

Note

« L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor »

Dalie Giroux

Politique et Sociétés, vol. 19, n°2-3, 2000, p. 243-266.

Pour citer cette note, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/040232ar>

DOI: 10.7202/040232ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'USAGE DE LA NOTION D'ONTOLOGIE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE CHARLES TAYLOR*

Dalie Giroux
Université du Québec à Montréal

Les rapports entre la morale et le politique font l'objet d'une attention particulière en philosophie depuis une quinzaine d'années. Relancés par les critiques croissantes adressées à la philosophie analytique¹, notamment à travers la question des fondements des sociétés démocratiques et celle, concomitante, des modalités des relations entre l'individu, la culture et l'État, ces débats ont trouvé un lieu de déploiement à travers le projet philosophique de Charles Taylor et dans la littérature grandissante autour de celui-ci. Les commentateurs ont entrepris depuis quelques années, essentiellement autour de *Sources of the Self*², de remettre en question certaines hypothèses

* Les citations en anglais contenues dans le texte ont été traduites par l'auteure, sauf dans les cas où une traduction existait déjà. Pour ces derniers cas nous avons ajouté aux références du texte original, entre parenthèses, la page où se trouve la citation traduite dans la version française. Les références des versions françaises disponibles pour les ouvrages cités sont indiquées en entier à leur première apparition dans le texte.

Je tiens à remercier les évaluateurs anonymes pour leurs commentaires, ainsi que Bernard Gagnon qui a contribué à cette réflexion par sa participation à de nombreuses discussions sur les textes de C. Taylor à l'UQAM et par son aide sur certains points d'interprétation. Cette recherche a été effectuée avec le soutien financier du CRSH.

Ce texte est une version modifiée d'une communication présentée au Colloque annuel de l'Association canadienne de science politique tenu à Ottawa en mai 1998.

1. *After Virtue* d'Alasdair MacIntyre, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981, réponse critique à *A Theory of Justice* de John Rawls, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1971, marque les débuts de cette réflexion.
2. Cambridge, Harvard University Press, 1989. En français: *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998.

Dalie Giroux, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-ville, Montréal (Québec), Canada, H3C 3P8.

courriel: d344530@er.uqam.ca

avancées par C. Taylor, de discuter plus avant certaines significations de sa prescription politique ou de mettre en cause son interprétation de la modernité. Il semble par ailleurs que la manière même de poser le problème politique a été peu interpellée dans la forme spécifique que prend l'argumentation chez C. Taylor³.

Ce texte présente une discussion sur la possibilité d'un passage entre une conception de l'agir engagé et l'idée de la nécessité d'ordonner les valeurs à travers la conversation. Une telle réflexion permettra de mettre à jour l'artifice sur lequel repose, en dernière instance, la prescription politique communautaire préconisée par C. Taylor. Notre entreprise se veut une remise en question des arguments de C. Taylor dans l'ordre de la nécessité. Il s'agit de démontrer que la nécessité politique, ou l'injonction de l'ordre, est toujours le premier terme d'une prescription politique, même si cette dernière se constitue dans la sphère de la philosophie morale.

Seront mis en place, dans un premier temps, les éléments de définition de l'ontologie que C. Taylor met à notre disposition dans ses textes. Cette synthèse de la base argumentative permettra, dans un deuxième temps, d'explicitier l'interprétation ontologique de C. Taylor et les conditions du passage entre une conception particulière de l'être humain, celle de l'agir engagé, et une prescription politique précise, la mise en commun et l'ordonnement des valeurs de la modernité. Sera discutée, dans un troisième temps, la difficulté que pose ce passage, en mettant en valeur l'idée que l'instinct moral de l'être humain détecté par C. Taylor est à la fois un élément extrinsèque de l'argumentation et un élément absolument nécessaire à toute prescription politique.

3. On trouvera notamment dans *Philosophy in an Age of Pluralism*, James Tully, dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1994, une collection de commentaires sur la réflexion de C. Taylor illustrant les directions qu'ont prises les critiques jusqu'à maintenant. De la critique interprétative (voir les contributions de Tully, Skinner et Tuck) aux considérations sur la prescription politique de C. Taylor (Weinstock et Laforest) en passant par la critique de l'élément religieux de la pensée de C. Taylor (Morgan), l'ouvrage n'effleure la question des fondements de la prescription que dans un chassé-croisé verbal avec R. Rorty, où ce dernier reproche à C. Taylor l'universalité des biens constitutifs, sans toutefois discuter de cette idée qui nous préoccupera ici, la fonction évaluative et morale de l'être humain. Citons également l'excellent recueil dirigé par Guy Laforest et Philippe de Lara, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 1998, qui présente, en première partie, un débat entre Paul Ricœur et C. Taylor sur lequel nous reviendrons en cours de route.

Résumé. Charles Taylor suggère aux philosophes politiques un retour à la discussion ontologique. Il faut, selon lui, retourner aux fondements des prescriptions politiques et discuter des valeurs qui guident constitutivement nos choix. Cette suggestion trouve son origine dans la conception de l'horizon de signification que défend C. Taylor. Pourtant, cette conception ne permet pas de comprendre comment les valeurs contraignent moralement les êtres humains, sauf si on lui juxtapose l'idée d'instinct moral qui ne se justifie qu'*a posteriori*, c'est-à-dire en regard d'une certaine *nécessité*.

Abstract. Charles Taylor argues that political philosophers should discuss ontological propositions. To explain how constitutive goods guide our choices, we must focus debate on the foundations of political advocacies. In fact, C. Taylor's «inescapable framework» conception leads to this proposition. This conception is, however, unable to account for the moral constraint which exists within political communities without supposing a moral instinct. The latter seems to get an *a posteriori* justification, i.e. stands in the explanation as an unfounded necessity.

LA PROPOSITION «ONTOLOGIQUE» DE CHARLES TAYLOR

Charles Taylor met en œuvre et défend une certaine pratique de la philosophie politique. Il s'agit du retour à la discussion ontologique⁴. Cette proposition se développe en réaction à la philosophie politique contemporaine des J. Rawls et J. Habermas qui est fondée sur l'action, sur la prescription, et qui néglige, au-delà d'une raison pratique fondée dans la communauté ou d'un «consensus sincère» sur la vie dans l'État démocratique libéral, l'argumentation sur la définition de la «vie bonne». Ces philosophies, du point de vue de C. Taylor, ne s'attardent qu'aux conditions de mise en place de la société politique, qu'aux procédures politiques du libéralisme⁵. Pour l'auteur, qui se situe au-delà du constructivisme rationaliste, de la raison pratique ou du naturalisme néonietzschéen⁶, il faut *articuler* les conceptions du bien qui se trouvent dans les fondements des actions, il faut *mettre* à

4. Charles Taylor, «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 202.

5. «Un libéralisme ontologiquement désintéressé tend à être aveugle à certaines questions importantes», *Ibid.*, p. 186-187 (traduction libre); il y a dans le libéralisme procédural la prétention d'une «négation des distinctions qualitatives, un rejet des biens constitutifs en tant que tels», Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 98 (traduction, p. 136).

6. Charles Taylor, «La conduite d'une vie et le moment du bien», dans *La liberté des modernes*, textes traduits, choisis et présentés par Philippe de Lara, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 290-3.

jour les valeurs qui guident nos choix, il faut *explicitement* les termes de nos débats moraux⁷.

C. Taylor définit l'ontologie comme correspondant aux valeurs qui, en dernière instance, légitiment nos choix et nos actions et forment notre conception de la « vie bonne », ou encore l'ensemble des facteurs que nous invoquons « pour expliquer la vie en société⁸ ». Les métaphysiques, les arguments transcendants, les points de vue anthropologiques de la culture et même les soubassements des constructions rationalistes sont en ce sens des ontologies. L'ontologie de C. Taylor, il faut le souligner, diffère de la signification que donne M. Heidegger à ce concept. Il s'agit simplement, selon la définition que lui donne C. Taylor, de fondements, de valeurs qui donnent leur sens aux actions. M. Heidegger parle d'ontologie à propos de l'essence de l'être et non pas à propos de fondements plus généraux. L'ontologie de M. Heidegger est l'essence de l'être définie d'une manière absolue. Elle se distingue de l'ontique, qui est une essence ponctuelle qui varie d'une époque à l'autre et qui, du fait qu'elle organise notre ordre social, devient une vérité momentanée. C'est l'ordre des étants dont l'être n'est pas questionné. L'ontique de M. Heidegger indique le vrai et le juste et détermine l'ordre et le sens *dans un contexte donné*. Elle est en quelque sorte une ontologie du moment⁹. L'ontologie dont parle C. Taylor serait donc, il en sera question plus loin, une ontique au sens heideggerien.

