Grégoire Lefftz

CHARLES TAYLOR

La dimension du sens

Hermann
Philosophie

Charles Taylor

Collection « Philosophie »
dirigée par Frédéric Berland, Arthur Cohen et Marion Marchal

www.editions-hermann.fr

ISBN broché : 979 1 0370 4455 6
ISBN numérique : 979 1 0370 4456 3
© 2025, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.
Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Grégoire Lefftz

CHARLES TAYLOR

La dimension du sens

hermann
Depuis 1876

Abréviations

Les abréviations suivantes sont employées pour renvoyer aux principaux textes de Taylor, qui sont classés ici par ordre de publication originale. Le titre est donné en anglais lorsqu'il n'existe pas de traduction française. Dans le corps de l'ouvrage, la pagination indiquée renvoie à la version française, sauf mention contraire.

PPI : *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*
PPII : *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*
SM : *Les Sources du moi*
MM : *Le Malaise de la modernité*
PA : *Philosophical Arguments*
AS : *L'Âge séculier*
DC : *Dilemmas and Connections*
RR : *Retrieving Realism*
LA : *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*
CC : *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment*

Introduction

C'est le paradoxe de la pensée de Charles Taylor que d'être universellement reconnue et respectée, tout en manquant souvent d'exercer dans les débats contemporains l'influence qui semblerait par conséquent devoir lui revenir. L'exemple le plus évident, quoique non le seul, est celui de la métaéthique telle que la pratiquent aujourd'hui les philosophes analytiques : on serait bien en peine d'y trouver un manuel introductif qui consacre une section à l'œuvre de Taylor, ou qui mentionne tout simplement son nom[1], malgré le fait que sa pensée fournit une solution originale à la plupart des problèmes qui s'y posent, et une échappatoire à la plupart des dilemmes qui s'y présentent. Cet état de fait, de prime abord inexplicable, prend tout son sens dès lors que l'on considère la position singulière que Taylor occupe dans le champ philosophique contemporain.

Le recueil d'entretiens autobiographiques *Les livres qui rendent libres* rapporte à cet égard une anecdote révélatrice. Taylor y relate sa rencontre avec l'œuvre de Merleau-Ponty, lorsqu'il était étudiant à Oxford :

> « J'étais alors estomaqué par le genre de philosophie qui y dominait. C'était, essentiellement, l'empirisme. Et je dirais même l'empirisme le plus plat. Les gens vénéraient Hume, par exemple, avec un sérieux qui me paraissait ridicule et infécond. J'étais alors frustré d'être gavé d'un courant de pensée qui me semblait passer à côté des questions vraiment intéressantes. […] C'est dans le contexte de cette frustration que je suis tombé sur Merleau-Ponty. Un ami, habitué à m'entendre hurler de rage contre mes professeurs, m'a rapporté de Paris son livre *Phénoménologie de la perception*. Il m'a dit que c'était peut-être

1. On le vérifiera aussi bien chez M. van Roojen, *Metaethics. A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2015, que chez A. Fisher, *Metaethics. An Introduction*, New York, Routledge, 2011, ou T. McPherson & D. Plunkett (dir.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, New York, Routledge, 2018.

cela que je recherchais. Et il avait raison, car ce fut un des premiers livres ayant opéré un retournement chez moi[2]. »

C'est bien cette liberté d'esprit, cette indépendance vis-à-vis des méthodes et des clivages traditionnels, qui n'auront cessé de caractériser la pensée de Taylor. Il ne s'engage pas dans le jeu des contre-arguments parfois minutieux qui s'opposent dans le champ analytique, et néglige quelque peu l'exigence qui y règne de réagir sans cesse aux publications les plus récentes. Sans ignorer ses contemporains, tant s'en faut, il développe ses arguments dans un langage qui lui est généralement propre, et sans guère se soucier des modes du moment. On ne trouvera pas dans toute son œuvre, il faut le souligner, une seule formule rédigée dans les symboles du formalisme logique. Plus encore, ses références les plus importantes et les plus constantes proviennent de la philosophie continentale – outre Merleau-Ponty, on pense à Heidegger ou à Gadamer – ou de l'histoire de la philosophie – l'influence de Hegel, en grande partie tacite depuis les ouvrages qu'il lui consacre en 1975 et en 1979, n'en étant pas moins omniprésente. Et cela est encore sans compter sur son recours, explicitement théorisé, à l'histoire ou à la littérature comme outils d'investigation philosophique.

Le propos de Taylor est donc peu assimilable par la philosophie analytique à proprement parler, qui ne sait souvent qu'en faire, tant il se refuse à parler son idiome. C'est pourtant aux philosophes analytiques qu'il s'adresse. Écrivant presque exclusivement en anglais, se référant aux torts qu'il diagnostique chez Davidson, chez McDowell, dans le « quasi-réalisme » de Blackburn ou dans la conception post-frégéenne du langage, tout se passe comme s'il s'attachait à corriger les erreurs qui caractérisent ce domaine, ou à éclairer ses angles morts, en puisant pour ce faire dans ce qui lui échappe ou lui demeure extérieur : Taylor n'aura, au fond, jamais cessé d'être l'étudiant insatisfait de la pensée anglo-saxonne. Si son mode d'argumentation n'est pas vraiment celui de la philosophie analytique, les problèmes qu'il affronte ne sont donc généralement pas ceux de la philosophie continentale. De là le paradoxe que nous commencions par relever : si nul ne peut ignorer l'originalité et la pertinence de cette pensée, peu savent vraiment lui

2. C. Taylor, *Les Livres qui rendent libres. Les avenues de la foi*, Entretiens avec J. Guilbault, Paris, Bayard, 2016, p. 17.

répondre, et l'influence décisive à laquelle elle paraît pourtant promise semble devoir se faire attendre.

