



HAL
open science

Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition

Janie Pélabay

► **To cite this version:**

Janie Pélabay. Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition.
Tracés : Revue de Sciences Humaines, 2007, 12, pp.121 - 135. 10.4000/traces.212 . hal-03582223

HAL Id: hal-03582223

<https://sciencespo.hal.science/hal-03582223>

Submitted on 21 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition

JANIE PÉLABAY

Énoncée il y a une vingtaine d'années, la critique communautarienne du libéralisme politique, principalement de sa version rawlsienne, est venue impulser une foisonnante réflexion sur le besoin d'appartenance et d'enracinement des individus dans des communautés particulières. Prolongeant cette dispute philosophique, le « multiculturalisme » suscite d'intenses discussions sur le devenir de la citoyenneté démocratique face aux défis posés par un pluralisme axiologique et culturel croissant. Discussions qui portent, de manière prédominante – notamment en France mais également dans des pays jusqu'à présent acquis au multiculturalisme – sur les risques d'une réification des identités collectives, d'un enfermement des individus à l'intérieur d'un contexte qui leur serait assigné, d'une fragmentation de la société en autant de communautés qui la composent.

Si la résonance politique et les retombées pratiques de ces débats sont évidentes, il convient, pour autant, de ne pas occulter la dimension théorique qui s'y trouve mobilisée. Car, au gré de controverses qui ont désormais investi l'espace public, se reposent des questions théoriques cruciales. Qu'il s'agisse de s'interroger sur les modalités d'un jugement interculturel non ethnocentriste ou sur les marges laissées à la critique et à la réforme des pratiques en vigueur dans la communauté, ce qui est ici réédité à nouveaux frais, c'est bel et bien un questionnement aussi ancien que récurrent à propos des heurts entre relativisme et universalisme.

Précisément, parmi les auteurs qui ont participé au débat entre libéraux et communautariens, Charles Taylor et Jürgen Habermas semblent particulièrement bien placés pour éclairer, à la lumière de l'opposition relativisme/universalisme, ce qui se joue en amont des inquiétudes suscitées par le multiculturalisme. Tous deux cherchent à occuper une place médiane au sein de l'espace argumentatif balisé par les positions respectives des libéraux et des

communautariens. Cependant, ils le font à partir de perspectives inverses.

Bien qu'il refuse d'être strictement associé à l'une ou l'autre « équipe »¹, Charles Taylor est indéniablement l'un des artisans principaux du réquisitoire communautaire. Sa défense d'un patriotisme fondé sur la fonction « identificatrice » des institutions publiques, son éthique des biens pluriels, d'inspiration aristotélicienne, ainsi que sa reconstruction généalogique du moi moderne forment une condamnation sans appel de l'« atomisme libéral ». En même temps, son refus d'un anti-modernisme radical – qui lui vaut l'étiquette de « communautaire modéré » (Buchanan, 1989, p. 855) – se traduit par une attention particulière envers l'expression du pluralisme, y compris et surtout sous la forme de désaccords indépassables. C'est d'ailleurs au titre de défenseur de la « diversité profonde » que Taylor s'est imposé comme l'une des figures clés d'une « politique de la reconnaissance ».

La démarche de Jürgen Habermas est tout autre, puisque le développement de son célèbre paradigme communicationnel répond à la volonté, non pas de critiquer de manière frontale le libéralisme politique, mais bien de reformuler ses idéaux constitutifs afin de les débarrasser de leurs séquelles monologiques. Ainsi, selon les propres dires d'Habermas, ses différends avec John Rawls ne dépassent pas « le cadre étroit d'une querelle de famille » (1997, p. 10), en l'occurrence la famille néokantienne. Désireux de penser un usage de la raison qui serait « dès le départ pratiqué en commun » (1997a, p. 170), il soutient un modèle délibératif de démocratie participative reposant sur la thèse d'une « co-originarité » de l'autonomie privée et de l'autonomie publique.

On le voit, même s'ils empruntent des chemins différents, les deux auteurs ont à cœur d'adopter, vis-à-vis des « camps » en présence, une posture plus « conciliatrice » qui teinte leurs écrits d'une ambivalence résolue et qui, au regard de l'opposition entre universalisme et relativisme, donne lieu à un dialogue des plus instructifs sur les limites et les dangers d'un contextualisme que nous qualifierons de « fort ».

L'intérêt d'une lecture croisée de Charles Taylor et Jürgen Habermas réside dans le fait notable que leurs œuvres respectives balaient un champ si vaste de l'investigation philosophique qu'il est possible d'y trouver des analyses qui portent, très directement, sur la thématique du relativisme, abordée au travers d'une réflexion critique sur la prétention à l'universalité de la raison. Mises en relation avec leurs prises de position pratiques, ces analyses

1 Telle est la manière dont Charles Taylor (1997c, p. 87) définit, avec une pointe d'ironie, les deux parties du débat.

donnent une épaisseur théorique aux engagements qui les opposent au sujet de la forme concrète que devrait prendre une politique multiculturaliste.

