ne requièrent pas l'explicitation d'une ontologie morale implicite, de « motifs » qui différencieraient de ces normes elles-mêmes². *Les conditions transcendantales ne sont rien d'autre que le « bien constitutif » de ces normes, qui en dérivent directement.*

¹. SS, p. 87.

². Nous y avons vu à la section §1.2 le critère de la distinction entre l'éthique transcendantale et la quête d'authenticité chez Taylor, ou plus exactement entre la quête « existentielle » et la quête « existentielle » d'authenticité : la première dérive les normes directement des conditions

La seconde objection soulevée par Taylor à l'encontre des théories transcendantales (ou « rationalistes ») de la morale, et notamment les théories de Habermas et Christine Korsgaard, consiste à soutenir que celles-ci « dénaturent le phénomène », c'est-à-dire qu'elles ne rendent pas justice à la logique interne de nos réactions et évaluations morales :

The felt need is to find a way of proving that we are bound to morality. And so we get the Kant-influenced attempts by Habermas, Korsgaard, and others to show that we are logically bound to, for instance, accept universalism, on pain of self-contradiction; performative (Habermas) or straight logical (Korsgaard).

But this also denatures the phenomena. Apart from the fact that the arguments don't seem to work, and that egoistic behavior, however condemnable, doesn't seem self-contradictory, what is compelling about morality is denatured by rationalism as well. What draws us to follow moral precepts is not that we avoid contradiction, but the intrinsic appeal of a higher way of being.¹

Le cœur de l'argument consiste à soutenir que le motif de l'action morale ne devrait pas résider dans le désir d'éviter l'auto-contradiction performative, mais dans la « attrait intrinsèque » ou la vision d'un bien (l'Idée du Bien, la rationalité humaine, Dieu, la nature, etc.) qui nous inspire à « faire le bien et être bon » : une « source morale »². *Les théories transcendantales de la morale perdraient de vue le lien essentiel entre le fait de voir le bien et celui d'être motivé par lui.* Dans le cas particulier de l'universalisme moral, la source morale peut être identifiée à la relation de l'être humain à Dieu, ou encore à l'existence d'êtres rationnels en tant que telle, comme le reconnaissait notre auteur dans ses remarques sur l'humanisme kantien : « *As the Kantian case shows, an entirely immanent view of the good is compatible with recognizing that there is something the contemplation of which commands our respect, which*

transcendantales de notre agir, tandis que la seconde prend pour point de départ nos évaluations fortes, en tant qu'elles ne sont pas transcendantales, pour en expliciter l'ontologie morale implicite.

¹. LA, p. 210.

². SS, p. 93 : SM, p. 129.

respect in turn empowers. Whatever fills this role is playing the part of a moral source; it has an analogous place in the ethical life of Kantians to that of the Idea of the Good among Platonists¹. »

À l'évidence, l'impératif qu'exprime cette objection, soit celui *de ne pas dénaturer le « phénomène »*, relève lui-même d'une éthique transcendantale : il importe de vivre « selon la nature », car cette nature définit les conditions transcendantales de l'expérience humaine. Nous retrouvons ici ce que nous avons dénommé plus haut l'« éthique transcendantale de l'explicitation ». Cela dit, précisément en raison de la force de cette éthique, il importe de répondre clairement à l'objection de notre auteur : *en dérivant l'exigence universelle de respecter la personne humaine de la thèse transcendantale du soi dialogique, avons-nous, oui ou non, perdu de vue la nécessité d'explicitier l'ontologie morale implicite dans cette exigence?* Nous le disions à l'instant : les conditions transcendantales ne sont rien d'autre que le « bien constitutif » des normes transcendantales qui leur correspondent (ou qui en dérivent). La réponse se doit donc d'être négative.

En outre, le principe de l'éthique transcendantale ou de la quête « existentielle » d'authenticité, telle que nous l'avons définie ici, consistait à soutenir que nous devrions expliciter les normes transcendantales de notre agir afin de nous émanciper des comportements autodestructeurs ou « aliénants » qui découlent, nécessairement, du fait de ne pas respecter ces normes. Est-ce dire, par conséquent, que notre humanisme « plus robuste » nous exhorterait à respecter autrui *afin* d'éviter une *auto-contradiction performative*, comme le suggère l'objection de Taylor lui-même? Serait-ce horrible de tuer ou de blesser autrui parce qu'il s'agit d'un comportement « auto-contradictoire »? La proposition semble absurde et, de fait, ce n'est pas ce que propose l'éthique transcendantale que nous avons ébauchée ici.

D'une part, il importe de distinguer le fait de *nier* les normes transcendantales, sur le plan théorique, et le fait de ne pas les respecter ou de ne pas agir en conformité avec ces normes. Nier la vérité d'une conclusion transcendantale valide, c'est commettre une contradiction performative dans la mesure où il s'agit, que nous le voulions ou non, d'une condition inéluctable pour toute vie humaine non-pathologique ; le *prix à payer* pour cette erreur, cependant, n'est pas seulement la

¹. SS, p. 94.

contradiction performative, mais une forme de déchéance ou d'aliénation¹. D'autre part, l'idée selon laquelle il serait horrible de faire violence à autrui pour éviter une telle expérience d'aliénation n'est en vérité absurde *que dans la mesure où elle présuppose ce dont les thèses de l'être-au-monde et du soi dialogique entendent montrer l'inanité, à savoir une conception « subjectiviste » et « monologique » de l'agir humain*. En effet, pourquoi les « trébuchements » (*stumblings*) dont vise à nous émanciper l'éthique transcendantale seraient-ils nécessairement les *miens* ou ceux d'un « sujet » en particulier? Si l'interprétation que propose Taylor de l'éthique de l'environnement chez Heidegger est tenable, elle doit signifier au contraire qu'il nous faut protéger le statut des choses « en tant que choses » afin d'éviter *leur* effondrement ; ce sont *les choses elles-mêmes*, pour autant qu'elles s'inscrivent dans la structure holistique du Quadriparti, qu'il s'agit de respecter ou de « sauver »². De même, notre humanisme néo-aristotélicien ne dit pas qu'il importe de respecter les conditions de notre *propre* agir, en tant que sujet « atomique », mais bien d'éviter la dégradation de notre *commune humanité*, pour autant que celle-ci est irréductiblement dialogique³. *C'est la distinction transcendantale entre la personne et l'animal qui joue ici le rôle du bien constitutif, qu'il s'agit de respecter et de protéger*.

La troisième et dernière objection que nous aimerions examiner consiste à se demander avec Taylor si les théories transcendantales de la morale s'avèrent *suffisamment inclusives*, c'est-à-dire si ces théories ne doivent pas nécessairement exclure des êtres humains « marginaux » ou « marginalisés », comme les nourrissons, les séniles, ou certains handicapés mentaux. Comment notre humanisme néo-aristotélicien pourrait-il nous inciter « à porter secours à ceux qui sont brisés irrémédiablement, comme les handicapés mentaux, ceux qui meurent dans l'indignité, les fœtus porteurs de tares génétiques⁴ ? »

¹. Cf. *infra*, chap. 2, § 4.2.