C'est pourtant sa position unique qui fait l'intérêt de ce philosophe hybride, transcendant les clivages et les traditions qui sont les nôtres : il nous apprend à penser autrement, brouillant les lignes des oppositions familières. C'est aussi cette même position qui le rend difficile à appréhender, et pour cette raison même : il nous déroute quelque peu, estompe nos repères, et exige de son lecteur, pour en être bien compris, qu'il possède solidement la culture des deux grandes traditions contemporaines.

Cela explique peut-être que sa pensée soit souvent plus connue en France pour son versant politique (le « multiculturalisme », ou la critique de la liberté négative), sans qu'on y prenne toujours la mesure de son envergure, ainsi que de sa cohérence. Dans l'ampleur d'une œuvre foisonnante, Taylor embrasse pourtant tous les champs traditionnels de la philosophie, au-delà de la pensée morale et politique : philosophie du langage, épistémologie et théorie de la connaissance, esthétique… La métaphysique même, qui y semble plus marginale parce que moins explicite, se trouve en réalité au point de convergence de toutes ses autres branches. C'est à donner au public francophone une vision à la fois synoptique et systématique de cette œuvre, dans toute son ampleur, que l'on voudrait destiner la présente étude.

Cette ambition pourrait sembler relever d'une certaine *hubris*, tant son objet s'avère pléthorique (Taylor a publié vingt-sept livres et plus de quatre-cents articles). À rebours d'une telle objection, pourtant, la thèse adoptée ici sera que la diversité, ou pour mieux dire la dispersion considérable qui semble caractériser cette œuvre, cache en profondeur une grande unité, ou plutôt une systématicité que l'on souhaiterait s'efforcer de rendre évidente[3]. C'est à cette fin que nous adopterons trois positions interprétatives, qui nous semblent autant de clés de lecture nécessaires pour voir l'ordre surgir à travers la luxuriance superficielle du corpus.

La première d'entre elles concernera le rôle central ou fondateur accordé au concept d'*articulation*, dont il sera question dès le premier chapitre[4]. On avancera qu'il s'agit du concept philosophique fondamental

---

3. Je renvoie sur ce point à mon article : « The Structure of Charles Taylor's Philosophy », *International Philosophical Quarterly*, 62(3), 2022, p. 345-365.

4. Voir à ce propos mon article : « Charles Taylor et le concept d'articulation », *Les Études philosophiques*, 149(2), 2024, p. 57-77.

chez Taylor, à plusieurs égards. Tout d'abord, il ne présuppose rien d'autre – c'est-à-dire rien de philosophique, rien qu'une analyse de nos pratiques pré-réflexives. Ensuite, il est présupposé par tout le reste : sans articulation, soutiendra-t-on, pas d'évaluation forte, donc de réalisme moral, ni de théorie constitutive du langage, ni de perspectivisme épistémologique ou d'herméneutique au sens où l'entend Taylor. Enfin, fort de ce concept matriciel, notre auteur peut résoudre d'une seule passe d'armes une multitude d'alternatives philosophiques qui sont autant d'apories : en morale, celle du réalisme platonicien et du projectivisme humien ; celle aussi du déterminisme et de l'arbitraire ; en épistémologie, celle du fondationnalisme et du scepticisme ; celles liées à une conception « ponctuelle » du moi, héritée de Locke. Résoudre un grand nombre de problèmes à partir d'un socle restreint de principes est le propre de la systématicité philosophique, et de l'intelligibilité singulière qu'elle produit.

Si ce premier parti pris concernait la place dévolue au concept central à partir duquel l'œuvre de Taylor s'élabore, le deuxième porte sur l'objet vers lequel elle se dirige. De l'aveu même de Taylor, sa pensée pourrait sembler relever de la « monomanie[5] », tant elle paraît construite autour d'une obsession unique : celle de lutter contre le *naturalisme*, ou le « désengagement » qui, forts du succès des sciences naturelles, s'attachent à appliquer leurs méthodes à l'être humain pour l'étudier comme une chose. Cette dernière expression signifie ici : d'un point de vue absolu, c'est-à-dire en faisant abstraction des horizons de sens qui sont les siens, ou des significations au travers desquelles il interprète le monde. C'est la thèse constante de Taylor qu'un tel naturalisme est erroné et dangereux dès lors qu'il outrepasse les limites des sciences naturelles. Erroné, parce que c'est le propre de l'être humain, « animal herméneutique », que d'être altéré dans sa réalité même par la manière dont il appréhende celle-ci : la façon dont je me vois me transforme. Dangereux, parce que cette conception nourrit les malaises de la modernité, justifie vis-à-vis du monde une posture instrumentale insatisfaisante, et finit par menacer le lien politique de dissolution – à travers des médiations qui, pour être d'abord inévidentes, n'en sont pas moins parfaitement réelles aux yeux de Taylor. Aussi cette apparente monomanie est-elle un deuxième facteur d'unité

5. PPI, p. 1.

dans l'œuvre : c'est toujours ce même naturalisme qu'il s'attache à dénoncer en anthropologie, en philosophie morale et politique, en philosophie du langage et en épistémologie. Ce qu'attaque Taylor dans tous ces domaines apparemment disjoints, c'est toujours la tentation d'appréhender l'être humain indépendamment de la *dimension du sens* dans laquelle il se meut, et qui se trouve être constitutive de son être même. Aussi nous attacherons-nous à faire ressortir cette critique fondamentale et unifiante à travers l'étude des divers champs philosophiques dont s'occupe la pensée de Taylor, et qu'examinent les cinq premiers chapitres de notre étude.

