

À l'écoute du bien : l'anthropologie philosophique de Charles Taylor

Conférence présentée dans le cadre du séminaire sur l'âme organisé par Claude Gagnon (Département de philosophie, Collège Édouard-Montpetit), église Saint-Denis, le vendredi 31 mai : <https://www.claudegagnon.net/seminaireame.pdf>

1. ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

- 1.1. Le projet de « définir certaines des caractéristiques fondamentales des êtres humains, leur place dans la nature, leurs capacités définitives (parmi lesquelles le langage est évidemment central), ainsi que leurs motivations, buts, besoins ou aspirations les plus puissantes ou essentielles » (Taylor C., 2005, p. 35). Ce projet est une constante indéniable dans l'œuvre de Taylor :
 - 1.1.1. *The Explanation of Behaviour* (1964) présentait déjà sa critique du béhaviorisme comme relevant de ce champ de réflexion, c.-à-d. de « l'étude des catégories de base à l'aide desquelles l'homme et son comportement pourront être décrits et expliqués <the study of the basic categories in which man and his behaviour is to be described and explained> » (p. 4).
 - 1.1.2. *Hegel* (1975) se terminait en faisant valoir la nécessité pour la philosophie contemporaine de développer une « anthropologie de la liberté située <anthropology of situated freedom> » afin de répondre au « plus grand défi spirituel de notre époque » : concilier, d'une part, l'idéal d'autonomie rationnelle hérité des Lumières, et d'autre part, l'aspiration romantique à recouvrer une certaine « unité expressive avec la nature », de manière à éviter aussi bien la négation de la liberté humaine dans le déterminisme que le rejet de toute forme de transcendance dans le triomphe de la raison instrumentale.
 - 1.1.3. *Philosophical Papers* (1985) : l'introduction aux deux tomes soulignait qu'un « programme assez unifié <a single rather tightly related agenda> » sous-tendait la diversité apparente des thèmes et problèmes abordés dans ses nombreux articles sur l'épistémologie des sciences humaines. Ce programme était alors désigné, quoique sans pompe et de manière quelque peu provisionnelle, par le terme d'anthropologie philosophique¹.
 - 1.1.4. *Sources of the Self* (1989) : la conclusion reconnaissait toujours au défi de développer une « anthropologie de la liberté située » la même « importance cruciale » (p. 514).
- 1.2. L'anthropologie philosophique repose en dernière instance chez Taylor sur des arguments de type « transcendantal », dont l'origine remonte à Kant. Voir **ANNEXE 1**.
 - 1.2.1. Ces arguments comportent d'après Taylor un minimum de deux étapes ou phases essentielles : **(A)** ils mettent d'abord en lumière une caractéristique « indubitable et incontestable <indubitable and beyond cavil> » de l'« expérience » ou de l'agir humain, c.-à-d. de la « conscience <awareness> », du « moi <self> », ou encore, suivant cette fois le vocabulaire de Heidegger, du « *Dasein* » ou de la « clairière <clearing> » ; puis **(B)** dégagent certaines conditions nécessaires afin que l'expérience ainsi décrite puisse être possible (Taylor C., [1978] 1995, p. 20). Ces deux étapes correspondent à des « jugements d'indispensabilité <indispensability claims> » censés être évidents pour tout être humain capable de

¹ « If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term 'philosophical anthropology' would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy » (Taylor C., 1985ab, p. 1).

les comprendre : « Dès [que les conditions transcendantales] sont formulées correctement, nous pouvons voir immédiatement qu'elles sont valides². »

1.2.2. Il serait ainsi possible de puiser dans notre « connaissance d'agent <agent's knowledge> », c.-à-d. dans la compréhension largement implicite que nous avons de nos propres actions, un savoir proprement *a priori*, universel et nécessaire – « transhistorique » (Taylor C., 1998, p. 35-40 ; cf. St-Laurent, 2017). Les caractéristiques essentielles de l'expérience (ou « conditions d'arrière-plan <background conditions> ») identifiées en *A* et *B* sont des « cadres inéluctables <incapable frameworks> » de l'agir humain (Taylor C., 1989a).

1.2.3. La conclusion *B* offre une description « plus riche <richer> » que ce qui était ébauché en *A*, mais *A* et *B* sont de même nature : *la description peut donc se poursuivre indéfiniment* dans une « chaîne de jugements apodictiques d'indispensabilité concernant l'expérience en tant que telle » :

Premier argument :

P1 :	<i>A</i>	= premier jugement apodictique d'indispensabilité
P2 :	Si <i>A</i> , alors <i>B</i>	= deuxième jugement apodictique d'indispensabilité
C :	<i>B</i>	= première conclusion transcendantale

Deuxième argument :

P1 :	<i>B</i>	= troisième jugement apodictique d'indispensabilité
P2 :	Si <i>B</i> , alors <i>C</i>	= deuxième conclusion transcendantale
C :	<i>C</i>	

...

1.2.4. Le « rapport chair-langage-société » (Taylor C., 1997, p. viii) ; voir **ANNEXE 2** :

<i>A</i> =	SOCIÉTÉ	1) Personnes
	↓	2) Identité/cadres de référence/précompréhension
		3) Communautés linguistiques-historiques
<i>B</i> =	LANGAGE	1) Significations humaines/interstitielles
	↓	2) Formes/médiums expressifs
		3) Réflexivité
<i>C</i> =	CHAIR	1) Expression
		2) Significations expérientielles
		3) Être-au-monde

1.3. L'anthropologie philosophique est elle-même chez Taylor un aspect bien délimité d'un projet plus ample qu'il désigne sous le nom de « métacritique »³, soit celui de « dépasser l'épistémologie moderne » (Taylor C. [1987] 1995 ; 2012). Cf. St-Laurent 2014, 2022.

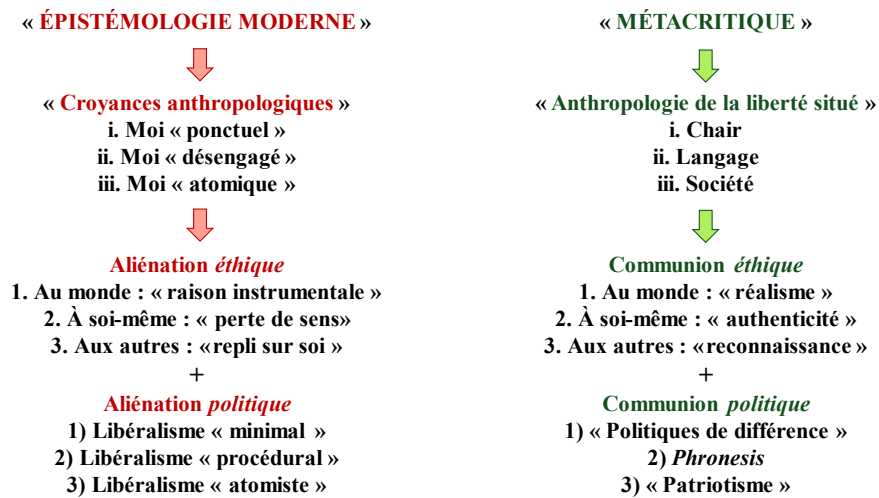
1.3.1. Taylor compare l'épistémologie postcartésienne à une « hydre » dont « les têtes serpentes font des ravages dans l'ensemble de la culture intellectuelle de la modernité » (Taylor C., 1995, p. vii ; je traduis) : un système de présupposés *épistémologiques* (la raison « apodictique », « désengagée », « médiatrice », et « procédurale ») dont découlent un ensemble de *croyances anthropologiques* (le sujet « ponctuel », « désengagé » et « atomique ») largement implicites et elles-

² « Once they are formulated properly, we can see at once that they are valid » (Taylor C., [1978] 1995, p. 32).

³ Le terme de « métacritique » apparut d'abord chez Taylor à l'occasion d'un essai introductif cosigné par celui-ci et Alan Montefiore pour l'édition anglaise du livre de Garbis Kortian *Metacritique: the philosophical argument of Jürgen Habermas* (Taylor C. et Montefiore A., 1980, p. 8, 18, 21), avant de reparaître dans la préface à *La Liberté des modernes* (C. Taylor, PUF, Paris, 1997, p. vii), puis dans « Overcoming Modern Epistemology » (C. Taylor, *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, T & T Clark, Londres, 2012, p. 43-60) et *Retrieving Realism* (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 30).

mêmes déterminantes sur le plan *éthique* (primat de la raison instrumentale, perte de sens et repli sur soi) et *politique* (libéralisme minimal, procédural et atomiste).

