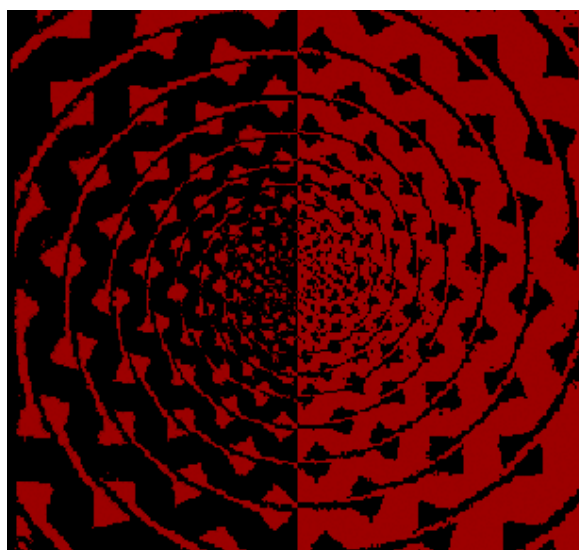


UCL Université catholique de Louvain



Centre de philosophie du droit

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Les limitations communautaires du jugement pratique, IV. Les conditions politiques d'une transformation des formes de vie chez Charles Taylor.*

Auteur (s) : Raphaël Gély

N° : 80

Année : 2002

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2002

This paper may be cited as : Gély Raphaël, « *Les limitations communautaires du jugement pratique, IV. Les conditions politiques d'une transformation des formes de vie chez Charles Taylor* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°80, 2002.

# Les conditions politiques d'une transformation

## des formes de vie chez Charles Taylor

par Raphaël Gély (FNRS-UCL)

De façon générale, l'œuvre de Charles Taylor peut être comprise comme un effort de dépassement de la dialectique négative qui structure le débat entre les libéraux et les communautariens. Ce débat se réduit souvent de part et d'autre à montrer que la position adverse suppose, comme sa condition de possibilité, sa propre position. Ainsi certains vont défendre l'idée que la vision libérale de Rawls, loin d'être auto-suffisante, "parasite" une notion de communauté qu'elle rejette par ailleurs officiellement<sup>1</sup>. D'autres vont objecter que, loin d'ignorer l'importance de l'appartenance communautaire du sujet et du déploiement de son existence sous l'horizon d'une vie bonne et pleine, la thèse rawlsienne selon laquelle "le soi est antérieur aux fins qu'il affirme"<sup>2</sup> ne doit pas s'entendre dans un sens anthropologique, c'est-à-dire dans le cadre d'une philosophie de l'esprit, mais dans un sens politique, comme tentant de garantir à une personne toujours déjà située la possibilité de se réaliser de façon complète. La double dimension de la personne, raisonnable et rationnelle, impliquerait en effet le fait que celle-ci puisse modifier le mode de son appartenance à une communauté et à une conception de la vie bonne. Se vivre comme un sujet personnel, c'est-à-dire comme un je ayant une communauté d'appartenance mais ne se confondant pas fusionnellement avec celle-ci, exige une possible prise de distance par rapport à cette communauté, ce que sollicite précisément une expérience procédurale. Les uns vont donc dire que l'aspiration communautarienne ne peut se déployer que dans un horizon que soutient un certain procéduralisme, entendu ici en un sens très large, tandis que les autres vont soutenir l'idée que la stabilisation d'une société libérale implique une perspective communautarienne. Taylor refuse de choisir entre ces deux voies. De la même façon que Hegel refusait d'abandonner la raison pour parvenir à la synthèse de la liberté morale kantienne et de l'unité expressive de la *polis*

---

<sup>1</sup> Cf. M. SANDEL, "La république procédurale et le moi désengagé", in *Libéraux et communautariens*, A. Berten, P. Da Silveira, H. Pourtois (eds), Paris, PUF, 1997, p. 270.

<sup>2</sup> J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 560.

grecque<sup>3</sup>, il faudrait selon Taylor penser de façon positive le désaccord entre l'idéal d'une société politique basée sur la primauté des droits individuels et l'idéal d'une appartenance communautaire : "Ces biens peuvent être des biens qui rivalisent entre eux, et donc, en ce sens, être incompatibles ; mais tous les deux sont, malgré tout, des biens. Que la théorie désignant l'un soit vraie n'implique pas nécessairement que celle qui désigne l'autre soit confuse ou fausse - bien que des arguments particuliers dans un cas comme dans l'autre puissent démontrer qu'il en est ainsi"<sup>4</sup>.

C'est à partir d'une conception forte de l'Etat, entendu comme dispositif institutionnel corrélatif d'une possible *communauté politique*, que Taylor semble prétendre dépasser cette dialectique du libéralisme et du communautarisme. En ce sens, comme l'a montré Marc Maesschalck, Taylor est sur de nombreux points plus proche de Rawls que de Habermas : "Sous cet angle, un point commun de la pensée politique de Charles Taylor avec celle de John Rawls serait de privilégier sur la théorie de l'action la définition d'une conception de la *raison politique*"<sup>5</sup>. Mais à la différence de Rawls, l'approche proposée par Taylor implique toutefois une "conception forte de l'Etat comme communauté politique délimitant le champ de la raison politique"<sup>6</sup>. Le projet de cet article consiste à tenter d'éclairer le sens de cette conception forte d'un Etat entendu comme dispositif permettant le dépassement de l'opposition abstraite entre le primat de la protection des droits individuels et la reconnaissance des identités collectives. Certaines recherches menées sur Taylor ont montré qu'une des plus grandes difficultés que véhicule la pensée du philosophe canadien consiste en ce qu'elle ne semble pouvoir dépasser la dialectique négative du libéralisme et du communautarisme qu'en se rendant incapable d'intégrer l'historicité et la transformabilité des contextes de significations<sup>7</sup>. Pour médiatiser ces exigences apparemment contradictoires de la reconnaissance du primat des droits individuels et de la reconnaissance des identités collectives, il suffirait d'activer les "significations intersubjectives" capables d'unifier mais sans les annuler les différentes aspirations collectives présentes au sein des sociétés modernes,

---

<sup>3</sup> Ch. TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 95.

<sup>4</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Le juste et le bien", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988, p. 53.

<sup>5</sup> M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, III. Limitations contextuelles et contextualisme", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Université Catholique de Louvain, n° 21, 1997, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 25.

l'aspiration au respect des droits individuels étant comprise alors comme l'une de ces aspirations collectives.

Du point de vue de ce "contextualisme culturaliste"<sup>8</sup>, une des tâches de l'Etat serait en ce sens de soutenir une culture minimale commune permettant aux aspirations collectives divergentes de coexister à partir d'une même signification intersubjective<sup>9</sup>. Une telle thèse implique que la culture commune en question ne peut évoluer que sur le mode d'une "crise de la civilisation"<sup>10</sup>, qu'elle n'est pas transformable de façon graduelle par le processus d'insertion de nouvelles formes de vie. Autrement dit, l'élargissement d'une communauté politique donnée à de nouvelles formes de vie ne peut se faire que si les divergences culturelles en question ne viennent pas remettre en question sa stabilité, cette stabilité se mesurant précisément en termes de degré de déstabilisation qu'elle est capable de gérer. En ce sens, la communauté politique taylorienne est une communauté qui permet une véritable conflictualité entre intérêts divergents pourvu que ces conflits se rencontrent autour d'une certaine normativité partagée et inquestionnable. Comme l'écrit Valérie Kokoszka, "L'exclusion de la possibilité d'une action dont la pertinence ne se limite pas en fait à la reproduction de la méta-cohérence du contexte dans lequel elle s'insère, c'est-à-dire l'exclusion d'une action pertinente en fonction du contexte et transformatrice de ce même contexte, témoigne de ce que, pour Taylor, la rationalité à l'œuvre dans l'action, est une rationalité de type expressif"<sup>11</sup>. Ainsi, le dépassement de la dialectique négative du libéralisme et du communautarisme se caractériserait par l'impossibilité de développer une réflexion portant sur la possibilité d'une déstabilisation de la culture normative minimale censée soutenir l'idéal d'une société politique moderne. Le travail d'une raison expressive permettant aux différentes aspirations collectives de se reconnaître dans un même espace de sens ne se couplerait pas au travail d'une raison "anticipative-critique"<sup>12</sup> portant sur le processus de transformation de ces différentes aspirations collectives.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>9</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, I. Les enjeux d'une problématique", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°19, Université Catholique de Louvain, 1996, p. 15.