Situer la raison : regards croisés sur la perspective gadamérienne

Dans le domaine théorique, les efforts de Charles Taylor et de Jürgen Habermas convergent vers la dénonciation d'une épistémologie qualifiée par le premier de « désengagée » et par le second de « scientiste ». Ce combat les pousse à insister sur l'aspect « engagé » ou « intersubjectif » de toute forme de connaissance et d'agir. Chez l'un comme chez l'autre, il s'agit d'affirmer le caractère « dialogique » de l'identité humaine ainsi que l'enchâssement des acteurs rationnels dans des « arrière-plans de significations », dans la « pratique quotidienne du langage », dans les contextes particuliers où sont véhiculées et inculquées les valeurs implicites de la communauté d'appartenance. En cela, Habermas et Taylor soutiennent des programmes théoriques qui, au moins en partie, viennent relayer les critiques avancées par les communautariens contre l'abstraction outrancière du modèle libéral et de son bras épistémologique.

Mais il existe entre les deux auteurs un autre point d'entente qui mérite d'être souligné, tant il est significatif de l'espace médian au sein duquel s'inscrivent leurs positions philosophiques : s'il s'agit bien pour eux de contrer les tendances à l'absolutisation d'une raison monologique, ignorant totalement son incarnation dans les pratiques langagières et sociales, ils n'en cherchent pas moins à éviter les apories d'un relativisme que Taylor juge « débilisant » (1997b, p. 215) et dont – suivi sur ce point par Habermas – il attribue la responsabilité aux courants postmodernes d'inspiration nietzschéenne. À leurs yeux, cette pensée « néonietzschéenne » ne constitue pas une alternative recevable : elle entraîne, d'après Habermas, une dissolution de la prétention à l'autoréflexion critique² et, selon Taylor, une paralysie de toute capacité d'action, voire une régression, *via* le créationnisme, vers un subjectivisme exacerbé³. Ainsi cherchent-ils tous deux à éviter que la prise en compte de l'enchâssement des acteurs individuels et collectifs dans des

2 Voir Habermas, 1979, p. 321-330. Voir également les passages consacrés à Nietzsche, Heidegger, Derrida, Bataille et Foucault dans Habermas, 1988.

3 À ce sujet, on pourra se reporter à Taylor, 1991. Pour une critique plus spécifique de Foucault, voir Taylor, 1989.

contextes marqués du sceau de la particularité n'aboutisse, tout bonnement, à la victoire d'un anti-rationalisme de mouvance postmoderne.

Cette ambition commune de « situer la raison »⁴ sans néanmoins la contraindre au mutisme se traduit, d'un point de vue argumentatif, par une convocation de la fonction « interprétative » des sciences humaines, par une insistance sur l'apport de l'herméneutique, notamment celle d'un Gadamer, qui servira, dans ce qui suit, de point nodal de comparaison.

Si les écrits de Charles Taylor et de Jürgen Habermas laissent entrevoir des similitudes qui rendent possible une comparaison, ce sont naturellement leurs divergences qui la rendent intéressante. Or, ainsi que nous allons le voir, leur lecture respective de Hans Georg Gadamer permet, de manière tout à fait significative, de clarifier la teneur de leurs désaccords vis-à-vis des limites et des dangers du contextualisme, notamment à propos des deux questions suivantes : d'une part, quelles sont les conditions et les modalités d'un dialogue interculturel immunisé contre l'ethnocentrisme et, d'autre part, quelles marges peut-on ménager pour une critique et une évolution de la tradition, voire pour une dissidence d'avec le *statu quo* communautaire ?

Questions d'importance, puisque la revendication de l'ancrage contextuel de la raison concourt à intensifier la gageure que représente l'exercice de l'intercompréhension au-delà des frontières de la communauté d'appartenance. Ainsi, la visée conciliatrice dont Jürgen Habermas et Charles Taylor sont animés les oblige à se positionner face à une option contextualiste que l'on pourrait qualifier de « forte », en ceci que, fondée sur la thèse de l'incommensurabilité ou même de l'incompatibilité des systèmes de valeurs, elle se clôt sur un simple « pluralisme de juxtaposition » qui mine la possibilité de rencontres véritablement *interculturelles* et présente de redoutables risques en termes d'enfermement identitaire.