². C'est d'ailleurs pourquoi il est nécessaire de dépasser la conception « idéaliste » de l'argumentation transcendantale élaborée par Taylor afin de penser jusqu'au bout l'éthique heideggérienne du laisser-être, comme nous l'avons souligné. Lorsque l'argumentation transcendantale se déploie sur le mode de la réduction eidétique, il ne s'agit pas seulement d'éviter la contradiction performative, mais d'éviter le *contresens matériel*, qui met (en principe) l'imagination humaine en présence de limites insurmontables. Toutefois, il n'en demeure pas moins que la *négation* des conclusions phénoménologiques valides doit être éprouvée, sur le plan de notre agir ou de nos pratiques, sous la forme de comportements autodestructeurs ou de « trébuchements ». La thèse selon laquelle les conditions transcendantales devraient être considérées comme des « normes » transcendantales pour l'agir humain ne se trouvent donc pas, sur le fond, affectée par la distinction entre les modes idéaliste et phénoménologique de l'argumentation transcendantale.

³. Notons que cette thèse peut sans doute faire l'objet d'une corroboration empirique, comme l'illustre l'ouvrage, mondialement connu et débattu, de Richard. G. WILKINSON et Kate PICKETT : *The Level Spirit : Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Londres, Allen Lane, 2009.

⁴. *SS*, p. 517 : *SM*, p. 646.

[E]ven at the highest, “Kantian,” end of these descriptions [about what gives human beings dignity], there is so much missing, which you can see if you look at a work such as Jean Vanier’s L’Arche, where handicapped people are housed and cared for. The miracle is that this care is devoid of the kind of objectifying look de *haut en bas* that recurs so often in the caring professions in relations to people who are in various ways incapacitated or helpless. When people speak about this with Vanier and those who work there, they say things such as “the handicapped are also our teachers; we learn so much from them.” Anyone can say this; the “miracle” is that they mean it. And they can mean it because they see something beyond the standard human faculties conferring “dignity” in the Kantian perspective. They are seeing their charges as beings capable of love, very often in forms that are rare among the independent, fully functioning adults in the world around us.¹

Notre auteur souligne ici que l’une des grandes intuitions morales de la spiritualité chrétienne consiste à identifier la source de la dignité humaine *en deçà* des facultés intellectuelles des agents, à savoir dans leur *capacité d’aimer* ou de participer au « réseau de l’*agapè* ». Cette intuition demeurerait hors de la portée des théories morales séculières ou transcendantales, bien que notre auteur estime – à juste titre, sans doute – que nous sommes pour la plupart d’entre nous en mesure d’éprouver, en notre âme et conscience, la justesse de cette intuition. C’est pourquoi les théories séculières s’avèreraient insuffisamment inclusives ; elles comporteraient toutes, à cet égard, de « graves lacunes »².

Cette objection nous ne paraît cependant pas concerner la définition de la personne humaine que propose Taylor lui-même. En effet, tous les « êtres humains marginalisés » évoqués par notre auteur sont sensibles aux « préoccupations proprement humaines » que sont les évaluations fortes, certaines formes de relations interpersonnelles et certaines émotions telles que la honte, la culpabilité, l’angoisse, etc. (à l’exception des fœtus, évidemment, qui soulève des questions dont nous ne pouvons et n’avons pas à nous occuper ici). La capacité d’aimer sur laquelle notre auteur met l’accent appartient justement à ces émotions qui, selon ses propres analyses, *présupposent* la

¹. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 353.

². *SS*, p. 518 ; *SM*, p. 646.

capacité d'auto-interprétation qui est la nôtre dans la dimension linguistique¹. Nous ne voyons donc pas comment cette capacité pourrait définir à un niveau plus profond (et adéquat) notre humanité que ne le faisait notre argument transcendantal, qui prenait pour point d'ancrage le caractère essentiellement dialogique du soi.

Conclusion

En somme, nous estimons être parvenus dans le présent chapitre à établir fermement les trois conclusions suivantes :

- (i) L'anthropologie transcendantale de notre auteur met en jeu une « éthique transcendantale de l'explicitation » (ou une quête « existentielle » d'authenticité), qui gouverne en profondeur sa philosophie herméneutique.
- (ii) Cette éthique transcendantale peut être étendue, sur la base de l'anthropologie philosophique de Taylor et de sa conception de la tradition métacritique, aux « sources morales immanentes » des Lumières et du romantisme, de sorte que ces dernières peuvent être considérées comme des « normes transcendantales ».
- (iii) Il est possible de dériver l'exigence universelle de respecter la personne humaine des thèses transcendantales de Taylor sur le soi dialogique, de façon à justifier un humanisme « plus robuste » que celui que défend, par ailleurs, ce dernier.

Conjointement, ces trois conclusions montrent que les normes fondamentales de l'« identité moderne », telle que la conçoit notre auteur depuis *Sources of the Self*, peuvent être envisagées comme des « normes transcendantales », invulnérables à toute transvaluation. Par-delà les limites de son éthique de l'explicitation, encore « minimale et formelle », la philosophie herméneutique de

¹. « *The fact that there are animal analogues should not obscure for us the language-dependence of what we experience. [...] We experience our pre-articulate emotion as perplexing, as raising a question. And this is an experience that no non-language animal can have. [...] Only a language-animal could have our emotions: and that means, inter alia, emotions which involve strong evaluations.* » (HAL, « Self-interpreting animals », 1977, p. 73-74)

Taylor devrait reconnaître la viabilité d'une *éthique transcendantale substantielle*, sur la base même de son anthropologie transcendantale.

Cela dit, il importe de ne pas confondre ce plaidoyer pour un humanisme néo-aristotélicien avec un plaidoyer pour l'*humanisme exclusif*. En affirmant que l'universalisme moral ainsi que les « sources morales immanentes » de la modernité peuvent faire (et font effectivement) l'objet d'une légitimation sur le plan de l'argumentation transcendantale chez Taylor, tandis que la même faveur ne peut pas être rendue aux sources morales *transcendantes*, notre intention n'est en aucune façon de faire valoir contre ces dernières une forme de « *véto agnostique* ». L'humanisme néo-aristotélicien que nous présentons est à mille lieues de tout positivisme, scientisme ou « *évidentialisme* » épistémologique¹, qui tenterait de réduire le champ de la connaissance (en l'occurrence : la morale et l'éthique) à celui de la simple raison (en l'occurrence : l'argumentation transcendantale). Nous ne prétendons pas trouver dans l'anthropologie philosophique de notre auteur un argument implicite en faveur de l'humanisme exclusif, mais esquisser sur la base de cette anthropologie les linéaments d'un humanisme « plus robuste », qui ne serait pas vulnérable à la possibilité d'une transvaluation antihumaniste. Il s'agit ainsi de *limiter la portée de la thèse des langages plus subtils dans son interprétation « agonistique »*, qui insistait sur la façon dont les dilemmes de la sécularité circonscrivaient les limites concrètes de la simple raison et, dans cette perspective, intégrait la foi existentielle aux « conditions inéluctables » de la compréhension dans le domaine de la philosophie pratique.

