

De la réflexivité radicale à la métacritique

En référence à la recension par J. G. Hamann de la première *Critique* de Kant, *Métacritique du purisme de la raison pure* (2001 [1784])¹, ainsi qu'à l'ouvrage de J. G. Herder *Entendement et expérience : une métacritique de la critique de la raison pure* (2022 [1799]), Charles Taylor déploie dans l'ensemble de son œuvre un effort de déconstruction de l'épistémologie moderne qu'il situe dans le cadre de ce qu'il appelle la tradition « métacritique ». Le terme apparut d'abord à l'occasion d'un essai introductif cosigné par Taylor 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* (Taylor C., 1997, p. vii), puis dans *Retrieving Realism* (Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 30). Or, en dépit de son importance centrale pour la pensée de Taylor, le concept de métacritique ne fit l'objet, à ce jour, d'aucune étude ciblée qui permettrait d'en comprendre le sens et la portée. Mon objectif est de combler ici cette lacune sous la forme d'une histoire interne ou « récessive »² de ce concept, en le situant réflexivement dans le récit que propose Taylor lui-même de l'histoire de la philosophie.

La tradition métacritique rassemblerait des auteurs aussi divers que Kant, Hamann, Herder, Humboldt, Hegel, Heidegger, Wittgenstein et Merleau-Ponty autour d'une forme commune d'argument philosophique, « un argument de base qui trouve son origine chez Kant, que l'on pourrait

¹ Longtemps réduit à « un simple initiateur du *Sturm und Drang* allemand », partisan des « sens et des passions » contre l'austérité rationnelle des Lumières, les aspects les plus novateurs de la pensée de Hamann furent longtemps méconnus (cf. GruenderK., 1961, p. 417). Il n'est donc pas inutile de rappeler que cette brève recension, qui tient en sept pages imprimées, compte désormais parmi ses contributions les plus importantes à la philosophie du XVIII^e siècle. Hamann s'efforçait alors de mettre en évidence la constitution linguistique et, dès lors, sociohistorique de la pensée. En ce sens, sa « métacritique » prolongeait la perspective kantienne d'une autocritique de la raison tout en offrant de précieuses ressources pour en dépasser les paramètres initiaux.

² Pour une défense de ce concept d'inspiration hégélienne dans le contexte de la philosophie des sciences, voir Gauthier Y., 2005, p. 8, 18, 161-162, 198.

appeler “l’argument des conditions transcendantales” » (Taylor C., 1995, p. 9), et qui conduirait en retour à « concevoir la raison différemment <conceive reason differently> » (Taylor C., 1995, p. 15). « On affirme que la construction épistémologique est inadéquate, et qu’une nouvelle conception est donc nécessaire, à partir de ce qu’on montre être les conditions indispensables pour que quelque chose comme l’expérience ou la conscience du monde soit d’abord possible³. » Ainsi, la réflexion de type métacritique désigne d’abord une classe d’arguments philosophiques, dit « transcendants ». Ceux-ci supposent d’après Taylor qu’on puisse trouver dans notre « connaissance d’agent <agent’s knowledge> », soit dans la compréhension largement implicite que nous avons de notre propre agir, un « ancrage incontestable <unchallengeable anchoring> », une source où puiser un savoir proprement *a priori*, universel et nécessaire (voir Taylor C., 1972, p. 151 ; Taylor C., 1995, p. 10-11, 31). Outre cette forme commune d’argument, les penseurs de la tradition métacritique partageraient aussi la conviction que « le phénomène central de l’expérience <the central phenomenon of experience> » a subi d’importantes distorsions dans l’épistémologie moderne. Les conditions transcendantales de l’agir humain se trouveraient dissimulées par des présupposés éthiques et épistémologiques aliénants, des « images <pictures> » qui obstrueraient notre accès aux choses mêmes et exigeraient par conséquent un démantèlement herméneutique.

En ce sens, la métacritique peut être comprise comme une théorie critique de second ordre – d’où le préfixe « méta » – qui s’intéresse aux « cadres inéluctables <inescapable frameworks> » (Taylor C., 1989a, chap. 1) dont dépend la théorie critique de premier ordre, soit la manière dont la connaissance – la croyance, la relation entre la pensée et le monde, la vérité, la raison – est conçue dans le paradigme épistémologique post-cartésien⁴. Sa question directrice est dès lors la suivante : quelles sont les « conditions d’arrière-plan <background conditions> » qu’occulte nécessairement, par construction, cette représentation « apodictique »,

³ « 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, p. 9). Je traduis.

⁴ « The idea of a metacritique here is, as the name suggests, to inquire into the basis of first-order critical theory. This latter claims to reflect on the conditions of our everyday or scientific knowledge claims, and to upset the ordinary precritical view we have of them. The metacritique reflects in turn on the conditions of our making this kind of critique » (Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 30).

« désengagée », « médiatrice <mediational> » et « procédurale » de la connaissance, mais à l'extérieur desquelles celle-ci s'avérerait inintelligible ? « Une image nous tenait captifs <a picture held us captive> », comme aime à l'écrire Taylor en référence au célèbre § 115 des *Investigations philosophiques*. La réflexion métacritique suppose dès lors indissociablement 1/ la formulation d'une « anthropologie philosophique » ou d'une « ontologie de l'humain » plus adéquate, sur la base d'une argumentation de nature transcendante ; 2/ une explicitation généalogique des présupposés qui dissimulent les conditions transcendantales de l'expérience humaine ; et 3/ un effort délibéré pour déconstruire ou « renverser <overturn> » ces préjugés, en plaçant celui qui les énonce face à ses contradictions pragmatiques, c'est-à-dire face aux incongruences qui existent entre son dire et son faire, entre ce qu'il énonce et les conditions d'intelligibilité de ses actes d'énonciation (voir Taylor C., 1995, p. 71). On pourrait parler respectivement des volets *transcendantal*, *idiographique* (car les préjugés épistémologiques de la philosophie occidentale moderne constituent un cadre de référence particulier et contingent) et *dialectique* de la réflexion métacritique, auxquels viennent aussi se greffer 4/ un moment proprement *épistémologique*, soit une redéfinition « herméneutique » de la raison, à la lumière de ses conditions transcendantales (Taylor C., 1995, p. 15), et 5/ un moment *éthico-politique*, dans la mesure où l'anthropologie philosophique doit aussi définir le champ des « options » normatives pertinentes ou légitimes (Taylor C., 1995, p. 15, 182, 202 ; voir Abbey R., 2000, p. 126-127), en excluant notamment le libéralisme classique (procédural, atomiste et minimal) à la faveur d'un libéralisme communautarien⁵.

Dans les prochaines sections, je situerai d'abord la métacritique dans le contexte de ce que Taylor caractérise comme le « tournant réflexif <reflexive turn> » de la modernité (§1-3). On verra que la genèse de ce tournant remonterait aux méditations théologiques de saint Augustin, mais que le véritable point de bascule serait à trouver chez Descartes. Il s'agira en ce sens de mettre en relief l'opposition entre le modèle externaliste de rationalité qui prévalait chez les Anciens et la posture de « réflexivité radicale <radical reflexivity> », fondée sur l'autorité de la première personne, propre aux Modernes. En deuxième lieu, je clarifierai la distinction entre la théorie critique de premier ordre (d'inspiration cartésienne) et la *méta*-critique, qui relèvent toutes deux, d'après Taylor, du tournant réflexif (§4). Je traiterai ainsi de la « continuité-dans-la-transformation

⁵ Voir St-Laurent G., 2021, p. 142-150.

<continuity-through-transformation> » que marque le tournant métacritique initié par Kant « dans la tradition de la raison autocritique <in the tradition of self-critical reason> » (Taylor C., 1995, p. 18). De fait, la métacritique met en jeu à la fois un saut « au-delà » (méta-) du rationalisme et l'empirisme de l'âge classique, axés sur la recherche de certitudes absolues, « immédiates et incorrigibles », et une réflexion critique qui prolonge l'interrogation de Descartes et ses héritiers sur les conditions et limites de la raison dans le contexte de la révolution scientifique moderne. Réduire la démarche de Taylor à une simple *post-* ou *anti-*épistémologie revient ainsi ni plus ni moins à faire l'impasse sur sa dimension métacritique, comme on le voit, par exemple, dans un essai de Thomas Wallgren publié en 2002 où celui-ci tentait de montrer que les efforts pour dépasser l'épistémologie moderne se soldent chez Taylor par un échec, une tension irrésolue, pour autant que les arguments transcendants développés par ce dernier relèveraient eux-mêmes du paradigme qu'il entend surmonter.