Ethnocentrisme et dialogue interculturel

Devant cette perspective, Charles Taylor fait valoir sa conviction multiculturaliste selon laquelle il est possible d'appréhender « le langage des sentiments, des actions et des significations expérientielles d'une autre civilisation », mais il avertit que cette rencontre n'a lieu « qu'en entrant d'une

4 Habermas, 1993, p. 28 : « Les tentatives pour penser l'« incarnation » de la conscience transcendante dans le langage, l'action et le corps, et pour « situer » la raison dans la société et dans l'histoire, ont accumulé en leur faveur un potentiel d'argumentation considérable. »

façon ou d'une autre dans leur mode de vie, ne serait-ce qu'en imagination » (1997a, p. 149). Pour comprendre les cultures étrangères ou anciennes, tout en respectant la quête d'authenticité des individus et des groupes, Taylor propose une méthode explicitement influencée par l'idée gadamérienne de « fusion des horizons d'interprétation ». Il lui reconnaît l'avantage insigne d'éviter les deux écueils que représentent, d'un côté, un universalisme homogénéisant qui prospère à l'ombre du paradigme désengagé de la connaissance et, de l'autre, un relativisme postmoderne soumettant autrui à un « parti pris de solidarité ».

À la recherche d'un entre-deux, Taylor se distingue des défenseurs radicaux d'un droit à la différence en refusant que l'on décrète a priori l'égalité de valeur des cultures. Malgré ce qu'il comporte de recevable (c'est-à-dire l'intention de désamorcer l'ethnocentrisme, souvent inconscient, des jugements de valeur émis par les membres de la culture dominante), ce postulat ne saurait être proclamé sous la forme d'un droit, nous enjoignant de conclure que toutes les cultures sont égales en valeur ou pareillement dignes de respect. Bien au contraire, un tel raisonnement confine à « un acte de condescendance stupéfiant » qui « implique le mépris pour l'intelligence » des bénéficiaires supposés des politiques multiculturalistes. Ainsi en va-t-il des théories postmodernes qui font l'amalgame entre le mérite reconnu à certaines créations culturelles et le soutien apporté à certains groupes présentés comme les victimes de structures de pouvoir hégémoniques. La distinction est pourtant « vitale », et s'impose en toute clarté aux premiers concernés : ceux qui luttent pour la reconnaissance « savent qu'ils souhaitent le respect, non la condescendance ». Reléguant les prétendants à la reconnaissance au rang peu enviable de mandataires de soutien, ces « intellectuels eurocentristes » s'inspirant de Foucault et Derrida ne prennent même pas la peine d'étudier les cultures auxquelles ils réservent le privilège de leur assistance. Finalement, leur injonction de rendre « prématurément » un « jugement favorable » n'est pas seulement « condescendant », il est en outre « ethnocentrique » puisqu'il fait « à autrui l'éloge d'être comme nous »⁵.

Aussi, afin de préserver toute l'authenticité des cultures, Taylor préfère souscrire à l'idée déflationniste d'une simple « présomption d'égalité ». Point de départ du dialogue interculturel, cette présomption doit permettre aux participants de s'ouvrir à un champ interprétatif plus vaste, de repositionner leur propre mode de vie sur une palette élargie de valeurs où leurs repères familiers ne sont plus que des options « parmi d'autres » qu'il s'agit

5 L'ensemble des citations dans ce paragraphe est tiré de Taylor, 1994a, p. 94-96.

de réexaminer. Reste que, à l'issue de cette recombinaison des formes et des limites de la compréhension, un jugement sera formulé qui pourra confirmer ou infirmer la présomption d'égalité initiale.

Il importe ici de ne pas se méprendre sur la visée de Taylor : ni l'effort pour s'extraire de notre compréhension coutumière, ni la possibilité d'émettre des jugements *transculturels* ou *transhistoriques* ne le conduisent à prôner un idéal d'arrachement ou de distanciation vis-à-vis des contextes de signification. Taylor considère, en effet, que l'échange interculturel est réussi lorsque les différences irréductibles entre « nous » et « eux » sont préservées, sans « distorsion » d'aucune des perspectives. Ce par quoi il faut entendre que, pour Taylor, la « fusion des horizons » ne doit aucunement aboutir à la défense d'un point de vue universel qui surplomberait, de façon immuable, l'ensemble disparate des visions du monde. Tout au plus la perspective gadamérienne autorise-t-elle l'idée d'un « point oméga » qui – s'il existe – doit se comprendre comme l'espace où « toutes les époques et les cultures de l'humanité » seraient capables d'échanger, sans distorsion de leurs différences constitutives (1995, p. 151). Ce qui, d'après Taylor, distingue ce « point oméga » d'une perspective universaliste plus classique, c'est qu'il reste de l'ordre d'un « universel *de facto* », entendant par là un processus d'inclusion qui n'est jamais atteint *de jure* mais qui doit être relancé chaque fois qu'une culture en a été écartée⁶.