L'humanisme néo-aristotélicien auquel conduit notre critique immanente de la philosophie de Taylor ne permet pas, à lui seul, de se prononcer sur la question de l'hyperbien le plus adéquat, c'est-à-dire de trancher la question de la transcendance. Assurément, cet humanisme implique que les « normes transcendantales » fixent les conditions (ou les bornes) de toute perspective acceptable sur l'hyperbien, de sorte que le débat sur l'hyperbien n'admet en définitive que les options de l'humanisme croyant et de l'humanisme exclusif. De même, il suppose que notre « nature normative », c'est-à-dire les conditions transcendantales de notre agir, agit elle-même comme le « bien constitutif » de ces normes. Néanmoins, ces considérations demeurent

¹ « *What can be asserted without evidence can be dismissed without evidence.* » (Christopher HITCHENS, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New-York, NY: Twelve Books, 2007, p. 150)

indépendantes de la question post-axiale de la transcendance, à laquelle nous ne pouvons pas répondre sur le mode de l'argumentation transcendantale ou de la quête « existentielle » d'authenticité (section §2.2). Il est raisonnable de supposer, en outre, que le bien transcendant demeurera pour le croyant « incomparablement supérieur » aux biens immanents, quand bien même ces derniers (ou certains d'entre eux) peuvent faire l'objet d'une justification transcendantale. *L'humanisme néo-aristotélien reconnaît que les biens transcendants puissent occuper un rang plus élevé ou prioritaire par rapport aux normes transcendantales, mais interdit que ces biens puissent déterminer une perspective critique à partir de laquelle on pourrait rejeter complètement les normes transcendantales.*

En limitant ainsi la portée de l'interprétation « agonistique » de la thèse des langages plus subtils, l'éthique transcendantale implicite dans l'anthropologie philosophique de Taylor fait refluer nos analyses vers l'horizon que dessinait l'interprétation « métacritique » de cette thèse, c'est-à-dire vers la conception transcendantale de l'imagination créatrice et, plus précisément, vers la distinction entre la « manière » et la « matière » de la compréhension humaine (ou encore entre l'« identité » des agents et la validité universelle des évaluations fortes)¹. *Alors que les idéaux des Lumières et du romantisme ainsi que l'exigence universelle de respecter la personne humaine relèvent de l'éthique transcendantale, les modalités particulières de leur expression renvoient plutôt à l'identité des agents et au domaine de la quête existentielle d'authenticité.* Cet état de fait s'explique d'abord à partir des exigences internes de l'explicitation, comme nous y avons insisté, car les conditions d'arrière-plan de notre agir demeureraient inaccessibles sans la médiation de l'imagination créatrice². Ensuite, le respect ou l'application des normes transcendantales requiert que nous demeurions toujours sensibles aux exigences qui émanent de nos situations de vie singulières et de nos pratiques réelles, sur le mode de la *phronesis* aristotélienne : « *Des règles, si longues et détaillées qu'elles puissent être, ne s'appliquent pas elles-mêmes. Les normes et les idéaux ont toujours besoin d'une nouvelle interprétation, dans des circonstances nouvelles*³. » Enfin, il est également entendu que nos convictions fondamentales touchant la question de la transcendance donnent un « tour » personnel à nos réflexions sur la meilleure façon de respecter et incarner les biens humains immanents (et transcendants, s'il y a lieu), lorsque nous sommes conduits à déterminer la place et la proportion de tous ces biens dans la totalité finie de

¹ Cf. *infra*, chap. 7, § 1.

² Nous avons parlé en ce sens d'une « intériorisation transcendantale des médiums expressifs (ou des formes symboliques) » dans le cadre de la tradition herméneutique contemporaine.

³ Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *op. cit.*, p. 42.

notre vie. Ce dernier élément est intimement lié à l'imagination créatrice et la *phronesis* : en plus de déterminer quels sont les biens qui doivent être recherchés « pour eux-mêmes », il nous faut aussi « vivre selon ces fins », c'est-à-dire concevoir et chercher à mener une vie « qui rassemblerait au plus haut degré possible tous les biens que nous recherchons » (*which combines to the greatest possible degree all the goods we seek*) :

La vie éthique réelle se construit inévitablement entre l'unité et la pluralité. Nous ne pouvons supprimer ni la diversité des biens (c'est du moins mon argument contre la théorie morale moderne), ni l'aspiration à l'unité qui est implicite dans le fait de mener sa vie. Je soutiens qu'Aristote savait cela, et qu'il s'agit une fois de plus d'une de ces intuitions fondamentales du Stagirite que nous, modernes, avons passé trop de temps à oublier.¹

¹. *LM*, p. 306. Voir également : *SS*, 50-52, 66, 125 ; « Le juste et le bien », *op. cit.*, p. 48.

CONCLUSION

Est-il encore légitime de distinguer, d'une part, la « simple raison », apte à convaincre n'importe quel penseur honnête et lucide, et d'autre part, le domaine de la foi religieuse, où les différences de conviction seraient *a priori* irréductibles, parce que soumises à des conditions de validité *sui generis*? Dans quelle mesure ce « partage des voix » entre la raison et la foi, que commandait au siècle des Lumières l'« exigence de l'émancipation » ou de l'affranchissement des tutelles autoritaires (le *Selberdenken*, le « penser par soi-même »), est-il encore d'actualité pour nous¹? Les temps ne sont-ils pas mûrs pour une *autre attitude* de la raison philosophique par rapport à la foi religieuse, qui se proposerait de mettre en question la théorie qui opposait la raison et la révélation comme deux « sources » irréductibles de vérité? Cette attitude aurait alors pour tâche d'éviter (i) la naïveté « précritique » de la philosophie antique, pour laquelle la possibilité d'examiner et purifier la conscience religieuse par le travail de la réflexion philosophique était lui-même l'objet d'une « confiance native »², ainsi que (ii) l'attitude dictée par l'avènement de la foi chrétienne jusqu'aux temps modernes, qui s'imposait de départager les voix de la raison et de la foi et qui connut son point culminant dans la problématique kantienne de la « religion à l'intérieur des limites de la simple raison » : « [L]e dernier mot appartient-il au chassé-croisé d'une foi dictant ses limites à la raison, et d'une raison qui renvoie la foi à l'intérieur de ses propres limites³? »

Il ne fait pas de doute que la philosophie herméneutique de Taylor tente de franchir un tel pas vers une conception nouvelle des rapports entre la raison philosophique et la foi religieuse. Sa critique du « mythe » des Lumières avait non seulement pour objectif de remettre la simple raison « à sa place », de lui assigner ses justes limites, mais également de surmonter l'opposition plus fondamentale entre la simple raison, en tant qu'« elle n'est plus augmentée (ou troublée) par la

¹. Cf. Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. 1., op. cit., p. 58-59.