<sup>10</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, III. Limitations contextuelles et contextualisme", *op. cit.*, p. 25.

<sup>11</sup> V. KOKOSZKA, "Architectonique et processualité", in *les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°28, Université Catholique de Louvain, 1997, p. 17.

<sup>12</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, III. Limitations contextuelles et contextualisme", *op. cit.*, p. 25.

Or, précisément, une reconnaissance concrète d'une aspiration collective ne peut être le fait seulement d'une raison expressive, mais doit être également le fait d'une raison capable d'amener cette aspiration collective à l'activation de ses possibilités d'auto-transformation. En montrant de façon psycho-historique que notre culture moderne contient les ressources de sens capables de faire coexister des aspirations collectives divergentes, Taylor ne semble pas réfléchir au rapport entre signification intersubjective et processus d'auto-transformation des formes de vie. Autrement dit, le travail expressif de la raison ne se couple pas chez Taylor avec un travail anticipatif-critique. La question que nous allons nous poser ici consiste à savoir s'il est néanmoins possible de trouver dans l'œuvre du philosophe canadien les traces d'une réflexion portant sur les dispositifs constitutifs d'un processus de transformation des formes de vie. L'enjeu d'une telle interrogation consiste à réfléchir sur la question du dispositif institutionnel qui, au niveau politique, permettrait aux différentes formes de vie de se vivre comme positivement intéressées à leur insertion dans l'espace procédural d'une société moderne donnée.

### **§1. D'une culture normative à l'autre**

Nous avons vu que Taylor veut intégrer au niveau de la raison politique des dimensions qui sont à ses yeux tout à la fois incompatibles et nécessaires l'une à l'autre. Il importe de saisir le plus clairement possible le sens et le contenu du désaccord dont parle Taylor. Le conflit en question est celui qui articule la culture normative d'une communauté particulière donnée et la nouvelle culture normative à laquelle cette communauté devrait pouvoir s'ouvrir pour participer à une société moderne procéduralisée. Pour Taylor, réfléchir aux conditions de possibilité d'une participation effective à la vie d'une société moderne procéduralisée, c'est nécessairement déjouer l'illusion qui consiste à croire qu'un accord rationnel autour d'un certain bien ne cache pas un désaccord autour du mode d'acceptation pratique de ce bien. On peut imaginer que les biens qui ont de la valeur pour une communauté donnée soient entièrement compatibles avec les biens primaires rawlsiens ou que les intérêts qui les sous-tendent soient reconnus par tous comme universalisables au sein d'un processus argumenté. Il reste toutefois, malgré cet éventuel accord rationnel, qu'un conflit peut être à l'œuvre du point de vue de l'acceptation pratique du pouvoir normatif de ces biens<sup>13</sup>. Autrement dit, la société moderne

---

<sup>13</sup> Pour cette distinction entre acceptabilité rationnelle et acceptation pratique, cf. M. MAESSCHALCK, "Acceptabilité rationnelle et acceptation pratique", in *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Paris-Louvain, Peeters, 1996, pp. 281-296.

ne peut manquer de générer un conflit de normativité au sein de chaque forme de vie qui la compose, par le simple fait qu'elle demande à chacun des membres de cette société d'adopter par rapport aux biens qui orientent leur vie l'attitude de sujets procéduralisés, une attitude critique, argumentative, plus ou moins étrangère à la façon même dont ils vivent, dans leur communauté, le processus de légitimation et de reconnaissance de ce bien. Il ne suffit pas en effet que les différents biens d'une communauté ne soient pas en contradiction avec l'idéal d'une société procéduralisée pour qu'il puisse y avoir stabilisation de cette société. L'absence de conflit au niveau des contenus n'implique pas une absence de conflit au niveau du processus de légitimation et de reconnaissance de ces contenus. Il s'agit alors de comprendre comment cette nécessité d'adopter un point de vue autre sur sa forme de vie par le fait de l'inscription de soi-même et de sa communauté dans une société procéduralisée peut être vécu par les sujets autrement que sous le mode d'une perte d'identité ou sur le mode d'une insertion purement fonctionnelle.

Reconnaître un certain bien comme provenant d'une forme de vie donnée et reconnaître ce même bien comme valant dans une société procéduralisée, ce n'est pas se situer de la même façon par rapport à ce bien. Pour Taylor, il ne suffit pas qu'il y ait accord dans la reconnaissance d'un même bien pour que soit éliminée la question du conflit entre les différentes formes de justification de ce bien en question. Comme l'écrit Marc Maesschalck, "Le pluralisme ne pose pas seulement la question de la co-existence de conceptions différentes de la vie bonne (stabilisables par la définition d'une structure de base), mais celle du respect de conceptions différentes de la société politique en tant que 'significations intersubjectives'."<sup>14</sup> En ce sens, ce qui est interrogé par Taylor, ce sont les implications tant au niveau des communautés que de la société du processus de transformation du mode de reconnaissance d'un bien qu'implique le trajet de son insertion dans une société procéduralisée. La thèse qui sous-tend cette interrogation consiste à affirmer que le contenu d'un bien n'est pas extérieur à la forme de sa reconnaissance concrète au sein d'une forme de vie donnée. Se rapporter de façon autre à un bien, c'est non seulement opérer une transformation du bien lui-même mais opérer une transformation du sujet qui s'y rapporte. Ce qui constitue une communauté, ce n'est pas seulement un certain bien commun, mais un certain mode de légitimation et de reconnaissance pratique de ce bien. Il ne suffit donc pas de dire que les différentes formes de vie qui composent une société n'ont qu'à passer le test de la procéduralisation pour s'intégrer et participer à la vie de la société. En effet, adopter une attitude procédurale par rapport à un certain bien, ce n'est pas seulement tester

---

<sup>14</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, III. Limitations contextuelles et contextualisme", *op. cit.*, p. 24.

l'intégrabilité de ce bien dans une société procéduralisée, c'est cesser de vivre ce bien comme étant le bien de sa communauté. Ce qui fait d'un bien le bien d'une communauté, c'est précisément la façon dont il est légitimé et reconnu par cette communauté. Ce qui est donc en question quand une forme de vie s'insère dans une société moderne procéduralisée, ce n'est pas seulement un conflit entre des biens, mais un conflit entre des modes d'acceptation pratique de ces biens. La question soulevée par Taylor est alors de savoir de quelle façon ces formes de vie peuvent rencontrer de façon positive la culture normative qui sous-tend l'idéal procédural moderne, c'est-à-dire d'une façon autre que simplement instrumentale.

## **§2. Intégration éthique et intégration politique**

La thèse de Taylor portant sur la nécessité de la reconnaissance de certains desseins collectifs dans une société moderne procéduralisée ne se contente donc pas de faire jouer le débat entre communautariens et libéraux autour de la seule question d'un sens qui tantôt serait davantage considéré d'un point de vue substantiel et tantôt considéré davantage d'un point de vue post-métaphysique. Ce qui est en jeu dans cette reconnaissance, ce n'est pas seulement la protection des communautés contre le pouvoir dissolvant de la société, c'est le possible intéressement des sujets et des communautés à leur inscription dans une société procéduralisée. Les analyses effectuées par Taylor sur l'exigence d'une reconnaissance politique des desseins collectifs d'une communauté ont en vue le processus d'intéressement des sujets et de ces communautés à une société moderne procéduralisée. En ce sens, pour Taylor, la question n'est pas de défendre une rationalité substantielle contre une rationalité procédurale, ou inversement, mais de réfléchir au processus de capacitation des différentes formes de vie à rencontrer l'expérience procédurale sur un mode autre que fonctionnel.