Au travers de cette interprétation « inclusiviste » de la démarche gadamérienne, Taylor manifeste la plus profonde méfiance, voire une vive répugnance, à l'égard d'un universalisme triomphant au nom duquel on s'arrogerait le droit de juger – et parfois même de hiérarchiser – les cultures étrangères et les traditions passées à l'aune d'un point de vue prétendument neutre et supérieur. Les adeptes de cette universalité « verticale » auraient tôt fait de succomber à l'ethnocentrisme le plus vil, confiants qu'ils sont en la légitimité de canons dont la partialité culturelle ne serait pas même entrevue. Mirage de la neutralité dont Taylor situe l'origine dans le modèle « représentationnel » de la connaissance, affilié à la tradition épistémologique cartésienne et profondément rétif à l'idée d'intentionnalité (Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty et Wittgenstein). Tentation neutraliste qui se répercute dans la philosophie du langage, au travers de l'affrontement entre une approche « désignative » (Hobbes, Locke, Condillac) et une vision

6 Taylor, 1995, p. 151 : « If it turned out that one culture had been left out by mistake, the process would have to start again. The only possible ideal of objectivity in this domain is that of inclusiveness. The inclusive perspective is never attained *de jure*. You only get there *de facto*, when everybody is on board. »

« expressiviste » (Herder, Humboldt, Heidegger) à laquelle Taylor donne son satisfecit. Mais il incrimine surtout les partisans d'un libéralisme procédural, rassemblés autour de Rawls, qui négligent les effets exclusionnistes d'une politique campée sur l'exigence de neutralité axiologique de l'État. C'est pour s'opposer à ce paradigme « neutraliste » que Taylor convoque Gadamer, à partir duquel il entreprend de réviser, sur des bases très fortement contextualisées, les critères présidant à la compréhension transhistorique ou transculturelle.

La « fusion des horizons » mobilise ce que Taylor nomme un « langage de clarification des contrastes » à la faveur duquel les différents modes de vie – le nôtre et le leur – apparaissent comme autant de « possibilités alternatives » (1997b, p. 208) pour comprendre et interagir avec le monde. La comparaison fait alors surgir des « contrastes qualitatifs » au vu desquels il s'agit de se prononcer sur les « gains épistémiques » apportés par l'une ou l'autre culture, et ce, non pas de manière générale mais uniquement par rapport à un aspect précis de la connaissance ou de l'activité humaine. De la sorte, on peut énoncer des jugements transculturels ou transhistoriques quant à la « supériorité relative » de telle ou telle conception du monde. S'agissant, par exemple, de la connaissance de la nature physique et des réalisations technologiques, il existe, d'après Taylor, une présomption inévitable en faveur de la science moderne : la perspective moderne de la séparation entre les registres théorique et symbolique s'avère, sur ce plan, supérieure à une vision du monde plus holistique, fusionnant les deux registres (1997b, p. 213). En revanche, dans son analyse critique du « malaise de la modernité », Taylor considère que l'atomisme et le formalisme impénitents de la pensée libérale engendrent des phénomènes délétères tels que la « perte de sens », la fragmentation de la société ou l'instrumentalisation des rapports sociaux (1994b) ; en cela, vis-à-vis de sociétés instituant des liens forts avec les ordres transcendants (Dieu, la nature, la communauté d'appartenance), les sociétés libérales connaissent de lourds reculs en matière d'intégration sociale et politique.

Parce qu'il repose sur la capacité des acteurs de s'interpréter eux-mêmes et de s'ajuster (*attunement*) avec le monde d'autrui, ce langage de clarification des contrastes parvient, selon Taylor, à déjouer les pièges d'un ethnocentrisme que partagent, à la fois, les laudateurs de l'objectivisme dans les sciences sociales et les défenseurs de la thèse de l'« incorrigibilité » des cultures. Deux perspectives opposées mais dont l'erreur commune « est de penser que le langage d'une théorie interculturelle doit être soit le nôtre, soit le leur » (1997b, p. 208).

En matière de dialogue interculturel, cette même erreur est identifiée en des termes similaires par Habermas⁷, qui met également à contribution l'idée gadamérienne de « fusion des horizons » pour la dissiper. Toutefois, notons d'emblée qu'Habermas porte un regard nettement plus critique sur la perspective gadamérienne : s'il lui reconnaît le mérite de révéler « la dimension herméneutique ensevelie » (1987a, p. 4) des sciences sociales, il se refuse néanmoins à l'épouser entièrement, et ce, en raison de ses dérapages contextualistes, conventionnalistes et, en fin de compte, conservateurs. C'est au même motif qu'il préfère décliner l'intercompréhension, non pas dans le registre taylorien de l'authenticité des cultures, mais plutôt en insistant sur la dynamique autocritique et innovatrice des « processus d'apprentissage ». Car, plus que l'ethnocentrisme, c'est bien le cloisonnement et l'inertie communautaires qui préoccupent au plus haut point Habermas et qui l'incitent à défendre l'option universaliste, même s'il s'agit en l'occurrence d'un universalisme « redescendu sur terre » et puissamment renouvelé sur des bases communicationnelles.