Ce point de départ, « ontologique », est pour C. Taylor lié à la prescription politique. Il ouvre un champ de possibilités : « prendre une position ontologique n'implique pas de prescrire une position particulière ; par ailleurs, une ontologie permet de définir les options qui valent la peine d'être soutenues¹⁰ ». Il ne s'agit pas de présumer qu'une certaine position de nature apriorique est inévitablement reliée à une solution politique (par exemple atomisme/justice procédurale ou

7. Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 77.

8. Nous trouvons cette définition de l'ontologie chez Charles Taylor dans « Cross-Purposes : the Liberal-Communitarian Debate », *op. cit.*, p. 181 (traduction libre) et dans *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 69.

9. Heidegger explique pourtant que poser la question de l'être en tant qu'être — cette expression est d'Aristote — ne peut se faire qu'à travers la manière même de le questionner (« Qui dit élaboration de la question de l'être dit par conséquent qu'un étant, celui qui questionne, se rend transparent en lui-même en son être », *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezon, Paris, Gallimard, 1986, p. 31). La question ontologique ne peut en ce sens jamais être première, elle s'élabore sur la base d'un être préontologique qui doit être radicalisé. L'ontique renvoie à ce qui est, indépendamment de la question ontologique. L'ontique n'est ontologie du moment que dans la mesure où elle est outil d'ontologisation et non problématisée dans son être même.

10. Charles Taylor, « Cross-Purposes : the Liberal-Communitarian Debate », *op. cit.*, p. 183 (traduction libre).

holisme/républicanisme). Au contraire, la suggestion de C. Taylor est de séparer l'une et l'autre des discussions pour mettre en lumière la différence de niveau qui les sépare, mais aussi ce en quoi elles sont liées.

Dans sa critique du libéralisme, C. Taylor retrouve les sources ontologiques qui fondent la prescription libérale et vérifie l'adéquation entre l'atomisme qu'il diagnostique (position ontologique) et le libéralisme procédural (prescription) en apparence justifié par cet atomisme. Cet exercice¹¹ permet de démontrer la difficulté d'une explication première et fondatrice telle que celle de l'individu rationnel. Le libéralisme procédural pose en effet à l'origine de sa prescription une société faite d'individus ayant une certaine conception du bien et un plan de vie conforme à cette conception. Une telle société devrait permettre à chacun de mettre en branle ces plans de vie particuliers en assurant le cadre de leur réalisation. Or, pour C. Taylor, cette prescription politique est problématique. En effet, elle pose une ontologie atomiste qui n'arrive pas à établir, au-delà du bien individuel, un bien commun qui serait celui d'une société. Il n'y a pas de bien commun possible, ne serait-ce que la mise en place des conditions de réalisation des biens individuels, s'il ne se trouve pas à la base, ontologiquement, une conception du bien commun qui puisse transcender les visées divergentes des individus. En d'autres termes, si l'être humain est essentiellement, par définition, traversé par des valeurs individuelles, il n'y a aucune prise possible pour penser l'organisation d'une société politique, de quelque nature qu'elle soit. La raison pratique ne peut se fonder à l'extérieur de la communauté. Cette manière d'argumenter permet à C. Taylor de faire valoir sa propre position ontologique, une certaine conception holiste de l'être humain, sans rejeter ni approuver quelque prescription politique que ce soit¹². Il arrive par contre de cette manière à démontrer que certaines options, par exemple le libéralisme procédural, sont exclues du champ des possibilités si elles n'arrivent pas à articuler correctement les fondements ontologiques qui les engendrent¹³, si elles

11. *Ibid.*

12. Il s'est prononcé ailleurs sur ce sujet, voir par exemple, en français, Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992. Aussi : Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition: an Essay*, commenté par Amy Gutmann *et al.*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1994. En français : Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, commenté par Amy Gutmann *et al.*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994 ; Charles Taylor, « Shared and Divergent Values » dans Ronald Watts et D. Brown, *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

13. Will Kymlicka semble avoir réussi à contourner cette critique en étendant le libéralisme à la protection de l'égalité culturelle. Il reconnaît qu'il faut plus qu'un ensemble de valeurs communes pour assurer la viabilité d'une société politique,

n'arrivent pas à fonder la légitimité de la société à l'intérieur même de cette société.

Il faut voir par ailleurs que la critique du libéralisme procédural¹⁴ permise par la discussion ontologique ne tient que dans la mesure où est prise au sérieux cette nécessité de cohérence, de possibilité entre l'ontologie et la prescription. Pourquoi amener de telles argumentations (utilitarisme, libéralisme procédural) sur le terrain de l'ontologie ? Parce que l'absence présumée de fondements ontologiques chez les libéraux et les utilitaristes, tel que l'explique C. Taylor, est une illusion. Une prescription sans ontologie est aussi improbable qu'une société politique sans conception commune du bien, et ainsi les valeurs qui guident notre vie ne sont pas exclusivement subjectives et individuelles, comme tend à le suggérer la pensée moderne. Comment s'articule dès lors ce rapport entre l'agent autonome et la communauté, et sur quoi repose ce lien *nécessaire* posé par C. Taylor entre ontologie et prescription ?

Le cœur de la justification de la validité du passage entre ontologie et prescription chez C. Taylor s'inscrit dans la discussion sur le concept d'horizon de signification, sa conception fondamentale de la condition humaine. Nous verrons que de cette conception découle la nécessité de l'idéal d'authenticité, celui-ci exigeant d'élucider notre horizon, de le mettre à jour, de le comprendre. Cet idéal conduit à la notion architectonique d'instinct moral. La détection

il faut aussi une identité partagée (Will Kymlicka, *Finding our way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 173). Cet auteur intègre, dans la liste des biens premiers (individuels puisque libéraux) établie par J. Rawls, la reconnaissance de l'identité culturelle (*Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, chapitre 6). Il assume en partie les principes de l'ontologie holiste. L'identité culturelle, pour C. Taylor, devrait être reconnue selon une théorie de la « diversité profonde », qui reconnaît non seulement la diversité culturelle, mais les manières dont les groupes se reconnaissent à travers la société politique élargie (Charles Taylor, « Shared and Divergent Values », dans Ronald Watts et D. Brown, *op. cit.*). Bien que cela semble être une voie intéressante pour W. Kymlicka, il demande à C. Taylor, ramenant le débat au niveau politique : « Pourquoi serait-il stimulant pour les citoyens de travailler à fonder une société basée sur la diversité profonde, dans la mesure où cela implique des négociations sans fin et des complications de toutes sortes ? » (*Ibid.*, p. 190, traduction libre). W. Kymlicka est par ailleurs loin de récuser cet idéal, estimant, de la même manière que C. Taylor espère la poursuite d'une discussion sur la reconnaissance d'une diversité profonde, qu'un désir partagé de poursuivre la conversation subsiste et qu'il constitue une reconnaissance mutuelle minimale (Will Kymlicka, *Finding our way, op. cit.*, p. 177).