Il y a donc chez Taylor ce que nous appellerons une thèse *méta-herméneutique*, parce qu'elle porte *sur* l'herméneutique : à savoir qu'on ne peut tout simplement pas se dispenser de celle-ci lorsque nous cherchons à comprendre la réalité humaine dans l'un ou l'autre de ses aspects. Mais il faut distinguer – c'est notre troisième choix interprétatif – deux niveaux dans l'œuvre. À la strate méta-herméneutique s'ajoute en effet une strate proprement *herméneutique* : Taylor ne se refuse pas à cette exploration de nos horizons de sens, qu'il dit par ailleurs nécessaire. Aussi trouve-t-on, principalement dans les deux grands ouvrages que sont *Les Sources du moi* et *L'Âge séculier*, une grande investigation historique des repères langagiers, conceptuels et axiologiques dont nous avons hérité, et sans lesquels notre modernité ne serait pas. Par la distinction de ces deux niveaux, l'ordre qui se dessinait déjà dans l'œuvre s'affermit. Sa systématicité également : le sixième chapitre, dévolu à son versant herméneutique, défendra la thèse que ces deux facettes se conjuguent, réagissent pour ainsi dire l'une sur l'autre, se justifiant et s'amplifiant mutuellement.

Nous espérons ainsi rendre évidentes les lignes de force qui structurent le corpus taylorien, où l'on aurait tôt fait de se perdre. Sans nous interdire de recourir pour cela à la littérature secondaire, nous avons cependant voulu réduire sa part à la portion congrue, tout en donnant au contraire le plus d'ampleur aux citations du texte lui-même. Il nous a en effet paru impossible de faire ressortir ces lignes de force en s'engageant trop loin dans les détails exégétiques, au risque d'ensevelir le texte sous son commentaire, ou de rendre moins audible la voix de son auteur.

I

Anthropologie philosophique

1. La critique du béhaviorisme comme point de départ

La critique de la psychologie béhavioriste fournit à Taylor son point de départ, tant chronologiquement que philosophiquement. Chronologiquement, puisque c'est l'objet de son premier livre – une version remaniée de sa thèse de doctorat – publié en 1964 sous le titre *The Explanation of Behaviour*. Philosophiquement, puisque le béhaviorisme présente sous une forme pour ainsi dire concentrée ou précipitée l'erreur naturaliste que Taylor ne cessera de débusquer dans tous les champs de réflexion philosophique, selon laquelle l'être humain se laisserait étudier comme une chose, objectivement, une fois mises entre parenthèses les significations qu'il articule et au moyen desquelles il interprète son environnement. Le cœur de la position béhavioriste, du moins dans sa version canonique théorisée par B.F. Skinner[1], réside en effet dans le « modèle S-R », c'est-à-dire stimulus-réponse. Selon cette conception, l'objet de la psychologie, si du moins elle prétend se constituer comme science, ne peut être que le comportement – consistant en schémas de corrélation entre stimuli et réponses –, et en aucun cas l'esprit : seules de telles corrélations sont en effet observables et ouvertes à une étude objective, à l'inverse des représentations et de l'ensemble des significations par lesquelles les organismes vivants interprètent et appréhendent leur environnement. La psychologie devra donc ignorer ce niveau prétendument intermédiaire entre le stimulus et la réponse, et considérer dès lors l'esprit comme

1. Voir en particulier B.F. Skinner, *Science and Human Behavior*, New York, Macmillan, 1953, ainsi que *About Behaviorism*, New York, Vintage, 1974.

une « boîte noire ». Une étude rigoureuse de l'être humain ne peut en effet être menée qu'en lui appliquant une méthode inspirée des sciences naturelles en ce qu'elle se résout à éliminer radicalement la subjectivité : « la psychologie telle que la voit le béhavioriste est une branche expérimentale purement objective des sciences naturelles », écrit Watson[2], l'autre père fondateur de la discipline.

Ce projet fit long feu, et son abandon suivit d'ailleurs de peu la publication de l'ouvrage de Taylor (ce qu'il faut sans doute attribuer bien moins à ce dernier qu'à la recension, dévastatrice, d'un ouvrage de Skinner publiée par Noam Chomsky en 1959[3], ainsi qu'à l'essor d'un autre modèle, computationnel, en sciences de l'esprit). L'absurdité de toute l'entreprise est en tout cas magistralement exposée dans *The Explanation of Behaviour*, en un argument dont l'écrasante simplicité se laisserait résumer en une phrase : notre réponse à un stimulus n'est pas déterminée par lui seul, mais varie selon les représentations que nous nous faisons de celui-ci. Étudier ces réponses indépendamment de ces représentations est donc absurde, et prétendre trouver des corrélations stables entre stimuli et réponses n'est rien de plus qu'un vœu pieux. Plus radicalement encore, le stimulus lui-même ne peut être discerné ou individué dès lors que sont ignorées la *téléologie* (c'est-à-dire, dans le vocabulaire de l'ouvrage, la propriété qu'a l'esprit de poursuivre des buts) et *l'intentionnalité* (ou notre manière de nous comprendre, d'interpréter ce que nous sommes, et ce qu'est notre environnement). Par exemple, obtenir une récompense lorsqu'il saute sur une carte blanche ne peut conditionner un rat à sauter sur des cartes de la même couleur que s'il a prêté attention à celle-ci – plutôt qu'au fait qu'il s'agit d'une carte, ou à sa position[4]. On ne peut donc pas même dire que le stimulus est la couleur de la carte indépendamment de la manière dont elle est perçue par le sujet de l'expérience.