- 1.3.2. La métacritique comporte, en plus de son *volet positif* (= anthropologie philosophique), un *volet négatif* (ou « thérapeutique ») : les arguments transcendants se déploient alors sur un *mode indirect et négatif* afin de renverser le paradigme épistémologique moderne⁴.
- 1.3.3. La déconstruction de l'épistémologie moderne permettrait non seulement de dégager les linéaments d'une nouvelle conception, plus adéquate, de la raison (« transitive », « située », « immergée » et « substantielle »), mais également de promouvoir une « anthropologie de la liberté située » (chair-langage-société) qui conduirait à son tour à des modes plus sains de relation au monde, aux autres et à soi-même sur les plans *éthique* (réalisme, reconnaissance, authenticité) et *politique* (politiques de différence, patriotisme et *phronesis*) – voire spirituel (« la conception biblique de l'homme » ; cf. Taylor C., 2012, p. 59).



2. L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE

- 2.1. L'une des contributions les plus discutées de Charles Taylor dans le domaine de l'anthropologie philosophique réside dans sa conception de l'« évaluation forte <strong evaluation> » (cf. Meijer M., 2018). Un aspect moins souvent relevé et généralement moins bien compris de sa position à ce sujet concerne la structure la plus élémentaire de l'expérience éthique, que Taylor décrit dans les termes d'une dynamique d'« appel et de réponse <call and response> » :

« [N]ous ressentons un appel, qui peut provenir de notre propre nature, de notre moi nouménal, de la nature du réel ou de Dieu, et nous y répondons en tentant de mieux vivre, de surmonter nos limites et notre manque de clairvoyance, de nous rapprocher de Dieu pour être en mesure d'affirmer sincèrement « Que Ta volonté soit faite », ou d'une autre façon. Cette réponse peut susciter une contre-réponse : nous devenons meilleurs, nous nous détachons davantage de notre moi ou nous nous rapprochons de Dieu; mais il arrive aussi que la contre-réponse ne se matérialise pas. Telle est la structure de l'expérience interactive qui confirme ou infirme nos engagements éthiques initiaux. C'est la qualité de cette expérience qui, en particulier, nous convainc ou non lorsque survient l'appel, que celui provienne de nous-mêmes, de la nature ou d'une autre source. » (Taylor C., 2016, p. 215)

⁴ « We argue the inadequacy of the epistemological construal, and the necessity of a new conception, from what we show to be indispensable conditions of there being anything like experience or awareness of the world in the first place » (Taylor C., [1987] 1995, p. 9). Je traduis.

- 2.1.1. La philosophie moderne aurait eu tendance à systématiquement « dénaturer » ce phénomène éthique central à la faveur de conceptions qui se voulaient compatibles avec un certain *naturalisme ontologique*, voulant que la réalité puisse être réduite à ce que peuvent en dire les sciences modernes de la nature : l'appel éthique se trouve alors forcément réduit à une simple « projection » humaine sur un univers en soi neutre et indifférent (Taylor C., 1989a, p. 79-91, 332 ; 2011a, p. 293-302).
- 2.1.2. Je me concentrerai ici sur le *phénomène de l'appel*, en laissant de côté celui de la réponse : *en quoi consiste plus précisément cet appel éthique? Quel est le rôle du langage? Comment l'appel se manifeste-t-il à l'agent? À quoi l'agent est-il appelé? Qu'est-ce qui interpelle alors l'agent?*
- 2.2. **De quel genre de phénomène s'agit-il?**
- 2.2.1. L'appel éthique appartient d'abord au vaste domaine du « sens expérientiel <*experiential meaning*> », qui correspond à la manière dont les choses se manifestent à un agent ; la façon dont il les comprend, leur mode de donation.
- Toute chose est à chaque fois comprise/interprétée « en tant que » telle ou telle (p. ex. chaude, lointaine, inaccessible, vraie, illusoire, désirable, bonne, injuste, etc.) selon la constitution corporelle, les capacités, les pratiques, les croyances et les désirs de l'agent⁵.
- 2.2.2. L'appel éthique appartient plus exactement à un *sous-ensemble de significations expérientielles* qui ont ceci de particulier qu'elles manifestent une validité objective : les significations « interstitielles <*interstitial*> », ne se manifestant qu'à « l'interface du *Dasein* et du monde » (Taylor C., 2005b, p. 46).
- *Ni* de simples projections subjectives, qui n'existeraient que dans l'esprit des agents, *ni* des déterminations absolues de la réalité physique, il s'agit plutôt de propriétés de nature irréductiblement *relationnelle* : « *These demands do not just emanate from us, but at the same time, they are not inscribed in the universe (or the Universe and God) independently of us. They arise in our world.* » (Taylor C., 2011b, p. 117)
- 2.2.3. L'appel éthique se présente en outre comme une espèce particulière de signification interstitielle : il renvoie au fait pour un comportement, un mode de vie ou une réalité donnée, d'apparaître *objectivement désirable*, c'est-à-dire comme un *bien*, quelque chose que l'on *devrait* désirer – le domaine des « désirs de second degré ».
- 2.2.4. Enfin, l'appel éthique relève d'une espèce particulière de désir de second ordre, soit celui des « évaluations fortes », par contraste avec les « évaluations faibles <*weak evaluations*> ».
- *Évaluations faibles* : se fondent sur une évaluation des conséquences qui se rattachent à la satisfaction de certains désirs (calcul d'utilité).
 - *Évaluations fortes* : se fondent sur une appréciation de la *valeur intrinsèque de certains désirs*, que l'on peut juger vils, lâches, aliénants, superficiels, etc., ou au contraire nobles, courageux, libérateurs, profonds, etc. – des *distinctions qualitatives* irréductibles à tout calcul d'utilité.
 - Réhabilitation de la catégorie aristotélicienne des biens en soi, « que nous recherchons et aimons pour eux-mêmes » (*Éthique à Nicomaque*, 1096b-1097a).

⁵ On retrouve ainsi chez Taylor la structure herméneutique du « comme » (*Als-Struktur*), de même que le « contexte référentiel de signification (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*) » à partir duquel le « sens » (*Sinn*) qu'ont les choses pour un agent peut être indéfiniment élucidé. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, § 12.

2.3. Quel est le rôle du langage?

2.3.1. Le langage déterminerait, avant tout système particulier de propositions, une forme nouvelle de conscience par rapport à la vie animale non-humaine, que Herder (*Traité sur l'origine de la langue*, 1772) dénommait « réflexion » ou « circonspection » (*Besonnenheit*).

- Taylor décrit cette « conscience réflexive <*reflective awareness*> » comme l'entrée dans une « dimension » nouvelle : une « sensibilité à des enjeux irréductibles de justesse <*sensitivity to irreducible issues of rightness*> » : « X est-il le mot juste? », « Voulez-vous vraiment dire X? » (Taylor C., 1997, p. 39)
- Le langage se présente chez Taylor comme le véhicule ou le médium constitutif de l'être-au-monde (Heidegger, Gadamer). Il transforme à tel point l'activité humaine que celle-ci devrait être comprise comme une « incarnation de sens <*embodiment of meaning*> » qualitativement distincte à la fois des objets physiques inanimés et des autres animaux (Taylor C., [1983] 1985a, p. 77-80).

2.3.2. La genèse de la conscience réflexive propre à l'être humain est à trouver dans l'*interlocution*, c.-à-d. dans la « chrysalide originelle de la communion parent-enfant », puis dans l'attention conjointe (D. Merlin, M. Tomasello), les « structures de jeux » (J. Bruner), et, enfin, dans l'expérience du dialogue.

- L'interlocution permet au nourrisson de dépasser son « égocentrisme » initial (Piaget), où celui-ci s'ignore en tant que centre de perspective fini et borné sur le monde, à la faveur d'un éveil graduel à la « transcendance » du monde, qui peut être appréhendé d'une multiplicité indéfinie de perspectives (Taylor C., [1971] 1985a, p. 157).
- L'éveil dialogique de l'enfant à la transcendance du monde coïnciderait avec l'éveil de la conscience humaine à ce que Taylor dénomme les « enjeux irréductibles de justesse » : il lui devient alors possible d'*ajuster indéfiniment* sa pensée à un ordre commun et explorable à l'infini, dans la conscience d'un décalage toujours possible entre la vérité et l'erreur, l'être et l'apparence.
- L'entente dialogique constitue une condition transcendantale tant pour l'acquisition que pour l'exercice de la compétence linguistique : la confiance que nous avons dans le fait que nous savons ce que nous voulons dire et comprenons ce que nous disons effectivement dépendrait de ce contexte originel et ontogénétiquement inéluctable « du face-à-face dans lequel nous nous mettons vraiment d'accord » (Taylor C., 1989a, p. 59).

2.4. Comment l'appel se manifeste-t-il à l'agent?

2.4.1. L'appel éthique ne se manifesterait à l'agent que par l'entremise du « sentiment <*feeling*> » (p. ex. : l'indignation, l'admiration, l'amour, etc.), soit la prescience affective de l'« ordre moral <*moral order*> », du bien, de ce qui mérite d'être désiré.