Universalisme et critique de la tradition

Assurément, Jürgen Habermas reconnaît que, depuis Humboldt, on ne saurait nier le lien étroit entre forme linguistique et vision du monde ; mais, pour lui, il n'en demeure pas moins que « le pluralisme des jeux de langage » peut être dépassé, ne serait-ce qu'au travers de cette formidable passerelle qu'est la traduction. « Nous ne sommes jamais enfermés dans une grammaire unique », soutient-il avec conviction, avant de conclure : « Le relativisme des visions linguistiques du monde et la monadologie des jeux de langage sont l'un et l'autre pure apparence » (1993, p. 184). Aussi, par rapport à la démarche de Wittgenstein – vivement critiqué pour sa conception des mondes vécus comme « des formes de vie closes » se reproduisant par la transmission des pratiques anciennes –, l'herméneutique gadamérienne s'avère, de l'avis d'Habermas, d'une plus grande pertinence pour penser l'intercompréhension, notamment dans les situations cruciales de perturbation

7 Habermas, 1993, p. 178 : « Dans une situation de profonde dissension, “ils” ne sont pas seulement tenus de faire l'effort de voir les choses de “notre” point de vue, mais “nous” devons nous efforcer, de la même façon, de comprendre les choses de “leur” point de vue. Ils n'auraient aucune chance d'apprendre quoi que ce soit de nous, si nous n'avions aucune chance d'apprendre quoi que ce soit d'eux, et seul le blocage de “leurs” processus d'apprentissage nous permet de nous rendre compte des limites de “notre” savoir. »

du consensus de base de la société, voire de rupture de l'entente première. Quand on conçoit, à l'instar de Gadamer, la langue comme un horizon qui « n'a pas de frontière fermée, si bien qu'elle peut en principe accueillir tout ce qui lui est étranger du point de vue linguistique et tout ce qui paraît de prime abord incompréhensible » (1993, p. 193), il est plus facile d'exploiter les potentialités interculturelles de l'autoréflexion du langage ordinaire.

Malgré tout, la perspective gadamérienne est rejetée par Habermas à cause de sa trop grande complaisance envers le dogmatisme de la tradition et de sa vulnérabilité aux dangers d'un contextualisme fort. Habermas juge, en effet, que l'idée gadamérienne de précompréhension du monde entérine une factualité non problématisée, c'est-à-dire non soumise à l'« accord intersubjectif » sur des « prétentions critiquables à la validité ».

Le conservatisme reproché à Gadamer proviendrait, d'abord, d'un « malentendu » (2001, p. 33) tenant au fait que l'« accord » préalablement établi » dans la communauté n'est pas un donné figé mais intègre toujours une réflexion (auto)critique sur la validité des énoncés qui s'y trouvent exprimés. Autrement dit, Gadamer ferait l'impasse sur la dimension normative de l'entente communicationnelle. Un tel oubli, Habermas en situe l'origine dans la tendance de Gadamer à concevoir « la compréhension herméneutique dans un sens fondamentalement aristotélien, comme l'effort qu'accomplit une communauté fondée sur des traditions communes pour parvenir, sur elle-même, à une entente éthique » (2001). Impasse qui est notamment visible dans la manière dont Gadamer thématise la compréhension interculturelle : mieux comprendre autrui consisterait à « comprendre chaque fois *différemment* » (2001, p. 34). Or, l'antidote à l'ethnocentrisme ne se trouve pas, pour Habermas, dans l'acceptation tacite de la pluralité incommensurable des formes de vie mais dans une capacité de décentrement, de révision critique et d'innovation à l'égard du *statu quo* traditionnel.

Ensuite, Habermas met l'accent sur « une compréhension de soi, certes, transmise par la tradition, mais qu'il faut toujours régénérer » (2001, p. 81). Évolution de la tradition qui permet de pallier le déficit – voire l'effondrement – de l'entente préalable, mais dont Gadamer sous-estime grandement les bénéfices autant que la faisabilité parce qu'il aurait procédé, suivant en cela Heidegger, à une « ontologisation » des contextes de significations et à une « absolutisation » de l'autorité de la tradition (1987c, p. 267). Habermas estime que, ce faisant, Gadamer cède à « une illusion objectiviste » et se place dans l'impossibilité d'identifier « les limites de la factualité du transmis » (1987b, p. 214).