L'influence de Merleau-Ponty, cité dans le texte à trois reprises, est ici évidente. Le comportement, ancré corporellement dans le monde, est d'emblée chargé de sens, et toute tentative de l'étudier d'un point de vue réductionniste est vouée à l'échec : c'est le fondement de la

---

2. J. Watson, « Psychology as a Behaviorist Views It », *Psychological Review*, 20, 1913, p. 158. Par défaut, je traduis les citations des ouvrages qui n'existent pas en version française.

3. N. Chomsky, « Review of Verbal Behavior », *Language*, 35 n° 1, 1959, p. 26–58.

4. *The Explanation of Behaviour*, chap. 6.

Phénoménologie de la perception. Revenant d'ailleurs en 2016 sur son premier ouvrage, Taylor avouera : « en gros, j'ai essayé, dans cette thèse, d'imiter Merleau-Ponty[5] ». Il faut souligner immédiatement combien ce procédé d'injection d'arguments inspirés de la philosophie continentale dans le débat anglo-saxon, en vue d'éclairer ses présupposés inaperçus, est caractéristique de la manière de Taylor et ne cesse de charpenter son œuvre ultérieure. Non moins caractéristique, cependant, est son souci de se nourrir aux deux sources de la philosophie contemporaine, y compris transatlantique. Cette seconde influence, plus discrète, est indéniable dès l'ouvrage de 1964, riche en thèmes post-wittgensteiniens absorbés à travers les travaux d'Anthony Kenny et d'Elizabeth Anscombe[6]. Taylor déjoue dès le départ, et ne cessera de fouler au pied, l'ignorance mutuelle des philosophies analytique et continentale.

Le béhaviorisme était donc voué à disparaître ; il ne devait pourtant pas laisser Taylor sans adversaire. Il ne s'agissait là, en effet, que de l'une des têtes de l'hydre réductionniste[7], peut-être la plus visible. Toute l'œuvre de Taylor se laisse lire, en un sens, comme une démonstration de la richesse des formes que peut revêtir la critique de ce monstre protéiforme, et de l'ampleur des conséquences qu'il est possible d'en tirer, de la philosophie de la connaissance à la philosophie politique en passant par l'herméneutique historique. Or toute cette entreprise s'enracine dans une anthropologie philosophique.

---

5. *Les livres qui rendent libres*, p. 20.

6. En particulier A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, New York, Humanities Press, 1963, et E. Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, 1957. Voir sur ce point F. Kerr, « The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology », in R. Abbey (dir.), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, 2004, p. 85.

7. Si cette métaphore ne se trouve pas chez Taylor lui-même, elle semble appropriée pour décrire l'adversaire qu'il affronte : le naturalisme, comme nous nous attacherons à le montrer, resurgit à ses yeux en tout domaine ou à tout propos, comme les têtes du monstre mythologique qui repoussent à mesure qu'on les tranche. Aussi ne pourra-t-on vaincre la bête qu'en la frappant au cœur – en l'occurrence, en déplaçant la lutte au niveau herméneutique (voir, sur ce point, le chapitre VI).

2. Signification humaine et articulation

L'être humain tel que Taylor le conçoit n'est jamais sans une certaine compréhension des choses, quelque confuse qu'elle soit au départ. Cette thèse, d'emblée présente dans *The Explanation of Behaviour*, qui fait de la téléologie et de l'intentionnalité des caractères essentiels de l'esprit, est maintenue jusqu'aux dernières œuvres dans lesquelles elle trouve un aboutissement pour ainsi dire phénoménologique. C'est ainsi que *Retrieving Realism*, en 2015 – d'ailleurs cosigné avec Hubert Dreyfus, l'une des principales figures des études phénoménologiques aux États-Unis –, développe le thème d'un être humain incarné, aux prises avec le monde, et trouvant dans ce rapport une couche de sens qui n'est pas de nature immédiatement linguistique, mais se laisse porter à l'expression dans le langage et le nourrit[8]. Quant à *The Language Animal*, en 2016, Taylor y insiste sur le fait que la vie animale, qui est aussi la nôtre, est d'emblée prise dans des rapports de signification (*meaning*) avec le monde, même si le langage, propre selon lui à l'être humain, transforme radicalement la nature de ces rapports.

La signification, l'intelligibilité, sont donc toujours déjà présentes pour nous. Notre agir s'enracine d'ailleurs en elles, et c'est précisément pourquoi le béhaviorisme devait échouer : nous agissons d'après des *motifs*, qui ne possèdent d'existence qu'à travers la compréhension que nous en avons. C'est ainsi par exemple que l'admiration que je ressens est pour moi le motif d'un comportement révérencieux, ou que ma colère est le motif pour lequel je quitte la pièce. Mais la colère, ou l'admiration, sont impossibles sans un objet dont nous nous faisons une certaine conception :

> « Nos sentiments, émotions, désirs, en bref une part considérable des motivations qui sont les nôtres, sont tels que les caractériser correctement requiert d'exprimer, ou de rendre explicite, un jugement à propos de l'objet sur lequel elles portent[9]. »

Ce qui distingue ainsi l'admiration de la joie, ou du recueillement, n'est rien d'autre qu'une certaine manière de comprendre son objet :

---

8. Voir RR, en particulier les chapitres 3 et 4.

9. « Self-Interpreting Animals », in PPI, p. 47. La version originale de l'article date de 1977.

précisément, comme admirable. Qu'est-ce qu'une admiration qui n'admirerait rien, si ce n'est une forme vague de contentement, c'est-à-dire tout autre chose ? La peur elle-même, y compris lorsqu'elle paraît sans objet, ne se comprend comme peur que relativement à un objet manquant, mais saisi comme menaçant.