14. C'est aussi la critique que fait Michael Sandel de la justice procédurale et du libéralisme égalitariste. Voir : Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 52-55.

du fondement de la question du fondement, de l'explicitation des positions ontologiques que pose C. Taylor se trouve en effet dans l'énoncé qu'il fait à propos de sa propre position ontologique. Pour cet auteur, le fait d'appartenir d'ores et déjà à un contexte historique, social, linguistique est une condition déterminante de la compréhension de soi. C'est par son appartenance à cette communauté d'idées que C. Taylor démontre une certaine filiation avec le premier M. Heidegger¹⁵. C'est l'ontologie ici à l'œuvre qu'il est impératif de clarifier pour mettre en place une lecture qui mettra en doute la possibilité du passage entre une conception ontologique et une prescription politique, de quelque nature qu'elles soient. Bien qu'elle soit plus profonde, plus riche par sa discussion des fondements, la critique ontologique de C. Taylor ne semble pas être pour autant, c'est ce qu'il s'agit de montrer, une cause fondatrice non plus qu'une condition transcendante, mais elle est plutôt un présupposé justificatif, exempt de démonstration.

CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DU PASSAGE ENTRE ONTOLOGIE ET PRESCRIPTION: L'HORIZON DE SIGNIFICATION

Quelle est l'«ontologie» défendue par C. Taylor, celle-là même qui permet la critique du libéralisme que nous avons évoquée? On la qualifie de conception de l'«individu engagé», de conception «holiste» de l'être humain ou de «thèse sociale». Penser le vivre-ensemble, c'est agir dans le champ de possibilités communautaire, selon la démonstration de C. Taylor à propos du libéralisme procédural, puisque même une république minimale demande en dernier lieu de faire appel à un sentiment patriotique pour fonder son ordre politique¹⁶. Il écrit : «Il doit y avoir un accord fondamental sur

15. Voir, par exemple, Charles Taylor, «Heidegger, Language, and Ecology», dans *Philosophical Arguments*, *op. cit.* Cette proximité est à l'origine de l'utilisation, dans ce texte, de certaines définitions heideggeriennes pour comprendre la pensée de C. Taylor. Soulignons par ailleurs que l'utilisation qui est faite ici des concepts heideggeriens est heuristique : il ne s'agit pas de défendre une position particulière, mais de comprendre la pensée de C. Taylor en la mettant en relation avec une lecture parente.

16. Charles Taylor, «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», *op. cit.*, p. 192 ; c'est encore une fois une critique que M. Sandel a largement étayée. Ce dernier semble laisser, dans sa conception de l'horizon commun, moins de place à l'autonomie que ne le fait C. Taylor. Selon M. Sandel, notre identité est définie par certaines fins que nous n'avons pas choisies, mais plutôt découvertes dans un contexte social commun (*op. cit.*). Une politique du bien commun, en exprimant ces fins constitutives, nous permet de connaître un bien en commun que l'on ne peut pas connaître seul (*Ibid.*, p. 183).

les valeurs sans quoi le principe formel d'égalité sera vide ou truqué¹⁷». La patrie de C. Taylor «doit [idéalement] avoir une personnalité politique¹⁸», la reconnaissance par les individus de cette personnalité politique étant à la base d'une communauté de valeurs permettant de décider du bien. Le patriotisme lie entre eux les individus d'une même société «à travers leur participation à une entité politique commune¹⁹», une entité qui leur ressemble.

La conception de l'être humain que propose C. Taylor, sa *thèse sociale*, s'inscrit dans la tradition hégélienne. L'être humain a un caractère fondamentalement dialogique²⁰. Ainsi, l'identité se construit par rapport à l'autre et dans la relation avec les sociétés humaines. «Me définir consiste à chercher ce qui est significatif dans ma différence avec les autres²¹»; et encore, «l'identité est en partie formée par la reconnaissance ou l'absence de reconnaissance, souvent par la méconnaissance des autres²²». La signification n'est pas acquise dans le sentiment individuel, mais existe du fait que les gens donnent de la signification aux événements et aux phénomènes en général. Le sens est en quelque sorte au-delà et aussi à travers l'individu²³.

Pour C. Taylor, toute conception de la société qui refuse, au fondement de son analyse, la nécessité du lien avec les autres et une quelconque transcendance de cette communauté ne permet pas l'accomplissement de l'agent, voire détruit les conditions de réalisation de cet agent. Ce dernier s'exprime par le langage, où il s'initie à sa propre existence. Il demande «Qui suis-je?», et cette question ne

-
17. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord (Ont.), Anansi, 1991, p. 52. En français : Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, traduit par Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 70.
 18. Charles Taylor, «Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États?» dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 49.
 19. Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», *op. cit.*, p. 188 (traduction libre).
 20. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 33.
 21. *Ibid.*, p. 36 (traduction p. 52).
 22. Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, commenté par Amy Gutmann *et al.*, *op. cit.*, p. 25 (traduction libre).
 23. On retrouve cette conception, pour identifier quelques sources (ou des réflexions similaires) de la pensée de C. Taylor, chez Aristote, qui le premier donne un sens à la particularité et à l'exercice de la discussion; aussi chez H.-G. Gadamer, qui fait du langage le centre de sa conception de la vérité (Hans-Georg Gadamer, *L'art de comprendre*, traduit par Marianna Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, chapitre 1); chez J.G. Herder pour qui l'existence requiert la reconnaissance (Charles Taylor, «Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États?», *op. cit.*, p. 56; *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 18; Johann Gottlieb Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Max Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, livre neuvième); chez le jeune M. Heidegger et chez W. Humboldt.

se pose que dans un rapport avec autrui. Le moi n'existe que dans des «réseaux d'interlocution²⁴». Cette situation d'interlocuteur est une dépendance dont le type est inéluctable, une *condition transcendante*²⁵, ontologique.

À la base de la thèse sociale se trouve donc une proposition ontologique, *l'agir incarné*. Cette conception présente le sujet comme un être engagé dans le monde, où sa conscience du monde passe par la perception (interprétation), cette dernière ouvrant un champ perceptif et interprétatif à l'intérieur duquel il s'oriente. Le champ perceptif est le seul lieu de l'action potentielle et c'est ainsi que, nous déplaçant dans ce champ, nous pouvons percevoir le monde selon notre capacité d'agir en son sein. L'humain est d'ores et déjà engagé dans le monde selon le point de vue perceptif qui lui est tout simplement coexistant.

De ce fait, l'agir incarné ne peut être objectivé. Il n'est pas de sa nature, de son essence d'être dans l'absolu²⁶. Être-dans-le-monde ne se fait que d'un point de vue particulier, celui de l'horizon de l'existence. Il est donc impossible de définir hors de soi un tel état de l'existence que celui de l'être-au-monde. L'agir incarné est un agir pour ainsi dire enserré dans son contexte. Ce dernier se présente du même coup chez C. Taylor comme espace de liberté, point de départ de toute évaluation de l'univers de signification. En effet, loin d'être une limite, l'incarnation de l'agir est le berceau de toutes les possibilités, le lieu de la mise en place d'un rapport entre l'agent et la communauté à travers l'éclaircissement et l'évaluation des significations. L'engagement contextuel déploie le rapport au monde, dans la dépendance fondamentale de notre conception individuelle du monde par rapport au langage commun²⁷.

C'est dans cette optique, celle de l'agir incarné, que C. Taylor aborde la philosophie morale. Cette conception est la première pierre de son édifice théorique. Elle démontre que toute explication qui vise notre compréhension de soi devra prendre une forme particulière, celle de notre horizon perceptif²⁸, celle de l'ordre historique qui fait notre contexte.

Voilà comment nous sommes conduits à la notion d'*horizon de signification* chez C. Taylor, concept clé de son argumentation. Il exprime le caractère situé de l'agir humain. Sans résumer à lui seul une pensée aussi riche que celle de C. Taylor, ce concept permet de suivre le réseau théorique de sa pensée politique. Il fonde la

24. Charles Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 36 (traduction p. 57).

25. *Ibid.*, p. 39.

26. Charles Taylor, «La validité des arguments transcendants», dans *La liberté des modernes*, op. cit., p. 123.

27. Charles Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 39.

28. Charles Taylor, «La validité des arguments transcendants», op. cit., p. 125.

démarche, explique le passage entre ontologie et prescription et mène aux idées d'articulation des fondements moraux de l'action et d'idéal d'authenticité. Nous comprenons la notion d'horizon de signification de l'auteur de la manière suivante. Il s'agit du réseau de significations à l'intérieur duquel nous interprétons notre existence et notre monde. Il est l'espace de notre accession au monde et à la connaissance, le lieu de toutes les possibilités humaines. Il y a quatre éléments importants dans la compréhension de ce concept.