². « La première attitude est celle qu'adopte la philosophie naissante en Grèce, qui se découvre spontanément en présence d'une détermination religieuse de l'homme et de sa culture. Le credo philosophique fondamental par rapport à cette détermination pourrait s'énoncer ainsi : Philosophus sum, nihil religiosi a me alienum esse puto. "Philosophe je suis, et c'est pourquoi rien de religieux ne m'est fondamentalement étranger." Ainsi s'exprime la confiance native de la raison philosophique qui estime qu'elle est bien armée pour s'appropriier tout ce qui, dans l'expérience religieuse, mérite d'être compris et retenu. » (Id., p. 55)

³. *Ibid.*

révélation», et un mode de raisonnement qui opérerait sur la base de la révélation¹. Dans le paradigme herméneutique de notre auteur, la raison est toujours une « foi en quête d'intelligence » (*fides quaerens intellectum*), qu'il s'agisse de la foi simplement « épistémique » du chercheur ou, plus profondément, de la foi « existentielle » qui gouverne l'orientation fondamentale de toute vie humaine². Autrement dit, la raison est toujours, selon notre auteur, *une mise à l'épreuve de notre « connaissance d'agent » – ou de notre « ontologie morale » largement implicite – dans l'élément du dialogue critique*. Taylor tente ainsi d'accéder à la troisième position que nous évoquions à l'instant, touchant les rapports entre la philosophie et la foi, où il s'agit « de définir », pour reprendre les termes de Jean Greisch, « l'économie d'une raison qui, parce qu'elle a fait l'expérience de sa propre pluridimensionnalité interne, devient également capable d'accueillir l'altérité religieuse, qui représente pour elle une des modalités de la voix de l'Autre en soi³. »

Cela dit, notre auteur reconnaît que la distinction entre la « simple raison » et le domaine des convictions fondamentales (religieuses ou non) est légitime lorsqu'il est question des sciences formelles et naturelles, mais qu'elle est « dépourvue de tout fondement » dans la sphère de la rationalité pratique (la réflexion morale, éthique et politique) et, plus généralement encore, dans le domaine des « disciplines herméneutiques » que sont la philosophie, la théologie et les sciences humaines. Ces distinctions s'avèrent importantes, voire même capitales, chez Taylor, puisque sa critique des théories « soustractives » de la sécularisation signifie précisément que *le statut que l'on reconnaît aux sciences exactes ne peut pas être transféré à la rationalité pratique* : il n'est pas possible, dans ces disciplines, d'accéder à un domaine de vérités morales et politiques « a-culturelles », qui définiraient la condition universelle de l'être humain et que l'émancipation (ou le retrait) des tutelles religieuses permettrait, enfin, d'apercevoir :

It should be evident that the dominant theories of modernity over the last two centuries have been of the acultural sort. Many have explained its development at

¹. « By [reason alone] was meant, reason no longer augmented (or disturbed) by Revelation. It was in that way explicitly contrasted to reasoning which operates along with, or the basis of, Revelation. » (Charles TAYLOR, « Reason, Faith and Meaning », *op. cit.*, p. 5)

². *Id.*, p. 8.

³. Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, *op. cit.*, p. 59.

least partly by our “coming to see” something like the range of supposed truths mentioned above.

What this view reads out of the picture is the possibility that Western modernity might be powered by its own positive visions of the good, that is, by one constellation of such visions among available others, rather than by the only viable left after the old myths and legends have been exploded. [...] Otherwise put, what gets screened out is the possibility that Western modernity might be sustained by its own spiritual vision, that is, not one generated simply and inescapably out of the transition.¹

La stratégie argumentative de notre auteur consistait à adosser sa distinction épistémologique forte entre les sciences exactes et le domaine de la raison pratique à son « grand récit de la Réforme », de manière à montrer que le champ de la rationalité pratique se démarque des sciences exactes en raison de son *historicité* foncière. Cette critique de la simple raison interdit selon Taylor que l'on conçoive l'héritage des Lumières comme un avancement civilisationnel « absolu » (*unmitigated*), qui nous aurait fait passer de l'« obscurité » théologico-politique du Moyen Âge vers l'« ordre moral moderne », suivant le schéma d'un dépassement radical du *mythos* par le *logos*. Il s'agit de remplacer ce « mythe », ainsi que ses inversions réactionnaires et romantiques, par une perspective plus nuancée où la question pourra désormais être posée de savoir ce que nous avons pu perdre *et* gagner avec l'avènement de la modernité, tout comme la question de savoir « ce que nous pourrions faire pour recouvrer une part ce que nous y avons perdu, sans pour autant sacrifier les gains » (*what we might do to recover some of what we have lost while not sacrificing the gains*)².

En dépit de sa volonté de dépasser la théorie traditionnelle des deux sources de vérité, la question du « partage des voix » – non plus entre la raison et la foi, certes, mais entre la simple raison et le domaine des convictions fondamentales – demeure donc cruciale dans la philosophie

¹. Charles TAYLOR, « Two Theories of Modernity », *op. cit.*, p. 2-3, 5.

². DC, « Die blosse Vernunft (“Reason Alone”) », 2011, p. 326. « *It is wrong to think that we have to choose between two readings of history, as progress or decline, fulfillment or loss. The most plausible view seems to be that it contains elements of both.* » (PA, « Comparison, History, Truth », 1990, p. 162)

herméneutique de Taylor. Qui plus est, cette distinction forte entre les sciences exactes et les disciplines herméneutiques recouvre en vérité une autre distinction, beaucoup plus problématique. Comme nous y avons insisté dès l'introduction, la critique de la simple raison nous place chez notre auteur devant un paradoxe considérable : *dans la mesure où elle prend appui sur des arguments de type « transcendantal » (ou a priori), elle doit reconnaître la légitimité d'une conception de la simple raison dans le champ même de raison philosophique.* Autrement dit, la critique de la simple raison semble présupposer cela même qu'elle a pour objet de dépasser : une théorie des « sources » de vérité. Comment comprendre ce paradoxe?

Tout d'abord, le projet d'une « métacritique » permet de comprendre pourquoi ce paradoxe ne demeure pas, dans la philosophie de Taylor, comme une tension béante et irrésolue. Le propre de la *méta*-critique est d'opérer un « saut en retrait » du fondationnalisme moderne, de prendre pour point de départ *une autre intelligence de la simple raison*, qui lui permettra ensuite de faire basculer l'« image épistémologique » et de proposer un paradigme alternatif. Si, par conséquent, la critique de la simple raison doit présupposer chez Taylor une théorie des sources de vérité, cette critique ne présupposera pas, du moins, la *même* théorie qu'elle se propose de dépasser. La déconstruction du paradigme épistémologique sur la base de l'argumentation transcendantale ne demeure pas prisonnière de ce paradigme, comme s'il s'agissait d'en fixer les limites de l'« intérieur ».