Un lecteur dubitatif pourrait toutefois accueillir favorablement ces analyses exégétiques et critiques tout en s'interrogeant de manière plus radicale sur la pertinence du présent essai : y a-t-il véritablement lieu de s'étonner du désintérêt ou de la négligence des commentateurs à l'égard du concept de métacritique ? N'est-ce pas parce que son sens recoupe très largement celui d'autres notions qui elles sont largement discutées par Taylor et ses commentateurs ? N'est-ce pas, au fond, parce que des ressources conceptuelles plus précises et adéquates sont disponibles ? J'estime au contraire que le concept de métacritique permet à Taylor de combler une lacune théorique spécifique, qui devait impérativement l'être. De fait, il s'avère *indispensable* car, d'une part, Taylor devait pouvoir ressaisir sous l'unité d'une même notion sa démarche critique d'ensemble à l'endroit du paradigme épistémologique moderne, c'est-à-dire la ressaisir en totalité, *dans sa quintuple articulation interne* (transcendantale, idiographique, dialectique, épistémologique et éthico-politique), et d'autre part, il n'existe *aucune autre notion* pouvant accomplir adéquatement cette fonction – ni l'anthropologie philosophique, ni la méthode dialectique, ni même l'idée d'une « anti-épistémologie ». Je considérerai ces trois alternatives dans la dernière section. Ce sera l'occasion de mettre en évidence non seulement le fait que le concept de métacritique s'avère indispensable à une juste intelligence de la tentative de dépasser l'épistémologie moderne chez Taylor, mais également qu'il s'agit d'un point aveugle notable dans la littérature secondaire francophone et anglophone à ce sujet.

LE MODÈLE EXTERNALISTE DES ANCIENS

Le tournant réflexif de la philosophie moderne fait chez Taylor l'objet d'analyses historiques et critiques approfondies, notamment dans la seconde partie de *Sources of the Self* (1989a), intitulée « *Inwardness* ». Taylor souligne que l'ontologie platonicienne des formes intelligibles, laquelle concevait le monde comme l'« automanifestation <*self-manifestation*> » d'une Raison transcendante ou d'un « *logos* ontique <*ontic logos*> », domina les traditions philosophiques antiques et médiévales jusqu'à la fin du Moyen Âge. Cela signifie que le sens que revêtent les choses, leur ordonnancement et leurs finalités propres, pouvait être dit « ancré dans la réalité au-delà de nous <*anchored-in-reality-beyond-us*> » (Taylor C., 2011b, p. 117), subsistant à l'extérieur de nous, antérieurement à l'expérience que nous pouvons en faire et la connaissance que nous pouvons en acquérir. Autrement dit, la structure intelligible du monde existerait indépendamment de nous et serait là quand bien même nous n'existerions pas, comme un « champ de force <*field of force*> » dans lequel nous serions projetés et où il s'agirait de trouver notre juste place, notre « lieu naturel » (Taylor C., 1989a, p. 161 ; 2011a, p. 291).

Conformément à ce que Taylor dénomme la « théorie du contact <*contact theory*> », la connaissance était conçue dans ce cadre ontologique 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). Cette conception participative de la raison pouvait également être dite « substantielle » pour autant qu'elle désignait moins la faculté humaine de penser selon un ensemble de règles ou de principes méthodiques que la *vision adéquate* de l'ordre cosmique, la capacité effective d'en rendre raison (Taylor C., 1989a, p. 85). Il n'y avait aucun sens pour Platon et Aristote, pour ne nommer qu'eux, à affirmer que l'on est rationnel ou que l'on « raisonne correctement » sans se demander si nous saisissons le monde comme il convient, dans sa structure indépendante et harmonieuse. Qui plus est, Taylor rappelle que l'on ne pouvait comprendre cet ordre sans reconnaître sa *force normative pour nous* : il s'agissait d'un « ordre sensé <*meaningful order*> », dont la juste compréhension devait guider la conduite humaine et permettre de dévoiler la nature du « souverain Bien » (*summum bonum*, *teleion agathon*). Le cosmos était en effet l'œuvre d'une « double téléologie » : (i) les choses prennent la forme

qu'elles ont afin de manifester les Idées ou les archétypes, de sorte que l'ordre déterminait à l'intérieur de lui-même « les fins paradigmatiques des êtres <*the paradigm purposes of the beings within it*> », et (ii) l'ensemble des Idées « prend la forme qu'il a afin de manifester une certaine perfection <*takes the form that it does in order to exhibit some perfection*> » : le Bien, le « divin » (*theion*) ou, dans les versions théologiques plus tardives, la sagesse de Dieu (Taylor C., 1985a, p. 223; 1989a, p. 160-61). Il existait une relation étroite entre, d'une part, l'idée que le monde constitue un ordre signifiant, et d'autre part, l'idée que la connaissance de cet ordre doit ouvrir sur une éthique et conduire à la sagesse. L'ontologie des Idées se déployait à la fois comme une théorie « scientifique » de l'univers et comme le fondement de notre vie morale (Taylor C., 1985b, p. 142; 1989a, p. 8, 255-56).

Dans la perspective de cette conception traditionnelle de la connaissance, l'idéal de la « contemplation » (*theōria*) nous exhortait à ressaisir cet ordre cosmique dans une « compréhension théorétique <*theoretical understanding*> » du monde, qui impliquait elle-même une « perspective désengagée <*disengaged perspective*> » par rapport à notre affairément ordinaire dans le monde (Taylor C., 1985b, p. 136). Cette notion de perspective désengagée possède chez Taylor deux sens qu'il importe de distinguer clairement. Tout d'abord, le « désengagement » est le corollaire strict de l'objectivation scientifique de la nature à l'époque moderne. Le concept implique alors une *neutralisation méthodique des significations* qui façonnent le monde vécu de l'être humain. Cela dit, le concept de désengagement sert également chez Taylor à désigner la sagesse théorétique (*sophia*) que procurait la connaissance de l'être chez Platon et Aristote (voir Taylor C., 1989a, p. 115, 125). Contempler (*theorein*) l'ordre cosmique permettait à l'âme d'être plus « présente à elle-même », de se régler sur cet ordre par une sorte d'imitation ou « harmonisation <*attunement*> de soi au monde » (Taylor C., 1975, p. 6). Or, cette harmonisation présupposait non seulement que l'ordre est indépendant de l'activité humaine, mais également qu'il est fondé sur des principes « exotériquement disponibles <*exoterically available*> », pouvant être saisis indépendamment de notre expérience personnelle, comme s'il s'agissait de « l'ordre public des choses <*the public order of things*> » (voir Taylor C., 1989a, p. 16-7, 73, 141, 380-81, 389-90, 427-29, 480-82, 490-93). L'idéal contemplatif présupposerait un « modèle externe <*external model*> » de la raison, qui se caractérisait par le fait d'admettre l'existence d'un ordre sensé à propos duquel toute personne raisonnable, faisant un

usage adéquat de ses facultés rationnelles, devait pouvoir s'entendre. Il n'y avait ainsi pas de place, d'après Taylor, pour un « désaccord raisonnable » sur les structures élémentaires du monde et les finalités ultimes de la vie bonne.

Taylor soutient à bon droit que ce modèle externaliste de la raison domina la tradition métaphysique jusqu'aux Temps modernes (Taylor C., 1975, p. 6 ; 1989a, p. 116), tout en soulignant qu'il ne fut jamais « incontesté <unchallenged> » et relevant au passage les cas limites du stoïcisme et de l'épicurisme (Taylor C., 1989a, p. 125-126). Or, ce modèle aurait connu depuis un effacement irréversible. Il aurait « cessé complètement d'être crédible sous sa forme originale » (Taylor C., 1989a, p. 16-17). D'une part, les Idées auraient irrévocablement perdu le rôle qu'elles jouaient « en tant que normes réelles et objectives du bien » dans les sciences antiques et médiévales (Taylor C., 1989a, p. 56). D'autre part, tandis que certaines croyances d'arrière-plan (p. ex. l'éthique de l'honneur guerrier dans la tradition homérique, l'Histoire divine, la théorie des correspondances et de la chaîne des êtres, etc.) pouvaient avoir le caractère d'évidences universelles, donnant l'illusion qu'on pouvait arbitrer les débats philosophiques « à partir de faits relatifs au monde, accessibles à tous », Taylor soutient que tous les cadres de référence s'avèrent aujourd'hui « problématiques », c'est-à-dire contestés⁶. « [U]ne ligne de partage a été franchie <some watershed has been passed> » (Taylor C. 1989a, p. 393).