Premièrement, cet horizon fournit un ensemble de *distinctions qualitatives*²⁹ qui demandent à être explicitées par l'agent³⁰. C. Taylor dira que «vivre à l'intérieur de tels horizons fortement déterminés constitue une des caractéristiques de l'agent humain³¹», indiquant ainsi précisément le point de départ de sa réflexion concernant la façon dont l'humain accède à la morale et porte des jugements. Deuxièmement, la *morale*³² s'exprime à travers l'horizon de signification. Les distinctions qualitatives servent donc à l'articulation des instincts moraux. Elles font en sorte que l'horizon de signification soit au cœur des jugements moraux, qu'il en soit le matériau. «Les cadres fournissent le contexte, explicite ou implicite, de nos intuitions, réactions ou jugements moraux [...]»³³. Troisièmement, l'*identité* est définie par cet horizon auquel l'être humain appartient. L'horizon de signification donne le point de vue à partir duquel il est possible de comprendre sa vie dans un ensemble (une vie conçue comme *narrative*³⁴), de savoir où sont les repères qui permettent de guider notre conduite. L'identité est définie par «l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position³⁵». Enfin, l'être humain est en *dialogue* avec cet horizon dès lors qu'il pose la question de son

29. Charles Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 19.

30. *Ibid.*, p. 21.

31. *Ibid.*, p. 27 (traduction p. 45).

32. La morale est pour C. Taylor issue d'un instinct, d'une intuition morale (émotions derrière lesquelles se trouvent des énoncés auxquels nous adhérons).

33. *Ibid.*, p. 26 (traduction p. 44).

34. Un point de vue critique pourrait être développé sur ce sujet à l'aide de la conception de l'agir et des fins de M. Merleau-Ponty. Selon ce philosophe, la grande expérience et l'optimisation d'une pratique quelconque ne passent pas par la rationalisation des fins au moment de l'agir (par exemple l'élucidation des conditions morales d'un horizon de signification particulier), mais beaucoup plus par un savoir-faire irraisonné et sans conscience des fins qu'il poursuit (un agir en quelque sorte nonnarratif: l'agir narratif est autant agi qu'agissant). «On n'a pas besoin d'un but ou d'une intention pour agir. La situation sollicite simplement le corps de manière à ce qu'il s'accorde avec elle». Voir, pour une critique élaborée sur le sujet: Hubert L. Dreyfus, «The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment», *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, printemps 1996 (traduction libre).

35. Charles Taylor, *Sources of the Self*, op. cit., p. 27 (traduction p. 46).

identité. C'est par le dialogue, l'élucidation, l'articulation que l'être humain forme son identité. C'est à ce niveau de la théorie de C. Taylor que s'exprime l'importance du langage : il est le passage obligé de la formation de l'identité, il est le lieu où l'humain initie sa propre existence. Selon une conception humboldtienne, C. Taylor voit dans le langage la relation obligée de l'être humain et du monde, mais il y voit aussi le lieu de ses possibilités³⁶.

Avec cette façon de concevoir le langage³⁷, comme accès privilégié et essentiel à l'horizon de signification et surtout à sa compréhension et à son articulation (un thème récurrent chez C. Taylor et au centre de sa prescription quant à la pratique de la philosophie), on comprend l'importance et le caractère fondamental du dialogue. Il est au cœur de cette possibilité morale de l'agir incarné. L'être humain, pour lequel l'horizon de signification est prédonné, ne peut guider moralement son action que dans la mesure où il se meut, par la compréhension et l'articulation de cet horizon de signification, en tendant vers une certaine vérité morale. Cette possibilité s'avère à peu près nulle dans une conception poststructuraliste ou heideggerienne d'après la *kehre*³⁸. Selon ces points de vue, l'ontique, c'est-à-dire notre contexte moral historique, ne fournit que l'illusion de l'essence. Un monde nouveau, selon cette idée, ne peut naître qu'avec un homme nouveau, l'humain ne peut transgresser les limites de sa subjectivité qu'à travers le cadre qui impose ces limites. Il ne peut

36. Il y a aussi une position heideggerienne, celle d'*Être et temps* (*op. cit.*, p. 210-213), dans cette lecture : le langage est le *télos* de l'être, il ouvre l'accès au sens et permet un retour réflexif sur cette condition inéluctable de l'être-au-monde. Le langage est partout, avant tout, mais il permet de tout dire ; le dialogue est infini (chez M. Heidegger co-existant à l'être), au contraire de l'être humain piégé par sa finitude. David E. Cooper dira « avec et à travers le langage » (traduction libre, *Existentialism : a Reconstruction*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 162) ; W. Humboldt qualifiera l'humain de prisonnier actif (dans Charles Taylor, « Heidegger, Language and Ecology », *op. cit.*, p. 118), il parlera de « faire un usage fini d'un moyen infini » (pour un résumé, voir Henri Meschonnic, *La pensée dans la langue, Humboldt et après*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1995) ; M. Heidegger, encore une fois, voudra « prendre le souci de front ».

37. C'est-à-dire selon une théorie constitutive telle que l'avait d'abord élaborée J.G. Herder. Voir Charles Taylor, « Heidegger, Language, and Ecology », *op. cit.*, p. 102-107.

38. M. Heidegger, séparant puis problématisant la question de l'être et de l'étant pose, dans la première partie de son travail philosophique, la question de l'être en tant qu'être. Après ce qu'on appelle le tournant de sa pensée, il se résout à l'idée que l'être, pour autant qu'on puisse le connaître, ne sera qu'un « se-détourner », une présence qui ne se conquiert que par le silence. Ainsi, toute résolution de l'être, même extorqué de l'existant, est improbable. Pour un excellent exposé sur la *kehre* dans la pensée de M. Heidegger, voir : Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

dépasser son horizon de signification que par les règles dictées par son horizon de signification, c'est-à-dire en faisant l'expérience de sa propre finitude. C'est le point de rupture entre ce que C. Taylor appelle les conceptions néonietzschéennes et sa propre pensée. Ce que nous sommes, fondamentalement, ne dépend pas du contexte historique. C'est le sens et l'importance de ce que nous sommes qui est dicté par notre horizon de signification. C'est l'orientation des valeurs fondamentales qui est tributaire d'un horizon particulier³⁹, et non l'intuition de ces valeurs. Ainsi, entre une fondation ontique extrahumaine du bien (que l'on retrouve dans le libéralisme) et une conception purement subjective et arbitraire du bien (les conceptions naturalistes ou néonietzschéennes), C. Taylor estime qu'il y a un bien fondamental inséparable de l'interprétation des valeurs propres à notre condition historique, interprétation que nous considérons comme étant la meilleure⁴⁰. Ce rapport déterminant entre nos valeurs et notre horizon de signification, ce dernier drainant les premières, fait notre condition transcendantale⁴¹.

L'horizon de signification permet donc d'identifier des biens constitutifs et d'y adhérer. Il ne s'agit pas pour C. Taylor de donner une raison fondamentale à ces biens constitutifs⁴², mais de les distinguer qualitativement pour orienter notre jugement vers ce qui est vraiment important pour nous, dans le temps et dans le lieu qui nous sont propres. L'important est bien de donner un sens au mouvement. L'articulation d'une intuition morale dans un horizon de signification donne du pouvoir à une source morale, elle en donne une vision substantive qui est nécessaire à l'adhésion puis à la poursuite de l'histoire morale de l'être humain.

Le bien substantif (*constitutive good*), dans cette conception, est articulé et reconnu comme source morale constitutive d'un ordre que nous souhaitons, d'un idéal que nous considérons comme supérieur. L'attachement à ce bien qui s'exprime dans la sagesse pratique donne la force d'être moral⁴³. Au-delà des idéaux qui transcendent jusqu'à un certain point tout horizon de signification, rattachés à l'instinct moral⁴⁴, chaque horizon de signification particulier contient des sources morales définissant des biens constitutifs qu'il faut articuler.