Telle est la première des cinq thèses développées dans l'article « Self-Interpreting Animals » : nous agissons d'après des motifs qui ne se laissent caractériser qu'à travers le sens et la valeur que nous attribuons à leur objet (ils sont « *import-attributing* », écrit Taylor). La dimension de la signification, du *meaning*, est donc pour nous inévitable. La deuxième thèse ajoute alors que cette dimension ne peut le plus souvent être décrite en termes strictement objectifs. Il est par exemple impossible d'expliquer ce que signifie d'être *admirable* indépendamment des conceptions que s'en font ceux pour qui l'admiration existe. D'autres relations peuvent, bien sûr, être décrites en de tels termes objectifs : ce en quoi consiste le *danger* que recèle un objet peut être caractérisé de manière médicale et impersonnelle. Le feu ne brûle pas moins l'enfant qui n'en connaît pas encore le péril, et l'on peut souffrir du manque d'un certain nutriment dont on ignore l'existence. Nos représentations ne jouent ici aucun rôle. Mais il n'en va pas de même de l'admirable, ou du honteux : un habitant d'Alpha du Centaure, ignorant de nos us et coutumes, pourrait très bien saisir notre concept de danger, mais « il ne serait jamais capable de saisir cette affaire humaine que sont la honte et l'humiliation[10] ». Il faudrait pour cela pénétrer la signification que nous donnons à de tels comportements – ce qui est précisément, extra-terrestres mis à part, toute la difficulté que rencontre l'ethnologue, comme il nous faudra y revenir, cette signification comportant par principe une part importante de variation culturelle.

Il y a donc des émotions ou des affects (*feelings*) qui ne peuvent, contrairement à d'autres, être caractérisés indépendamment des conceptions d'un sujet (ils sont « *subject-referring* », selon l'expression employée dans « Self-Interpreting Animals »). Il s'agit là d'une distinction tout à fait centrale et fondatrice dans la pensée de Taylor. Certains de nos affects sont *bruts*, comme le vertige ou la nausée : le vide ou l'immondice les suscitent, quels que soient les édifices de sens au travers

10. *Op. cit.*, p. 54.

desquels nous les appréhendons ; il s'agit de réactions physiologiques. Mais d'autres sont médiatisés par la signification :

> « Si ce que je recherche est une vie riche de sens, ou un profond sentiment de paix, l'unité avec le monde, la réconciliation avec les choses, une communion profonde avec ceux que j'aime, ou d'autres choses de la même sorte, ce que je poursuis ne peut être caractérisé par un schéma objectivement identifiable. Pour comprendre ce qui est en jeu ici, il faut entrer dans le langage par lequel je me décris, saisir ce qu'est une vie riche de sens pour moi (ou pour ma culture en général), ce que j'entends par "sentiment de paix", ce que suppose une communion profonde[11]. »

La terminologie tardive de *The Language Animal* fixe ces distinctions ainsi. Il y a d'un côté les *significations biologiques* ou *vitales* (*biological meanings*, ou *life meanings*) et les *significations instrumentales*, qu'il est possible de caractériser en termes objectifs, « indépendamment de toute compréhension de soi[12] ». Nous pouvons ainsi déterminer qu'il importe à un certain animal, humain ou non, d'avoir accès à tel type d'écosystème ou de nutriment, qu'il en soit lui-même conscient ou non (significations vitales). De même, on peut déterminer objectivement que telle cause mènera à tel effet, par exemple que telle stratégie militaire mènera à une déroute, sans savoir pour autant quel résultat nous importe ou nous paraît désirable[13] (significations instrumentales). C'est en ces sens qu'on peut dire qu'il « importe » à un primate de consommer du calcium, ou que des feuilles poussent « afin que » la photosynthèse ait lieu. À l'inverse, les *significations métabiologiques* ou *humaines* (*metabiological meanings*, ou *human meanings*) sont impossibles à caractériser sans référence à la manière dont nous nous représentons les choses.

Ces significations humaines sont donc celles que Taylor disait « *subject-referring* » dans « Self-Interpreting Animals » : les décrire, c'est toujours décrire la manière dont certains sujets comprennent ou interprètent leur monde. Or de nombreuses émotions, désirs et motifs sont médiatisés par de telles significations. Tel est le fondement de l'anthropologie philosophique de Taylor : l'être humain n'est pas

---

11. LA, p. 91-92.
12. *Op. cit.*, p. 91.
13. *Op. cit.,* p. 257.

capable seulement de vertige, d'agressivité ou de nausée. Il est capable également d'admiration (qui n'est pas la soumission des primates), d'amour (qui n'est pas la pulsion sexuelle) ou de haine (qui n'est pas l'agressivité) : autant d'affects que nous ne ressentons que du fait de la manière dont nous *comprenons* leur objet. Le champ des significations humaines ouvre ainsi l'ampleur d'une dimension nouvelle d'existence.