L'INTÉRIORITÉ AUGUSTINIENNE

L'une des grandes thèses de *Sources of the Self* est que le modèle externaliste de la raison fut remplacé par une démarche plus attentive à la manière particulière dont nous éprouvons le monde dans notre activité de connaissance. Il est alors question d'une « posture de réflexivité radicale <stance of radical reflexivity> », venue se loger au cœur de la

⁶ C'est à partir de cette problématisation des cadres de référence dans la modernité que peut par ailleurs être comprise sa « thèse des langages plus subtils » (cf. Taylor C., 1989a, cinquième partie), qui reprend et généralise la conclusion d'un argument développé par Earl Wasserman (1913-1973) dans son ouvrage du même nom sur l'histoire de la poésie allemande (Wasserman E., 1968). Voir à ce sujet mon étude : St-Laurent G., 2016.

culture moderne et qui se définit par l'adoption d'un « point de vue à la première personne <first-person standpoint> » :

Le monde, dont je sais qu'il est là pour moi, est expérimenté par moi, pensé par moi, ou a du sens pour moi. La connaissance, la conscience, est toujours celle d'un agent. [...] Dans nos rapports habituels avec les choses, nous faisons peu de cas de cette dimension de l'expérience et nous nous concentrons sur les choses expérimentées. Mais nous pouvons nous retourner et faire de cette activité l'objet de notre attention, devenir conscient de notre conscience, tenter de faire l'expérience de notre expérience, nous concentrer sur la façon dont le monde existe pour nous. C'est ce que j'appelle prendre une position de réflexivité radicale ou adopter le point de vue de la première personne.⁷

À l'exception de saint Augustin, toute la tradition métaphysique antique et médiévale aurait été « réflexive », certes, mais jamais de cette façon « radicale ». Qu'il s'agisse du « connais-toi toi-même » (*gnōti seauton*) socratique⁸, du « dialogue de l'âme avec elle-même » dans le *Théétète*, du « souci de soi » (*epimeleia heautou*) dans la période hellénistique, du grand thème néoplatonicien de la « conversion » (*epistrophè*), ou encore du « complet retour à soi » (*reditio completa in se ipsum*) chez saint Thomas, aucune de ces injonctions philosophiques n'aurait fait de notre expérience à la première personne un enjeu central. Seul Augustin, sous l'influence de Plotin, aurait préfiguré le grand tournant de l'Occident chrétien vers l'« intériorité <inwardness> » : « On exagère à peine en disant que c'est Augustin qui a introduit l'intériorité de la réflexivité radicale et qui l'a léguée à la tradition philosophique occidentale »⁹.

Chez le maître d'Hippone, la posture de réflexivité radicale doit d'abord être comprise comme le chemin que l'âme humaine est appelée à emprunter pour remonter vers Dieu, comme à sa source : « Ne va pas point

⁷ « The world as I know it is there for me, is experienced by me, or thought about by me, or has meaning for me. Knowledge, awareness, is always that of an agent. [...] In our normal dealings with things, we disregard this dimension of experience and focus on the things experienced. But we can turn and make this our object of attention, become aware of our awareness, try to experience our experiencing, focus on the way the world is for us. This is what I call taking a stance of radical reflexivity or adopting the first-person standpoint. » (Taylor C., 1989a, p. 130).

⁸ « The Greeks were notoriously capable of formulating the injunction 'gnōti seauton' – 'know thyself' – but they didn't normally speak of the human agent as "ho autos," or use the term in a context which we would translate with the indefinite article. » (Taylor C., 1989a, p. 113).

⁹ « It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought. » (Taylor C., 1989a, p. 131).

au-dehors, rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur <*interiore homine*> qu'habite la vérité » (Augustin, *De la vraie religion*, XXXIX). Malgré sa conceptualité fortement platonicienne (et directement plotinienne : *Ennéade*, I, 6, 8 et 9), cette doctrine aura sanctifié l'intimité de la présence à soi comme une dimension fondamentale de la piété chrétienne. En ce sens, Taylor lui attribue la paternité d'une « certaine famille de preuves de l'existence de Dieu », à laquelle appartiendraient l'argument ontologique de saint Anselme et la troisième *Méditation* de Descartes, où nous sommes chaque fois tenus de reconnaître que l'expérience de notre propre pensée n'est elle-même possible qu'en vertu d'un contact avec une perfection qui nous dépasse (Taylor C., 1989a, p. 140). Alors que saint Thomas prouvait encore « l'existence de Dieu à partir de l'existence de la réalité créée (ou ce que les preuves révèlent être une réalité créée) », soit en s'appuyant sur le domaine public et commun des objets, « la preuve augustinienne passe par le sujet et par les fondements indéniables de sa présence à lui-même » (Taylor C., 1989a, p. 141).

Ce tournant décisif dans l'ordre de la métaphysique spéciale – « de l'extérieur à l'intérieur, de l'intérieur au supérieur » (Étienne Gilson) – accorde donc une importance cruciale au « langage de l'intériorité », par lequel il s'agit de mettre en lumière « cet espace où je suis présent à moi-même <*that space where I am present to myself*> ». Or, une tension déterminante se déclare déjà dans cet espace entre (a) l'*intériorité personnelle*, qui correspond à la dimension irréductiblement « asymétrique » (chaque individu vivant lui-même sa vie, et personne d'autre à sa place) et singulière de notre expérience, et (b) l'*intériorité transcendante*, qui offre l'ancrage universel où puisent les « preuves » augustinienes et prendra chez Descartes la figure extrême de l'*ego*, entendu comme l'immanence pure de la pensée libérée par le doute hyperbolique (« ...et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur... »). De fait, la réflexivité radicale est caractérisée par Taylor à la fois comme un examen attentif de notre vécu *en tant que celui-ci est personnel*, indexé à notre sensibilité particulière, et comme la posture au sein de laquelle sera effectuée la « manœuvre proto-cartésienne fatidique <*the fateful proto-Cartesian move*> » : nous réalisons en elle que nous ne pouvons douter de manière cohérente de notre existence propre, tout comme nous ne pouvons douter que la vérité (immuable et éternelle) sert de norme commune à notre pensée. Non seulement certains passages préfigurent chez Augustin le doute méthodique et l'idée d'une « vérité inébranlable <*inconcussum*> », mais les vérités premières ne sont

accessibles chez celui-ci que du point de vue à la première personne, en tant que « miennes » : « La certitude est conditionnelle au fait que le connaissant et le connu soient le même. C'est une certitude de présence à soi <*a certainty of self-presence*> » (Taylor C., 1989a, p. 133).

La théologie augustinienne inaugure ainsi une *ontologie radicalement réflexive*, qui puise dans notre « connaissance d'agent » et amorce déjà, en cela, une certaine intériorisation de l'*a priori* ou du « transcendantal » par rapport au modèle externaliste traditionnel. Toutefois, ce tournant réflexif ne s'imposera comme une tendance majeure dans l'histoire de la pensée occidentale qu'à partir la révolution scientifique moderne, qui aurait provoqué l'écroulement définitif de l'ontologie des Idées et, par suite, ouvert la voie à une nouvelle conception de la raison (cf. Taylor C., 1985b, p. 142-150; 1989a, p. 144-7, 160-164).

LA NEUTRALISATION DU COSMOS

En évoquant la révolution scientifique moderne, Charles Taylor n'entend pas simplement l'essor qu'ont connu en Europe les sciences empiriques entre le *xvi^e* et le *xviii^e* siècle, mais avant tout la « révolution mécaniste », c'est-à-dire le « surpassement <*supersession*> » du paradigme platonico-aristotélicien des Idées dans celui de la « science post-galiléenne de la nature » (Taylor C., 2003, p. 176-177 ; 2011a, p. 331). Dès son *Hegel*, Taylor formule cette thèse qu'il ne démentira jamais : le succès des sciences empiriques en termes de prédiction et de contrôle technologique trouve sa meilleure explication dans l'ontologie mécaniste, qui oppose à l'idée d'un ordre signifiant et téléologique celle d'une matière passive et gouvernée par des relations externes de causalité efficiente (Taylor C., 1975, p. 10). La maîtrise technique du monde n'était donc pas seulement la *motivation* principale derrière la révolution scientifique, comme le suggère le mot célèbre de Francis Bacon selon lequel la science véritable doit « travailler efficacement à adoucir les misères de la condition humaine », mais aurait également agi comme la *démonstration* d'une nouvelle conception du monde¹⁰.