C'est dans cette perspective que s'élabore le dialogue entre Taylor et Habermas. Habermas propose une lecture de Taylor qui insiste sur le caractère ambigu des implications politiques des thèses du philosophe canadien, comme si, au fond, Taylor voulait simplement accorder des exigences de justice divergentes. Dans *De l'éthique de la discussion*, Habermas résume ainsi le projet de Taylor : "Taylor voit l'identité moderne menacée par une auto-compréhension plate, non réfléchie, et en tant que telle fausse, qui remblaye les sources d'enthousiasme pour le bien. Aujourd'hui, des lectures sélectives et

tronquées de la modernité luttent entre elles"<sup>15</sup>. Ainsi, pour Habermas, si Taylor refuse l'idée d'une absolue primauté des droits individuels sur des desseins communautaires, il se contente bien souvent de distinguer en termes de couches une "justice absolue" et une "justice locale"<sup>16</sup>. Taylor prendrait acte d'une pluralité d'exigences, constitutives d'une culture moderne intégrale, et montrerait qu'elles sont harmonisables. Ainsi, aujourd'hui, coexisteraient une aspiration à une justice de type procédurale et, d'autre part, une aspiration à s'engager dans la réalisation d'une vie pleine, aussi particulière et singulière soit-elle<sup>17</sup>. Pour Habermas, la position de Taylor ne consiste en ce sens qu'à vouloir accommoder un point de vue communautaire et un point de vue libéral. Cette position est ambiguë<sup>18</sup>, mais serait récupérable à partir de l'éthique de la discussion, pourvu que la pluralité des biens que ne cesse d'invoquer Taylor ne conduise pas à confondre *l'intégration éthique* de groupes et de sous-cultures ainsi que de leur identité collective respective et *l'intégration politique*, qui embrasse tous les citoyens de façon égale<sup>19</sup>. Pour Habermas d'ailleurs, une reconnaissance institutionnelle du dessein de certaines communautés au sein d'une société multi-culturelle détruirait la vitalité de ces communautés : "Il ne s'agit pas de préserver une espèce culturelle à l'aide de moyens administratifs, écrit Habermas. Les traditions culturelles et les formes de vie qui y sont articulées se reproduisent normalement en raison du fait qu'elles *convainquent* ceux qu'elles rassemblent et dont elles forment la personnalité en forgeant la structure [...]. Tout ce qu'un état constitutionnel peut faire, c'est *de rendre possible* cet accomplissement herméneutique de la reproduction culturelle des mondes vécus"<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 163.

<sup>16</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Le juste et le bien", *op. cit.*, p. 55.

<sup>17</sup> Cf. Ch. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 48.

<sup>18</sup> Cf. J. HABERMAS, "Luttes de reconnaissance dans les Etats", in *La modernité en question*, Paris, Cerf, 1998, p. 367.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 378.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 376. Dans *L'intégration républicaine*, Habermas clarifie davantage encore sa position : "Or, contre la proposition communautarienne de Charles Taylor, j'affirme qu'une "politique de la reconnaissance", censée assurer la coexistence à droits égaux entre différentes subcultures et différentes formes de vie à l'intérieur d'une même communauté républicaine, doit se passer de droits collectifs et de garanties de survie". J. HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 7.



Si certains passages de l'œuvre de Taylor viennent alimenter les remarques faites par Habermas, l'argumentation de Taylor dépasse cependant ce que Habermas en fait. Il est vrai que la pluridimensionnalité de l'identité dont parle *Les sources du moi* est souvent exprimée par Taylor comme formant une totalité aristotélicienne de dimensions simplement hiérarchisées. Nous serions tous définis par ce que nous considérons d'une part comme des engagements universellement valables et d'autre part par ce que nous considérons comme des identifications particulières. C'est à partir de ce type d'affirmation que l'on trouve régulièrement sous la plume de Taylor qu'Habermas construit son objection. Mais ces textes de Taylor peuvent être lus de façon dialectique. La question est de savoir comment une forme de vie particulière, reprise singulièrement par chaque sujet, peut se transformer de façon à activer des ressources potentialisant un véritable intéressement à la société en tant que telle. Autrement dit, Taylor refuse de présupposer le fait que le processus d'intéressement éthique à la vie en société est possible simplement parce qu'il doit pouvoir l'être. Il refuse plus encore l'idée que l'expérience procédurale serait capable de générer de par son mouvement propre les ressources nécessaires à son bon fonctionnement. Il propose ainsi une interrogation sur les processus d'instauration d'une adhésion éthique et non pas seulement instrumentale des sujets à l'idéal d'une société procéduralement juste.

Le refus par Taylor d'une absolue primauté des droits individuels doit se comprendre à partir de cette problématique. Taylor s'oppose à la remarque faite par Habermas selon laquelle la reproduction des mondes vécus doit rester indépendante de la sphère politique. Taylor montre en effet qu'il ne suffit pas de rendre possible la diversité, mais qu'il faut protéger cette diversité, non seulement au nom de la survie des différentes communautés, mais plus encore, et de façon apparemment paradoxale, au nom même de la société dans laquelle elles s'inscrivent, au nom de la possibilité de leur intéressement éthique à une société moderne procéduralisée. L'argument de Taylor consiste à montrer qu'on ne peut séparer la question de la reconnaissance d'un idéal de société de la question de la potentialisation d'un mouvement vers cet idéal au sein des différentes communautés composant cette société. Il y a une double dimension d'obligation et de source dans le processus de reconnaissance d'un bien : "Le Bien est aussi l'amour de ce qui nous incite à bien agir"<sup>21</sup>. Pour Taylor, un intéressement à la société procédurale par les différentes communautés qui composent cette société n'est possible que si chaque communauté dispose des ressources pour faire l'épreuve de sa transformabilité, l'épreuve de sa rencontre créatrice et transformatrice avec cette nouvelle forme de vie qu'elle rencontre,

---

<sup>21</sup> Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, op. cit., p. 129.

celle d'un art de vivre ensemble en régime procédural. Or, cette possibilisation implique que soit maintenu et reconnu politiquement la possibilité pour chaque communauté d'un rapport à son bien autre que seulement procédural. Autrement dit, si l'insertion d'une forme de vie dans une société moderne procéduralisée se produit de façon telle que ce qui vaut pour cette communauté ne peut plus être reconnu que de façon procédurale, alors les ressources qui permettraient à cette communauté de rencontrer positivement la société procédurale risquent de ne pas pouvoir être activées.

La distinction taylorienne entre l'authenticité selon la manière, l'authenticité dans la forme de l'action, et l'authenticité selon la matière, l'authenticité dans la production du contenu de l'action, trouve son sens à partir de cette double dimension<sup>22</sup>. Pour Taylor, l'idéal de l'authenticité selon la manière, c'est-à-dire l'idéal d'une adhésion dynamique du sujet à la forme d'une vie pleinement vécue, est indissociable de la perception d'un bien de nature potentialisante, c'est-à-dire de l'idéal de l'authenticité selon la matière. L'argument de Taylor ne consiste donc pas, comme c'est le cas chez beaucoup de communautariens, à montrer qu'un sujet isolé et auto-suffisant ne peut se déterminer véritablement à quelque idéal de vie bonne que ce soit. L'interrogation de Taylor est en fait beaucoup plus radicale. Elle implique que l'on cesse de présupposer que le sujet est d'emblée orienté vers la réalisation la plus intégrale de son existence. Pour Taylor, la disposition du sujet à élargir le plus intégralement possible son existence ne va pas de soi et implique précisément l'insertion du sujet dans une communauté potentialisante. Un "procéduralisme" conséquent ne peut se contenter de présupposer que les sujets se sentent capables de mener une vie la plus intégralement vécue. Le processus d'instauration d'une disposition à accomplir intégralement sa vie, à ouvrir son existence, à se diriger vers un accroissement d'existence, suppose certaines conditions. Pour Taylor, c'est au sein d'une communauté que le sujet peut se sentir donné à lui-même comme orienté et disposé à vivre son existence de la façon la plus plénière possible : "Recouvrer les sources morales nous ouvre à quelque chose qui confère du pouvoir"<sup>23</sup>. Ce qui élargit la vie du sujet, ce qui la met en route vers elle-même, c'est la rencontre d'un bien qui le précède et lui confère le sentiment d'un pouvoir d'existence. L'idée d'un sujet auto-suffisant, déjà là et s'ouvrant ensuite à l'idéal d'une vie pleine, est un non-sens. La rencontre d'un bien qui vient au sujet éveille dans le sujet le sentiment d'un pouvoir de réalisation de soi, le sollicite donc, tant au plan de l'élan que du sens, vers un élargissement et un approfondissement de son existence. Or, ce

---

<sup>22</sup> Cf. Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, pp. 87-88.