- Les sentiments/émotions éthiques traduisent le lien essentiel qui existe chez l'être humain entre le fait de voir le bien et celui d'être *motivé* par lui : le désir est aimanté par ce qui est désirable, le bien, tandis que « l'action *est* le désir, incarné dans l'espace public » (Taylor C., [1979], 1997, p. 83) ; et cette relation essentielle – désir-bien-action – se manifeste chez l'agent sous la forme du sentiment.
- Parce que les sentiments éthiques orientent notre agir en direction de « ce qui est important, ce qui a de la valeur, ou commande le respect », les évaluations fortes constituent chez Taylor « l'horizon indispensable ou la fondation à partir de laquelle nous réfléchissons et évaluons en tant que personnes » (1985a, p. 34-5).

2.4.2. Les sentiments éthiques sont des « modes affectifs d'éveil à notre situation <*affective modes of awareness of situation*> » (ou des « perceptions rationnelles ») qui incorporent une « pré-compréhension » – de ce que nous sommes, de notre situation dans le monde et

de ce que nous devrions désirer – pouvant elle-même être explicitée, approfondie et révisée de manière à transformer ces sentiments eux-mêmes.

- Cette précompréhension comprend une « ontologie de l'humain » largement implicite, de sorte que nos évaluations fortes font toujours corps avec :
 - i. un « récit », par lequel nous nous efforçons de saisir de manière cohérente ce que nous sommes devenus (passé), nos possibilités actuelles (présent) et ce que nous pouvons devenir (futur) ;
 - ii. un « imaginaire social » ;
 - iii. une conception de la personne, c.-à-d. de ce que nous sommes en tant que « moi » ou agents humains ;
 - Ces composantes de l'ontologie morale évolueraient au fil de l'histoire humaine en « agrégats lâches <loose packages> » et selon une pluralité indéfinie de figures ou de constellations, sans jamais se délier totalement (Taylor C., 1989a, p. 145).
- La clarification (ou l'élucidation herméneutique) de nos sentiments éthiques relève de la « quête d'authenticité » ou de l'« exploration par résonance personnelle de l'ordre moral », par contraste avec le domaine de la « simple raison ». L'épistémologie moderne aurait contribué à occulter cette relation cruciale entre la raison pratique et les « passions » (Taylor C., 2011c).

2.5. À quoi l'agent est-il appelé?

2.5.1. Les *impératifs moraux* touchant le respect que nous devons aux autres personnes ne constitueraient que l'une des deux facettes de notre « sens moral », qui comporterait également des intuitions proprement éthiques touchant les comportements et vertus qui définissent la vie bonne pour nous.

- La morale sans l'éthique dégénérerait en une simple « compulsion » (nous laissant incapables de dire pourquoi nous devrions adhérer à ses injonctions), tandis que l'éthique sans l'ancrage interpersonnel de la morale dégénérerait en une appréciation désintéressée des diverses manières de vivre, qui n'exigerait alors rien de nous en tant qu'agents, « de manière comparable à mon appréciation esthétique des nuages cumulus par rapport aux nuages de type nimbus » (Taylor C., [1996] 2011a, p. 9).

2.5.2. Le phénomène de l'appel éthique comporterait en définitive « trois axes » distincts (Taylor C., 1989a, p. 29-32):

- 1) Nos intuitions *morales* « particulièrement profondes, puissantes et universelles » touchant le « respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui » : « Nous éprouvons une sorte de scrupule naturel, inné, à tuer ou à blesser autrui, une inclination à venir en aide à celui qui est blessé ou menacé » (Taylor C., 1989a, p. 4).
- 2) Nos intuitions éthiques concernant « ce qui constitue une vie riche et signifiante, par opposition à une autre vie qui ne se préoccuperait que de questions accessoires ou futiles » ;
- 3) Nos intuitions éthiques à l'égard de notre propre « dignité », en tant que nous imposons un certain respect dans l'espace public, et qui peut se penser en termes de pouvoir, de maîtrise, d'invulnérabilité, d'indépendance, etc.

2.5.3. Parmi les biens fortement évalués, certains « déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision » (Taylor C., 1989a, p. 63). Il s'agit des « hyperbiens <hypergoods> », qui introduisent une hiérarchie des évaluations fortes : nous reconnaissons « un second ensemble de distinctions qualitatives qui définissent les biens supérieurs et sur la base desquelles nous opérons un tri parmi les autres biens, nous leur attribuons une valeur ou une importance différentielle, ou nous déterminons si nous devons les adopter et à quel moment » (*ibid.*).

- L'hyperbien – autre nom du « souverain bien » – n'est donc pas simplement classé au-dessus de tous les autres biens fortement évalués, mais s'avère « intrinsèquement conflictuel » ; sa promotion au détriment d'un autre doit se traduire par une « transvaluation des valeurs » (Taylor C., 1989a, p. 65).

2.6. Qu'est-ce qui interpelle l'agent?

2.6.1. L'appel éthique se trouve rigoureusement distingué chez Taylor du « bien » qui en est la source : certaines manières d'être (p. ex. l'amour, l'amitié, le courage, l'humour, etc.) et réalités (la raison humaine, sa dignité, la Nature, Dieu, etc.) sont à la source de l'appel et ne doivent pas être confondues avec l'appel lui-même ; le bien fortement évalué ne se confond pas avec la reconnaissance ou l'évaluation de ce bien.

- L'appel éthique n'est *pas* chez Taylor celui du *sens* en tant que tel, mais bien *des réalités mêmes*, qui sollicitent l'âme humaine en nous donnant des raisons d'agir et de vivre de telle ou telle façon ;
- Si l'appel est de nature interstitielle et dépend donc, malgré son apparente validité objective, de l'existence même de l'agent, *la réalité qui interpelle l'agent n'est pas, quant à elle, interstitielle* : elle existe « en soi » et *telle que nous la comprenons dans la meilleure interprétation du monde et de soi-même dont nous sommes capables*. C'est le sens du « principe de la meilleure interprétation <best-account principle> » formulé par Taylor dans *Les Sources du moi* (1989a, p. 58).
- Il faut donc éviter d'assimiler la position de Taylor à une forme d'anthropocentrisme métaéthique où tout bien dépendrait nécessairement quant à son *existence* même de l'existence d'agents doués des capacités linguistiques proprement humaines.

2.6.2. Parmi les biens pouvant interpeller l'être humain, Taylor distingue les « biens de vie <life goods> » et les « biens constitutifs <constitutive goods> » :

- *Biens de vie* : les composantes de la vie bonne ; les obligations du respect du mutuel ainsi que les vertus morales et prudentielles (ou éthiques) ;
- *Biens constitutifs* : ce qui explique la bonté de certaines actions ou motivations, soit ce qui « constitue » nos biens de vie comme tels : « les biens de vie nous renvoient à une certaine particularité de la nature des choses en vertu de laquelle ces biens de vie sont des biens » (Taylor C., 1989a, p. 93).
 - Le bien constitutif est la « composante ontique <ontic component> » de l'hyperbien : *la réalité qui interpelle l'agent* (p. ex. : l'être humain en tant que créature de Dieu ; l'idée du Bien ; l'être humain en tant que doué de raison ; etc.).
 - Cette réalité peut être « immanente » ou proprement « transcendante », c.-à-d. située au-delà du monde ou de la nature (p. ex. : l'Idée du Bien, Dieu, le Nirvana, etc.). *L'analyse transcendantale ne préjuge donc pas de la vérité ou la fausseté de la religion* (cf. St-Laurent, 2023).

3. ÊTRE-AU-MONDE

3.1. Ces analyses peuvent être situées dans la perspective plus ample d'un « réalisme pluriel et robuste » (*Retrieving Realism*, 2015) :

3.1.1. *Pluriel* parce qu'il invite à distinguer, d'un côté, la pluralité indéfinie des schèmes interprétatifs que mobilisent les individus et collectivités pour comprendre le monde, et de l'autre, le monde même dans sa transcendance et son unicité, de manière à faire ressortir la capacité essentielle des animaux herméneutiques que nous sommes d'*ajuster notre pensée à la réalité*, c.-à-d. d'interroger et réviser nos