Par ailleurs, il est décisif pour notre propos de souligner que Taylor assigne à l'argumentation transcendantale une *fonction minimale* – celle de dégager les « cadres inéluctables » de l'agir humain –, de sorte que *ce nouveau partage des voix entre l'argumentation transcendantale et le domaine des disciplines herméneutiques ne contredit pas sa thèse essentielle, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la distinction épistémologique entre la simple raison et les convictions religieuses est strictement indéfendable du point de vue de la rationalité pratique.* Bien qu'il soit nécessaire de distinguer clairement les modes « métacritique » et « substantiel » de la connaissance d'agent, c'est-à-dire l'argumentation transcendantale et la quête d'authenticité, il n'en demeure pas moins impossible, selon notre auteur, de soutenir que les convictions religieuses sont en principe plus fragiles et contestables que les conceptions séculières du bien ou de la vie bonne. *La quête d'authenticité place toutes les « visions du bien » sur un pied d'égalité, y*

*compris les perspectives « antihumanistes » et « fondamentalistes »*¹. Ce principe ne connaît chez lui qu'une exception, déterminante pour notre propos : seules doivent être exclues du débat les éthiques qui rejettent *cette* distinction entre les niveaux métacritique et substantiel, de même que la conception de la raison humaine qui procède selon Taylor de la (méta)critique du paradigme épistémologique moderne. Autrement dit, les thèses transcendantales ou métacritiques ne font pas, chez Taylor, l'objet de la même « charité » herméneutique ou de la même « impartialité » que les conceptions substantielles de la vie bonne. *Tout comme que les disciplines herméneutiques (la philosophie, la théologie et les sciences humaines) se doivent de respecter les bornes fixées de l'« extérieur » par les sciences exactes (formelles et naturelles), la quête d'authenticité se doit également de respecter les bornes fixées extérieurement par l'argumentation transcendantale.*

Notre « critique immanente » de la position de Taylor avait pour objectif de montrer que celui-ci est tenu d'admettre, à la lumière de sa *propre* conception de l'argumentation philosophique et ses *propres* thèses transcendantales sur l'agir humain, *la viabilité d'une distinction entre la simple raison et le domaine des convictions fondamentales (religieuses ou non) dans le champ même de la rationalité pratique.* Nous nous proposons ainsi de mettre en question les limites assignées par notre auteur à l'argumentation transcendantale, de façon à démontrer la viabilité d'une éthique qui soit à la fois « substantielle » et « transcendantale », c'est-à-dire qui puisse outrepasser sa fonction minimale tout en préservant la visée *a priori* de l'argumentation transcendantale. Les points pivots de cette critique immanente résident dans les deux thèses suivantes :

- i. La conception de l'argumentation transcendantale que propose Taylor peut élever une prétention *a priori* tout en faisant droit à la finitude historique et linguistique de la raison humaine.
- ii. Une « éthique transcendantale » peut être dérivée directement des conclusions transcendantales que nous estimons valides.

¹. Charles TAYLOR, *Philosophy in an Age of Pluralism*, *op. cit.*, p. 228-229.

La première de ces thèses renvoie à ce que nous avons appelé la « solution implicite » de Taylor au problème de l' historicisme transcendantal. Cette solution consiste à montrer que, malgré sa double faillibilité herméneutique et ontologique, l' argumentation transcendantale est en principe capable de mettre au jour des conditions universelles, parce qu' « inéluctables », de l' expérience humaine. La seconde de ces thèses renvoie, quant à elle, à l' « idéal de réflexivité » au cœur de la tradition métacritique, telle que la conçoit notre auteur. De fait, la déconstruction du paradigme épistémologique moderne présuppose la possibilité de formuler une conception de la rationalité théorique et pratique plus conforme aux conditions inéluctables de l' agir humain.

Sur la base de ces deux prémisses, il devient possible de soutenir qu' une éthique transcendantale peut être dérivée de l' anthropologie philosophique de Taylor, car cette dernière relève, pour l' essentiel, de l' argumentation transcendantale (ou de la métacritique). *La question du « partage des voix » se réinvite, pour ainsi dire, par la porte d' en arrière, c' est-à-dire dans la perspective de la quête « existentielle » d' authenticité.* En effet, lorsque les thèses de notre auteur sur l' inéluctable encadrement de l' agir humain sont ainsi examinées du point de vue de leurs conséquences normatives, il apparaît que les idéaux moraux et éthiques qui gouverne l' Occident moderne – ses « sources morales immanentes » – peuvent être légitimement considérées comme des « normes transcendantales ». Il devient également clair que la distinction entre la simple raison et le domaine des convictions fondamentale n' est pas, dans la sphère de la rationalité pratique, « dépourvue de tout fondement ». Au contraire, Taylor devrait reconnaître la légitimité d' une distinction entre, d' une part, *une éthique transcendantale substantielle et apte à transcender l' élément de la foi existentielle*, et d' autre part, le domaine de la quête « existentielle » d' authenticité. Il ne peut récuser cette distinction que s' il dénie à son anthropologie philosophique ses ambitions transcendantales – ce qui reviendrait à scier la branche sur laquelle est assise sa philosophie herméneutique.

Taylor reconnaît volontiers que l' héritage de l' *Aufklärung* ne détermine pas notre situation herméneutique actuelle (ou les « conditions de la croyance » dans notre âge séculier) seulement par ses échecs et ses illusions, mais également par ses *réussites*. En ce sens, il reconnaît 1/ que les droits universels de la personne constituent le fondement normatif des sociétés « ouvertes » et

démocratiques et 2/ que la sécularisation des institutions gouvernementales comporte un moment d'émancipation ou de libération pour la foi religieuse elle-même, et non pas seulement pour la raison séculière et scientifique¹. Or, dans cette perspective, l'« humanisme néo-aristotélicien » auquel aboutit notre critique immanente de sa philosophie nous autorise à soulever la question suivante : *dans quelle mesure peut-on demeurer fidèle à l'héritage des Lumières tout en récusant totalement l'idéal de la simple raison dans la sphère de la rationalité pratique?* L'identification exclusive de la simple raison à la raison théorique – aux sciences exactes et à l'argumentation transcendantale, réduite à sa fonction minimale – ne nous dépossède-t-elle pas des moyens nécessaires pour honorer cet héritage et, partant, pour sauvegarder les deux acquis fondamentaux que nous venons d'évoquer?