¹⁰ « [N]othing sets the seal more clearly on the rejection of this vision [of the world as a meaningful order] than successfully treating the world as object of control. Manipulating both proves and as it were celebrates the vision of things as 'disenchanted' (entzaubert) to use Max Weber's famous phrase » (Taylor C., 1975, p. 8). « Once a spectacular degree of technological control is achieved, it commands attention and demands

Taylor soutient ainsi que le paradigme platonico-aristotélicien était incapable de rendre raison de l'efficiencia technique des sciences expérimentales, devenue un fait massif et indéniable. Cette efficacité technique ne pouvait que demeurer une « anomalie » pour les Anciens et les médiévaux. En conséquence, 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). Autrement dit, le succès technologique des sciences empiriques accrédi-terait une certaine « neutralisation du cosmos », où celui-ci ne se présente plus comme « l'incarnation d'un ordre signifiant qui pourrait définir le bien pour nous », mais comme le lieu de corrélations ou de mécanismes contingents (Taylor C., 1989a, p. 148-149). La cosmologie perd alors sa pertinence anthropologique et éthique ; l'ordre du monde ne s'offre plus comme un modèle à contempler et imiter¹¹.

Bien entendu, Taylor n'est pas sans savoir que le mécanisme galiléen fut lui-même précédé et rendu possible par la révolution « nominaliste », d'après laquelle seules les réalités spatio-temporelles (individuelles et contingentes) existent vraiment, tandis que les essences ou les idées ne seraient que des constructions linguistiques (Taylor C., 1985a, p. 222-225). Taylor rappelle en ce sens que le rejet des doctrines essentialistes se fit d'abord au nom de la souveraineté radicale de Dieu dans la théologie médiévale, puis au nom de l'autonomie humaine à la Renaissance (Taylor C., 1989a, p. 161 ; 2007a, p. 99). Cela dit, Taylor soutient que le surpasement du paradigme platonico-aristotélicien dans le paradigme mécaniste devrait être admis par toute personne raisonnable, alors que la révolution nominaliste s'avère fort contestable. De fait, la supériorité épistémique du mécanisme par rapport à l'ontologie des Idées tient à un fait indéniable – le succès prédictif et technologique des sciences

explanation. The superiority of modern science is that it has a very simple explanation for this: that it has greatly advanced our understanding of the material world. It is not clear what traditional Platonism could say about this phenomenon, or where it could go for an explanation » (Taylor C., 1985b, p. 149).

¹¹ Cf. Brague R., 1999, p. 284. Brague fait explicitement référence à la thèse de la neutralisation du cosmos chez Taylor. Évidemment, ce désenchantement scientifique du monde ne doit pas être confondu avec la « fin de la religion », puisque l'ontologie mécaniste était à son tour compatible avec le Déisme des Lumières, le panthéisme de Spinoza et des romantiques, de même qu'avec une pluralité indéfinie d'autres itinéraires spirituels et religieux qui prétendent se fonder sur l'expérience personnelle de la transcendance : « *The refutation of Aristotelian physics is one thing, that of all religions quite another* » (Taylor C., 2011a, p. 332).

empiriques – et qui n’a pas d’équivalent dans le débat métaphysique qui oppose le réalisme et le nominalisme¹².

La neutralisation du cosmos entraîna à son tour une redéfinition du « moi <self> », de la personne ou de l’agent humain (Taylor C., 1975, p. 7). Le moi ne pouvait plus se caractériser par sa vision de l’ordre cosmique, c’est-à-dire par la joie et la maîtrise rationnelle que lui procurait la contemplation du monde. En ce sens, la révolution mécaniste eut tôt fait de se traduire par une « localisation nouvelle » de la pensée et du sentiment *dans* l’esprit ou l’intériorité psychologique du sujet, par opposition à l’extériorité de l’univers physique (Taylor C., 1989a, chap. 11). Dans cette partition inédite, qui aurait été inintelligible dans la perspective du paradigme platonico-aristotélicien, les propriétés qualitatives ou phénoménologiques (dites « secondes » à l’âge classique) sont comprises comme de simples « projections » sur la réalité, c’est-à-dire comme des apparences ou des « constructions » auxquelles se trouve déniée toute objectivité – dans l’esprit du nominalisme médiéval (Taylor C., 1975, p. 14 ; 1989a, p. 53). Naturellement, l’être humain fut bientôt repensé comme un « sujet qui s’auto-définit <self-defining subject> » en s’émancipant du sens qu’il projette de manière illégitime sur l’univers physique, de sorte que la plénitude que lui procurait autrefois la contemplation du cosmos se vit transposée dans le *sentiment de contrôle* qui s’attache à l’objectivation scientifique du monde (Taylor C., 1975, p. 7).

La mécanisation de la nature fut ainsi le contexte dans lequel put naître la tradition épistémologique moderne, pour laquelle « l’objectivité radicale n’est intelligible et accessible que par la subjectivité radicale <radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity> », si bien que le sujet et l’objet se présentent comme des « entités séparables <separable entities> » (Taylor C., 1989a, p. 176, 189). Cela dit, cet écroulement de l’ontologie des Idées aurait également eu pour effet de contraindre la philosophie à s’interroger sur les « conditions d’arrière-plan de l’intentionnalité », à la manière dont on le fait depuis Kant dans la tradition métacritique, soit sur la base d’arguments transcendants¹³. La révolution scientifique constitue donc un point de

¹² Bien que cet argument ne soit pas explicitement formulé par Taylor, nous le déduisons de sa thèse voulant que la révolution mécaniste fasse l’objet d’un « consensus universel » tandis qu’aucun paradigme ne peut s’imposer avec une force équivalente dans les sciences humaines et la philosophie. Voir Taylor C., 2011a, p. 345 ; 2011c, p. 7.

¹³ « *In a sense, this question becomes an inevitable one in the modern age. As long as the Platonic and Aristotelian construals were dominant, the question couldn’t arise. The*

référence essentiel pour comprendre à la fois ce qui a rendu nécessaire le tournant réflexif et, en outre, la distinction entre le paradigme épistémologique moderne et la tradition métacritique. D'une part, la mécanisation de la nature aurait « pavé la voie » à l'épistémologie moderne, car elle explique pourquoi la « conception représentationnelle » de la connaissance pouvait apparaître aux penseurs de cette tradition comme l'unique solution de remplacement à la conception « participative » qui prévalait au sein de la tradition métaphysique classique¹⁴. D'autre part, elle nous situe à la croisée des chemins entre l'épistémologie et la métacritique, puisque la problématique de la connaissance d'agent devenait à sa suite « inévitable ». Plus encore, l'épistémologie postcartésienne n'aurait été selon Taylor qu'une vaine tentative de colmater la brèche ontologique ouverte par la révolution scientifique.

LE MODÈLE INTERNALISTE DES MODERNES

Tout comme chez Augustin, la posture de réflexivité radicale distingue la conception cartésienne de la raison du modèle externaliste des Anciens, mais cette posture désignera désormais la *procédure* par laquelle la « raison auto-responsable <self-responsible reason> » doit faire retour sur elle-même afin de se donner la connaissance certaine et évidente (Taylor C., 1995, p. 4-5). L'auteur des *Regulae ad directionem ingenii* (1628) soutenait ainsi que la réflexion philosophique requérait la certitude la plus originaire et que celle-ci ne devait présupposer aucune méthode dérivée d'une conception préalable de la connaissance. Au contraire, il s'agissait selon Descartes de dériver la méthode elle-même du type de « clarté réflexive <reflexive clarity> » à laquelle donne accès le doute hyperbolique, c'est-à-dire à partir du modèle qu'offre la découverte de l'« *ego sum, ego existo* ». En outre, Charles Taylor souligne que cette visée d'« auto-possession <self-possession> », conquise sur les

universe itself was shaped by Ideas, which were in a sense self-revealing. The “clearing,” to use Heidegger’s word, was grounded in the nature of the beings known. Once this answer no longer becomes available, the question “What are the bases of intentionality?” is ready to be asked. It takes an insensitivity, which is largely generated and legitimated by the epistemological tradition, to avoid raising it » (Taylor C., 1995, p. 290, n. 15).