<sup>23</sup> Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, *op. cit.*, p. 612.

processus n'est possible que si le bien vers lequel s'oriente le sujet n'est pas seulement vécu par celui-ci comme un bien qu'il se donne, comme un bien privé, plus ou moins partagé avec d'autres.

Dans *L'intégration républicaine*, Habermas reconnaît aux analyses de Taylor le mérite d'avoir montré que le caractère potentialisant d'un bien implique le caractère intersubjectivement donné de ce bien : "Le caractère attirant des valeurs à la lumière desquelles je me comprends, moi-même et ma vie, ne peut être mis en évidence dans les limites du monde des expériences subjectives auxquelles j'ai un accès privilégié"<sup>24</sup>. C'est dans cette perspective que l'analogie fréquente chez Taylor entre expérience perceptive et expérience morale prend toute son importance. Au plan perceptif, c'est l'antériorité d'un espace qualitativement différencié, sollicitant un certain mouvement comme déjà virtuellement réalisé, qui donne au sujet de s'éprouver comme un "je peux". Tout se passe comme si la perception de cet espace qualitativement différencié donnait au sujet de se vivre comme déjà en action, potentialisait dans sa vie une mise en action et en ce sens le poussait à se rejoindre là où il n'est pourtant pas encore. Au plan moral, un bien vécu comme précédant le sujet est un bien potentialisant, un bien qui se dévoile lui-même en dévoilant un chemin déjà possible pour y accéder. Pour Taylor, l'enjeu fondamental de l'appartenance du sujet à une communauté consiste dans le fait que celle-ci offre au sujet un bien potentialisant, c'est-à-dire un bien qui, reconnu, génère une impulsion à se rejoindre dans une vie pleinement vécue. Une communauté, ce n'est pas seulement ce à partir de quoi se construit une cohérence de vie, c'est aussi ce à partir de quoi se potentialise un mouvement personnalisant vers une plénitude de vie.

Or, une certaine façon de vivre l'expérience procédurale contraint les sujets à vivre leur appartenance communautaire de façon telle qu'ils ne se rapportent plus à leur bien comme à un bien potentialisant. Le bien est abstrait de la forme communautaire et potentialisante de sa reconnaissance. L'adoption d'une attitude procédurale contraint les sujets à se rapporter à leur bien comme à un bien privé et extériorisé par rapport à la façon dont il se donnait à légitimer et à reconnaître. La communauté n'est plus vécue alors que comme une collection de plusieurs sujets se rapportant à un même bien privé. Ainsi, une primauté des droits individuels au niveau politique, générant l'expérience d'une privatisation de toute conception de la vie bonne, contraint les communautés à se vivre comme une collection d'individus partageant des mêmes valeurs. Les sujets ne se rapportent plus alors qu'à un bien dépouillé de tout pouvoir dynamisant. Ce bien est encore lié à une cohérence de vie, mais ne s'articule

---

<sup>24</sup> J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, op. cit., p. 39.

plus à un processus de potentialisation d'un mouvement d'effectuation de cette cohérence. En ce sens, les poussées communautaristes doivent se comprendre autant dans les termes d'une demande de sens que dans les termes d'une demande d'élan. La réponse de Taylor à Habermas consiste ainsi à montrer que la société doit remédier à cette dissolution de l'expérience communautaire par une prise en compte des desseins collectifs de ces communautés. Dans la prise en compte de ces desseins, ce qui importe, ce n'est pas tant la défense de certains biens contre d'autres biens, mais la préservation de la possibilité pour les sujets de se rapporter à leur bien comme à un bien communautairement potentialisant. Sans cette protection des communautés, le processus de dynamisation des sujets vers une vie intégralement vécue risque de s'éteindre en même temps que la possibilité d'un intéressement de type éthique à la vie de la société. Taylor n'est donc pas de ces philosophes qui, luttant contre l'atomisation des individus dans la société moderne, prêchent en retour une atomisation des communautés et des cultures.

C'est en ce sens que Taylor s'attache à critiquer la thèse de l'incorrigibilité des cultures, thèse selon laquelle chaque culture formerait une totalité imperméable à l'intrusion d'une normativité hétérogène. Le seul langage adéquat pour cette transformation réciproque des cultures est "un langage de clarification des contrastes"<sup>25</sup>, un langage qui saisit les différences comme des alternatives d'une même interrogation sur l'humain. Pour Taylor, il ne saurait donc être question, au sein de nos sociétés, que des formes de vies soient incompatibles avec l'idéal d'une société politique post-métaphysique, mais cette impossibilité ne pourrait être garantie par une unilatéralisation de la raison procédurale, faute de quoi les sujets ainsi procéduralisés, sans inscription dans une communauté travaillée par un bien les précédant et leur conférant pour cette raison même du pouvoir-être, ne pourraient être mûs vers quelque idéal que ce soit. Protéger les communautés, c'est permettre aux différentes communautés de potentialiser la vie des sujets vers l'idéal d'une vie qui soit pleinement vécue. Ce qui est donc en question dans la reconnaissance politique de certains desseins collectifs, ce n'est pas tant la protection de tel ou tel bien que la protection des conditions d'instauration d'une disposition dynamisante vers l'idéal d'une vie pleinement vécue, capable de générer les ressources d'un intéressement éthique à la société. Pour que les sujets soient effectivement ouverts à ce qui excède le caractère étroit de leur vie, pour qu'ils se sentent potentialisés par l'exigence d'une vie pleinement vécue, il faut que la société permette aux sujets de ne pas se rapporter de façon seulement privée à leurs biens. C'est le caractère public et antérieur du bien qui génère chez le sujet le

---

<sup>25</sup> Ch. TAYLOR, "Compréhension et ethnocentrisme", in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 208.

sentiment d'un pouvoir d'exister, qui lui donne le sentiment de pouvoir dépasser le cadre donné de sa vie présente. Une société procédurale ne peut donc être l'objet d'un véritable intéressement éthique de la part des sujets que si elle remédie au processus par lequel elle fait d'un bien commun ce qui ne serait plus que le résultat d'une composition de biens privés.