Taylor appelle cet univers neuf la *dimension linguistique*[14]. En effet, outre la subjectivité inéliminable des significations humaines, ce qui les distingue est plus encore de ne pouvoir trouver forme que dans l'élément du langage. L'opération cruciale est ici celle d'*articulation* – dont on soutiendra qu'il s'agit du concept le plus important et le plus fondamental de toute la pensée de Taylor[15]. Telle est en effet la quatrième thèse[16] de l'article « Self-Interpreting Animals » : ces affects médiatisés par le sens, comme l'admiration ou la honte, n'existent qu'articulés.

Pour le comprendre, remarquons d'abord que les significations qui rendent possibles des motivations telles que l'admiration ou la haine ne sont jamais entièrement opaques – si elles n'étaient comprises en aucune manière, comment seraient-elles des motivations ? Ce que je ne saisis aucunement comme menaçant ne peut me motiver à fuir. Mais jamais n'atteignent-elles non plus, à l'autre extrémité, la pleine transparence. C'est que le processus de compréhension, par sa nature herméneutique, est inévitablement ouvert : nul ne pourra jamais affirmer avec certitude qu'il est parvenu à la pleine appréhension de ses motifs, à l'entière élucidation de son amour ou de son admiration, à la complète possession de soi[17].

Dire que les affects médiatisés par le sens sont articulés suppose ainsi d'admettre deux choses. Premièrement, qu'ils existent d'emblée dans l'entre-deux de cette obscure clarté, de cette compréhension

---

14. *Op. cit.*, p. 11.

15. Plus encore que celui d'*évaluation forte*, pourtant mieux connu, car le concept d'évaluation forte suppose celui d'articulation pour pouvoir être pleinement thématisé, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Nous nous opposons en cela à Michiel Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, Rowman & Littlefield, 2017.

16. La troisième pose que l'accès à ces affects qui reposent sur l'attribution aux choses d'une signification impossible à appréhender en termes objectifs, comme l'admiration, ne peut se faire indépendamment de nos émotions. On ne peut savoir ce qui est admirable ou honteux si l'on met celles-ci entièrement entre parenthèses.

17. LA, § 6.7.

partielle. Il n'y a pas d'abord un sentiment brut ou ininterprété qui pourrait, dans un second temps, être doué de sens et dès lors appréhendé comme honteux. Si la honte me fait rougir, c'est que je sais ma situation embarrassante, fût-ce sans bien le comprendre ; si je ne vois rien de gênant en elle, alors ce que j'éprouve n'est pas de la honte et c'est par une cause toute physiologique, telle qu'une chaleur étouffante, que le rouge me monte aux joues. Deuxièmement, ce qui est compris d'une certaine manière est par principe susceptible de l'être mieux, ou d'être porté à un plus haut degré de clarté et d'explicitation. « En un sens important, cette question, une fois ouverte, ne peut jamais être refermée[18] » : il nous est toujours possible de mieux sonder notre honte, d'apercevoir ses raisons profondes et pourtant ignorées, ou de saisir qu'elle est sans fondement et mérite d'être dissipée.

L'activité d'articulation se déploie dès lors entre ces deux termes que sont la confusion (qui n'est jamais une inconscience complète) et la clarté (qui n'est jamais une lucidité finale). Elle consiste à éclaircir, en les reformulant dans le plan du langage, les significations humaines (*human meanings*), afin de les faire passer à un état plus limpide. Telle est alors la cinquième thèse de l'article : l'articulation suppose le langage. C'est ainsi que l'admiration ne peut s'épanouir qu'une fois comprise et nommée clairement *comme* admiration, sans quoi elle ne peut être qu'un sentiment confus « d'amour-fascination-attraction ». Sans le langage, raisonne Taylor sur un mode contrefactuel, il serait impossible de comprendre que nous puissions connaître de telles transformations radicales de la manière dont nous comprenons l'objet de certains de nos affects (connaître, dit-il, des « *import-redefining revolutions* ») :

> « En effet, il y a ici un passage de l'embryonnaire à l'articulé. Mais c'est précisément là la transformation produite par le langage. […] Le langage articule nos émotions, les rend plus claires et mieux définies ; au passage, il transforme notre compréhension des significations objectives (*imports*) concernées ; et ainsi, il transforme l'émotion[19]. »

On voit mal comment une telle transformation pourrait connaître un analogue non linguistique. C'est pourquoi un vocabulaire plus riche permet une existence plus vaste, tant dans ses conduites que ses

18. « Self-Interpreting Animals », p. 64.
19. « Self-Interpreting Animals », p. 71.

affects, dans son agir que dans son pâtir. Tel est l'effet du langage sur nos émotions et nos motivations : en les articulant, il les transforme, les enrichit, et les amplifie. C'est pourquoi nous connaissons l'admiration pour l'intellect ou le courage, et non simplement la soumission à l'animal dominant ; ou la révolte face à l'injustice, et non simplement la colère.