¹⁴ « *The mechanization of the world picture undermined the previously dominant understanding of knowledge and thus paved the way for the modern view » (Taylor C., 1995, p. 3).*

forces extérieures de la tradition et de l'autorité, était mue par une éthique de la croyance (ou de la « responsabilité de soi ») qui demeurera ensuite essentielle à l'identité des Modernes (Taylor C., 1995, p. 7).

Taylor montre ainsi que la raison apodictique donne non seulement un tour « procédural » au tournant réflexif inauguré par Augustin, mais propulse également ce qu'il appelle la raison « médiatrice <mediational> » et « désengagée ». D'un côté, le doute hyperbolique ouvre le plan immanent de la subjectivité pure, requalifiant les choses matérielles « en tant seulement qu'elles sont des façons de penser <modi cogitandi> ». L'espace réflexif « où je suis présent à moi-même » comporterait ainsi une structure duelle où s'opposent l'intériorité apodictique et immédiate de la *res cogitans*, dont l'existence est indépendante du monde « transcendant », et l'extériorité problématique et médiate de la *res extensa*. D'un autre côté, ce dualisme ontologique impliquerait un désengagement réflexif total relativement à notre expérience incarnée et sensée des choses, où celle-ci se trouve « objectivée » de façon neutre et impersonnelle : « Ce à quoi Descartes nous invite, c'est à cesser de vivre “dans” ou “par” l'expérience, à la traiter elle-même comme un objet ou, ce qui revient au même, comme une expérience qui aurait pu être celle de quelqu'un d'autre »¹⁵. Descartes transposerait dès lors le point de vue à la première personne dans l'intériorité anonyme de l'*ego* pur, qui se « représente » le monde extérieur/objectif par l'intermédiaire des idées – ce que Taylor décrit comme une « ontologisation de la procédure rationnelle <ontologizing of rational procedure> », car la méthode en vient alors à dicter la nature de la pensée (comme conscience pure) et de nos comportements en général (comme corps physiques en mouvement), c'est-à-dire à dégager l'âme du corps comme deux modes d'être distincts. Taylor est par suite en droit de soutenir que la posture de réflexivité radicale coïncide chez Descartes avec l'adoption d'une « posture instrumentale <instrumental stance> » à l'égard de soi et du monde (Taylor C., 1989a, p. 163).

Cette radicalisation du tournant réflexif se prolongera dans la théorie des « impressions sensibles <sense data> » au cœur de l'empirisme classique, dont les figures centrales sont John Locke et David Hume. De fait, comme le soutient Taylor, l'une des motivations essentielles de cette théorie réside dans la quête de « données dures <hard data> », c'est-à-dire de

¹⁵ « What Descartes calls on us to do is to stop living 'in' or 'through' the experience, to treat it itself as an object, or what is the same thing, as an experience which could just as well have been someone else's » (Taylor C., 1989a, p. 162).

données sensibles aptes à résister à un doute radical parce que celles-ci précéderaient toute interprétation ou toute activité de la part du sujet connaissant¹⁶. Les impressions sensibles jouaient ainsi le rôle dans l'empirisme classique des « idées claires et distinctes » dans le rationalisme cartésien, soit celui d'*intuitions immédiates et apodictiques* sur la base desquelles nous pourrions ensuite reconstruire l'édifice de la connaissance (par le biais de procédures déductives ou inductives)¹⁷.

La différence essentielle entre les positions rationaliste et empiriste réside dans le fait que le doute radical ne conduit plus chez la seconde à l'*ego cogito*, mais plutôt à l'idée paradoxale – et en définitive aporétique, comme chez la première – selon laquelle il existerait un champ primordial de sensations *indépendantes* de l'activité du sujet et qui, en même temps, procureraient à ce sujet une *connaissance* du monde extérieur. Les impressions sensibles ne sont donc pas confinées sur le plan immanent de la subjectivité pure ou des « apparences » : il leur est essentiel de porter sur la réalité, les choses « en soi ». Néanmoins, ce champ de sensations reproduit à son tour la structure d'intériorité/extériorité qui caractérise la raison médiatrice, dans la mesure où il s'agit encore de se *représenter* le monde en organisant ces *data* par le biais de diverses procédures ou opérations cognitives. Il en est de même de la raison désengagée : les impressions sensibles seront considérées dans l'influente psychologie mécaniste de Locke comme l'effet de l'action qu'exercent les corps physiques sur nos sens, en termes de causalité efficiente. Les intuitions sensibles ont le caractère de « quasi-objets » (ou « informations »), qui naissent et se transforment suivant des processus « quasi mécaniques » de causation et d'association. Tout comme chez Descartes, le point de vue à la première personne basculait chez Locke en une objectivation radicale de soi, une « extraordinaire réification de l'esprit », où la conscience se conçoit en retour comme un pur pouvoir de distanciation réflexive, un « moi ponctuel <*punctual self*> » (Taylor C., 1989a, chap. 9).

¹⁶ « *Experience-description statements to give us the kind of certainty we are looking for would have to describe an experience which was somehow shorn of all such activity of identification, interpretation, placing in experience, relating to other realities, and so on. The objects of this experience would have to be pure givens, independent of any activity of ours which might shape them in a certain way, by identifying them as something or other, seeing them under a certain description linking them in certain ways, making certain features salient, and so on* » (Taylor C., 1979, p. 103-104).

¹⁷ Pour une défense indépendante et rigoureuse de cette thèse voulant que le rationalisme et l'empirisme classiques fussent tous deux gouvernés par la procédure cartésienne de fondation-reconstruction du savoir, voir Will F., 1974.

LE TOURNANT MÉTACRITIQUE

La raison en quête de certitude (raison apodictique) génère une structure d'intériorité/extériorité (raison médiatrice) où le sujet se vise lui-même comme un objet (raison désengagée) par le biais d'une procédure en principe garante de la scientificité de ses résultats (raison procédurale). C'est sur cette toile de fond que devrait être comprise selon Taylor la découverte de l'« arrière-plan <background> » de l'expérience et de la pensée chez Kant¹⁸. Parce que l'objectif de la « critique transcendantale » consistait moins à fonder les sciences empiriques qu'à soumettre à son examen la validité et les limites du savoir *a priori* (et donc de la philosophie), Kant est présenté à bon droit par Taylor comme l'instigateur de la tradition *méta*-critique.

De fait, le kantisme fut d'abord l'expression d'un implacable constat d'échec à l'endroit du cartésianisme, aussi bien (a) sous ses variantes rationalistes, la métaphysique demeurant un véritable « champ de bataille » en dépit de l'extraordinaire génie de Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza ou Wolff, que (b) sous ses variantes empiristes, qui culminaient en dernière instance pour Kant dans le scepticisme humien, dont le propre était de réduire les « connexions nécessaires » entre les impressions sensibles à des déterminations contingentes de l'expérience humaine, de l'ordre de l'habitude. L'objectif de Kant ne fut pas alors de reprendre le geste cartésien et de réussir là où tous avaient échoué avant lui, pas plus qu'il ne s'agissait de céder à l'indifférence ambiante dont souffrait déjà la métaphysique, mais bien plutôt de comprendre les causes de cet échec (dans la « dialectique transcendantale ») et de montrer comment une science *a priori* demeurait possible sous la forme d'une double métaphysique de la « nature » et des « mœurs ». La thèse immensément influente de sa métaphysique de la nature, dont il sera exclusivement question ici, consistait à soutenir que la « matière » de la réceptivité demeurerait inintelligible hors de la matrice de l'« expérience possible » (ou des « conditions de possibilité » de l'expérience en général), c'est-à-dire sans la synthèse *a priori* de l'entendement pur (les douze catégories) et de la sensibilité pure (l'espace et le temps).

¹⁸ « *The transcendental deduction, and related arguments in the Critique of Pure Reason, can be seen as a turning point in modern philosophy. With hindsight, we can see it as the first attempt to articulate the background that the modern disengaged picture itself requires for the operations it describes to be intelligible, and to use this articulation to undermine the picture. Once you go through this transition, the whole philosophical landscape changes, because the issue of background understanding is out in the open* » (Taylor C., 1995, p. 72).