La privatisation radicale des biens empêche les sujets de vivre leur rapport à ces biens comme à ce qui les met en mouvement, comme à ce qui leur confère le pouvoir de se mettre en route vers une vie pleinement vécue. Ainsi, pour Taylor, une certaine forme de reconnaissance des desseins collectifs des communautés est nécessaire pour que ces communautés puissent continuer à potentialiser les sujets vers l'idéal d'une vie pleinement vécue. Sans cette potentialisation, les sujets ne pourront trouver les ressources pour rencontrer dynamiquement et positivement, de façon créatrice et auto-transformatrice, cette forme de vie procédurale qu'ils ont à incorporer. Pour que cette société soit l'objet d'un véritable intéressement éthique, il faut qu'elle permette aux sujets de se vivre comme inscrits dans une forme de vie les potentialisant vers une vie la moins étroite possible. L'argument de Taylor consiste donc à donner au politique une nouvelle tâche, celle de favoriser la fonction potentialisante de chacune des communautés composant une société donnée. Reconnaître un dessein collectif, protéger une communauté contre sa dissolution en une simple somme d'individus, c'est permettre aux sujets de se vivre comme potentialisés vers l'idéal d'une vie pleinement vécue. Taylor adresse en ce sens aux libéraux un argument très opportuniste. Le philosophe canadien adhère à l'idéal moderne d'une protection des droits individuels et réfléchit à partir d'un arrière-plan libéral. Mais un consensus par recoupement ne peut pas stabiliser une société procéduralisée si n'est pas favorisé le sentiment de continuer à appartenir à une communauté potentialisante. Pourvu que ces desseins collectifs ne soient pas contradictoires avec les biens primaires déduits de l'idéal d'une société procéduralement juste, la protection de ces différents desseins participe à une lutte contre le processus de désintéressement des sujets et des communautés à leur insertion dans la société. On objecte souvent aux communautariens le fait qu'ils ne parviennent pas à penser la nécessité du détachement possible des sujets par rapport à leur forme de vie donnée. Taylor fait sienne cette objection, mais en montrant qu'un sujet ne peut effectivement se détacher du caractère insuffisant d'une certaine forme de vie donnée que s'il est orienté vers l'idéal d'un accroissement de vie. Pour Taylor, la condition de possibilité d'un détachement possible du sujet par rapport à une forme de vie donnée, c'est une appartenance communautaire potentialisante, donnant le pouvoir de se mettre en route vers l'idéal d'une vie pleinement vécue. Reconnaître des desseins collectifs, ce n'est donc pas renforcer les communautés en s'opposant à l'idéal de reconnaissance des droits individuels. Au contraire, c'est instaurer les conditions de possibilité d'un intéressement des sujets à une société

procéduralisée. L'une de ces conditions essentielles consiste dans le caractère potentialisant des biens.

Mais s'il est important que les communautés soient protégées pour qu'elles puissent continuer à potentialiser les sujets vers l'idéal d'une vie pleinement vécue, il faut encore se demander quelle forme doit prendre cette reconnaissance pour que cette potentialisation soit effective. Une forme de vie ne devient potentialisante que si ses ressources d'auto-transformation sont activées, de sorte que ce qui est potentialisé, ce n'est pas le maintien d'une identité fixée une fois pour toutes, mais le maintien d'une historicité. Autrement dit, une communauté ne peut effectivement potentialiser les sujets qui la composent, les ouvrir à un au-delà d'eux-mêmes, que si elle est elle-même ouverte à sa possible auto-transformation. En ce sens, la reconnaissance des différentes communautés doit s'effectuer de façon telle que puisse s'y activer leur possibilité d'auto-transformation, leur capacité à rencontrer de façon créatrice leur inscription dans une société moderne procéduralisée. Il s'agit dès lors de réfléchir au processus par lequel la reconnaissance du dessein collectif d'une communauté peut se réaliser de façon telle qu'elle permette d'activer les possibilités d'auto-transformation de cette communauté. La reconnaissance en question ne peut donc plus seulement être comprise comme relevant d'une raison expressive. Elle doit relever également d'un travail anticipatif-critique, permettant à chaque communauté de dynamiser les sujets vers une vie la moins étroite possible.

### **§3. D'une capacité des formes de vie à l'auto-transformation**

Dans son œuvre, Taylor s'en prend autant à l'utilitarisme et au kantisme qui tentent d'organiser l'expérience sociale autour d'une seule raison fondamentale<sup>26</sup>. La philosophie procédurale est préoccupée seulement par les principes de détermination de l'action et penche vers une conception unitaire de la morale, corrélative toujours d'un procédé de généralisation de certaines formes d'intelligibilité. L'avantage de cette unification de la raison pratique consiste dans le fait qu'elle est capable de décider sans ambiguïté de ce qui entre ou n'entre pas dans ses compétences : "Commençons par servir les exigences de la justice, et la poursuite de la "vie bonne" trouvera alors sa place. On trouve cette idée chez Habermas par exemple. Ceci nous donne une

---

<sup>26</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Le juste et le bien", *op. cit.*, p. 110.

délimitation rigoureuse du domaine de la moralité, avec un critère très clair du juste et de l'injuste, mais au prix de l'exclusion d'un certain nombre d'aspirations hors des limites de la moralité. Ces aspirations sont dès lors classées comme purement personnelles et ne peuvent donc pas avoir un caractère d'obligation au même sens<sup>27</sup>. Le problème consiste dans le fait que ce type de théorie morale élude la question de l'acceptation pratique de la culture normative procédurale, comme si au fond, avec un peu de bonne volonté, un minimum de ressources culturelles et une bonne éducation, aucun conflit n'allait mettre en jeu l'identité de la personne morale. L'individu moderne ne peut pourtant manquer d'avoir à affronter un conflit entre ces différents types de normativité. Quelles sont alors les conditions pour qu'un tel conflit puisse se vivre ? Pour Taylor, ces conditions sont d'ordre politique et impliquent la mise en place de procédures collectives permettant au moins de reconnaître ce conflit comme constitutif de tout trajet d'insertion d'une communauté dans la société. En ce sens, l'unilatéralisation de la raison procédurale et la radicalisation du principe de primauté des droits individuels sur les desseins collectifs seraient une erreur parce qu'elles n'offriraient pas la possibilité pour chaque communauté d'activer les ressources capables de lui faire accepter pratiquement, de façon créative et auto-transformante, l'expérience procédurale. Contre une certaine psychologie morale affirmant que les agents doivent séparer et hiérarchiser les types de biens, Taylor montre que la vie morale concrète ne doit pas tenter d'annuler de façon immédiate un conflit entre différentes exigences normatives, non seulement parce que ces exigences sont co-essentielles l'une à l'autre dans leur opposition même, mais aussi parce que c'est dans la reconnaissance de leur conflit que les ressources capables de le dépasser peuvent s'activer.

### *§3.1. Action, langage et expression*

L'argument de Taylor, on le voit bien, est soutenu par une certaine conception du processus de constitution de l'identité, tant au plan personnel que moral. A chaque type d'identité doit correspondre un type de communauté. Si l'individu moderne doit construire son identité sur le mode d'un conflit entre diverses exigences de normativité, alors cette construction doit se faire elle aussi au sein d'un certain type de communauté. Pour approfondir cette question, nous allons donc tout d'abord réfléchir au sens que Taylor donne à l'action et à

---

<sup>27</sup> Ch. TAYLOR, "La conduite d'une vie et le moment du bien", *op. cit.*, p. 288.

l'expression verbale. L'importance chez Taylor de la notion d'expression consiste dans le fait qu'elle unit de façon indissociable la dimension du langage et la dimension de l'action. De la même façon en effet qu'il y a une dimension expressive dans le langage et non seulement une dimension désignative, on ne peut pas faire de l'action une simple effectuation matérielle d'une intention qui lui resterait extérieure.

Taylor associe trois caractéristiques à l'expression<sup>28</sup>. Premièrement, l'expression manifeste ce qu'elle exprime par une incarnation. Secondement, inséparable de son support, la signification d'une expression ne peut être traduite que par une autre expression, ne peut donc pas être réductible à une composition. Troisièmement, l'objet expressif dit quelque chose de lui-même avant toute lecture possible. Si maintenant nous considérons que le langage est expressif, au sens où l'expression constitue ce qu'elle exprime, alors, désigner n'est qu'une des provinces constituées par le langage. La constitution des émotions humaines en est une autre. Exprimer un sentiment, c'est le transformer. Si le langage sert à exprimer/réaliser un nouveau type de conscience, alors il ne fait pas que rendre possible une nouvelle conscience des choses, une capacité à les décrire. Il rend également possibles de nouvelles façons de ressentir, de réagir aux choses. En exprimant nos pensées sur les choses, nous acquérons de nouvelles pensées, en exprimant nos sentiments, nous acquérons des sentiments modifiés. Le vécu ne peut être considéré comme un fond disponible et neutre, prêt à être signifié. S'inspirant de Hegel, Taylor montre que la qualité de l'action consciemment dirigée et exprimée donc par le langage est différente de l'action que nous exécutons de façon non-réfléchie, semi-consciente<sup>29</sup>. Si certains états de choses ne peuvent pas être exprimés, ils ne peuvent pas être vécus. Pour Taylor, si l'expression est capable de modifier la qualité de l'action elle-même, et non seulement la conscience que le sujet en a, c'est parce toute action est toujours déjà travaillée de l'intérieur par une signification. Contre les traditions cartésienne et empiriste, Taylor conçoit l'action réussie comme une expression dans la mesure où elle incarne en le manifestant le sens qu'elle est en même temps en train de satisfaire. L'action d'aller chercher de l'eau exprime le désir et la volonté d'avoir de l'eau : "L'action manifeste le désir d'une manière telle que la question de ce qu'elle manifeste ne se ramène pas à celle de ce qui peut être vu en elle"<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Le langage et la nature humaine", in *La liberté des modernes*, op. cit., pp. 21-66.