39. C. Taylor donne l'exemple du sentiment d'attachement à la famille. Selon lui, ce sentiment a toujours existé. Il ne prend tout simplement pas la même importance dans différents horizons de signification, ces derniers définissant différentes valeurs cardinales pour l'évaluation de ce sentiment (*Sources of the Self, op. cit.*, p. 292).

40. *Ibid.*, p. 342.

41. *Ibid.*, p. 38-39.

42. *Ibid.*, p. 77.

43. *Ibid.*, p. 93.

44. Par exemple le respect de la vie, l'intégrité, le bien-être des autres (*Ibid.*, p. 4).

Il est ainsi possible de définir «une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où «meilleure ou «plus élevée» ne se définissent pas en fonction de nos désirs ou de nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devons «aspire⁴⁵».

L'idéal de la modernité, l'horizon de signification contemporain, est celui d'une éthique immanente qui valorise le respect pour la culture d'une certaine dignité humaine, un certain courage face au désenchantement⁴⁶. Il se trouve, derrière cette culture de l'individualité, de l'être face à sa propre fin, une idée de *self-fulfilment*, un idéal d'authenticité. L'authenticité exige que l'être humain puisse réaliser ses propres objectifs moraux. C'est cette authenticité qui définit un idéal supérieur pour la modernité. Cet idéal est toutefois difficile à articuler du fait que les sources morales deviennent suspectes pour le système philosophique de la modernité, selon lequel toute justification morale doit se tourner vers la volonté individuelle⁴⁷.

C. Taylor propose, c'est là sa prescription politique, de revivifier l'idéal d'authenticité propre à la modernité ou, en d'autres termes, d'articuler, pour mieux y adhérer, les sources morales de l'horizon de signification contemporain. Il écrit :

Je soutiens plutôt la thèse que cet idéal s'est dégradé, mais qu'il reste extrêmement valable, et que les modernes, je dirais, ne peuvent pas le répudier. Nous n'avons besoin ni d'une condamnation sans appel ni d'un éloge aveugle ; ni non plus d'un compromis savamment équilibré. Nous avons besoin d'un effort de ressourcement grâce auquel cet idéal pourrait nous aider à redresser nos conduites⁴⁸.

Il faut donc discuter les sources morales de notre époque pour leur donner leur vigueur et leur prégnance, ceci sans manquer de postuler que cet idéal (authenticité) est valide ; que les idéaux se discutent rationnellement ; que les arguments changent quelque chose⁴⁹. Il est de la tâche éthique de définir ce qui est réellement important, d'identifier ce qui constitue pour nous des biens fondamentaux et de définir en regard de nos croyances (horizon de signification)

45. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 16 (traduction p. 28).

46. Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 94.

47. C. Taylor dira ailleurs que la séparation entre juste et bien occulte le lien entre les deux et évacue de ce fait de nombreuses questions fondamentales. Voir notamment *Ibid.*, p. 84-90 ; « Le juste et le bien » dans *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 45-69 ; « La conduite d'une vie et le moment du bien », *op. cit.*, p. 291-293 ; « Cross-Purposes : the Liberal-Communitarian Debate », *op. cit.*, p. 184-186.

48. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 23 (traduction p. 38).

49. *Ibid.*

en quoi ces biens sont les plus élevés. Ces derniers sont des biens constitutifs, qui font partie de l'essence et de la trame de notre vie, celle-ci étant conçue comme une narration. L'horizon moderne présente selon C. Taylor des valeurs cardinales : le principe d'autonomie, l'évitement de la souffrance et l'affirmation de la vie quotidienne⁵⁰.

Ces biens constitutifs sont le fruit de l'exercice de la sagesse pratique⁵¹; cette articulation de nos instincts moraux permet, face à la pluralité des conceptions du bien, d'éviter l'arbitraire. On perçoit dès lors dans cette définition des biens moraux le caractère substantif : il s'agit, face à l'adversité pluraliste, de maintenir une position selon laquelle nos choix moraux demeurent fondés sur le plan normatif au-delà du pragmatisme ou de l'égalitarisme. Ce procédé a bien sûr l'avantage de donner toute leur force d'application à ces principes. Ils nous appartiennent d'une manière constitutive et s'enracinent dans le seul rapport que nous nous connaissons au monde, notre horizon de signification.

Il est maintenant plus facile d'entrevoir, après ces précisions, qu'il y a dans cette réflexion une *fonction* fondamentale : la culture de l'amour de l'ordre moral, l'entretien du sentiment de la nécessité de la morale, et la croyance en la complémentarité des biens. En effet, les biens constitutifs font l'objet d'un attachement viscéral. Mais où se trouve leur substance morale ? Que requiert cette dernière comme définition de l'être humain ? La conception a quelques exigences : l'être humain est un être moral⁵²; il a besoin de valeurs pour s'orienter, pour guider son action⁵³; il faut des biens constitutifs pour assurer d'une part l'épanouissement individuel⁵⁴ et d'autre part l'ordre politique; l'être humain est capable de formes de vie supérieures, et

50. Ces caractéristiques morales de la modernité sont discutées par Charles Taylor dans *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 12-14.

51. La notion de sagesse pratique (*practical wisdom*) chez C. Taylor et celle de fusion des horizons utilisée en herméneutique permettent de mettre en perspective deux points de vue situés et de mettre à jour les conditions de notre propre compréhension. Ces notions sont les balises du dialogue. Par celles-ci, il est possible d'atteindre une meilleure compréhension de l'autre. Le processus ne requiert pas de méthode particulière ou de logique quelconque, mais il en appelle à ce qu'Aristote a présenté comme étant la *phronesis*. La fusion des horizons permet un dépassement de sa propre situation, elle permet d'atteindre une universalité supérieure. Cette fusion est à remettre sans cesse sur le métier, chaque fois dans des conditions différentes. On trouvera des solutions précises apportées par C. Taylor quant à la manière de trouver sa propre identité dans la reconnaissance d'un horizon commun notamment à la page 49 (sujets de dignité), 292 (sens de la famille), et aux pages 419 à 458 (modèle romantique et imagination créative).

52. Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 27.

53. *Ibid.*, p. 28.

54. Charles Taylor, « La conduite d'une vie au moment du bien », *op. cit.*, p. 288.

cela demande un respect qui consiste entre autres à assurer l'expression de ces formes de vie élevées et leurs motivations⁵⁵ ; il faut que les humains puissent « devenir des êtres capables de vénération⁵⁶ ».

On en arrive ainsi aux postulats irréductibles de C. Taylor. Il trouve des fondements dans un horizon de signification, condition ontologique, qui est mouvant et interprétable. Il semble faire une proposition selon laquelle l'ontique au sens heideggerien (la morale circonstancielle) est la condition ontologique de l'être humain. Cette proposition extrêmement subtile permet à C. Taylor de ne pas confronter le problème de la possibilité même de l'ontologie (l'essence de l'être humain). L'ontologie est l'ontique. La distinction entre l'ontologie dont parle C. Taylor et celle faite par M. Heidegger prend tout son sens ici.