- schèmes conceptuels et symboliques en direction de la vérité (Taylor C., 2011a, p. 30-8 ; 2000, p. 121).
- 3.1.2.** *Robuste* parce que notre contact avec la réalité telle qu'elle existe « en soi » n'est pas dans cette perspective une thèse dont nous pourrions douter, mais plutôt l'arrière-plan « non-problématique » sur lequel se détache tout doute, croyance et perception (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 40).
- 3.2.** Par sa théorie transcendantale des « significations interstitielles », Taylor vise à dégager une *via media* crédible entre le réalisme des Anciens et le constructivisme moderne, selon laquelle l'« *In-der-Welt-sein* » (Heidegger) ou l'« être-au-monde » (Merleau-Ponty) présupposerait un agent sans que celui-ci ne soit intégralement conditionné ou configuré par celui-ci – « *Dasein-related but not Dasein-centered* » (Taylor C., 1995, p. 116).
- 3.3.** Plus radicalement, par 1/ son « principe de la meilleure interprétation » et 2/ ses analyses transcendantales de notre immersion perceptive-pratique dans le monde (inspirées de Merleau-Ponty), Taylor entend renouer avec le réalisme « naïf » des Anciens tout en prenant acte de l'effondrement de l'ontologie platonico-aristotélicienne des Idées sur laquelle ce réalisme était initialement fondé.
- 3.3.1.** La « théorie du contact <*contact theory*> » des Anciens : la connaissance était conçue comme une participation à l'être des choses, un contact de la pensée (*nous*) avec leur essence (*eidos*), et non comme la représentation interne d'une réalité externe (Taylor C., 1995, p. 3) ; « d'une manière générale l'intellect, lorsqu'il est en acte, est identique aux choses » (Aristote, *De Anima*, 7, 431, b 17)⁶.
- 3.3.2.** La « neutralisation » scientifique du cosmos : la science post-galiléenne aurait « objectivé <*objectified*> » de manière irréversible l'ordre du monde en neutralisant sa valeur normative pour nous (Taylor C., 1975, p. 9-10; 1989a, p. 161) ; *quelle solution de remplacement à la conception « participative » de la connaissance qui prévalait au sein de la tradition métaphysique classique?*
- 3.3.3.** Le « principe de la meilleure interprétation » :
- i. Rejet de l'idée selon laquelle le monde tel que nous le comprenons dans notre meilleure interprétation serait « moins réel » que le monde tel qu'il est décrit par les sciences modernes de la nature, qui aspirent à le ressaisir d'un « point de vue de nulle part » ;
 - ii. La réalité « en soi », considérée indépendamment de la signification expérientielle qu'ont les choses pour nous, ne diffère pas nécessairement de la compréhension que nous en avons dans notre meilleure interprétation.

Bibliographie

Pour une bibliographie exhaustive et régulièrement mise à jour de l'œuvre de Taylor, de ses entretiens ainsi que de la littérature secondaire, voir : <https://charlestaylor.net/>

- DREYFUS, Hubert – TAYLOR, Charles (2015). *Retrieving Realism*, Cambridge, Harvard University Press.
– (2004). « Taylor's Anti-Epistemology », *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*. Éd. par R. ABBEY, Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1972), *Leçons sur l'histoire de la philosophie I, t. 3 : Platon et Aristote*, Paris, Vrin, 1805-1830.
- LAITINEN, Arto (2003), « Charles Taylor and Nicholas H. Smith on Human Constants and Transcendental Arguments. A Review », *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, vol. 4, n. 2, 2003, p. 191-201.
- PIHLSTRÖM, Sami (2003). *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*, New York, Humanity Books.

⁶ Hegel y voyait le « moment principal » de la philosophie aristotélicienne (« l'affirmation que le penser et ce qui est pensé ne font qu'un, que ce qui est objectif et le penser sont une seule et même chose » : *Leçons sur l'histoire de la philosophie I, t. 3 : Platon et Aristote*, Paris, Vrin, 1972, p. 530.

- SMITH, Nicholas (2002), *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- ST-LAURENT, Guillaume (2014), « La critique herméneutique de l'épistémologie chez Charles Taylor », *Philosophiques*, vol. 41, n°1, 2014, p. 79-103.
- (2016). « Charles Taylor et la thèse des langages plus subtils », *Qu'est-ce que le « dire » philosophique?* Éd. par O. LALIBERTÉ et V. DARVEAU-ST-PIERRE, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, 2016, p. 85-104.
 - (2017). « La solution implicite de Charles Taylor au problème de l'“historicisme transcendantal” », *Symposium* (Revue de la Société canadienne de philosophie continentale), vol. 21, n. 2, 2017, p. 179-207.
 - (2021). « Peut-on vraiment parler d'un “tournant radical” dans la pensée politique de Charles Taylor? », *Politiques et Sociétés*, vol. 40, n. 1, 2021, p. 137-162.
 - (2022). « De la réflexivité radicale à la métacritique », *Revue Philosophique de Louvain*, 119(4), p. 611-647.
 - (2023). « Une théologie naturelle est-elle encore possible ? Essai sur la philosophie de la religion de Charles Taylor », *Laval théologique et philosophique*, 80(1) : 93–120.
 - (2024). « À l'écoute du bien : la structure herméneutique de l'appel et de la réponse chez Charles Taylor », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Association Le Cercle Herméneutique – À paraître.
- TAYLOR, Charles – MONTEFIORE, Alan (1980). « Foreword: From an Analytical Perspective », Garbis KORTIAN, *Metacritique: the philosophical argument of Jürgen Habermas*, New York, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles (1964), *The Explanation of Behavior*. Londres, The Humanities Press.
- (1975). *Hegel*, Cambridge University Press.
 - (1979). « Sense Data Revisited », dans *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them*. Éd. par G. F. MACDONALD, New York, Cornell University Press.
 - (1985a). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press.
 - (1985b). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press.
 - (1989a). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press. Traduction française citée : *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Les Éditions du Boréal, coll. Essai, 2003.
 - (1989b). « Embodied Agency », dans *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Éd. par Henrich PIETERSMA, Washington, University of America Press.
 - (1991). *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 2003.
 - (1993). « Quelle philosophie est encore possible ? Entretien avec Charles Taylor », *Le Banquet*, n. 3, s. p.
 - (1995). *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press.
 - (1997). *La liberté des modernes. Essais choisis*, traduits et présentés par Philippe DE LARA, Paris, PUF.
 - (1998). « Le fondamental dans l'histoire », dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Éd. par G. LAFOREST & P. de LARA, Paris, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf/Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
 - (2000). « What's Wrong with Foundationalism? Knowledge, Agency and World », dans *Heidegger, Coping and Cognitive Science*, éd. M. Wrathall et J. Malpas, MIT Press, Cambridge, 2000.p. 121.
 - (2003). « Rorty and Philosophy », *Richard Rorty*. Éd. par Charles B. GUIGNON & David R. HILEY, New York, Cambridge University Press, p. 176-177.
 - (2005a). « The "Weak Ontology Thesis" », *Hedgehog Review*, vol. 7, n°2, 2005, p. 35-41.
 - (2005b). « Merleau-Ponty and the Epistemological Picture », dans *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, éd. T. Carman et M.B. Hansen, Cambridge University Press.
 - (2007a). *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press. Traduction française citée : *L'âge séculier*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2011.
 - (2007b). « Heidegger on Language », dans *A Companion to Heidegger*. Éd. par Hubert L. DREYFUS & Mark WRATHALL, Oxford, Blackwell.
 - (2011a). *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
 - (2011b). « Recovering the Sacred », *Inquiry: An Inter-disciplinary Journal of Philosophy*, vol. 54, n°2, p. 113-125.
 - (2011c). « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n°1, p. 5-18.
 - (2012). « Overcoming Modern Epistemology », dans *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, T & T Clark, Londres.
 - (2016). C. Taylor, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts et Londres.

ANNEXE 1

Structure, validité et limites des arguments transcendants chez Charles Taylor

* À ne pas citer – publication à venir, intégrée à un article sur le concept de simple raison chez CT

L'insistance de Charles Taylor sur la nécessité d'une interrogation touchant la possibilité d'un savoir philosophique *a priori*, c'est-à-dire d'une « critique transcendantale » au sens kantien, remonte à ses toutes premières années de formation à Oxford auprès d'Elizabeth Anscombe et Isaiah Berlin. En effet, sa réflexion méthodologique se déploya dans un premier temps, de 1958 à la fin des années 70, sur deux fronts, soit la phénoménologie génétique de Maurice Merleau-Ponty et l'« analyse linguistique <*linguistic analysis*> », telle que défendue notamment par Gilbert Ryle, Peter Strawson et John L. Austin¹. Sa position connut ensuite un développement décisif avec la parution de son article sur Hegel intitulé « *The Opening Arguments of the Phenomenology* » (1972), où il entendait montrer que les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) pouvaient être lus comme un « essai d'argumentation transcendantale <*an essay in transcendental argument*> »². Enfin, elle se cristallisa de manière définitive dans l'article « *The Validity of Transcendental Arguments* » ([1978] 1995), qui fut l'occasion de montrer (i) *ce que* les arguments de type transcendantal permettent d'établir, (ii) *comment* ils l'établissent et (iii) pourquoi, s'ils sont supposés aller de soi, ceux-ci s'avèrent indéfiniment *sujets à débat* : « Si [les conclusions transcendantales] vont de soi, pourquoi est-il si difficile de les démontrer? Et pourquoi la discussion continue-t-elle après, ce qui semble toujours être le cas? »³

D'après Taylor, le savoir philosophique ne peut pas être *a priori* « au sens plein où l'entendaient Leibniz et Kant <*in the full Leibniz-Kant sense*> »⁴, mais cela ne signifie pas qu'il faille renoncer à un savoir *a priori* (et donc « métaphysique »), car apriorité et faillibilité ne sont pas – c'est tout le sens de sa réponse à la troisième interrogation susmentionnée – aussi inconciliables qu'on a pu, trop souvent, le laisser croire. La solution proposée par Taylor consiste alors à définir ce type d'argument comme une opération stratifiée partant d'une description sommaire de l'expérience en général, ou de la manière dont les choses apparaissent à tout agent rationnel, pour ensuite s'enrichir et se complexifier progressivement en des phases successives, devenant ainsi « plus difficile à comprendre » et, par conséquent, plus contestable.