Il existe une tension bien réelle dans l'œuvre de Taylor entre, d'une part, sa critique de la simple raison, qui place sur un pied d'égalité les perspectives humanistes et antihumanistes, et d'autre part, l'exigence de demeurer fidèle à l'héritage positif des Lumières. Notre proposition consiste en ce sens, au regard de l'ensemble de nos réflexions, à suggérer que cette tension pourrait être atténuée, sinon levée, à la condition que notre auteur reconnaisse la viabilité d'un humanisme « plus robuste », ancré dans sa propre anthropologie philosophique. S'agirait-il, dès lors, de proposer une nouvelle « théorie aculturelle » de la modernité? Nullement. Ce serait confondre la liberté positive et située en jeu dans l'éthique transcendantale avec la liberté négative et radicale du « soi ponctuel »², dans la perspective duquel l'universalité ne peut être obtenue qu'au prix d'un désengagement de tous les contextes culturels. Autrement dit, ce serait oublier que « les vérités pérennes », c'est-à-dire ici les normes incontournables que vise à mettre en lumière l'éthique transcendantale, ne peuvent être saisies qu'en approfondissant la compréhension de notre contexte historique et que, par conséquent, elles sont moins de nature « aculturelle » (ou « anhistorique ») que « transculturelle » (ou « transhistorique »)³. De même, la nécessaire faillibilité herméneutique de l'éthique transcendantale exclut les « récits par soustraction », lorsque ceux-ci prétendent qu'il suffirait de s'émanciper des horizons religieux traditionnels pour que notre « nature normative » surgisse avec évidence comme la seule solution de rechange aux oripeaux métaphysiques.

¹. « *It is, for instance, the freedom to come to God on one's own or, otherwise put, moved only by the Holy Spirit, whose barely audible voice will often be heard better when the loudspeakers of armed authority are silent.* » (DC, « A Catholic Modernity », 1999, p. 172)

². Cf. *infra*, chap. 7, § 1.1.

³. Cf. Charles TAYLOR, « Le fondamental dans l'histoire », *op. cit.*, p. 37-45.

Notre proposition consiste plutôt et seulement à étendre la réflexion métacritique – que notre auteur situait déjà dans le prolongement de la tradition de la « raison autocritique et responsable », c'est-à-dire dans le sillage de l'*Aufklärung* – au domaine de la rationalité pratique, de manière à soustraire l'exigence universelle de respecter la personne humaine au domaine de la quête « existentielle » d'authenticité et la confier à celui de la quête « existentielle ». Certes, Taylor souligne que certaines normes morales universelles – le droit de vote des femmes et l'abolition de l'esclavage, par exemple – peuvent faire l'objet « de ce que nous pouvons maintenant, du moins, reconstruire rétrospectivement comme des arguments *ad hominem* valides » (*what we can now at least reconstruct retrospectively as valid supersession arguments*)¹. Toutefois, ses analyses des dilemmes de la sécularité, et spécialement des « contre-Lumières immanentes », ouvrent des perspectives plus radicales, où il devient manifeste que la validité de l'universalisme moral dépend en dernière instance de la foi existentielle des agents. En clair : aucun argument « séculier » contre les perspectives antihumaniste et fondamentaliste ne serait mieux assuré du point de vue épistémologique selon lui que les arguments théistes ou « religieux »². C'est en ce sens qu'il nous paraît souhaitable, si l'on veut exclure la possibilité d'une « transvaluation antihumaniste » des normes morales fondamentales de la modernité, de défendre la cause d'un humanisme néo-aristotélicien, qui s'appuierait sur la conception originale et forte de l'argumentation transcendantale élaborée par notre auteur.

¹. *RR*, p. 162.

². *DC*, « Die blosse Vernunft ("Reason Alone") », 2011, p. 329. Il peut être utile de rappeler ici le verdict de notre auteur : « *The whole putative (a)+(b) distinction between religious views and this-worldly reasoning turns out to be a mirage.* » (*Id.*, p. 345)

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE TAYLOR

Nous n'avons indiqué ici que les livres, articles et entretiens dont nous nous sommes servis pour argumenter notre propos. Pour une bibliographie exhaustive et régulièrement mise à jour de l'œuvre de Taylor, de ses entretiens ainsi que de la littérature secondaire, voir : <https://www3.nd.edu/~rabbey1/>

LIVRES

- *The Explanation of Behavior*. Londres, The Humanities Press, 1964.
- *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart, 1970.
- *Hegel*. Cambridge University Press, 1975. Ouvrage réédité en un format plus court et accessible: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979 (abrégé HM).
- *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press, 1985.
- *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, 1985.
- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1989. Traduction française citée : *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Les Éditions du Boréal, coll. Essai, 2003.
- *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 1991, 2003. Cet ouvrage reprend le cycle de conférences éponyme, diffusé par Radio-Canada en novembre 1991, dans le cadre de l'émission « *Ideas* ». Cet texte est également paru sous le titre : *The Ethics of Authenticity*. New York, Harvard University Press, 1992.
- *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (dir.), Princeton University Press, 1994.
- *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montréal, McGill-Queens University Press, 1993.
- *Philosophical Arguments*. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- *La liberté des modernes*. Essais choisis, traduits et présentés par Philippe DE LARA, Paris, PUF, 1997.

- *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Harvard University Press, 2002
- *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press Books, 2003.
- *A Secular Age*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Traduction française citée : *L'âge séculier*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2011.
- *Laïcité et liberté de conscience* (coécrit avec Jocelyn Maclure). Montréal, Les éditions du Boréal, 2010.
- *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- *Retrieving Realism* (coécrit avec Hubert Dreyfus). Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2015.
- *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault autour de cinq livres qui rendent libres*. Éditions Novalis, 2015.
- *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

ARTICLES

- « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, 1958, p. 103-32.
- « Phenomenology and Linguistic Analysis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 33, 1959, p. 93-124.
- Compte-rendu : Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Mind, New Series, vol. 71, n°284, 1962, p. 546-51
- Compte-rendu : Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception et Signs. Philosophical Review*, vol. 76, n°1, 1967, p. 113-7.
- « The Opening Arguments of the Phenomenology », *Hegel: A Collection of Critical Essays*. A. MACINTYRE (dir.), New York, Doubleday, 1972.
- « Action as Expression », *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*. C. DIAMOND & J. TEICHMAN (dir.), Brighton, The Harvester Press, 1979.
- « Sense Data Revisited », *Perception and Identity*. G. F. MACDONALD (dir.), New York, Cornell University Press, 1979.
- « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, n°1, 1988.
- « Embodied Agency », *Merleau-Ponty: Critical Essays*. H. PIETERSMA, Washington (dir.), University of America Press, 1989.