Stricto sensu, la distinction ontique/ontologie paraît abyssale et la conjonction qu'en fait C. Taylor semble incongrue. À notre avis, toute la force de l'argumentation taylorienne se trouve dans sa reconnaissance de la distinction, puis de son dépassement⁵⁷. C. Taylor fait de la projection circonstanciée de valeurs morales (ontique) une condition ontologique de l'être humain. Il comprend l'humain comme un être pour qui l'achèvement circonstanciel des instincts moraux est une condition transcendante. La source de la morale est à trouver dans la rencontre d'une velléité instinctive de l'humain et d'un horizon qui donne une direction à cette velléité. Cela permet d'évacuer la question du caractère transcendantal de la valeur (c'est ici une transcendance située avec une structure pérenne) et semble offrir une légitimité sans faille à la morale du fait de sa provenance d'un horizon (agir incarné), un champ perceptif qui est le nôtre (justification intrinsèque, autonome), mais qu'il nous est possible de maîtriser, de comprendre, et surtout de changer (autonomie morale individuelle). Cette lecture permet sans nul doute de réconcilier une certaine conception de la morale et l'idéal moderne d'authenticité. Elle a de plus le mérite de ne prétendre à rien d'autre qu'à l'élucidation des valeurs de notre propre horizon de signification. Il faut à présent s'interroger sur un tel type

55. Charles Taylor, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 25.

56. Charles Taylor, « La conduite d'une vie au moment du bien », *op. cit.*, p. 303.

57. R. Rorty (voir « Charles Taylor on Truth », dans James Tully, *op. cit.*) remettra en cause la possibilité d'un contenu (d'une essence des choses) au nom de l'idée que le schème est le contenu. Il souhaite ainsi critiquer l'universalité des biens constitutifs chez C. Taylor. On pourrait renchérir au nom de C. Taylor en disant que l'ontique est effectivement l'ontologie, que pour ce dernier, les schèmes sont tout ce que nous possédons, mais qu'ils sont multiples et que nous avons la capacité de les éprouver, de les mettre en doute, mais aussi de les choisir et de les vénérer. C. Taylor répondra d'ailleurs à R. Rorty (*Ibid.*, p. 220) que nous pouvons avoir différents schèmes (valeurs circonstanciées) pour une même réalité et qu'il est donc possible de les ordonner.

de justification de la morale en poussant plus avant la logique qui y est à l'œuvre.

ONTOLOGIE ET POLITIQUE: LA PRESCRIPTION DE CHARLES TAYLOR EST-ELLE POSSIBLE?

En quoi l'horizon de signification permet-il de justifier les valeurs, et en quoi l'existence *de facto* de l'horizon donne-t-il assise à la normativité? Le présent questionnement met en doute la possibilité de tirer une prescription de l'ontologie, malgré l'argumentation qui est faite et compte tenu de la nature et du statut de l'ontologie dans le cas qui nous occupe. On a souligné que l'ontologie définie par C. Taylor se présente essentiellement comme ontique, c'est-à-dire une essence morale circonstanciée. La définition de l'horizon de signification, prise au sens restreint, indique une telle chose. L'auteur suggère ensuite le passage entre ontologie et prescription, sur la base du statut de l'horizon de signification (le seul auquel nous avons effectivement accès, c'est-à-dire une ontique). On pourrait comprendre dès lors l'argument comme un glissement du fait qu'une valeur existe au fait qu'elle soit vraie, et ainsi légitimer cette valeur, en faire un bien constitutif.

Ce glissement n'a pas lieu : l'argumentation du passage entre l'ontologie et la prescription ne repose pas sur le caractère véridique de la valeur, ou sur le fait qu'elle existe en soi. L'argumentation de C. Taylor, cohérente, se limite dans un premier temps à démontrer que la valeur est produite et médiatisée. La signification existe, mais en aucun temps on assume qu'elle est vraie. Elle est projetée et circule entre les humains. La signification n'est vraie que dans ce sens précis où elle est donnée par les êtres humains ou plutôt par leur coexistence. À la limite, cet argument ne s'oppose pas à l'esprit du concept heideggerien d'ontique⁵⁸. La définition de l'horizon de signification que donne C. Taylor peut admettre que la valeur circonstanciée n'est qu'une illusion ontologique, car ce n'est pas à ce niveau que se joue le rapport ontologie/prescription. En fait, la valeur tient pour l'auteur sa vérité de ce qu'elle fait sens, un sens nécessaire à l'existence humaine. C'est de ce constat qu'il tire d'ailleurs, comme nous l'avons vu, l'idée que l'être humain a un caractère dialogique (c'est par là qu'il se définit). La légitimité de la prescription chez C. Taylor n'est donc pas fondée sur la vérité (la valeur comme structure objective du réel), mais par l'instinct moral, par la nécessité instinctive de vivre dans un monde moralement ordonné. C'est la condition de possibilité

58. La pérennité circonstancielle de l'être diagnostiquée par C. Taylor est en effet proche du concept de *dasein*.

de la prescription de C. Taylor, mais aussi de sa critique du libéralisme procédural, car vivre dans un monde moralement ordonné exige certainement une conception commune du bien.

Ne prétendant pas à la vérité essentielle de la morale, l'argumentation taylorienne se saisit de l'idée de l'incarnation historique de la morale et couple cette vérité contingente à la nécessité humaine — et elle est essentielle et vraie — de la morale pour réaliser l'identité. Ne prétendant en aucun temps que la valeur est vraie pour en défendre l'importance (elle prend simplement, à partir d'un certain centre irréductible, différentes formes à travers l'espace et le temps), le philosophe fait plutôt reposer le lien qu'il exige entre ontologie et prescription sur le fait que, *intrinsèquement*, l'être humain a besoin de ces repères moraux pour guider ses choix, sa vie, son action.

Ainsi, le pont entre l'ontologie et la prescription se trouve, d'une manière ultime, dans cette considération en apparence apriorique sur la nécessité morale dans l'existence humaine. C'est la nécessité essentielle, naturelle de la morale qui justifie et légitime la force morale des énoncés que C. Taylor appelle biens constitutifs, trouvés et identifiés par l'élucidation de l'horizon de signification.

Il est opportun de préciser immédiatement la portée d'une telle critique. Il ne s'agit pas de refuser, au nom d'une certaine position épistémologique, la distinction entre faits et valeurs⁵⁹. Le fait de passer outre à cette distinction propre à la pensée moderne ne constitue en rien un point de critique pertinent ici. Il suffirait dès lors de se retourner vers les critiques libérales du projet communautarien pour lire des défenses satisfaisantes de ce point de vue⁶⁰. Le passage entre ontologie et prescription est plutôt interrogé dans l'optique d'une mise à jour de la mécanique morale qui rend l'horizon de signification légitime en matière de biens constitutifs.

En fait, c'est la possibilité de la contrainte que nous mettons en cause. De quelles façons les causes ontologiquement premières nous contraignent-elles ? En quoi sont-elles nécessaires ? C. Taylor définit ainsi les arguments transcendants :

[Ils] partent du fait de notre expérience qu'ils considèrent comme indubitable et incontestable. Puis ils passent à une conclusion plus forte, qui concerne la nature du sujet ou sa position dans le monde. Ils effectuent ce passage par un argument régressif, en

59. C. Taylor évoque ce pli théorique de la modernité dans *The Malaise of Modernity*, *op. cit.*, p. 13.

60. Le fait brut de l'existence circonstanciée de valeurs ne suffit pas à effectuer un tel passage. Nous cautionnons donc entièrement une approche du réel qui se fonde sur l'engagement du sujet dans le monde et c'est à partir de cette même base que s'élabore cette critique.

vertu duquel cette conclusion plus forte doit être vraie pour que le fait indubitable de l'expérience soit possible⁶¹.

Ces arguments forment une chaîne d'affirmations indispensables, ils sont justifiés *a priori* et concernent l'expérience⁶²; il faut articuler nos intuitions en ce qui concerne les modalités de l'expérience et ce qui nous mène à des propositions « plus fortes », d'où l'infinitude de la réflexion philosophique en matière d'arguments transcendants. Cette idée sous-tend que l'infinitude de la discussion n'est pas pour l'auteur une preuve de l'impossibilité de la morale, mais seulement une preuve de la variété et de la variabilité ontique qu'elle présente.

Les arguments qui concernent l'expérience sont indubitables. Nous avons d'ailleurs indiqué que nous endossons la conception de l'agir engagé. Maintenant, en quoi l'ontologie et la prescription sont-elles réunies dans une chaîne d'indispensabilité? Qu'est-ce qui permet de passer à des propositions plus fortes? Dans le cas qui nous intéresse, il semble que l'argument qui concerne l'expérience est la conception de l'agir incarné, et la proposition plus forte qui devrait la faire nécessaire est l'identification de biens constitutifs à travers la conversation. Pourtant, la conception de l'agir engagé ne permet pas de passer à une prescription concernant les biens constitutifs, tandis que l'existence de biens constitutifs nécessite effectivement une conception de l'agir engagé pour être vraie. Ces deux arguments ne sont pas réunis dans une chaîne d'indispensabilité⁶³. Seule la mécanique de l'horizon de signification permet de les articuler sur la base d'un troisième argument transcendantal.