Dans un premier temps, l'idéalisme transcendantal kantien rompait avec le dualisme ontologique de Descartes dans la mesure où notre « expérience » (*Erfahrung*) des objets matériels, en tant que « continuelle connexion (synthèse) de perceptions », constituait pour elle une *évidence première*, qui n'avait pas à être démontrée en partant de l'immanence radicale du *cogito*. De fait, comme le souligne Taylor, Kant ancrerait sa réflexion non pas dans des états mentaux « clos sur eux-mêmes <self-enclosed> », mais dans notre expérience du monde (Taylor C., 1995, p. 72, 90-91)¹⁹. Le caractère « intentionnel » de l'expérience était tenu dans le cadre de l'idéalisme transcendantal pour une évidence inaugurale, dont il s'agissait ensuite d'interroger les conditions de possibilité, la « déduction transcendantale » partant du fait que l'expérience « *de ou à propos* de quelque chose <of or about something> », se rapportant toujours, et nécessairement, à un objet (Taylor C., 1995, p. 20). « En effet, écrit Kant, que des objets de l'intuition sensible doivent être conformes aux conditions formelles de la sensibilité résidant *a priori* dans l'esprit, voilà qui est clair, puisqu'autrement ils ne seraient pas pour nous des objets [...] » (Kant, CRP, A 90/B122-123). C'est pourquoi l'enjeu de l'idéalisme transcendantal consistait moins à surmonter les apories qui minaient le rationalisme et l'empirisme de l'âge classique, que de proposer un *paradigme alternatif* où ces difficultés devenaient largement obsolètes. Le « réalisme transcendantal », qui confondrait les phénomènes et les « choses en soi » (« qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité » [Kant, CRP, A 369]), constituait selon Kant le préjugé commun des philosophies précritiques, qui ne pouvait conduire qu'au scepticisme et à la « misologie ». En ce sens, la *Critique de la raison pure* proposait de considérer les objets sous un autre rapport, celui de leur synthèse active dans la sensibilité et l'entendement purs, en adoptant pour point de départ la relation effective de la pensée à ses objets : le « réalisme empirique » (Kant, CRP, A737/B765).

Dans un second temps, Kant aurait été le premier selon Taylor à déconstruire la doctrine empiriste des impressions sensibles, en établissant que *toute perception est foncièrement holistique* (Taylor C., 1995, p. 10). Les réflexions transcendantales de Kant dévoilaient l'idée d'une sensation totalement indépendante de l'activité du sujet connaissant comme une contradiction pragmatique et, à ce titre, une construction

¹⁹ David Carr corrobore cette interprétation : « *Kant is saying that we must begin with a mind that is characterized by intentionality, a mind whose essence is to refer beyond itself* » (Carr D., 2007, p. 37).

épistémologique. En effet, l'examen critique de nos jugements et inférences ne saurait conduire à un champ de données brutes et immédiates, car il faudrait pour cela être en mesure de concevoir une expérience perceptive cohérente qui ne soit pas configurée/organisée par des actes subjectifs d'identification, d'anticipation, de focalisation, etc., ce qui s'avère foncièrement impossible²⁰. Même quand je tourne mon regard vers le ciel en une belle journée d'été et ne vois, pendant un instant, que du bleu « ici et maintenant », cette expérience n'en demeure pas moins façonnée en profondeur mes projets et mon « sens de la réalité <*sense of the real*> » (Taylor C., 1979, p. 111). La perception se déploie toujours-déjà comme un « champ de significations <*field of significances*> », structuré par l'activité d'un agent.

Au regard de ces deux considérations, soit du caractère à la fois intentionnel et holistique de l'expérience chez Kant, Taylor estime que la « révolution copernicienne » de ce dernier s'appuyait sur un mode de réflexion distinct du fondationnalisme cartésien, en rupture avec l'idéal d'une connaissance « incorrigible et immédiate » (Taylor C., 1985a, p. 82). Kant aurait été le premier, en ce sens, à mettre en avant ce que Taylor dénomme la « connaissance d'agent ». Le principe de la validation des arguments kantien n'est pas l'« acide universel » du doute hyperbolique, malgré l'ambiguïté de la position de Kant à cet égard²¹,

²⁰ « Kant saw that perception was possible only through the activity of the subject, organizing a field – an activity which he called 'synthesis' (which term perhaps showed the residual hold of the earlier atomist prejudices of empiricism on Kant's theory). But this synthesizing activity was not gratuitous: it was concerned with making judgements – that is, establishing relations which are objectively valid. Without this discipline of objectivity, there would be no unity of experience, and hence no unity of consciousness, and hence nothing which we could call experience at all. Our 'perceptions would not then belong to any experience, consequently would be without an object, merely a blind play of representations, less even than a dream » (Taylor C., 1979, p. 110-1).

²¹ De fait, Kant reconnaissait à l'existence des objets extérieurs le même degré de certitude que le *cogito, ergo sum*, en vertu d'un « témoignage <*Zeugnis*> » immédiat des sens interne et externe (CRP, A 371). Ce dernier prétendait ainsi offrir une véritable *réfutation* du fondationnalisme cartésien, « [...] en démontrant que notre expérience interne elle-même, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe. » (Kant, CRP, B 275). Il n'était pas alors question de « supposer » la conscience immédiate de l'existence de choses extérieures, mais bien d'en faire la « preuve » (Kant, CRP, B 276). Néanmoins, comme l'explique Antoine Grandjean, le transcendantal se caractérise chez Kant par une « contingence » spécifique (non catégoriale ou « non schématisée »), qui est d'abord celle de l'expérience en général, en tant que celle-ci pourrait *ne pas être* (Grandjean A., 2009, p. 170-171) L'expérience n'est pas « absolument nécessaire » dans le cadre de l'idéalisme kantien, mais doit être comprise comme un *fait premier*, celui du « donné » ou du « conditionné ».

mais bien plutôt l'idée selon laquelle on ne peut nier certaines vérités transcendantes sans nier notre expérience effective du monde (Taylor C., 1995, p. 10-11). L'arrière-plan transcendantal ne fait donc pas l'objet d'une connaissance intuitive et immédiate, mais plutôt d'arguments discursifs et indirects (ou « apagogiques »). En outre, alors que le fondationnalisme cartésien était inévitablement conduit à réifier la conscience sous la forme d'un objet dont l'inexistence serait absolument inconcevable – dont on peut au moins dire que « l'*esse* implique le *per-cipi* » (Taylor C., 1985a, p. 81) –, l'activité synthétique du sujet transcendantal ne se confond chez Kant avec aucune « chose » intérieure ou extérieure, aucune « substance » mentale ou physique. Cette confusion était l'enjeu central de la critique des « paralogismes de la psychologie rationnelle », comme on le sait, tandis que les conditions transcendantes se présentent plutôt comme des « arrière-plans » ou des « conditions d'intelligibilité », qui ne sont accessibles et n'ont d'existence qu'*en acte*²². Ainsi, à la différence des « ontologies du désengagement <ontologies of disengagement> » sur lesquelles débouchait l'effort d'auto-fondation, la réflexion transcendante travaillait à contre-courant afin de *dé-réifier la pensée* et de la ressaisir comme un « agir engagé <engaged agency> » (voir Taylor C., 1975, p. 528 ; 1995, p. 72).

Bien entendu, le propos de Taylor n'est pas de marquer une rupture totale entre les paradigmes cartésien et kantien. Au contraire, celui-ci souligne en plusieurs lieux comment le kantisme prolonge la révolution épistémologique de Descartes (i) au plan doctrinal, dans la mesure où Kant proposait encore une théorie « médiatrice » de la connaissance – selon laquelle nous n'avons accès au monde que par l'entremise d'un médium subjectif (les représentations, l'activité synthétique du sujet) – ainsi qu'une conception « désengagée » de la liberté humaine (Taylor C., 1975, p. 30-6; 1989a, p. 363-367), mais aussi (ii) au plan méthodologique, pour autant que la critique transcendante poursuit l'*auto-examen critique de la raison* amorcé par Descartes et ses héritiers (Taylor C., 1995, p. 14-15). Les modes de réflexion épistémologique et métacritique se présentent non seulement comme radicalement réflexifs, puisque

²² Gérard Granel le soulignait également : « Kant s'efforce de ne prendre ici l'esprit qu'en acte, et non, comme l'innéisme, en tant qu'intériorité subsistante pourvue de "forme". En quelque sorte l'esprit n'acquiert lui-même la possibilité de "coordonner" les sensations selon espace et temps que sous le choc même de ces sensations : il n'est pas "spatio-temporel", ou plutôt capable de l'espace et du temps, avant ce choc, mais seulement lorsque celui-ci se produit. » (Granel G., 1970, p. 85).

chacun s'élabore du point de vue de la première personne, mais ils ont également en commun une même visée critique, qui consiste à s'enquérir des « conditions limites <boundary conditions> de la connaissance et de l'action humaines.