Enfin, à l'encontre du préjugé gadamérien en faveur des préjugés, Habermas note que la tradition n'est à l'abri ni du dogmatisme ni de la violence répressive, de sorte que l'entente peut être déformée ou faussée. D'où la nécessité de soumettre les croyances ayant cours dans la communauté à une autoréflexion critique visant à s'assurer que l'entente n'a pas été produite sous le poids de la contrainte, faute de quoi – toute « préalable » qu'elle soit – elle perd son statut de base légitime de l'activité interprétative et communicationnelle. Aux yeux d'Habermas, il en va d'« une question de droit » (1987c, p. 273). Car ce qu'exige une « herméneutique des profondeurs », c'est bien que l'interprétation alimentée par la tradition « ne p[uisse] trouver d'autre confirmation que l'autoréflexion de tous les intéressés, réalisée et réussie dans le dialogue » (1987c). Par cette revendication où se dévoile ce que Jean-Marc Ferry identifie comme « l'enjeu politique » du débat avec Gadamer (Ferry, 1987, p. 126), où l'on devine également les prémisses d'une théorie de la démocratie délibérative, Habermas formule une mise en garde : la confusion entre la force sociale, purement factuelle, des préjugés et la légitimité que l'on est en droit d'attendre des normes communes revient tout simplement à dénier aux individus leur capacité de réflexion et d'action.

On le voit, le fameux divorce d'avec l'herméneutique gadamérienne est prononcé par Habermas au nom des promesses universalistes et émancipatrices de la raison ou, plus exactement, d'« un concept faible, mais non défaitiste, de raison incarnée dans le langage » (1993, p. 181-182).

Face au contextualisme : authenticité des cultures vs processus d'apprentissage

Tandis que Jürgen Habermas attribue à la remise en cause de la tradition des vertus régénérantes, Taylor ne peut la dissocier de phénomènes graves de domination ou de discrimination. Pour ce dernier, le risque est permanent de brimer la pluralité des cultures et des langues par l'imposition d'une vision du monde homogénéisante, bercée par les « illusions commodes de l'infailibilité religieuse ou scientifique » (1997a, p. 214). Taylor justifie ses craintes par un constat rétrospectif : en bon multiculturaliste, il note que la culture occidentale n'a cessé de se dérober au jeu de l'autocritique, réservant cette contrainte aux cultures minoritaires. C'est pourquoi il se montre nettement moins enclin que ne l'est Habermas à promulguer ce qui s'apparente à un véritable droit de révision de la tradition. Il substitue donc à

la critique des préjugés une entreprise d'autoclarification dont l'objectif est de revaloriser les « sources » enfouies de la tradition. Ici, « l'entrelacs de l'explication et de la définition de soi » (1997a, p. 216) confère à l'autoréflexion une portée *particularisante*, en ce sens qu'il redonne à la tradition son rôle moteur en vue de la connaissance *authentique* du moi. Sans surprise, la conception taylorienne du moi narratif marque une grande dépendance de l'acteur individuel vis-à-vis de sa communauté d'appartenance, l'autoclarification ne venant au fond que révéler avec plus de force les liens substantiels qui unissent l'un à l'autre.

Le second différend ayant trait au contextualisme porte sur le concept même de « raison située ». Au risque de contredire l'idée de comparaison, Taylor défend une position ambiguë vis-à-vis de la thèse forte de l'incommensurabilité. Pour qu'émergent des « contrastes », il faut préalablement – explique Taylor – souscrire à l'idée selon laquelle les catalogues d'activités propres à chacune des cultures étudiées ne sont pas simplement différents mais véritablement incommensurables. C'est même parce qu'ils sont *rivaux* que le besoin se fait sentir de les soumettre à des jugements de « supériorité relative »⁸. Car la rivalité rend plus insistante la question de savoir qui a raison. À tout le moins, la conclusion s'impose que l'inscription de la rationalité dans les contextes du monde vécu est ici poussée bien au-delà de la limite que lui fixe Habermas. Pour Taylor, une raison « non défaitiste », prête à relever le défi de la pluralité irréductible des visions du monde, est, en effet, une raison qui assume, *via* l'autoclarification des sources traditionnelles, son contenu *substantiel* et sa vocation *identificatrice*. C'est une raison déclinée sur le mode expressiviste – pour ne pas dire romantique – de l'*authenticité*.

En somme, l'objectif que Taylor fixe à la « compréhension humaine » est le *ressourcement* des identités collectives, si l'on entend par là l'affirmation publique de leur particularité constitutive. C'est du reste cette interprétation que viennent confirmer ses écrits plus politiques. La rencontre avec autrui doit inciter à cultiver les différences entre les cultures pour que les générations futures puissent bénéficier de ce que chacune offre de meilleur. Telle est précisément la fonction que doivent remplir les « droits collectifs » (*group rights*) en faveur desquels Taylor plaide lorsqu'il statue sur le problème de la préservation de la langue française au Québec. Attribués à la communauté en tant que telle, ces droits doivent garantir sa « survivance »

8 Voir Taylor, 1985, en particulier p. 149 : « But precisely because they are not simply different, but are in principle incompatible, we can assess one as superior to the other. »

au fil des générations. Ils offrent les moyens légaux de « créer des membres pour cette communauté » (1994a, p. 80-81) et de renforcer à travers le temps le sens du partage d'une tradition, dont les éléments constitutifs sont énumérés de la sorte par Taylor : « préjugés, façons de voir les choses, goûts, aspirations, appartenances » (1996, p. 358). On comprend dès lors que, sur ce point, Taylor conserve avec Gadamer une proximité devenue impossible pour Habermas.