Le passage entre l'agir engagé et l'identification de biens constitutifs, pour être possible, ou plutôt indispensable, nécessite le support de l'argument de l'instinct moral de l'être humain. Il n'y a pas de statut intrinsèque de l'horizon de signification, ni même son lien essentiel avec l'agir engagé, qui fasse en sorte que cet horizon ait une force normative et qualitative. Sa force normative est *extrinsèque*; elle

61. Charles Taylor, « La validité des arguments transcendants », *op. cit.*, p. 115.

62. *Ibid.*, p. 125-126.

63. D'autres possibilités se dessinent, qui toutes mènent à la même conclusion. Le fait indubitable de l'expérience pourrait être la nécessité de se conduire moralement, et la proposition plus forte, l'instinct moral de l'être humain, ce qui est en contradiction avec le principe de l'agir engagé qui est muet quant aux fondements éthiques de l'action. Le fait indubitable de l'action pourrait aussi être l'agir incarné, qui ne permet pas de passer à une proposition plus forte qui dicterait la recherche de règles éthiques de l'action. Le fait indubitable de l'expérience pourrait encore être l'expérience historique générale qui mènerait à la proposition plus forte que serait celle de l'agir incarné, ce qui ne permettrait pas non plus l'établissement de fondements éthiques de l'action.

dépend entièrement de la croyance portée à sa force⁶⁴. La qualité morale *sui generis* de l'échelle qualitative de valeurs fournie par l'horizon de signification n'existe pas. Le seul élément contraignant est la valeur que l'on accorde à cet horizon. Il importe peu que cela repose sur le fait que l'agir engagé ne connaisse d'autres sources de la morale ou que les sources morales ne peuvent que prendre racine dans l'horizon de signification qui est propre à l'agir engagé. Autrement dit, le fait de dire que l'horizon que nous possédons est la seule source morale qui nous est accessible, mais qu'il est possible que nous puissions nous mouvoir en son sein par l'interprétation et l'articulation et la mise à jour, ne donne en rien une force contraignante à cet horizon. Ce qui lui donne sa force normative, qui est la courroie de transmission entre ontologie et prescription, est le fait de l'amour humain pour la morale et pour la vérité. Sa force morale est ainsi, comme cela a été dit, extrinsèque. Il faut se retourner vers cet amour de l'ordre et de la morale que présume C. Taylor pour trouver le véritable fondement du passage entre ontologie et prescription, pour faire coexister agir incarné et mise en ordre des valeurs.

Considérons donc maintenant le principe de l'instinct moral. De ce que nous en savons, l'instinct moral est lié à la notion du soi. C. Taylor lutte en quelque sorte, à travers son œuvre, contre la suppression de cette morale qu'il attribue essentiellement aux êtres humains. Au-delà du fait que la morale est constatée dans ses effets, dans ses manifestations, dans la médiation dialogique entre humains, dans l'horizon de signification, en d'autres termes au-delà du fait que la morale est produite par les êtres humains et qu'elle constitue selon l'auteur un instinct, nous n'en savons que peu de choses. Tout ce que nous en constatons, c'est, et nous arrivons avec cette idée au point crucial de la présente intervention, la nécessité. Une nécessité théorique, pour en arriver à fonder l'idée des distinctions qualitatives nécessaires par l'horizon de signification, pour fonder en quelque sorte toute la philosophie morale, et une nécessité politique, pour assurer l'ordre du vivre-ensemble⁶⁵.

La nécessité est un argument justificateur, mais agissant exclusivement *a posteriori*. Il n'est pas question d'argument transcendantal ici à propos de la morale. Alors que C. Taylor en appelle à l'argumentation transcendantale (la définition d'une ontologie) pour passer à des conclusions « plus fortes » (prescription), son argumentation repose, en

64. Il est inutile de discuter ici les analogies néokantiennes entre l'espace et la valeur pour justifier la vérité objective de cette valeur. Un tel type de position ne fait pas partie des théories que nous visons dans notre critique.

65. C. Taylor fait une excellente démonstration de la nécessité politique de la morale dans « Cross-Purposes: the Liberal-Cummunitarian Debate » (*op. cit.*) lorsqu'il démontre l'impossibilité d'un ordre politique stable sans attachement patriotique.

dernier ressort, sur une notion qui ne trouve pas sa place dans l'argumentation. En effet, l'instinct moral de l'être humain ne trouve pas le lieu de sa mise en place dans la conception de l'agir incarné. Tout ce qu'une telle conception permet à propos de la morale, est d'en voir les manifestations dans le monde, de l'identifier comme ontique, comme un ensemble de valeurs circonstanciées, comme horizon de signification particulier à un champ perceptif donné. Il faut autrement supposer une essence de l'être (une ontologie) et la coïncidence de cette essence avec la capacité de la dire (connaissance ontologique certaine). Nous retrouvons, comme l'a suggéré Paul Ricœur à propos de la structure du texte même de *Sources of the Self*, la combinaison hasardeuse du bien et de l'identité, du fondamental et de l'historique⁶⁶.

De notre point de vue, il est impossible de passer d'une ontologie comme celle de l'agir incarné à une prescription comme l'élucidation et l'adhésion aux valeurs morales d'un champ perceptif particulier. L'universalité du sentiment moral ne peut être *l'a priori* d'une conception basée sur l'expérience, non plus que découler d'une prémisses de l'agir engagé. L'existence d'un champ perceptif n'exige ou n'entraîne pas l'adhésion aux valeurs de ce champ. Elle indique simplement que ce champ fournit les seules valeurs qui nous sont disponibles. Le passage entre ontologie et prescription ne se déroule normalement qu'à partir du moment où est annexée, en parallèle à l'ontologie de l'agir incarné, la nécessité de la conduite de la vie humaine selon des valeurs morales ou le caractère effectif et indéniabile de l'instinct moral. Le mouvement qui s'opère dans le fait de donner un «sens» à son existence est régi par un principe, la narrativité morale de l'existence. La logique de ce passage n'est donc pas unique et nécessite une entorse à son propre code, celui de la nécessaire chaîne d'indispensabilité entre les arguments. L'appel à la discussion ontologique de C. Taylor ne semble pas, de ce fait, passer son propre test. L'agir incarné ne suffit pas à assurer le passage aux conclusions plus fortes que l'auteur espère, c'est-à-dire la qualifica-

66. « Ce qu'on pourrait appeler la **pérennité des traces est ce qui assure la conjonction entre le caractère historique des conceptions morales et le caractère transhistorique d'universaux de l'éthicité** » (Paul Ricœur, « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor » dans Guy Laforest et Philippe de Lara, dir., *op. cit.*, p. 31. Texte original en gras). P. Ricœur reproche à C. Taylor la reconstitution *a posteriori* de l'histoire de l'identité moderne sur la base d'une notion de bien universelle-concrète. Il voit d'abord dans l'écriture de *Sources of the Self* un mouvement continu entre anticipation et rétrospection qui marque la difficulté de croiser un bien transcendantal et ses conditions historiques. Ricœur diagnostique dans l'écriture de C. Taylor une « pérennité des traces » de la nécessité universelle qui ne trouve sa réalisation historique que dans la fonction de sauvetage que s'assigne C. Taylor à propos de l'idéal moral qui serait celui de la modernité.

tion des valeurs morales de notre temps en vertu de l'idéal même de ce temps (qui, de plus, doit être considéré comme valable). Il faut une excroissance à la discussion (instinct moral), et il faut que cette excroissance devienne indiscutable au même titre que l'ontologie première (agir incarné)⁶⁷.