<sup>29</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Esprit et action dans la philosophie de Hegel", in *La liberté des modernes*, op. cit., p. 97.

<sup>30</sup> Ch. TAYLOR, "L'action comme expression", in *La liberté des modernes*, op. cit., p. 79.



Il importe en ce sens de bien voir qu'il y a une façon de coupler action et expression verbale qui annule à la fois le caractère expressif de l'action et le caractère opérant de l'expression verbale. Si l'expression verbale est vécue comme devant faire voir ce que l'action ne ferait pas voir par elle-même, elle réduit en fait l'action à être une simple effectuation d'une intention qui lui reste extérieure, elle annule son caractère expressif. Inversement, si l'action est posée en vue de garantir la crédibilité de l'expression verbale, alors elle annule le caractère déjà opérant de cette expression verbale. Toute la question est alors de savoir de quelle façon action et expression verbale peuvent s'articuler l'une à l'autre de telle façon qu'au lieu de s'annuler réciproquement elles se renforcent réciproquement. Pour reprendre l'exemple de Taylor, il y a une façon d'accompagner l'action d'aller chercher de l'eau de la proposition "Je vais chercher de l'eau" qui annule le caractère expressif de l'action en train de se faire, qui postule en tout cas qu'elle n'est pas d'elle-même signifiante. En sens inverse, il y a une manière de dire "Je vais chercher de l'eau" en mettant au même moment son manteau pour sortir dehors qui annule le caractère déjà opérant de la proposition, ce caractère opérant consistant dans le fait que l'autre m'entendant énoncer une telle phrase me perçoit déjà comme étant sur le point d'aller chercher de l'eau. L'action de mettre son manteau en affirmant que je vais chercher de l'eau annule alors le caractère déjà opérant de l'expression verbale, postule en tout cas que l'interlocuteur ne se rapporte à cette proposition que comme à une simple expression d'intention. Mais il y a une manière d'exprimer verbalement l'action que l'on en est en train de faire qui n'annule pas le caractère expressif de l'action et qui, au contraire, renforce la perception de son efficience sans toutefois annuler son caractère expressif. Ainsi, aller chercher de l'eau tout en disant qu'on le fait peut amener l'interlocuteur à percevoir cette action comme étant à la fois efficiente et signifiante. Tout à coup, l'action en train de se faire n'est plus perçue seulement à partir du seul horizon de sa signifiante ni à partir du seul horizon de son efficience.

Ces remarques sont importantes pour saisir la subtilité de la démarche de Taylor quand il réfléchit à la question de la reconnaissance du dessein collectif des communautés au sein d'une société moderne. Cette reconnaissance en effet se joue à deux niveaux, celui de l'action et celui de l'expression verbale. Le niveau de l'action peut par exemple correspondre au moment où le politique accorde des droits particuliers à telle communauté. C'est à une telle forme de reconnaissance qu'Habermas s'oppose en distinguant le plan de l'intégration éthique et le plan de l'intégration politique. Toute la question en effet est de savoir comment cette reconnaissance serait reçue et rendue signifiante par la communauté qui en bénéficie. Autrement dit, en quoi l'efficience de cette reconnaissance ne serait-elle pas simplement de favoriser le repli des communautés sur elles-mêmes en assurant de façon artificielle le processus de leur reproduction ? Ce n'est pas en effet parce qu'une action est censée satisfaire

telle intention et offrir telle possibilité que cette intention et cette possibilité vont être perçues et activées par les sujets qui en bénéficieront. Dans les termes de Taylor, la question est donc de savoir en quoi l'action de reconnaître des desseins collectifs peut être réussie, c'est-à-dire manifester l'intention de favoriser le caractère potentialisant des formes de vie, leur ressource d'auto-transformation. A suivre toujours Taylor, on voit bien qu'il ne suffit pas d'accompagner cette action d'un discours qui serait censé donner sa clé d'interprétation. Une telle attitude en effet n'aurait comme effet que de rendre cette action encore moins expressive. Toute la question dès lors est de réfléchir aux conditions par lesquelles l'action de reconnaître des desseins collectifs peut se produire de façon telle que sa réception soit celle d'une potentialisation des formes de vie vers un accroissement d'existence, d'une activation de leur ressource d'auto-transformation. Les concepts de signification intersubjective et de signification commune peuvent être interprétés à partir de cette question fondamentale.

### §3.2. *Le concept de signification intersubjective*

C'est à partir de la problématique que nous venons de mettre en place que l'on peut entrevoir l'importance de la notion d'*action collective* chez Taylor. Une des caractéristiques de l'action collective, au sens taylorien, consiste en effet dans le fait qu'elle manifeste de façon contraignante le sens qu'elle est en train de satisfaire, autrement dit, qu'elle ne peut en aucune manière être perçue dans son efficience sans être aussitôt perçue dans sa signifiante. De façon générale, toute action s'inscrit dans un réseau d'actions et ne tient son sens que de son rapport à un champ d'actions possibles. Cela signifie encore qu'aucune action ne peut être analysée comme strictement individuelle. Il y a bien entendu une gradation dans le caractère plus ou moins collectif de l'action. Mais il est évident pour Taylor qu'il existe des actions irréductiblement collectives<sup>31</sup>. Ce caractère collectif de l'action est indissociable de son caractère expressif. En effet, c'est dans la mesure où les actions sont porteuses d'un sens qu'elles peuvent revêtir un caractère collectif, qu'elles ne sont pas définissables comme une simple convergence de comportements individuels<sup>32</sup>. La caractéristique

---

<sup>31</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "Esprit et action dans la philosophie de Hegel", in *La liberté des modernes, op. cit.*, p. 109.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 110.

principale de l'action collective consiste dans le fait qu'elle ne peut pas être identifiée abstraction faite du langage que nous employons pour la décrire, l'invoquer ou l'exercer<sup>33</sup>. Taylor étend ainsi le concept searlien de règle constitutive à un registre de comportement qui n'est pas forcément institué par des règles définies<sup>34</sup> : "Une pratique est un vote ou une négociation en partie en fonction du vocabulaire établi socialement comme étant le vocabulaire approprié pour se livrer à cette pratique ou pour la décrire"<sup>35</sup>. Le concept de signification intersubjective intervient donc ici pour exprimer le fait que les significations et les normes relatives à l'action collective se trouvent dans les pratiques elles-mêmes : "L'idée n'est pas simplement que les gens dans notre société, ont tous, ou la plupart, un certain ensemble d'idées dans la tête et souscrivent à un certain ensemble de buts, écrit Taylor. Les significations et les normes implicites dans leurs pratiques ne sont pas seulement dans l'esprit des acteurs mais aussi dehors, dans les pratiques elles-mêmes, en tant que ces pratiques elles-mêmes ne peuvent être conçues comme des sommes d'actions individuelles, car elles sont essentiellement des formes de relations sociales, d'action mutuelle"<sup>36</sup>. En ce sens, le concept taylorien de signification intersubjective peut être interprété comme renvoyant à la question fondamentale des conditions de possibilité de la réussite d'une action.