Encore faut-il souligner qu'une telle articulation ne peut se ramener ni à l'activité souveraine d'une *création*, ni à la passivité pure de la *découverte*[20] : c'est là précisément que loge la fécondité de ce concept, et lui permet de fournir la matrice de toute une philosophie. Articuler, tout d'abord, n'est pas créer : il ne suffit aucunement de proclamer que nous ressentons de l'admiration pour que tel soit en effet le cas. *Un tel acte ne peut en effet constituer qu'une réponse à la normativité de son objet*. Articuler notre affect d'amour-fascination-attraction comme de l'admiration consiste à comprendre ou à apercevoir qu'*admirable* est précisément l'adjectif approprié pour décrire ce à quoi il s'attache :

> « Ce qui compte n'est pas simplement d'appliquer un nom, mais d'en venir à "voir-sentir" que c'est là la bonne description ; c'est ce qui fait toute la différence. Le langage est essentiel en cela qu'il articule la compréhension intuitive (*insight*), ou encore la rend possible[21]. »

Il y a donc des manières plus ou moins sagaces d'articuler une signification ; et seules les plus pertinentes ou les plus lucides permettent un véritable gain de compréhension (ce qui est d'ailleurs leur marque de reconnaissance). Seules les plus éclairées sont éclairantes : tel est le paradoxe de l'articulation. C'est d'ailleurs pourquoi il est possible d'argumenter jusqu'à un certain point en matière d'affects articulés, qui se distinguent ainsi de leurs contreparties brutes, sans normativité : par exemple, on peut tenter de me convaincre que l'admiration que je ressens pour une certaine personne est infondée, mais il n'y aurait aucun sens à dire que j'ai tort d'éprouver de la faim ou du vertige, car ces derniers ne sont pas médiatisés par le sens[22]. S'il y a bien un sens à

---

20. Voir sur ce point K. A. Appiah, « Self-Creation or Self-Discovery? », in D. Weinstock, J. Levy & J. Maclure (dir.), *Interpreting Modernity. Essays on the Work of Charles Taylor*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2020, chap. 10.

21. « Self-Interpreting Animals », p. 70-71.

22. Sur la possibilité d'une telle argumentation, les formes qu'elle peut prendre, et le refus consécutif du relativisme, voir « Explanation and Practical Reason », in

soutenir que mon admiration est sans légitimité, c'est précisément parce que cet affect est dépendant d'une certaine manière de comprendre son objet, qui peut donc être bien ou mal compris.

L'articulation n'est donc pas une création *ex nihilo* ou une stipulation *ad libitum*, parce qu'elle appréhende une réalité dont elle cherche à épouser la forme. Mais pas davantage n'est-elle la découverte pure et simple d'une chose qui lui préexisterait en toute indépendance. En effet, réarticuler un affect l'altère. Prendre conscience que notre inclination est de l'amour, notre dilection de l'admiration, ou notre aversion de la haine ne les laisse pas inchangés, car nos motifs, émotions ou aspirations ne sont pas, contrairement à une table ou une montagne, indépendants de la manière dont nous les comprenons :

> « Pourquoi le fait d'en venir à voir (ou à ressentir) que certains termes décrivent nos émotions de manière appropriée implique-t-il souvent que celles-ci soient façonnées (ou refaçonnées) différemment ? C'est parce que nos émotions irréductiblement subjectives (*subject-referring*) reçoivent leur caractère de la signification objective qu'elles incorporent ; lorsque cette signification se transforme de manière importante, c'est aussi le cas de l'émotion[23]. »

En d'autres termes, un affect tel que la honte, dont la caractérisation *comme* honte est indissociable du fait que son objet soit caractérisé comme honteux (c'est-à-dire de sa « signification objective »), et dont il est impossible de retracer l'étiologie sans faire référence aux représentations de celui qui la ressent (de sorte qu'elle est « irréductiblement subjective »), se transforme nécessairement si celui-ci en vient à changer radicalement la description qu'il donne de son objet : mon sentiment n'est plus de la honte si je ne comprends plus son objet comme honteux. Outre son pouvoir *descriptif*, nous y reviendrons, le langage possède donc selon Taylor un pouvoir *constitutif*, celui de référer à des objets qui n'existeraient pas si nous n'y faisions pas référence. Dans certains cas, il façonne son objet, ou contribue à l'instituer. C'est précisément ce qui se produit dans l'acte d'articulation : nous ne décrivons pas ici une chose indépendante, que l'acte de description laisserait inchangée ; l'acte d'articuler l'objet le constitue comme tel. C'est pourquoi l'articulation n'est pas, et ne peut être, la

---

PA, p. 34-60.

23. « Self-Interpreting Animals », p. 70.

simple découverte d'un objet qui lui préexisterait. C'est encore une fois son paradoxe, quelque peu reformulé : elle est la saisie d'un objet qui lui préexiste (puisqu'il possède une normativité propre), et qui ne peut lui préexister (puisqu'il est constitué par elle).

Toute la philosophie de Taylor peut se lire comme une démonstration de ce que ce paradoxe n'est pas une contradiction, mais recèle au contraire une considérable fécondité. On en donnera ici un seul exemple, en attendant ceux que les chapitres à venir égrèneront : celui de la liberté. Ici, ce sont deux images que la notion permet de rejeter dos à dos. Celle du déterminisme, tout d'abord :

> « Une grande part de nos motivations – nos désirs, aspirations, évaluations – ne nous sont pas simplement données. Nous leur donnons une formulation en mots ou en images. En effet, parce que nous sommes des animaux de langage, nos désirs et aspirations ne peuvent être qu'articulés d'une manière ou d'une autre. Ainsi ne sommes-nous pas simplement mus par des forces psychiques comparables aux forces gravitationnelle ou électromagnétique, que nous pouvons considérer comme données d'une manière évidente, mais plutôt par des "forces" psychiques qui sont articulées ou interprétées d'une certaine manière[24]. »

Notre comportement se distingue en ceci de celui d'une pierre qu'il est médiatisé par le sens : nous ne sommes pas seulement agis par des forces physiques qui nous meuvent ; pas davantage n'agissons-nous d'après des motifs qui nous seraient donnés, par une sorte de causalité psychologique sur laquelle nous serions sans pouvoir, comme le voudrait un associationnisme sommaire. Nous agissons selon des motifs que nous façonnons, qui sont le produit de notre activité d'articulation, et qui n'existeraient pas sans elle.