Charles Taylor a convenu de la fragilité du pont qu'il trace entre l'expérience et la transcendance⁶⁸. Cependant, il estime que la limite de son argument en constitue aussi la force. Lorsqu'il pose la question d'un bien universel dans une époque historique précise, ce bien universel est saisi dans une forme particulière qui permet d'attraper le fil de la morale humaine. Or, explique-t-il, si dans une civilisation de l'autodéfinition (la modernité) on se voit obligé de se définir par rapport au bien, il en sera toujours ainsi⁶⁹. Pourtant, cela n'explique en rien –et ne permet en aucune façon de le faire– comment l'instinct moral doit être un universel, ce qui donnerait toute sa force à la prescription. En effet, il est aisé d'accepter que l'agir incarné est une condition ontologique qui permet l'adhésion à certains biens constitutifs, ceux-ci pouvant même former l'imperium prescriptif d'une communauté à un moment donné et constituant une trame historique morale de l'humanité. Par contre, la coexistence de l'humain et de cette trame morale dans l'histoire n'apporte rien à l'idée que ces biens constitutifs sont universellement nécessaires, non plus qu'à la croyance selon laquelle l'être humain est pourvu d'un instinct moral.

Au nom même de cette mécanique argumentative, il est possible de suggérer quelques conclusions. Tout système de valeurs ne trouve qu'une fondation ontique, l'ontologie demeurant une promesse de bonheur, et la morale nous est toujours donnée dans/à travers un horizon de signification. Qu'est-ce alors que cette morale faite instinct ? Elle existe en terme de nécessité lorsqu'elle est accolée à la conception de l'agir incarné. La notion de moralité de l'individu remplit une fonction envers la possibilité de la prescription plutôt que d'exister en soi, comme cause première dans le cas qui nous occupe. Sans cet instinct moral, toute prescription politique sur la base de l'élucidation des valeurs d'un horizon de signification, conçu comme

67. Cet argument est analogue à celui avancé par Paul Ricœur à propos de l'ontologie religieuse dans Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 85.

68. « Je voulais montrer en somme que le bien, sous une forme ou sous une autre, est une dimension inéluctable de toute vie humaine et que, partant, le développement de l'identité moderne devait nécessairement s'expliquer au moins en partie par des mutations dans nos conceptions du bien. Il s'agit bien là d'un présupposé de tout le travail historique du livre. Si j'ai tort là-dessus, le reste de l'œuvre n'a plus de valeur » (Charles Taylor, « Le fondamental dans l'histoire » dans Guy Laforest et Philippe de Lara, dir., *op. cit.*, p. 37).

69. *Ibid.*, p. 45.

condition ontologique, est sans force motrice ou illégitime en termes d'argumentation.

Il est évident qu'un autre type d'argumentation, kantien par exemple, aurait pu accueillir le facteur moral comme phénomène apriorique, mais nous ne voyons pas bien comment l'agir incarné et l'instinct moral peuvent s'accommoder dans une suite d'arguments indispensables. L'un ou l'autre sont accessoires, et, ayant dès le départ établi que nous adhérons à cette conception du monde qui est celle de l'agir incarné, nous remettons ici en question le statut de la morale. La seule permission qu'accorde la conception de l'agir incarné envers la morale, est, logiquement, mais aussi en vertu de l'expérience, son existence ontique. Aucune force normative ne peut être tirée de cette conception. D'où le constat posé du double statut de nécessité de la morale (théorique et politique). D'où le fait que la prescription est ramenée aux relations historiques de pouvoir.

CONCLUSION

Ce que nous voulions démontrer à propos de la mécanique de la philosophie politique de Charles Taylor est que se retrouve toujours dans une argumentation politique prescriptive la nécessité de la morale. Son caractère transcendant demeure pourtant le fait d'une fable, d'un espoir de fondation, qui ne peut que se dissiper dans le questionnement des fondements d'une telle chose. Les seules justifications que nous trouvons, à partir d'une conception de l'être humain comme agent incarné, se situent en aval des propositions premières. La morale postulée s'avère un rouage propre au fonctionnement de la philosophie politique, elle est condition *sine qua non* de cette discipline (ce que nous avons appelé sa fonction théorique) et C. Taylor la réalise exclusivement dans sa narration philosophique qui opère une symbiose flottante entre *notre* histoire et la nature humaine; elle semble aussi inhérente à toute conception du vivre-ensemble, en ce qu'elle remplit une fonction de maintien de l'ordre (fonction politique). Il n'y a pas de fondement d'une telle chose dans l'expérience. Il n'y a pas de prescription constitutive qui tienne *per se* dans l'ordre de l'agir engagé.

Le passage entre ce que C. Taylor appelle ontologie et la prescription politique n'est possible que dans la mesure où la valeur morale existe parce que l'être humain est moral et se guide selon les biens constitutifs auquel il adhère, par amour des biens constitutifs. Cette assertion est le seul barrage, d'un point de vue selon lequel l'agir humain est incarné, au nihilisme ou au pragmatisme. Ne pas jouxter la morale à ce type de conception de l'être humain implique l'impossibilité de fonder un système de valeurs et surtout l'impossibilité d'un

attachement profond à celui-ci. L'amour de la morale, la « vénération » du bien sont un vœu pieux, et le demeurent après un examen rigoureux de l'utilisation que C. Taylor en fait dans son argumentation. La morale ne se justifie qu'en regard de l'ordre et non pas de l'existence, même si celle-ci se voit enchâssée dans un horizon de signification qui fournit un système de valeurs.

Cette lecture de l'utilisation de la morale dans la prescription politique suggère un statut particulier de la prescription chez C. Taylor. Sa manière de penser les rapports entre la morale et le politique est le fruit de deux positions qui sont des piliers dans son œuvre. La première est celle du refus d'une certaine position épistémologique moderne qui fait la séparation entre les faits et les valeurs⁷⁰, qui mène à l'empirisme en matière de morale et au naturalisme pour toute définition de l'être humain. Cette position est impossible pour C. Taylor, qui défend une conception de l'agir engagé. Toute prise de position est tissée de valeurs, à la limite la valeur qu'est la non-valeur. Seule une telle position permet de fonder correctement (en l'occurrence sur des valeurs morales) le politique. La deuxième position est la reconnaissance de l'instinct moral de l'être humain. Ces deux positions nous semblent ainsi issues d'une attitude *phronésologique*, c'est-à-dire d'une sagesse pratique, qui reconnaît l'importance de la morale (sa nécessité) dans le commerce entre êtres humains et ailleurs que dans sa réalité objective. Ce statut de réel objectif est de tout point de vue impossible, sinon comme *a priori* ou comme nécessité. L'idée de l'instinct moral de l'être humain, au-delà des considérations faites à son sujet dans ce texte, est un geste de sagesse pratique motivé par un souci du monde, qui trouve ses fondements dans un autre sol qu'une chaîne d'indispensabilité d'arguments transcendants, ou dans une philosophie qui se veut discipline du juste et du bien.

La présente argumentation, cela va de soi, ne peut être que réductrice à l'égard d'un système de pensée aussi dense et ramifié que celui de Charles Taylor. Aussi, la valeur de l'intervention tient plus dans les questions qu'elle soulève que dans les réponses qu'elle apporte. Il faut conclure sur la difficulté de l'argumentation ontologique. Pourquoi faut-il fonder moralement le politique ? Le politique existe comme lieu de questionnement du vivre-ensemble. Il existe comme revendication de la vie en société. Se réitère sans cesse cet acharnement philosophique à rendre la vertu aux rapports humains, à imputer des fins aux rapports existants, à décrire la dimension transcendante des événements sociaux et des choix collectifs. Nous constatons du même coup l'incapacité de cette entreprise à fournir

70. C. Taylor refuse tout réductionnisme ontologique motivé épistémologiquement, voir, entre autres, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 337.

une lecture satisfaisante, c'est-à-dire éclairante et exempte de contradictions, de sa propre démarche. C'est dans le souci du monde que nous trouvons la source du discours de la philosophie politique morale contemporaine. Cette dernière, même dans son expression la plus forte, semble ici acculée à ses propres limites : il lui reste encore la possibilité de se détourner de l'ontologie pour s'attarder à une réflexion sur cette limite, à ce qui seul arrive à faire une différence en bout de ligne. Il s'agit de la nécessité politique.