- « Rorty in the Epistemological Tradition », *Reading Rorty*. A. MALACHOWSKI (dir.), Oxford, Blackwell, 1990.
- « The Dialogical Self », *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*. J. BOHMAN, D. R. HILEY & R. SHUSTERMAN (dir.), New York, Cornell University Press, 1991.
- « Reply and re-articulation », *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. TULLY, James (dir. avec la collaboration de Daniel M. Weinstock), Cambridge University Press, 1994.
- « Engaged agency and background in Heidegger », *The Cambridge Companion to Heidegger*. B. GUIGNON (dir.), New York, Cambridge University Press, 1993, 2006.
- « Two Theories of Modernity », *Hastings Center Report*, vol. 25, n°2, 1995, p.24-33.
- « Le fondamental dans l'histoire », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. G. LAFOREST & P. DE LARA (dir.), Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf ; Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 35-49.
- « McDowell on Value and Knowledge », compte-rendu : John McDowell, *Mind, Value and Reality et Meaning, Knowledge, and Reality. The Philosophical Quarterly*, vol. 50, n°199, 2000, p. 242-9.
- « What's Wrong with Foundationalism? Knowledge, Agency and World », *Heidegger, Coping and Cognitive Science*. M. WRATHALL & J. MALPAS (dir.), Cambridge, MIT Press, 2000.
- « Foundationalism and the Inner-Outer Distinction », *Reading McDowell: On Mind and World*. N. H. SMITH (dir.), Londres, Routledge, 2002.
- « Rorty and Philosophy », *Richard Rorty*. C. B. GUIGNON & D. R. HILEY (dir.), New York, Cambridge University Press, 2003.
- « Ethics and Ontology », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, n°6, 2003, p. 305-320.
- « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. T. CARMAN & M. B. HANSEN (dir.), New York, Cambridge University Press, 2005.
- « The "Weak Ontology Thesis" », *Hedgehog Review*, vol. 7, n°2, 2005, p. 35-41.
- « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *Reason and the Reasons of Faith*. P. J. GRIFFITHS, & R. HÜTTER (dir.), Londres, T & T Clark International, 2005.
- « Précis de *Modern Social Imaginaries* », *Philosophiques*, vol. 33, n°2, 2006, p. 477-483.
- « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*. H. L. DREYFUS & M. WRATHALL (dir.), Oxford: Blackwell, 2007.
- « Reason and Its Adventures Since the Enlightenment », conférence présentée dans le cadre du colloque : '*Faith + Reason : A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*', Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009.

- « *Apologia Pro Libro Suo* », *Varieties of Secularism in a Secular Age*. M. WARNER, J. VAN ANTWERPEN & C. CALHOUN (dir.), MA: Harvard University Press, 2010.
- « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n°1, 2011, p. 5-18.
- « Responses », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 22, 2011, p. 125-33.
- « Why We Need a Radical Redefinition of Secularism », *The Power of Religion in the Public Sphere*. E. MENDIETA & J. VANANTWERPEN (dir.), New York, Columbia University Press, 2011, p. 34-59.
- « Recovering the Sacred », *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n°2, 2011, p.113-125.
- « Western Secularity », *Rethinking Secularism*. C. CALHOUN, M. JUERGENSMEYER and J. VANANTWERPEN (dir.), Oxford: Oxford Univ Pr, 2011, p.31-53.
- « Retrieving Realism », *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*. J. K. SCHEAR (dir.), Londres/New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.

ENTRETIENS

- « Quelle philosophie est encore possible ?, *Le Banquet*, n°3, 1993, p. 166-169.
- « Qu'est-ce qu'une philosophie morale réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. G. LAFOREST & P. DE LARA (dir.), Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf ; Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 365.
- « From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Charles Taylor », *Thesis Eleven*, vol. 52, 1998, p. 103-12.
- « Religious Belonging in an "Age of Authenticity" : A Conversation with Charles Taylor » (Part One of Three), C. KELLER, R. KUIPERS & C. TAYLOR, *The Other Journal.Com: An Intersection of Theology and Culture* 11, no. "Atheism" (June 12, 2008) : <http://theotherjournal.com/print.php?id=375>.
- « The New Atheism and The Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor (Part Two of Three) », C. KELLER, R. KUIPERS & C. TAYLOR, *The Other Journal.Com: An Intersection of Theology and Culture* 12, no. "Aesthetics" (June 23, 2008) : <http://theotherjournal.com/article.php?id=376>.
- « Dialogue : Jürgen Habermas and Charles Taylor », *The Power of Religion in the Public Sphere*. E. MENDIETA & J. VANANTWERPEN (dir.), New York, Columbia University Press, 2011, p. 60-69.
- « Reenchanted the World – An interview with Charles Taylor », *Philosophy & Theology*, vol. 24, n°2, 2012, p. 275-94.

II. LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ABBEY, Ruth. *Philosophy Now : Charles Taylor*, Teddington, Acumen, 2000.
- BAKER, Deane-Peter. *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, The Veritas Series, 2007.
- BERNER, Christian. « Dialogue et compréhension : Les communautés d'interprétation à l'épreuve du pluralisme », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité*. J.-C. GENS et C. OLAY (dir.), Paris, Librairie Philosophique Vrin, Le Cercle Herméneutique, Série philosophie générale, 2004, p. 9-27.
- CONNOLLY, William E., « Catholicism and Philosophy. A Nontheistic Appreciation », R. ABBEY (dir.), *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*. Cambridge University Press, 2004, p. 166-186.
- FLANAGAN, Owen, « Identity and Strong and Weak Evaluation », *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*. O. FLANAGAN & A. OKSENBERG RORTY (dir.), Cambridge, MIT University Press, 1990, p. 38-54.
- GAGNON, Bernard. *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Les Presses de l'Université Laval, Collection Mercure du Nord, 2002.
- GREENWAY, William. « Charles Taylor on affirmation, mutilation and theism: a retrospective reading of *Sources of the Self* », *Journal of Religion*, vol. 80, p. 23-40.
- GRONDIN, Jean. « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques », *Science et Esprit*, vol. 64, n°2, 2012, p. 245-262.
- LANE, Melissa. « 'God or orienteering?' A Critical Study of Charles Taylor's *Sources of the Self* », *Ratio*, vol. 5, n°1, 1992, p. 46-56.
- MONOD, Jean-Claude. « Une si brève discussion : Blumenberg dans *L'Âge séculier* », TAUSSIG, Sylvie (dir.), *Charles Taylor : religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014.
- MONTEFIORE, Alan. « Choisir son identité? », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, op. cit.*, p. 97-113.
- LAITINEN, Arto, « A Critique of Charles Taylor's Notions of "Moral Sources" and "Constitutive Goods" », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, 2002, p. 73-104.
- OKSENBERG RORTY, Amelie & WONG, David. « Aspects of Identity and Agency », *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*. O. FLANAGAN & A. OKSENBERG RORTY (dir.), Cambridge, MIT University Press, 1990, p. 26-37.
- PÉLABAY, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité* (présentation d'Alain Renaut), Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, coll. « Mercure du Nord », 2001.
- RICÉUR, Paul. « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* », LAFOREST, Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, op. cit., p. 19-34.
- ROMANO, C. « Le soi implicite », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité, op. cit.*, p. 109-133.
- ROSE, Matthew. « Tayloring Christianity. Charles Taylor is a Theologian of the Secular Status Quo », *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, vol. 248, 2012 : <http://www.firstthings.com/article/2014/12/tayloring-christianity>

- ROUSE, Joseph. *How Scientific Practices Matter*, The University of Chicago Press, 2002.
- SMITH, James K. A. *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics : Contingency and Moral Identity*, Londres et New-York, Routledge, 1997.
- *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Polity Press, 2002.
- « Overcoming Representationalism », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, op. cit.*, p. 29-43.
- « Taylor and the Hermeneutic Tradition », R. ABBEY (dir.), *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*. Cambridge University Press, 2004, p. 29-51.
- WALLGREN, Thomas. « Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's Inconclusive Journey to 'Post-Epistemology' », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, op. cit.*, p. 48-55.
- WEBERMAN, David, « On the Idea of Overcoming Epistemology », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité, op. cit.*, p. 135-149.
- WILLIAMS, Bernard. « Republican and Galilean », *The New York Review of Books*, vol. 37, 1990, p. 45-48.