Les conclusions des arguments de type transcendantal seraient ainsi « apodictiques et pourtant, écrit-il, ouvertes à un débat sans fin <*apodictic and yet open to endless debate*> »⁵. Il s'agirait de « rendre justice à la fois à leur nature irréfragable et révisable <*do justice both to their compelling nature and to their revisability*> »⁶.

¹ Voir notamment : Charles Taylor et Michael Kullman, « The Pre-Objective World », 1958 ; Charles Taylor & Alfred J. Ayer, « Phenomenology and Linguistic Analysis », 1959 ; Charles Taylor, « Review: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* », 1962 ; Charles Taylor, « Review: Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Signs* », 1967.

² Charles Taylor, « The Opening Arguments of the *Phenomenology* », 1972, p. 151. Pour un commentaire critique de cette interprétation de Hegel, voir Robert Stern, « Taylor, Transcendental Arguments, and Hegel on Consciousness », 2013.

³ « *If they are self-evident, why do we have to work so hard to demonstrate them? And why is there any argument afterwards, as there always seems to be* » (Charles Taylor, [1978] 1995, p. 28).

⁴ Taylor, « Preface », viii.

⁵ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 31.

⁶ Charles Taylor, « Preface », 1995, p. viii.

1.1. Un point d'ancrage incontestable

Tout d'abord, s'inspirant du concept de « *non-observational knowledge* » introduit par Anscombe⁷, Taylor fait valoir qu'il est possible de trouver dans ce qu'il appelle la « connaissance d'agent <*agent's knowledge*> », soit dans la compréhension largement implicite qu'ont les êtres humains de leurs propres actions *en tant qu'*agents, une source où puiser un savoir proprement *a priori*, universel et nécessaire :

L'idée est que nous sommes capables de saisir notre propre action sur un mode impossible à atteindre avec les événements et les objets extérieurs. Autrement dit, nous sommes capables d'une certaine connaissance de notre action, que nous pouvons atteindre en tant qu'acteurs de cette action, et cette connaissance est différente de celle que nous pouvons acquérir des objets que nous observons ou examinons.⁸

En cela réside la thèse critique de Taylor touchant la possibilité d'un savoir *a priori* : la connaissance d'agent offre à la philosophie un « ancrage incontestable <*unchallengeable anchoring*> »⁹. Ce type de connaissance, que Taylor oppose à l'observation empirique du monde dans les affaires de la vie courante et les sciences naturelles, soit la connaissance des objets, est ainsi ce qui permettrait de développer un savoir *a priori* sous la forme d'arguments transcendants¹⁰.

En quoi consiste plus précisément ce « point d'ancrage » qui s'offre comme point de départ pour développer des arguments de type transcendantal? Taylor précise qu'une description définie de ce qu'est en train de faire l'agent, c'est-à-dire de l'« objet <*point*> » de son activité, peut toujours être formulée de manière « indubitable » (ou « apodictique ») pour l'agent qui en est l'acteur : « Une activité a un objet (*point*). En tant qu'elle a un objet, certaines choses lui sont essentielles, car leur absence priverait l'activité de son objet.¹¹ » Il donne l'exemple du jeu d'échecs, en indiquant que déplacer la reine sans comprendre sa règle de déplacement, « priverait l'activité de son objet » : « Dès lors que nous jouons aux échecs, nous savons, d'une certitude indiscutable, que cette règle

⁷ G.E.M. Anscombe, 1957. Sur l'influence exercée par Anscombe sur la philosophie de Taylor, voir Philippe de Lara, « From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition : an Interview with Charles Taylor », 1998, p. 104-5.

⁸ « *The notion is that we are capable of grasping our own action in a way that we cannot come to know external objects and events. In other words, there is a knowledge we are capable of, concerning our own action, that we can attain as the doers of this action; and this is different from the knowledge we may gain of objects we observe or scrutinize* » (Charles Taylor, « Hegel's Philosophy of Mind », [1983] 1995, p. 80).

⁹ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 31. Voir aussi Charles Taylor, « Overcoming Epistemology », [1987] 1995, p. 10-11. En évoquant ici la « thèse critique » de Taylor sur l'*a priori*, je pense bien sûr à la grande thèse du criticisme kantien : « il n'y a de connaissance *a priori* possible pour nous que celle d'objet d'expérience possible » (CPR, B 166). Pour un commentaire rigoureux et instructif, voir Jean Grondin, 1999, chap. III (« La déduction transcendantale »).

¹⁰ La connaissance d'agent ne se réduit toutefois pas chez Taylor à ce type d'arguments, car elle peut aussi prendre une forme « idiographique » lorsqu'il s'agit d'explicitier les normes – ou les règles, qu'elles soient régulatrices ou constitutives – impliquées dans les *pratiques sociales particulières et contingentes* au sein desquelles l'agent est engagé (p. ex. faire l'épicerie, organiser un souper, aller voter, etc.), par contraste avec les normes universelles et nécessaires (« transcendantales ») de l'expérience en tant que telle, communes à toute pratique sociale. Voir Charles Taylor, « What is Human Agency », [1977] 1985, p. 43 ; Charles Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », [1971] 1985, p. 34-6.

¹¹ « *An activity has a point. Qua having a point, certain things are essential to it, that is, their absence would void the point of the activity* » (Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 28).

est une règle constitutive. Autrement dit, nous ne pourrions pas en douter sans douter que nous sommes en train de jouer aux échecs. Vous ne pouvez pas jouer aux échecs sans savoir *cela*.¹² » Or, l'indubitabilité qui se rattache au fait de comprendre les règles du jeu d'échecs et de saisir en quoi elles sont inhérentes à cette activité n'est pas proprement *a priori*, c'est-à-dire à la fois nécessaire (ce qu'elle est effectivement pour celui qui joue aux échecs) et universelle (ce qu'elle n'est pas). Pour que la description de ce que sont en train de faire les agents soit *a priori* ou « transcendantale », il s'agira de décrire l'« agir humain <human agency> » *en tant que tel*, c'est-à-dire l'expérience en général, considérée de la manière la plus universelle possible, plutôt que de décrire ce qui est essentiel à une activité *particulière* : « Quelle est l'activité dont l'intuition rend possibles nos arguments transcendants ? C'est l'activité d'être conscient de notre monde, d'appréhender la réalité dans laquelle nous sommes situés¹³ ».

De fait, il est possible d'explicitier les caractéristiques essentielles de l'agir humain – que Taylor désigne aussi par le concept de « conscience <awareness> »¹⁴, les notions de « moi <self> »¹⁵ et d'« humanité <humanity> »¹⁶, ou encore, suivant cette fois le vocabulaire de Heidegger, de *Dasein* ou de « clairière <clearing> »¹⁷ – sous la forme de « jugements apodictiques d'indispensabilité <indispensability claims> », spécifiant ce sans quoi elle ne pourrait pas être ce qu'elle est effectivement¹⁸. L'enjeu que soulève ce type de jugement est de formuler les « règles constitutives » de l'expérience en général¹⁹. Il peut s'agir, par exemple, de l'intentionnalité (« l'expérience doit être de quelque chose pour être une expérience »), de la dualité sujet-objet (« nous devons être capables de distinguer dans l'expérience un ordre objectif des choses et un simple ordre subjectif »), de l'aperception au sens kantien (« je dois être capable de reconnaître toute mes expériences comme miennes, ou dit autrement, le “Je pense” doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »), de la cohérence temporelle (au moins relative) de l'expérience, de la structure haut-bas du champ perceptif, du sens de l'orientation de l'agent, ou encore de l'expérience de *qualia* ou de propriétés qualitatives non-mesurables (perceptives, éthiques, morales, esthétiques, métaphysiques), etc. On se place alors non pas du point de vue des pratiques sociales d'un « sujet singulier » ou d'un « groupe de sujets », mais bien dans la perspective du sens que revêtent les choses pour « le sujet humain comme tel <the human subject as such> »²⁰.

La connaissance d'agent offre ainsi un point d'ancrage pour le savoir *a priori* dans la mesure où toute personne raisonnable peut en donner une description non seulement indubitable, car je ne peux douter de façon cohérente, par exemple, « d'avoir conscience de quelque chose, au sens d'être conscient, éveillé et de saisir quelque chose »²¹, mais *indubitable pour le sujet humain comme tel* dans la mesure où une description de ce type peut être suffisamment minimale ou sommaire pour que nul ne puisse raisonnablement la récuser. Autrement dit, parce que toute

¹² « Thus, once we are playing chess, we know with unquestionable certainty that this rule is a constitutive rule. Or otherwise put, we couldn't doubt this without doubting that we are playing chess. You can't play chess and not know this » (*Ibid.*, p. 29).

¹³ « What is the activity insight into which licenses our transcendental arguments? It is the activity of our being aware of our world, grasping the reality in which we are set » (Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 28).