Mais dire cela impose de rejeter l'image du choix radical, non moins que celle du déterminisme. De même qu'articuler n'est pas découvrir, en effet, cela n'est pas non plus créer. Aussi la manière dont nous articulons nos motifs n'a-t-elle rien d'arbitraire ni de gratuit. Discutant Sartre, Taylor fait ainsi la remarque suivante : on peut bien être conduit à choisir arbitrairement *entre* des motifs – entrer en Résistance ou demeurer auprès d'un parent isolé, par exemple – ; mais on ne peut

---

24. « What is Human Agency? », in PPI, p. 36.

absolument pas choisir arbitrairement une valeur, comme si entrer en Résistance n'était digne que parce que nous l'avions décidé. Sans quoi il nous serait en effet possible de créer des dilemmes d'égale magnitude entre des alternatives arbitraires, comme celle opposant le soin d'un parent dépendant aux vacances sur la Côte d'Azur. Le premier de ces motifs nous frappe comme ayant *intrinsèquement* une valeur dont le second est dénué. Il nous appelle ou nous convoque, pour ainsi dire de l'extérieur, et l'articulation de nos motifs ne peut consister qu'en une meilleure appréhension de cette vocation[25].

C'est en ce sens, selon Taylor, que nous sommes responsables : non parce que nous choisirions arbitrairement nos motifs, mais parce que leur articulation est notre fait. Nous ressentons confusément un motif qu'il nous faut articuler, et dont aucune articulation unique ne s'impose exactement à nous : il y a du jeu, dans lequel se loge notre liberté. De surcroît, si cette articulation est par principe ouverte comme nous l'avons vu, il est en notre pouvoir d'embrasser ou non sa « révisabilité » (*challengeability*) intrinsèque, de faire preuve de lucidité ou de dogmatisme. « Nous sommes responsables au sens où il est toujours possible qu'une compréhension (*insight*) nouvelle améliore nos évaluations, et donc nous-mêmes[26]. »

Par ces remarques, Taylor raffine ainsi l'ancien thème cartésien selon lequel notre liberté réside non dans le choix arbitraire de nos motifs, mais dans notre *attention* elle-même, dont nous disposons et par laquelle nous les façonnons[27]. Il se rapproche ainsi, en un parallèle frappant, d'Iris Murdoch, aux yeux de qui la liberté ne consiste certes pas dans le moment grandiose du choix, d'ailleurs déterminé par « ce que nous pouvons voir », mais précisément dans ce travail « minuscule et continu » de l'attention par lequel nous prêtons une attention meilleure ou plus lucide aux choses, et parvenons ainsi à les

---

25. « What is Human Agency? », p. 27-33. Bien sûr, Sartre n'affirme pas que nous choisissons tous nos motifs en claquant ainsi des doigts : ce serait le caricaturer grossièrement, et Taylor en est parfaitement conscient. En revanche, il pose bel et bien qu'à la racine première de tous nos motifs se trouve un choix, un projet fondamental qui ne peut qu'être lui-même dénué de toute raison, car il est « ce par quoi toutes les raisons viennent à l'être ». Voir J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 559.

26. « What is Human Agency? », p. 39.

27. Voir en particulier chez Descartes la lettre à Mesland du 2 mai 1644.

voir mieux[28]. Il y a ainsi une tradition philosophique pour laquelle la liberté consiste moins dans une certaine action que dans une certaine *vision*. D'après cette conception, on ne peut reprocher à quelqu'un ses actes étant donné ses motifs (car ceux-ci rendaient ceux-là pratiquement inéluctables) ; mais on peut bien lui reprocher ses motifs eux-mêmes – et donc indirectement ses actes –, parce qu'il est responsable de ceux-ci, qu'il a façonnés par son travail minutieux d'attention, ou faute au contraire de l'avoir mené. Taylor se place résolument au sein de cette tradition tout en lui conférant, par la notion d'articulation, une dimension linguistique nouvelle.

3. L'animal herméneutique

Le langage transfigure donc les champs du sens et ouvre, par le processus d'articulation, le domaine des significations humaines. Mais celles-ci, à leur tour, façonnent et modèlent l'être humain, qu'il faut pour cette raison considérer comme un « animal herméneutique » (*self-interpreting animal*). La thèse de Taylor est ici très claire : ce qu'est l'être humain n'est pas indépendant de la manière dont il se comprend ; en lui, la réalité est altérée par sa saisie. C'est d'abord là une conséquence immédiate de l'idée qu'une grande part de nos désirs, aspirations et évaluations sont articulés : ils sont alors façonnés par cette opération, et changer radicalement la manière dont nous les comprenons ne peut les laisser intacts. « *Verstehen is a Seinsmodus*[29] » écrit Taylor : nos interprétations nous modèlent. C'est précisément pourquoi le béhaviorisme ne pouvait qu'échouer : la dimension du sens n'est pas éliminable, elle est constitutive de notre personnalité et de notre identité – sans même mentionner notre comportement.

Se dessine alors l'image d'une existence humaine tendue entre l'idéal de clarté et le vivier d'intuitions confuses dont notre effort d'articulation se nourrit toujours :

---

28. I. Murdoch, *La Souveraineté du bien*, Éclats, 2010, p. 74-75. À propos de l'influence d'Iris Murdoch, voir C. Taylor, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », in DC, p. 3-23.

29. « Self-Interpreting Animals », p. 72.