Effectivement, tandis que Taylor en appelle à un sursaut d'authenticité, Habermas associe la réforme des pratiques sociales à la « distanciation vis-à-vis de soi-même », à l'« autocritique », voire à la « transgression » (1993, p. 177). Pour lui, la lutte contre l'ethnocentrisme ne justifie en rien l'abdication devant « la force d'obligation du monde social » (2001, p. 37). Au contraire, la dissolution du concept de vérité ou de légitimité dans ce qui est de l'ordre du « collectivement valable » ou du « factuellement partagé » ne manquerait pas d'annihiler toute motivation pour « élargir le cercle des nôtres » : s'il n'est plus possible de distinguer entre « prétentions à la validité » et simples « faits sociaux », l'intérêt qui pourrait nous pousser à entamer une longue et difficile autoréflexion disparaît.

Aussi, afin d'exploiter en un sens non relativiste et non conservateur « le lien interne entre *signification* et *validité* », Habermas mise sur le potentiel offert par les processus d'apprentissage tels qu'ils sont mobilisés dans l'activité communicationnelle. Ces processus engagent « notre capacité de réviser nos positions, par le repérage et la correction de nos propres erreurs » (2003a, p. 68). Ils invitent les personnes à confronter leurs points de vue dans la pratique quotidienne du langage, à élever des prises de position autonomes oui/non par rapport à des prétentions critiquables à la validité, et à problématiser les certitudes léguées par leur contexte de significations. S'ils restent inexorablement « nôtres » en ceci qu'ils sont ouverts par des formes socio-culturelles particulières, ces processus n'en sont pas moins investis d'une force de révision critique qui vient mettre à l'épreuve les mondes vécus. Peu à peu, leurs résultats se sédimentent dans de nouvelles images du monde qui sont alors rationalisées et transformées « de façon interne » (1987c, p. 83). L'évolution des cultures est ici pensée comme « une suite de pas dans l'apprentissage », comme une « séquence » toujours « révisable dans l'intersubjectivité » (1987c). C'est ainsi qu'Habermas cherche à écarter la tentation ethnocentriste de jauger les mondes vécus à l'aune de critères extérieurs de progrès, imposant un idéal d'évolution linéaire et nécessaire qui trouverait sa destination finale dans la culture européenne moderne. C'est également par le rôle moteur des processus d'apprentissage

que l'on peut remédier à l'autarcie des mondes vécus. Car ils délivrent le socle d'une communauté parvenant, au moins temporairement, à dépasser « le pluralisme des visions du monde *prétendument* incommensurables » (2001, p. 35 ; nous soulignons).

Finalement, Habermas reconnaît, certes, que la raison s'exprime par « une pluralité de voix » (1993, p. 155), mais il souligne son aptitude à « transcende[r] les frontières de toute communauté locale en direction d'une communauté universelle » (1993, p. 176). Ainsi la rationalité communicationnelle permettrait-elle d'« éviter à la fois le Scylla de l'absolutisme et le Charybde du relativisme » (1988, p. 356).

Dans leurs quêtes d'un entre-deux où la prétention à l'universalité de la raison vient se confronter aux contextes dans lesquels elle est enchâssée, Charles Taylor et Jürgen Habermas font valoir des inquiétudes inverses : le premier craint avant tout que les différences irréductibles entre les cultures ne soient « neutralisées » par un universalisme hégémonique, tandis que le second redoute les résistances communautaires à une entente communicationnelle. Ce qui se joue dans ces divergences théoriques se manifeste avec clarté dans le domaine pratique, lorsque les questions d'application sont abordées. Au sein des démocraties plurielles contemporaines, l'un de ces enjeux – et non des moindres – est que la recherche d'un entre-deux, qui n'absoluerait ni la raison universelle ni la factualité des mondes vécus, ne se réalise au détriment du respect des droits fondamentaux. Assurément, ce n'est pas de manière générale que cette question pratique peut être tranchée : d'abord parce qu'elle se pose au regard des conflits de valeurs qui surgissent dans des contextes socio-politiques forcément singuliers et, ensuite, parce qu'elle se discute en évaluant les implications normatives de chacune des formules d'arbitrage proposées.