¹⁴ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 30.

¹⁵ Charles Taylor, 1989, p. 3.

¹⁶ Charles Taylor, « What is Human Agency », [1977] 1985a, p. 28.

¹⁷ Charles Taylor, « Overcoming Epistemology », [1987] 1995, p. 9.

¹⁸ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 28

¹⁹ Taylor s'inspire ici de la célèbre distinction de Searle entre les règles « régulatrices » et « constitutives » (*Ibid.*, p. 29-31). John Searle, 1969, p. 33-42 ; John Searle, « Constitutive Rules », 2018.

²⁰ Pour la distinction entre ces trois points de vue, voir Charles Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », [1971] 1985, p. 22.

²¹ « [I] cannot formulate a coherent doubt whether I'm aware in the sense of conscious, awake, and grasping something » (Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 30).

personne raisonnable peut reconnaître l'existence d'*au moins un* jugement d'indispensabilité qui satisfait à cette double exigence, la connaissance d'agent offre une pierre de touche « incontestable », c'est-à-dire à la fois indubitable et universellement valide, pour le savoir philosophique – ou plus précisément, dans la perspective du présent essai, pour la métaphysique générale.

Taylor montre en outre de manière convaincante que les arguments transcendants se déploient en un minimum de deux étapes ou phases essentielles. Il s'agit d'abord de mettre en lumière une caractéristique « indubitable et incontestable <*indubitable and beyond cavil*> » de l'expérience, puis de dégager certaines conditions nécessaires afin que l'expérience ainsi décrite puisse être possible²². Les deux étapes correspondent à des jugements d'indispensabilité qui sont censés être suffisamment évidents pour aller de soi : « Dès [que les conditions transcendantales] sont formulées correctement, nous pouvons voir immédiatement qu'elles sont valides²³. » La structure déductive de l'argument transcendantal est donc la suivante :

P1 :	A	= premier jugement apodictique d'indispensabilité
P2 :	Si A, alors B	= deuxième jugement apodictique d'indispensabilité
C :	B	= conclusion transcendantale

L'implication matérielle P2 exprime ici que le conséquent est *nécessaire* à l'antécédent et l'antécédent *suffit* au conséquent : nier la validité objective du conséquent reviendrait donc à nier ce qui est un fait incontestable. La condition transcendantale établie dans la conclusion est censée être indispensable à la règle constitutive (ou la caractéristique essentielle de l'expérience) identifiée en P1. Le passage de la première à la deuxième phase de l'argument peut en outre être conçu comme un développement de la description sommaire initiale vers « une conclusion plus forte <*a stronger conclusion*> » concernant la nature du sujet ou sa position dans le monde, soit la « conditions de possibilité » de l'aspect incontestable identifié dans un premier temps. Cette condition de possibilité pourrait consister, par exemple, en l'application des catégories pures de l'entendement, comme le pensait Kant, touchant les évidences premières de l'intentionnalité, de la dualité sujet-objet et de la cohérence de l'expérience²⁴, ou encore, relativement à la structure haut-bas du champ perceptif, en la capacité d'un agent « à se tenir debout et agir en équilibre », comme on le voit chez Merleau-Ponty²⁵.

Pourtant, les jugements d'indispensabilité ne prêtent-ils pas flanc à l'objection classique de circularité adressée à toute réflexion de ce type depuis Maimon et Hegel²⁶? En effet, si l'expérience *suffit* à établir ce qui en détermine la possibilité même, l'argument transcendantal ne se ramène-t-il pas à une pétition de principe? Pire, l'explicitation des conditions essentielles d'un fait qui sert lui-même de nerf à l'établissement de ces conditions ne doit-elle pas être tautologique? Ne s'agit-il pas d'un strict savoir « analytique », au sens kantien et non-ampliatif de ce terme, qui ne puisse rien nous apprendre que nous ne sachions déjà?

À vrai dire, il n'y aurait ici de cercle vicieux que si l'agir humain ou l'expérience en général – le point d'ancrage – était lui-même *un jugement* qui servait dans l'argument transcendantal à justifier les prémisses. Or, il n'en est rien : l'agir humain – ou toute autre expression équivalente – est employé comme un « désignateur rigide », suivant le vocabulaire de Kripke, c'est-à-dire un nom propre qui sert à fixer la référence du discours, sans engager une quelconque description de ce qu'il désigne, aucun jugement touchant, dans le cas qui nous occupe, la constitution essentielle

²² Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 20.

²³ « *Once they are formulated properly, we can see at once that they are valid* » (*Ibid.*, p. 32).

²⁴ *Ibid.*, p. 20-22.

²⁵ *Ibid.*, p. 22-25.

²⁶ Antoine Grandjean, 2009, p. 151-57.

de l'action²⁷. Ces « désignations qui n'engagent à rien <*noncommittal designations*> » offrent un point d'ancrage aux arguments transcendants sans déterminer la nature de ce qui peut ensuite être décrit de manière plus adéquate et précise, de manière analogue au rôle que jouent les d'« indicateurs formels » (*formalen Anzeige*) dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* (1927)²⁸.

En ce sens, Hubert Dreyfus et Taylor font valoir avec force dans leur ouvrage commun que l'on peut utiliser cette notion de « désignateurs formels <*formal designators*> » précisément afin d'éviter de tomber dans le piège de la circularité, qui menace quiconque ambitionne de connaître ce que présuppose la possibilité même de l'expérience. Une distinction flexible entre la désignation et l'explicitation est ce qui permet de justifier la prétention « synthétique » ou ampliative des jugements d'indispensabilité qui portent sur l'expérience en général. En marge des débats sur le problème de l'« analyticité implicite <*hidden analyticity*> » relevé par Quine dans « Deux dogmes de l'empirisme » (1951)²⁹, ces brèves suggestions montrent ainsi pourquoi les arguments transcendants – « synthétiques *a priori* » – ne peuvent être réduits à de simples tautologies.

1.2. Des débats sans fin

Comment se fait-il cependant que les arguments transcendants puissent être sujets à des débats sans fin? Plus encore, comment leurs conclusions pourraient-elles faire l'objet de désaccords raisonnables?

Pour le comprendre, il est nécessaire de clarifier plus avant la structure logique de l'argument transcendantal. Ce dernier passe d'un premier jugement d'indispensabilité pour ensuite en construire d'autres à partir de celui-ci : « L'argument a au moins deux étapes mais peut en avoir plus³⁰ ». Quel que soit le nombre de jugements d'indispensabilité, ceux-ci reposeront toujours sur le même type de certitude que le tout premier. Une argumentation transcendantale peut ainsi se déployer sous la forme suivante :

Premier argument :

P1 :	A	= premier jugement apodictique d'indispensabilité
P2 :	Si A, alors B	= deuxième jugement apodictique d'indispensabilité
C :	B	= première conclusion transcendantale

²⁷ Voir Saul A. Kripke, 1980, p. 15-21. Il est également possible de faire un « usage rigide » de certaines descriptions définies, et spécialement les descriptions faisant intervenir les propriétés essentielles des objets (voir François R canati, « La sémantique des noms propres : remarques sur la notion de "désignateur rigide", 1983, p. 114-8), mais explorer les implications de cette proposition pour mon propos déborderait le cadre du présent article et nous  loignerais de celui de Taylor.

²⁸ « *Roughly half a century before Kripke developed his account of rigid designation, Heidegger worked out a similar idea in order to justify his attempt to determine the essential features of what he called the Dasein in man. He realized that, if he wanted to talk about the essential features of human being, he could not claim at the beginning of this investigation that he knew which they were. So where should he begin? To solve this problem Heidegger developed an account of what he called "noncommittal" reference. Such reference, he argued, was made possible by what he called formal indicators (formalen Anzeige). Noncommittal reference begins by referring to a type of entity provisionally, using only contingent features, and attempts to arrive at the kind's essential features (if it has any), by means of an appropriate type of investigation* » (Hubert Dreyfus et Charles Taylor, 2015, p. 160-1). Au sujet de l'indication formelle chez Heidegger, voir Laurent Villevieille, « Heidegger, de l'indication formelle à l'existence », 2013.

²⁹ Pour une critique convaincante de l'analyse quinienne de la distinction analytique/synthétique, voir

³⁰ « *The argument has a minimum of two steps, but may have more* » (*Ibid.*, p. 27).

Deuxième argument :

P1 : *B*
P2 : Si *B*, alors *C* = troisième jugement apodictique d'indispensabilité
C : *C* = deuxième conclusion transcendantale

...