III. AUTRES AUTEURS CITÉS

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Trad. de R. BODÉÛS, Paris, GF Flammarion, 2004.
- BARBARAS, Renaud. *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Les Éditions de La Transparence, coll. Philosophie, 2004.
- BIMBENET, Étienne. *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2011.
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes, tome VII : Meditationes de Prima Philosophia*. Ed. Charles ADAM & Paul TANNERY, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1641, 1983 ; trad. fr. citée : *Œuvres et lettres*. Éd. André BRIDOUX, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1953.
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1963, 2015.
- DOYON, Maxime. « The "As-Structure" of Intentional Experience in Husserl and Heidegger », *Phenomenology of Thinking. Investigations into the Character of Cognitive Experiences*. Thimo Breyer & Christopher Gutland (dir.), Routledge, 2015.
- COMTE-SPONVILLE, André. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Éditions Albin Michel, coll. « Le Livre de Poche », 2006.
- CONCHE, Marcel. *Le fondement de la morale* (seconde édition), Paris, Presses universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1993.
- FLANAGAN, Owen. *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge & Londres, Harvard University Press, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Éditions Plon, 1961.

- GADAMER, Hans-Georg (1960). *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de P. FRUCHON, J. GRONDIN et G. MERLIO, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », édition intégrale et complétée, 1996.
- *L'art de comprendre. Écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1991.
- GILSON, Étienne. *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre TÉQUI éditeur, 1935, 2007.
- *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Éditions Vrin, coll. Vrin-Reprise, 1939, 1986.
- GRANDJEAN, Antoine. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris, Éditions Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2009.
- GRANEL, Gérard (1970). *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de Philosophie »).
- GAUTHIER, Stéphanie. « Discernement de l'élément mystique dans L'Âge séculier de Charles Taylor », *Itbaque*, 14, p. 133-156.
- GAUTHIER, Yvon. *Entre science et culture. Introduction à la philosophie des sciences*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. 1*. Paris, Cerf, 2002.
- *Du « non-autre » au « tout-autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson, 2012.
- GRONDIN, Jean. *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1993.
- *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2003.
- *Introduction à la métaphysique*. Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- *L'herméneutique*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2011.
- « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 52, 2006, p. 469-481.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique* (préface d'Arnold I. Davidson), Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002.
- HARRIS, Sam. *The Moral Landscape: How Science can Determine Moral Values*, Free Press, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe, tome 20 : Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Éd. Petra JAEGER, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1979 ; trad. fr. citée : *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad. Alain BOUTOT, Éditions Gallimards (coll. Bibliothèque de philosophie), 1925, 2006.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, 2006 ; trad. fr. citée : *Être et temps*. Trad. Emmanuel MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985.
- *Questions I et II*, trad. fr. A. PRÉAU, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.
- *Questions III et IV*. Trad. fr. J. LAUXEROIS et C. ROËLS, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

- HITCHENS, Christopher. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New-York, NY: Twelve Books, 2007,
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1977, 1993.
- *Recherches logiques. Tome 2 : Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1901 (trad. 1961),
- *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul RICŒUR, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1913, 1985.
- *Les méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* (1929). Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1994,
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1936 (trad. 1976)
- JARAN, François. « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, No. 1, 2006, p. 47-61.
- JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste. « Descartes : L'infinitude de ma volonté. Ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, vol. 92, n°2, 2008, p. 287-312.
- KANT, Emmanuel. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter, depuis 1902 ; trad. fr.citée : *Œuvres philosophiques*. F. ALQUIÉ (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », , 3 vols, 1980, 1985, 1986.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl et la recherche de la certitude*. Trad. de P. SECRETAN, Lausanne, Édition L'Âge d'Homme (coll. Mobiles), 1975, trad. 1991.
- LARMORE, Charles. « Descartes and Skepticism », *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Éd. par Stephen GAUKROGER, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2008.
- *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.
- LAUGIER, Sandra. « Langage, scepticisme et argument transcendantal », *La Querelle des transcendants*, *Cahiers philosophiques de l'Université de Caen*, n°35, 2000.
- LEROUX, Georges. *Différence et liberté. Enjeux actuels de l'éducation au pluralisme*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2016.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1961, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, 2007.
- MALPAS, Jeff (dir.). *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Londres & New-York, Routledge, 2003.
- MARION, Jean-Luc. *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3^e éd. 1991.
- *Question cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1996.
- *Dieu sans l'être*, Paris, Les Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2013.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la contingence de la nécessité*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, 1976.

- OLIVO, Gilles. « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, No. 1/2, Descartes janvier-juin 1996, p. 189-221.
- PLATON, *République*. Trad. de G. LEROUX, Paris, GF Flammarion, 2002.
- PIHLSTRÖM, Sami. *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*, New York, Humanity Books, coll. « Prometheus Books », 2003.
- « Recent Reinterpretations of the Transcendental », *Inquiry*, vol. 47, n°3, 2004, p. 289-314.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. New York, Cambridge University Press, 1981.
- RENAUT, A. & SOSOE, L. *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1986.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010.
- ST-LAURENT, Guillaume, « Sur la possibilité d'un doute hyperbolique en phénoménologie. Essai sur l'anti-cartésianisme de Claude Romano », *Laval théologique et philosophique*, vol. 71, n°2, 2015, p. 285-303.
- « Le dilemme de la raison critique et le problème de la "facticité" », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n°2, 2015, p. 245-271.
- STRAWSON, Peter. *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen et Co., 1966.
- STERN, Robert (dir.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- STROUD, Barry. « Transcendental Arguments », *The Journal of Philosophy*, vol. 65, n°9, 1968, p. 241-256.
- THAMES, Bradley J. « History, Contingency and virtue », Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de W. David Solomon, Indiana, Université de Notre-Dame, 2011, 329 p.
- VALLÉE, Marc-Antoine. *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2012.
- WILKINSON, Richard. G. et PICKETT, Kate. *The Level Spirit : Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Londres, Allen Lane, 2009.
- WILL, Frederick. *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Londres, Cornell University Press, 1974.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres & New-York, Verso, coll. « The Essential Žižek », 1999, 2008.