Le propre de la signification intersubjective au sens de Taylor, c'est qu'elle n'est ni seulement une idée ni seulement une action. Elle est une action immédiatement signifiante, ne pouvant être efficiente que par sa signifiante propre. En ce sens, elle n'est pas comme telle interprétable par une autre instance qu'elle-même. Elle est auto-interprétante au sein même du processus de son effectuation. C'est dire encore qu'une telle action a une vertu auto-enseignante. On ne peut l'exercer qu'en étant amené à en saisir la signification. C'est pourquoi, comme nous l'avons montré au début de cet article avec Valérie Kokoszka et Marc Maeschalck<sup>37</sup>, avec une telle conception de la signification intersubjective, Taylor ne peut qu'éprouver des difficultés à penser la

---

<sup>33</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "L'interprétation et les sciences de l'homme", *op. cit.*, p. 161.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 163.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>37</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, "Formalismes et théories de l'action, III. Limitations contextuelles et contextualisme", *op. cit.*, p. 25 ; Cf. V. KOKOSZKA, "Architectonique et processualité", *op. cit.*, p. 17.

transformabilité des significations intersubjectives d'une société donnée, dans la mesure où celles-ci sont auto-interprétantes, ne peuvent autrement dit qu'être interprétées à partir d'elles-mêmes et exercées à partir de l'interprétation qu'elles donnent d'elles-mêmes. La traduction politique de la philosophie taylorienne serait en ce sens d'ordre volontariste. Une signification intersubjective ainsi comprise meurt ou naît, mais ne se transforme pas au gré de son effectuation au sein de tel ou tel contexte en voie de renouvellement. La question ici est donc de savoir quelle signification intersubjective pourrait être instituée ou réveillée pour activer le processus d'auto-transformation des formes de vie. Autrement dit encore, la question est de savoir quelle forme de reconnaissance pourrait générer, dans sa réception même par les différentes formes de vie, un processus d'auto-transformation permettant précisément à celles-ci de venir rencontrer dynamiquement et positivement la culture normative d'une société moderne procéduralisée.

Au-delà des limites de la position de Taylor, que nous venons ici de rappeler, il reste que l'intérêt de cette question consiste dans le fait qu'elle permet de développer une réflexion portant sur le processus par lequel une action peut être rendue expressive, c'est-à-dire venir rencontrer une forme de vie sans se dissoudre dans sa cohérence et sans l'annuler pour autant. Autrement dit encore, comment une action politique de reconnaissance peut-elle être reçue de façon telle que l'intention qui y préside soit rendue efficiente dans l'accueil même que chaque forme de vie en fera au sein même de sa propre cohérence ? Nous dirons donc ici que l'acte de reconnaître des desseins collectifs ne peut être efficient, c'est-à-dire générer des ressources d'auto-transformation et non favoriser le repli sur soi des communautés, que si cette action fonctionne comme une signification intersubjective, c'est-à-dire parvient à manifester sa signifiante propre et à réaliser son efficacité attendue au sein même du type d'accueil qu'en feront les différentes formes de vie. A quelles conditions une telle action peut-elle donc être rendue possible ? A suivre Taylor, ce qui constitue une communauté comme communauté, c'est précisément un ensemble de significations intersubjectives, c'est-à-dire un ensemble d'actions vécues comme expressives de leur signifiante spécifique.

Il importe de bien voir que les significations intersubjectives dont parle Taylor sont des pratiques dont la particularité consiste dans le fait qu'elles ne sont efficaces qu'à partir de leur auto-signifiante propre. On risque souvent de réduire la position de Taylor en faisant des significations intersubjectives des significations purement théoriques permettant l'expérience d'un désaccord autour de certaines significations communes dont on débat. Cet exemple est régulier sous la plume de Taylor, mais il pourrait nous faire penser que les significations intersubjectives ne sont que des significations particulières permettant à une société de gérer ses divergences. Mais il faut bien voir que ce

qui permet à ces intérêts divergents de coexister et de ne pas faire éclater dans la violence une société donnée, c'est une certaine pratique dont, précisément, l'efficacité est indissociable de sa signification. Taylor distingue en ce sens signification intersubjective et signification commune. La signification commune n'est ni un consensus ni une signification intersubjective. Par exemple, la survivance d'une identité nationale des francophones est une signification commune des Québécois. Elle est consciemment partagée. Elle est un des points de référence communs dans tous les débats, dans la communication, dans toute la vie publique de la société. La signification intersubjective est une certaine pratique sociale accompagnée d'un langage commun lié à cette pratique et permettant par exemple un débat autour d'une signification commune. Il y a un rapport étroit entre les significations intersubjectives et les significations communes : "Un réseau développé de significations intersubjectives est nécessaire pour qu'il y ait des significations communes, écrit Taylor, et le résultat de significations communes puissantes est le développement d'une trame plus vaste de significations intersubjectives chez les gens vivant au sein de la communauté"<sup>38</sup>. Dans le cadre interprétatif qui est pour le moment développé, cette thèse complexe de Taylor consiste à mettre en évidence le fait que l'élaboration de significations communes pouvant remplir théoriquement l'idéal d'une société moderne procédurale, ces significations communes résultant du processus de rencontre de différents horizons pratiques, normatifs et culturels, implique la mise en place de processus, de significations intersubjectives capables de permettre à chaque forme de vie d'activer ses ressources d'auto-transformation et de venir ainsi dynamiquement à la rencontre de cette culture normative moderne.

Autrement dit, il y aurait une façon de percevoir les différentes formes de vie composant une société donnée en cherchant à partir de ce qu'elles sont actuellement des points de ralliement, d'accord autour de certaines significations communes partageables, qui n'aurait comme effet que de générer un rapport instrumental à l'idéal de leur insertion dans une société moderne procéduralisée. Si une signification commune doit s'enrichir et fournir un certain horizon de compréhension partagé de ce que peut être l'idéal de la démocratie comme forme de vie, cette signification commune ne peut être concrète que si elle émerge du processus par lequel les différentes formes vies viennent dynamiquement à la rencontre de cet idéal par activation de leurs ressources propres. Ce qui peut permettre cette activation, ce sont des significations intersubjectives, c'est-à-dire des pratiques reçues par chaque forme de vie, générant en elles et à partir d'elles une impulsion à l'auto-transformation. C'est

---

<sup>38</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "L'interprétation et les sciences de l'homme", *op. cit.*, p. 170.

en ce sens que pour Taylor les significations intersubjectives peuvent être comprises comme productrices de nouvelles significations communes, ou tout au moins, être comprises comme productrices de significations communes concrètes. Toute la question dès lors est de comprendre de quelle façon une reconnaissance des desseins collectifs d'une forme de vie peut fonctionner comme signification intersubjective, faire partie de ces processus auto-signifiants réactivant la créativité propre de chaque forme de vie. Notre but ici est simplement de montrer que la façon dont Taylor pose le problème nous permet de mettre en évidence certaines dimensions du processus d'instauration de significations intersubjectives, et cela au-delà des limites inhérentes à une telle approche.

### *§3.3. La reconnaissance politique des formes de vie comme signification intersubjective*

La question est donc de savoir de quelle façon une reconnaissance de certaines formes de vie, par octroi de droits particuliers par exemple, pourrait fonctionner comme signification intersubjective, c'est-à-dire être vécue comme une certaine action auto-signifiante, manifestant son propre sens et sa propre efficience dans l'accueil créatif qu'en feraient les différentes formes de vie. On sait combien Taylor insiste sur le fait que nous avons conscience du monde à travers un "nous" avant de l'être à travers un "je"<sup>39</sup>. A certains moments, Taylor insiste de façon très radicale sur cet enracinement nécessaire de la subjectivité dans un horizon de sens commun. Il serait absolument impossible de nous passer de cadres<sup>40</sup>. L'identité est alors comprise comme l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position<sup>41</sup>. On s'oriente dans un espace qui existe indépendamment du fait qu'on réussit ou non à y trouver ses repères. Une des premières exigences constitutives de la genèse d'une identité, c'est que celle-ci se vive comme orientée intersubjectivement vers l'idéal d'une vie pleinement vécue. Nous avons montré précédemment que cette primauté de l'espace sur la position rend possible un élan poussant le sujet à se mouvoir dans cet espace. L'agent humain existe donc dans un espace de questions. C'est à ces questions que les cadres définitionnels apportent des réponses possibles, fournissant du

---

<sup>39</sup> Cf. Ch. TAYLOR, "L'interprétation et les sciences de l'homme", *op. cit.*, p. 171.