Enfin, si Kant est présenté par Taylor comme la « figure charnière <hinge figure> » entre les traditions épistémologique et métacritique (Taylor C., 1995, p. 9-10, 72-75, 90-91 ; Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 30-34), la découverte de l'arrière-plan se poursuit selon ce dernier bien au-delà des limites de l'idéalisme transcendantal, notamment dans les philosophies « expressivistes » du langage de Hamann, Herder et Humboldt (cf. Taylor C., 1985a, chap. 9-10 ; Taylor C., 1995, p. 87-92, 100-111 ; Taylor C., 2016, p. 13-17)²³, le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (voir Taylor C., 1972), l'analytique existentielle de Heidegger, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty et les *Investigations philosophiques* du dernier Wittgenstein. La tradition métacritique étendrait ainsi ses frontières par-delà la métacritique proprement kantienne et se caractériserait fondamentalement par son opposition à la tradition épistémologique dans le cadre commun de la tradition réflexive moderne.

UNE TENSION IRRÉSOLUE ?

Dans son essai « Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's inconclusive journey to 'post-epistemology' » (2002), Thomas Wallgren fait valoir que Taylor ne parvient pas véritablement à dépasser le paradigme épistémologique moderne. Les arguments transcendants de Taylor seraient à la fois *épistémologiques*, puisqu'ils portent sur les « conditions de l'intentionnalité », et donc sur l'arrière-plan de la

²³ La thèse était déjà celle de Erich Heintel dans sa préface aux écrits de Herder sur le langage, où il montrait que « les formulations principales de Hamann, Herder et Humboldt ne disent rien d'autre que la version philosophico-linguistique de la problématique fondamentale de la philosophie transcendantale », et ce bien qu'un dialogue conséquent avec Kant n'ait pu s'instaurer faute de la rigueur méthodique que cela aurait exigé (Heintel E., 1960, p. XV-LXII ; traduit et cité par Gruender K., 1961, p. 416). Dès lors, en incluant la « théorie HHH » au sein de la tradition métacritique inaugurée par Kant, Taylor restitue une importante ligne de continuité, qu'il est aisé de perdre de vue, dans l'histoire de la philosophie moderne. Cela lui permet en retour de faire ressortir à la fois les racines expressivistes de l'herméneutique contemporaine (Taylor C., 2007b ; voir aussi Lawn C., 2004, chap. 1 ; Lawn C., 2006, p. 45-51) ainsi que la dimension transcendantale de cette dernière (voir à cet égard les précieuses remarques de H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode*, 1960, p. 284-285).

connaissance aussi bien que de l'agir humain en général, et *foundationnalistes*, puisqu'ils ambitionnent de produire des conclusions « incontestables », quoique celles-ci ne soient jamais que des descriptions partielles de l'arrière-plan et puissent par conséquent toujours être enrichies, explorées plus avant. En ce sens, rien dans l'œuvre de Taylor ne permettrait de concilier, d'une part, son effort afin de « définir la portée théorique de ses arguments philosophiques en des termes inspirés par la philosophie critique de Kant <to define the theoretical power of his philosophical arguments on the terms inspired by Kant's critical philosophy> », et d'autre part, sa « nouvelle posture 'post-épistémologique' <his new 'post-epistemological' stance> » (Wallgren T., 2002, p. 55)²⁴.

Cette tension irrésolue tient d'après Wallgren au fait que Taylor ambitionnerait de surmonter la « dialectique négative » des Lumières, c'est-à-dire les profonds malaises que génère la raison épistémologique au sein de la modernité (une perte de sens, le primat de la raison instrumentale et la destruction des libertés politiques : Taylor C., [1991] 2003, p. 1-12), mais succomberait dans le même temps à une certaine « anxiété théorique <theoretical anxiety> » qui le pousserait à préserver, bien que sous une forme atténuée, les ambitions fondationnalistes des Lumières. Taylor reconnaîtrait ainsi que la philosophie est axée sur un but qu'elle ne peut réaliser, soit celui de produire un savoir *a priori*, mais auquel elle ne peut pas non plus tout à fait renoncer²⁵. À cet égard, la conception herméneutique que propose Taylor

²⁴ Ruth Abbey exprime une interrogation semblable (Ruth A., 2000, p. 188) : « *One possible rejoinder to [Taylor's critique of the epistemological tradition] is that rather than overcoming the foundationalism of the epistemological model, he simply substitutes a different sort of foundationalism. Rather than his approach taking an "anti-foundational turn", the fundamentals of knowledge are now revealed to lie in engaged embodiment and ordinary coping. There is something to this claim, for Taylor is advocating a new way of grounding disengaged knowledge and indeed all human knowing.* » Cependant, à la différence de Wallgren, Abbey n'estime pas qu'il s'agit d'une tension irrésolue puisque l'explicitation de l'arrière-plan doit demeurer toujours inachevée et que la connaissance de la connaissance (l'épistémologie) n'est plus prioritaire chez Taylor relativement à la connaissance des conditions transcendantales de l'agir en général (l'« ontologie »). Pour ces deux raisons, Taylor serait effectivement parvenu à s'émanciper de la tradition épistémologique moderne. Je reprendrai ici ce double argument en le reformulant dans la perspective du concept de métacritique.

²⁵ « *The tension appears to be rooted in the anxiety that there is something that philosophy is geared towards but cannot achieve* » (Wallgren T., 2002, p. 54). Richard J. Bernstein parlait de façon analogue (1983, p. 18) d'une « anxiété cartésienne <Cartesian Anxiety> » qui générerait une oscillation interminable entre fondationnalisme et relativisme dans l'histoire de la philosophie : « *Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos* » (Bernstein R., 1983, p. 18).

des arguments de type transcendantal – dont les conclusions seraient « apodictiques et pourtant ouvertes à un débat sans fin <apodictic and yet open to endless debate> » (Taylor C., 1995, p. 31)²⁶ – s'avérerait être une impasse et illustrerait, à ce titre, une tendance lourde au sein de la philosophie contemporaine. La solution proposée par Wallgren consiste au contraire à délaisser totalement le problème de l'*a priori* et de plutôt interroger les significations changeantes que peuvent avoir selon différents contextes les notions de « fondation » ou de « justification ultime », dans une approche inspirée par la conception thérapeutique de la philosophie développée par le dernier Wittgenstein (Wallgren T., 2002, p. 59) – mais que récusait expressément Taylor dès 1959 sous la bannière générale de l'« analyse linguistique <linguistic analysis> », la jugeant en dernière instance autodestructrice du point de vue de la raison philosophique (Taylor C. et Ayer A., 1959).

Wallgren soulève ainsi la question de savoir si la conception de la philosophie que Taylor identifie à la tradition métacritique est cohérente avec sa propre ambition de dépasser le paradigme épistémologique moderne. En quoi conduit-elle vraiment « au-delà » de ce dernier ? L'histoire interne de la philosophie de Taylor, telle que j'ai tenté d'en restituer ici les principaux moments, permet d'apporter une réponse claire et nuancée.

D'un côté, il est vrai que le passage de la réflexion critique de premier degré à la « méta-critique » marque moins une rupture radicale qu'une transition du fondationnalisme à un idéal de *réflexivité* selon lequel la raison humaine doit s'aviser de sa « finitude », c'est-à-dire de ses conditions transcendantales, afin d'élever son effort de compréhension au statut d'une *praxis* plus lucide et responsable. De fait, comme le fondationnalisme moderne, la métacritique taylorienne se situe du côté de ce qu'Étienne Gilson appelait l'« idéalisme critique » de la modernité ([1935] 2007), qui se définit par deux traits fondamentaux. En premier lieu, par la volonté d'*examiner la légitimité de la connaissance philosophique* face au succès des sciences expérimentales, que ce soit en vue de « jeter les fondements de la philosophie première » (Descartes) ou d'indiquer « la pierre de touche de la valeur ou du défaut de valeur de toutes les connaissances *a priori* » (Kant). En second lieu, l'idéalisme critique se définit par sa rupture avec le « réalisme métaphysique » des traditions antique et médiévale, dans la mesure où il découvrirait dans *l'expérience*

²⁶ Pour une étude approfondie de la conception des arguments de type transcendantal chez Taylor, voir : St-Laurent G., 2017.