La conclusion *C*, qui identifie ce sans quoi le trait *A* s'avérerait impossible, n'est pas ici d'une nature différente de ce dernier : « En fait, la première étape ne diffère en rien de la dernière, sinon qu'elle est plus facile à comprendre³¹ ». Autrement dit, les conclusions *B* et *C* sont ni plus ni moins nécessaires et universelles que le jugement *A* : « En effet, un argument selon lequel *D* est indispensable pour que *C*, qui est indispensable pour que *B*, qui est indispensable pour que *A*, ne nous dit rien de déterminant sur le statut de *D*, si nous ne connaissons pas déjà le statut de *A*. Si l'on peut douter de l'existence de *A*, il en sera de même pour *D*. »³²

En ce sens, la conclusion *B* est « plus forte <*stronger*> » uniquement dans la mesure où elle offre une description « plus riche <*richer*> » que ce qui était ébauché en *A*, c'est-à-dire qu'elle détaille ce qui était impliqué dans un jugement plus sommaire : « [L]es phases ultérieures sont supposées être aussi certaines, et reposer sur le même type de certitudes. [...] La seule différence est que nous avons besoin d'un peu plus d'explications pour nous en rendre compte »³³. Cela signifie en outre qu'on pourrait à tout moment désigner l'une des conclusions comme le point de départ d'un nouvel argument transcendantal : quoiqu'il importe pour éviter le problème de la circularité que le point d'ancrage de la chaîne argumentative ne soit pas lui-même un jugement, tous les jugements d'indispensabilité peuvent être traités comme la prémisse initiale d'un nouvel argument.

Une argumentation transcendantale se déploie par suite comme une « chaîne de jugements apodictiques d'indispensabilité qui concernent l'expérience en tant que telle »³⁴. Cette chaîne est strictement *homogène* à la fois du point de vue 1/ de l'objet de ces jugements, qui consiste toujours en un trait essentiel de l'expérience, et 2/ de leur mode de probation, ceux-ci n'étant « pas censés être justifiés empiriquement, mais *a priori* », n'être « pas simplement probables mais apodictiques », dans la mesure où ils consistent à expliciter ce qui est impliqué dans le simple fait d'être conscient ou d'agir dans le monde.

Ces clarifications faites, la réponse de Taylor à la question de savoir comment les conclusions transcendantales peuvent faire l'objet de désaccords raisonnables saute aux yeux : bien qu'on puisse produire des arguments qui trouvent dans l'expérience un point d'ancrage incontestable, plus on avance et que s'enrichit la description des conditions de possibilité de l'expérience, et plus il est difficile de parvenir à une formulation que tous peuvent reconnaître comme allant de soi. Dès lors que la réflexion s'aventure au-delà de la première étape pour aller vers des considérations moins triviales, et ainsi contribuer à l'élucidation de certains problèmes philosophiques prégnants, elle exige un effort d'explicitation qui excède le plus souvent les ressources du langage ordinaire :

³¹ « *Indeed, the first stage is different in nothing from the later stages, except in being easier to grasp* », (*Ibid.*, p. 32).

³² « *For an argument that D is indispensable for C, which is indispensable for B, which is indispensable for A, tells us nothing definitive about the status of D, unless we already know the status A. If the existence of A can be doubted, then so can that of D* » (*Ibid.*, 28).

³³ « *[T]he latter phases are supposed to be equally certain, and grounded in the same kind of certainty. [...] It is just that it takes a little more explaining for us to appreciate this point* », (*Idem*).

³⁴ « *Transcendental arguments articulate indispensability claims concerning experience as such* » (*Ibid.*, p. 28).

Car, bien que la validité d'une formulation correcte aille de soi, on peut se demander si nous avons formulé les choses correctement. D'autant plus lorsque nous entrons dans un domaine que la pratique ordinaire de la vie laisse non explicité, un domaine que nous déchiffrons plus que nous l'observons. C'est un domaine pour lequel le discours ordinaire ne dispose pas de formulation, où il est difficile de clarifier les choses. Notre langage doit être inventif pour y parvenir. Il faut parler de choses comme le « Je pense » qui doit accompagner toutes mes représentations, ou de l'orientation haut-bas du champ perceptif. Nous devons innover dans le langage et clarifier les conditions limites de l'expérience, grâce à des formulations qui découvrent une zone normalement hors du champ de notre pensée et de notre attention.³⁵

L'enjeu est de trouver les mots justes afin de parvenir à formuler les choses correctement ou, ce qui revient au même, pour convaincre qu'on ne saurait les voir autrement. Par conséquent, malgré le fait que la description enrichie puisse *légitimement* prétendre au même degré d'apodicticité que la description minimale, étant de même nature, on ne peut jamais exclure qu'elle puisse demeurer indéfiniment contestée par des interlocuteurs raisonnables. Au fond, quoiqu'un argument transcendantal *valide* soit indubitable, il sera toujours difficile « de savoir quand on en tient un, du moins un argument offrant une conclusion intéressante³⁶ ».

La connaissance d'agent offre ainsi une pierre de touche, un arrière-plan commun dans lequel puiser pour arbitrer les désaccords raisonnables concernant les conditions transcendantales de l'agir humain : « On peut toujours essayer de montrer en quoi les formulations de l'adversaire sont inadéquates. L'argument est possible. On n'arrive jamais à un moment où l'on n'a plus rien à se dire, à s'objecter ; où l'on ne peut que réaffirmer sa thèse initiale d'un ton plus strident »³⁷.

1.3. *Reductio ad absurdum*

Mais comment peut-on, concrètement, avancer dans ces débats? Que se produit-il si un interlocuteur n'est pas enclin à reconnaître que l'unité cohérente de son expérience, par exemple, tient à l'application des catégories de l'entendement pur ou à la « synthèse aperceptive » de la conscience, ou que son expérience est toujours intentionnelle?³⁸ Suffit-il alors, pour l'en convaincre, de reformuler le jugement d'indispensabilité qui se trouve contesté, dans l'espoir de formuler les choses correctement et d'ainsi emporter son adhésion de manière directe et positive?

Certes, nous n'avons pas en général à justifier nos croyances du simple fait qu'elles se trouvent contestées, et ce même si cette contestation est le fait de personnes raisonnables. Au contraire, il n'est en général approprié de justifier nos croyances que lorsqu'on voit soi-même des raisons qui nous paraissent crédibles, à la lumière de nos autres croyances (ou de notre cadre de référence), de penser qu'elles pourraient être fausses³⁹. Les « jugements apodictiques d'indispensabilité » sont cependant des cas limite, car il n'est pas possible de tenir de tels jugements

³⁵ « For although a correct formulation will be self-evidently valid, the question may arise whether we have formulated things correctly. This is all the more so since we are moving into an area that the ordinary practice of life has left unarticulated, an area we look through rather than at. It is an area where there are no formulations available in ordinary speech, and where it is hard to make things clear. Our language has to be inventive to do so. We have to speak of things like the "I think" which can accompany all my representations, or the up-down orientation of the perceptual field. We have to innovate in language, and bring the limits of experience to clarity in formulations that open up a zone normally outside our range of thought and attention » (*Ibid.*, p. 32).

³⁶ « A valid transcendental argument is indubitable; yet it is hard to know when you have one, at least one with an interesting conclusion » (*Ibid.*, p. 33).

³⁷ Charles Taylor, « Quelle philosophie est encore possible? Entretien avec Charles Taylor », 1993, s. p.

³⁸ Francis Wolff parle par exemple de « phénoménalité sans intentionnalité » (2019, p. 141).

³⁹ Voir Charles Larmore, 2020, p. 138-139.

pour justifiés alors même qu'ils sont contestés, étant au contraire censées être indubitables *et* universellement valides. Le désaccord est alors lui-même une raison suffisante de remettre en cause la formulation proposée, et donc une raison de tenter de mieux la justifier. Or, comment s'y prendre?

La réponse est à trouver du côté de la distinction entre les modes (i) positif et direct et (ii) négatif et indirect de démonstration. En effet, dans un désaccord raisonnable à propos d'une conclusion transcendantale donnée, il s'agit de renverser la position du contradicteur à partir de ce qu'il est disposé à reconnaître comme évident, par un effort de « démolition interne »⁴⁰, plutôt que de s'acharner à lui faire admettre, en s'efforçant de trouver des mots plus justes, qu'est évident ce qui ne lui paraît pas tel. La différence cruciale entre ces deux stratégies est que la seconde est la *seule* qui soit appropriée lorsqu'il s'agit de répondre à un contradicteur raisonnable. Il en est ainsi, comme l'avait bien vu Kant, parce que « la contradiction emporte toujours plus de clarté dans la représentation que la meilleure liaison, et par là se rapproche davantage du caractère intuitif d'une démonstration »⁴¹. Ce surcroît de clarté s'explique en outre « parce qu'il est au-dessus de nos forces d'apercevoir toutes les conséquences possibles d'une proposition admise, quelle qu'elle soit » :

Or si, au lieu de parcourir dans une preuve ostensive [c'est-à-dire déductive] toute la série d'une connaissance, grâce à la complète intelligence de sa possibilité, on peut trouver une seule conséquence fautive parmi celles qui découlent du principe contraire, ce contraire est faux aussi, et par conséquent la connaissance qu'on avait à prouver est vraie.⁴²

On rejoint ainsi la preuve indirecte (ou « apagogique ») et négative introduite par Kant dans la première *Critique*. Lorsqu'un jugement d'indispensabilité s'avère litigieux, la seule méthode praticable est d'argumenter au cas par cas *à partir de la contradictoire non-B*, de façon à montrer qu'elle entraîne nécessairement une contrevérité non-A, c'est-à-dire l'impossibilité d'un jugement d'indispensabilité pourtant vrai *a priori*, dont toute personne raisonnable devrait reconnaître sur-le-champ le caractère indubitable. L'argument transcendantal procède alors par l'absurde :

<i>P1</i>	Si non- <i>B</i> , alors nécessairement non- <i>A</i>
<i>P2</i>	<i>A</i> est indubitable
<i>C</i>	<i>B</i> est indubitable ⁴³

De fait, on ne peut espérer emporter l'assentiment d'un contradicteur à propos d'une proposition censée être apodictique qu'en établissant une contradiction aussi stricte que possible entre sa position (« non-*B* ») et une évidence (« *A* ») qu'il est par ailleurs enclin à reconnaître comme allant

⁴⁰ Pour cette expression, présentée en lien avec la tradition sceptique et le doute méthodique cartésien, voir Charles Larmore, 2008, p. 18.