Or, pour revenir à notre interrogation de départ sur la mise en œuvre des visées multiculturalistes, certaines positions pratiques sont plus vulnérables que d'autres aux dangers d'une position trop fortement contextualiste. À ce sujet, on peut déplorer que l'ambivalence revendiquée de la position taylorienne laisse entrevoir une zone d'ombre quant au respect *inconditionnel* des droits fondamentaux. Sans même évoquer la position controversée que Taylor a pu adopter au sujet des *Versets sataniques* (1989b, p. 13), son argumentation à l'appui de la protection de la langue française au Québec repose sur un arbitrage entre biens rivaux qui vient consacrer la priorité des droits linguistiques collectifs sur les droits individuels (en l'occurrence, sur le droit des parents de scolariser leurs enfants dans l'école de leur choix). Par où l'on voit que la formule préconisée par Taylor – celle d'une pondération

entre les droits inviolables et les simples « immunités et privilèges » révoquables pour des raisons de politique publique (1992, p. 206) – peut fort bien, à certaines conditions qui demeurent floues, s’effectuer au détriment de droits que nombre de libéraux tiennent pour fondamentaux.

Inversement, c’est précisément au vu des dangers qu’une défense culturaliste des desseins collectifs ferait peser sur les droits fondamentaux qu’Habermas tient à affirmer que la communauté ne peut, sans mettre en péril les libertés individuelles, être promue au rang de « sujet en grand format ». Il choisit donc de rejeter l’option taylorienne des « droits collectifs » qui relèvent, selon lui, d’une politique inadéquate de « protection administrative des espèces menacées » (1998, p. 226). Il lui préfère la perspective ouverte par un « multiculturalisme bien compris » (2003b, p. 168), n’allant pas au-delà de « droits culturels » octroyés aux seuls individus. L’objectif étant ici « que l’on tienne compte de l’autre *dans son altérité*, en évitant aussi bien le *nivellement* que la *mise sous tutelle* », conformément aux réquisits d’« un universalisme sensible aux différences » (1998, p. 55-67).

Au travers de cette confrontation des points de vue respectifs de Charles Taylor et Jürgen Habermas, on peut mesurer combien les divergences théoriques – aussi nuancées soient-elles – quant aux déclinaisons possibles d’une « raison située » aboutissent à des arrangements pratiques dont les discordances portent à conséquence pour qui n’entend pas transiger sur le respect de l’égale liberté des individus.

Bibliographie

- BUCHANAN Allen, 1989, « Assessing the communitarian critique of liberalism », *Ethics*, vol. 99, juillet, p. 852-882.
- FERRY Jean-Marc, 1987, *Jürgen Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF (Recherches politiques).
- HABERMAS Jürgen, 1979, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, trad. postface J.-M. Brohm, préface J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard (Tel).
- 1987a, « Logiques des sciences sociales », *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF (Philosophie d’aujourd’hui).
- 1987b, « La prétention à l’universalité de l’herméneutique », *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, PUF (Philosophie d’aujourd’hui).
- 1987c, *Théorie de l’agir communicationnel*, t. 1, trad. J.-M. Ferry, t. 2, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard (L’espace du politique).
- 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard.
- 1993, *La pensée postmétaphysique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin.

- 1997a, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls », *Débat sur la justice politique*, J. Habermas et J. Rawls éd., Paris, Cerf (Humanités), p. 9-48.
- 1998, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard.
- 2001, *Vérité et justification*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard (NRF essais).
- 2003a, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, éd. et trad. P. Savidan, Paris, Grasset (Nouveau collège de philosophie).
- 2003b, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présent. R. Rochlitz, *Cités*, n° 13, p. 151-170.
- TAYLOR Charles, 1985, « Rationality », *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 134-151.
- 1989a, « Foucault, la liberté, la vérité », *Michel Foucault. Lectures critiques*, D. Couzens Hoy éd., Bruxelles, de Boeck - Wesmael, p. 85-120.
- 1989b, « The Rushdie controversy », *Public Culture*, vol. 2, n° 1, automne, p. 118-122.
- 1991, « Le dépassement de l'épistémologie », *Critique de la raison phénoménologique*, J. Poulain éd., Paris, Cerf (Passages), p. 115-135.
- 1992, « Convergences et divergences à propos des valeurs entre Québec et Canada », *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par G. Laforest, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval.
- 1994a, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier.
- 1994b, *Le malaise de la modernité*, trad. Ch. Melançon, Paris, Cerf.
- 1995, « Comparison, history, truth », *Philosophical Arguments*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- 1996, « Les sources de l'identité moderne », *Les frontières de l'identité*, M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest éd., Québec-Paris, Presses de l'université Laval et L'Harmattan, p. 347-364.
- 1997a, « L'interprétation et les sciences de l'homme », *La liberté des modernes*, trad. et présent. Ph. de Lara, Paris, PUF.
- 1997b, « Compréhension et ethnocentrisme », *La liberté des modernes*, trad. et présent. Ph. de Lara, Paris, PUF.
- 1997c, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », *Libéraux et communautariens*, A. Berten, P. da Silveira et H. Pourtois éd., Paris, PUF (Philosophie morale), p. 87-119.