<sup>40</sup> Cf. Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 46.

même coup l'horizon à l'intérieur duquel nous savons que les choses peuvent avoir du sens pour nous. Quelles sont les conséquences de cette thèse pour le problème qui nous occupe présentement ?

Pour Taylor, le fait que nous devons nous situer dans un espace qui se définit par des distinctions qualitatives implique que la position où nous nous trouvons par rapport à cette situation qualitative doit nous importer<sup>42</sup>. En ce sens, il y a un lien étroit entre la définition de moi-même, c'est-à-dire la conscience que j'ai de ma situation, et ce que je peux comprendre de la situation des autres. Je ne me vis comme m'orientant vers un bien que par un rapport d'auto-positionnement réciproque avec les autres sujets qui se rapportent à ce bien. La conscience que nous avons de la situation des uns et des autres par rapport à un même horizon nous révèle en ce sens les uns aux autres comme nous orientant dynamiquement vers cet horizon. En ce sens, il importe de bien voir que l'action de reconnaître des formes de vie ne peut fonctionner de manière potentialisante que si les différentes formes de vie vivent cette action comme ne s'adressant pas à chacune prise isolément. Dans cette perspective, Habermas aurait tout à fait raison de penser qu'une telle action ne pourrait être reçue que comme une invitation au repli. Autrement dit, l'action de reconnaître les formes de vie doit être vécue comme une pratique sociale globale et pas seulement comme une action particulière posée par le politique en faveur de telle ou telle forme de vie particulière. La signification intersubjective a cette fonction de permettre aux sujets de se situer les uns par rapport aux autres et de constituer ainsi un monde, une communauté. Ce qui constitue une communauté, ce n'est pas seulement un bien commun, un horizon, c'est aussi une signification intersubjective, c'est-à-dire un processus collectif rendant possible une conscience de nos situations respectives par rapport à cet horizon. Ces situations respectives, aussi conflictuelles soient-elles, contribuent alors à la formation d'une communauté de type politique. Sans signification intersubjective, la signification commune n'est qu'un horizon régulateur et ne contribue en ce sens qu'à une atomisation des différents points de vue. Ces différents points de vue ne sont reliés les uns aux autres par la médiation de leur horizon commun. Ils ne sont pas des positions expressives, incarnant un chemin vers l'horizon, ils ne sont pas des situations. Ils ne se renvoient pas les uns les autres vers un horizon. Ils sont plutôt reliés les uns aux autres par un horizon qui donne sens. Pour qu'une communauté advienne, donnant cohérence mais aussi dynamisme aux sujets, les mettant en mouvement vers la forme d'une vie intégralement vécue, il faut que la situation de chaque sujet soit vécue par celui-ci et par les autres, non comme une position statique, recevant son sens de l'horizon, mais comme une position dynamique, comme ouvrant à cet horizon.

---

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 65.

C'est dans cette perspective que nous pouvons reprendre la distinction phénoménologique entre spatialité de position et spatialité de situation. La spatialité de position est une organisation de points de vue interchangeables à partir d'un horizon tandis que la spatialité de situation est la formation d'un milieu d'interaction entre différents points de vue s'introduisant mutuellement au même horizon. Sans ces significations intersubjectives, permettant une mise en situation réciproque des agents, une société ne peut pas permettre à ses agents de se vivre comme orientés dynamiquement vers un horizon commun à partir de leur situation respective. Ces significations intersubjectives donnent possibilité aux sujets de se situer les uns par rapports aux autres et de se vivre ainsi comme des sujets qui se personnalisent en étant dynamisés les uns par les autres et les uns en fonction des autres vers une vie qui les dépasse. En ce sens, l'action de reconnaître des desseins collectifs ne devient une signification intersubjective que lorsque les différentes formes de vie vivent cette action de reconnaissance comme ce qui peut leur permettre précisément de se situer par rapport aux autres formes de vie à l'intérieur d'un même projet, celui de s'ouvrir de façon auto-transformante au même espace public dans lequel elles sont déjà factuellement et en lequel elles ont à s'insérer de façon dynamique et positive. L'apport essentiel de Taylor à cette problématique consiste à montrer que ce qui peut permettre à une forme de vie de se transformer n'est pas opposé à ce qui peut permettre à cette même forme de vie de se reproduire, si tant est que la reproduction en question soit précisément la reproduction d'une forme de vie qui s'affirme en activant ses ressources d'auto-transformation.

L'importance d'une reconnaissance *politique* des desseins communautaires prend alors tout son sens dans la mesure où cette attention à chaque forme de vie, la protection de son caractère communautairement potentialisant, est vécue comme une pratique rassemblant et concernant toutes les composantes d'une société donnée. Ce n'est que dans cette condition que cette pratique peut s'instituer comme une signification intersubjective, c'est-à-dire comme une pratique auto-signifiante, permettant à chaque forme de vie de se situer par rapport aux autres formes de vie dans un même projet, celui-ci consistant précisément à s'ouvrir de façon créatrice et auto-transformante à l'exigence de son insertion dans une société moderne procéduralisée. Si cette reconnaissance ne peut pas s'effectuer au plan politique, alors la prise en compte du caractère contextué des formes de vie s'effectuera seulement au plan d'une application circonstancielle de certaines lois. On génère alors un découplage entre la production politique de certaines normes générales et leur application particulière. Ainsi, les différentes institutions composant une société et concernées par cette problématique pourraient très bien appliquer telle ou telle loi de façon plus souple ici que là, en tenant compte précisément de la spécificité des formes de vie. Le risque encouru consiste alors dans le fait que l'on favorise précisément un certain repli des formes de vie sur elles-mêmes,



celles-ci étant pour ainsi dire prises dans un message contradictoire. D'une part, les formes de vie doivent s'insérer dans une société où prévaut au plan politique le respect des droits individuels et une certaine culture procédurale de la normativité. D'autre part, elles sont protégées par certaines pratiques qui ne les poussent pas à activer leurs ressources d'auto-transformation, mais les renforcent dans une identité plus ou moins figée. Sur le plan politique il n'y aurait aucune prise en compte de la spécificité des formes de vie, mais sur d'autres plans et de façon plus ou moins transparente, il y aurait des actions visant à ménager la sensibilité des différentes formes de vie. Une telle action ne peut avoir comme sens que de gérer des violences sociales potentielles. Elle n'est pas comme telle potentialisante. Pour qu'elle le soit, il faudrait qu'elle soit prise en charge par le politique lui-même.

La vertu fondamentale d'une reconnaissance politique de certains desseins collectifs consiste en effet dans le fait que cette action de reconnaissance devient une action impliquant la société toute entière. Chaque forme de vie ne peut plus dès lors vivre cette forme de reconnaissance de façon seulement particularisante. Cette reconnaissance témoigne en effet d'un processus sociétal de mise en situation de chaque forme de vie, leur permettant d'activer leurs ressources propres d'auto-transformation. En ce sens, l'identité de chaque forme de vie peut être comprise comme une identité négociée. Le processus de protection des desseins collectifs s'élabore de façon telle que l'efficienciauto-signifiante d'une telle reconnaissance consiste à permettre à chaque forme de vie de se situer dans un chemin d'auto-transformation de soi. Autrement dit, cette protection, loin de favoriser le repli des formes de vie sur elles-mêmes, peut être comprise comme inscrivant les formes de vie dans un processus positif d'insertion de soi dans une société moderne procéduralisée.