⁴¹ Kant, CRP, A790/B818.

⁴² Kant, CRP, A791/B819. Je dois ces références au texte de la *Méthodologie transcendantale* à Antoine Grandjean, 2009, p. 143.

⁴³ Notons que cette stratégie argumentative est un *modus tollens* indirect *remontant des conséquences à son principe* : la preuve procède en sens contraire d'un raisonnement déductif qui partirait d'un principe *A* pour en tirer les conséquences et c'est pourquoi elle est également dite « apagogique », le préfixe « apo- » indiquant une « action inverse, en retour ». Elle ne correspond pas à un simple *modus tollens* (« si *A* alors *B*, or non-*B*, donc non-*A* »), que l'on pourrait dire négatif par opposition au raisonnement positif qu'est le *modus ponens*. De même, il ne s'agit pas d'un *modus ponens* indirect, qui n'est au fond rien d'autre qu'une *induction* de la forme « si *A* implique *B* et si tout *B* est vrai, alors *A* est vrai », où *B* est un ensemble d'observations particulières et *A* une hypothèse particulière (portant sur le cas suivant) ou générale (sur tous les cas). Cette dernière est par essence falsifiable, pouvant toujours être remise en cause par une nouvelle observation, et ne peut donc pas être *a priori*. L'argument transcendantal sera par conséquent *ou bien* « positif et direct », *ou bien* « négatif et indirect ». Voir Antoine Grandjean, 2009, p. 138-150.

de soi. Tout le défi consiste alors à démontrer de la manière la plus flagrante possible qu'il existe une connexion nécessaire entre la position du contradicteur, soit non-*B*, et la contrevérité non-*A*, à un degré d'évidence tel que « quiconque est capable de conscience » devrait également être capable de le reconnaître⁴⁴. Autrement dit, l'enjeu est de *remonter la chaîne des jugements apodictiques d'indispensabilité* jusqu'à ce qu'on soit parvenu à débusquer chez le négateur une « contradiction performative », c'est-à-dire à montrer qu'il affirme implicitement la vérité d'un jugement sommaire *A* en niant une thèse plus riche *C* ou, ce qui revient au même, qu'il ne peut nier cette dernière sans entrer en contradiction avec lui-même⁴⁵.

Par exemple, si la catégorie de la causalité ne jouissait pas d'une validité objective, selon Kant, « l'expérience ne serait plus qu'un jeu aveugle de représentations, c'est-à-dire moins qu'un songe »⁴⁶ ; sans l'activité synthétique de la conscience aperceptive, qui indexe toutes mes expériences comme « miennes », « j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations, dont je suis conscient »⁴⁷ ; sans « un sens de l'orientation », notre prise perceptive sur le monde « se décomposerait dans une confusion qui ne serait plus de la perception »⁴⁸ ; et ainsi de suite. Tous les arguments transcendants peuvent de la sorte être présentés ou bien sous une forme positive et directe, ou bien sous cette forme négative et indirecte, en s'appuyant sur des prémisses que l'interlocuteur ne devrait pas pouvoir contester, si du moins l'on arrive à les formuler correctement.

Prenons aussi pour exemple l'argument que déploie Taylor afin de démontrer que l'agir humain a pour condition essentielle un cadre d'« évaluations fortes <*strong evaluations*> » touchant ce qui vaut intrinsèquement et universellement d'être désiré. Cet argument peut consister *ou bien* à montrer que nos réactions morales sont en général de telle nature qu'elles présupposent nécessairement un tel cadre de « discriminations qualitatives fortes » entre ce que l'on désire *de facto* et ce qui est objectivement désirable, *ou bien* à montrer que vivre hors d'un tel cadre est impossible, car son absence nous plongerait dans une véritable « crise identitaire », « une forme aiguë de désorientation, que les gens décrivent souvent en disant qu'ils ne savent plus qui ils sont, mais qui peut également s'entendre comme une incertitude radicale relativement à leur situation »⁴⁹. Dans les deux cas, l'objectif est d'établir que le fait d'exister dans un horizon d'évaluations fortes constituerait la condition *sine qua non* d'une vie humaine « intégrale, c'est-à-dire non aliénée ».

⁴⁴ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 30.

⁴⁵ Cela dit, la stratégie ne peut pas consister à établir une contradiction entre ce que dit et ce que *fait* effectivement l'interlocuteur, comme on le dit parfois (dans un raccourci volontaire ou non), mais bien à établir une contradiction entre une croyance explicite (« non-*B* ») et une *autre croyance* (« *A* »), dont il se pourrait – c'est de prime abord et le plus souvent le cas – que nous ne soyons pas expressément conscients parce que nous ne l'avons jamais, auparavant, formulée. Il s'agit donc d'établir une connexion nécessaire entre deux croyances, l'une explicite et l'autre implicite, et non pas entre une croyance et une action. Voir José Antonio Errázuriz, « The Performative Contradiction as an Argumentative Device: An Analysis of its Reach and Scope », 2014.

⁴⁶ Kant, CRP, A111-4.

⁴⁷ Kant, CRP, B134.

⁴⁸ Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », [1978] 1995, p. 23.

⁴⁹ « *They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience* », (Charles Taylor, 1989, p. 27-8).

ANNEXE II

Le rapport « chair-langage-société »

A =	SOCIÉTÉ ↓	<ol style="list-style-type: none">1) Personnes<ol style="list-style-type: none">a) Responsabilitéb) Désirs de second ordre<ol style="list-style-type: none">i) Évaluations faiblesii) Évaluations fortes (+ 3 axes)iii) Hyperbiens/biens constitutifs/sources moralesc) Auto-interprétation/réflexivité/conscience2) Identité/cadres de référence/précompréhension<ol style="list-style-type: none">a) Récitsb) Imaginaires sociauxc) Conceptions de la personne3) Communautés linguistiques-historiques<ol style="list-style-type: none">a) Pratiques sociales/<i>habitus</i>b) Significations intersubjectivesc) Espaces communs/réseaux d'interlocution	cf. Taylor, 1985a, chap. 1-4; Taylor, 1989a, chap. 1-4; Taylor, 1995, 3-9.
B =	LANGAGE ↓	<ol style="list-style-type: none">1) Significations humaines/interstitielles (ou métabiologiques)<ol style="list-style-type: none">a) Relations humainesb) Émotions humainesc) Désirs de second ordre2) Formes/médiums expressifs<ol style="list-style-type: none">a) Descriptives-conceptuellesb) Symboliques-mythiquesc) Projectives-gestuelles3) Réflexivité<ol style="list-style-type: none">a) Interprétation explicitante (<i>articulation</i>)<ol style="list-style-type: none">i) Justesse descriptiveii) Justesse expressive<ol style="list-style-type: none">(1) Besoin de reconnaissance(2) Idéal d'authenticitéb) Objectivité<ol style="list-style-type: none">i) Désengagementii) Exploration engagéec) Interlocution<ol style="list-style-type: none">i) Actions dialogiquesii) Espace publiciii) Communion<ol style="list-style-type: none">(1) Justesse rituelle(2) Attention conjointe(3) Chrysalide parent-enfant	cf. Taylor, 1985a, chap. 9-10; Taylor, 2011a, chap. 2-4, 12; Taylor, 2016.
C =	CHAIR	<ol style="list-style-type: none">1) Expression<ol style="list-style-type: none">a) Expression véritableb) Expression naturelle/désir incarné/action heureusec) Distinction qualitative action/nature inanimée2) Significations expérientielles<ol style="list-style-type: none">a) Propriétés anthropocentriques (« pour un sujet »)b) Intentionnalité (« de quelque chose »)c) Holisme (« dans un champ »)3) Être-au-monde<ol style="list-style-type: none">a) Champ phénoménalb) Capacitésc) Immersion	cf. Taylor, 1985b, chap. 1; Taylor, 1995, chap. 3-9; Taylor, 1997, chap. 2-3; Taylor, 2005b; Taylor 2015.