en tant que telle le principe sur lequel asseoir les prétentions *a priori* de la philosophie : il s'agira désormais de partir de la pensée ou de l'agir humain vers l'être, plutôt que de partir de l'être lui-même pour y inclure ensuite la pensée et l'agir humains (Gilson É., [1935] 2007, p. 96).²⁷

D'un autre côté, on a vu que la métacritique kantienne se distinguait selon Taylor du fondationnalisme dans la mesure où (i) elle entend mettre au jour des certitudes de nature toujours discursive et régressive, plutôt qu'intuitive et immédiate, et (ii) parce qu'elle se prête par conséquent moins à une entreprise de fondation ultime qu'à un idéal de réflexivité ou de lucidité touchant les conditions de la raison philosophique. Ces deux traits essentiels pourraient être généralisés et permettre de caractériser la tradition métacritique dans son ensemble :

- 1) La réflexion métacritique effectue un *saut en retrait* par rapport à la réduction méthodique de la connaissance à l'indubitable, c'est-à-dire à un domaine d'intuitions aptes à résister au doute méthodique, ce qui lui « permet de passer d'une critique de l'épistémologie à une nouvelle mise en question de l'ontologie » (Taylor C., 1997, p. vii). L'erreur fondamentale du fondationnalisme moderne, que Taylor estime être « une illusion terrible et fatidique *<a terrible and fateful illusion>* », est ainsi de trop concéder au sceptique radical, dans le doute méthodique, pour pouvoir ensuite se réaliser avec succès. Le fait de partir de l'évidence indubitable de l'*ego cogito* ou des impressions sensibles génère ensuite des apories de justification dont la reconnaissance représente l'un des acquis définitifs – quoique purement négatif – de la réflexion philosophique des deux derniers siècles. En ce sens, plutôt que de prétendre « prouver une thèse en partant d'un degré zéro de la croyance, dans un paysage vidé par le doute radical », la métacritique propose de partir « de choses qui sont familières à tous » (Taylor C., 1993), de notre compréhension implicite de la vie humaine et de l'expérience, c'est-à-dire de cette ouverture effective au monde qu'est la connaissance d'agent.
- 2) L'anthropologie philosophique qui procède de ce saut en retrait justifie en retour une *nouvelle conception de la raison*, plus sensible à sa finitude transcendante. De fait, la raison apodictique, désengagée

²⁷ Cette appartenance de la philosophie réflexive de Taylor à la tradition de l'idéalisme critique se reflète d'ailleurs dans son effort afin de réhabiliter le « réalisme » sous la forme d'une ambiguïté très justement relevée par Dreyfus (2004, p. 65), mais qui demeure présente dans leur ouvrage commun. Voir notamment William H., 2010.

et procédurale présupposerait des arrière-plans de plusieurs ordres (corporel, social, éthique, spirituel, etc.) qui ne peuvent à leur tour être explicités sur le mode apodictique-désengagé-procédural. En particulier, nos « évaluations fortes <strong evaluations> » ou désirs de second degré touchant ce qui vaut intrinsèquement d'être désiré, ne peuvent faire l'objet que d'une élucidation herméneutique (Taylor C., 1985a, p. 38) et ne se laissent pas réduire à de simples projections subjectives sur un univers neutre et objectif (Taylor C., 2011b, p. 117). De même, la raison « médiatrice » occulterait l'immersion préreflexive et immédiate du « corps vécu » dans le monde, qui signifie que notre « contact avec la réalité » n'est pas une thèse dont on pourrait véritablement douter, mais bien l'arrière-plan sur lequel se détachent toute pensée et perception (Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 107). Ce n'est donc plus l'épistémologie qui détermine l'ontologie dans la tradition métacritique, comme c'était le cas dans le paradigme épistémologique, mais l'ontologie qui, sous la forme de l'argumentation transcendante, reprend les rênes de la réflexion méthodologique (Taylor C., 1997, p. vii). Tout comme « le *Dasein* est un être pour lequel il en va en son être de cet être même » (Heidegger), nous pourrions dire que pour la réflexion métacritique, il en va en la raison de sa finitude même²⁸.

C'est ainsi que Kant faisait valoir la relation aperceptive nécessaire du sujet à l'objet, c'est-à-dire le caractère « intentionnel » de l'expérience vécue, contre les « impressions sensibles » de la tradition empiriste (Taylor C., 1979; 1995, p. 10, 71-72, 90-91) ; Hegel dénonçait la « peur de l'erreur » inhérente à la quête de certitude comme une « peur de la vérité » (« la "vérité" de l'identité sujet-objet <the "truth" of subject-object identity> » (Taylor C., 1995, p. 8, 13) ; Heidegger déconstruisait l'ontologie moderne du sujet dans son « analytique existentielle » du *Dasein*, dénonçant dans cette ontologie l'adoption d'une posture déshumanisante au regard de la « profondeur temporelle <temporal depth> » de l'agir humain et du mystère de l'être (Taylor C., 1995; 2007b) ; Merleau-Ponty opposait à l'empirisme classique et l'intellectualisme postkantien une conception plus située et incarnée de la liberté humaine

²⁸ De façon analogue, François Jaran (2006, p. 49-50) soulignait à bon droit que l'élucidation des conditions de possibilité du questionnement philosophique à partir de son origine dans le *Dasein* constituait l'unique « principe méthodique » des travaux de Heidegger entre 1922 et 1930.

(Taylor C. et Kullman M., 1958, p. 103-132 ; 1989b ; 1995, p. 22-25) ; le dernier Wittgenstein montrait l'inanité de l'atomisme sémantique ainsi que des théories « désignativistes » et « monologiques » du langage, qui témoignent toutes à leur façon de l'ascendant de l'épistémologie cartésienne sur la philosophie moderne (Taylor C., 1995, p. 75-78). De même, la déconstruction du paradigme épistémologique justifie chez Taylor une conception de la raison humaine qui reflète les résultats positifs de son anthropologie philosophique. Le travail d'explicitation de l'arrière-plan, c'est-à-dire en vue de situer la liberté humaine, est chaque fois intimement arrimé à un effort en vue de « replacer notre pensée dans le contexte de notre forme de vie *<place our thinking in the context of our form of life>* », ou encore de recouvrer une « compréhension plus située de la pensée *<a more situated understanding of thinking>* » (Taylor C., 1995, p. 91-92).

Sans doute pourrait-on néanmoins juger avec Wallgren que cette distinction entre le fondationnalisme et la tradition métacritique n'est pas aussi déterminante que le laisse entendre Taylor, au motif que le projet de la métacritique dépend encore de l'épistémologie fondationnaliste quant à son intelligibilité – la métacritique se définissant en profondeur par son saut en retrait relativement à la procédure cartésienne de fondation-reconstruction. Il est en effet possible que cette dépendance constitue son « noyau faible *<weak core>* » (Wallgren T., 2002, p. 59). Cela dit, la voie empruntée par Taylor paraîtra porteuse pour tous ceux qui partagent sa conviction selon laquelle la *quaestio juris* ouverte par Kant demeure tout à la fois cruciale et béante pour la réflexion philosophique contemporaine.

UN CONCEPT INDISPENSABLE

Dans son ouvrage d'introduction à la philosophie de Charles Taylor, Nicholas Smith caractérisait celle-ci comme une entreprise comportant (a) un *projet négatif* ou « thérapeutique », soit une critique du « naturalisme »²⁹ prédominant dans la culture intellectuelle occidentale moderne,

²⁹ « *For naturalism, the meaning-dimension of human existence is ultimately a realm of subjective illusion. It assumes that the layers of pragmatic, linguistic, moral, social and religion meaning that appear to constitute human agency are really something else, something that is only properly understood when considered from the point of view developed by modern natural science. The naturalist outlook, according to Taylor,*

et (b) un *projet positif* ou « constructif », qui renverrait plutôt à la tentative d'élaborer une « anthropologie philosophique », c'est-à-dire de déterminer les caractéristiques et finalités essentielles de l'être humain (Smith N., 2002, p. 6-7). L'anthropologie philosophique de Taylor comporterait à son tour deux tâches herméneutiques distinctes : (b1) une première de nature *transcendantale*, qui consiste à expliciter les cadres incontournables de l'agir humain de manière à émanciper le sujet moderne de ses préjugés épistémologiques ; et (b2) une seconde de nature *historique*, visant à expliciter la « compréhension de soi <*self-understanding*> » particulière et contingente qui détermine le sens que revêt la réalité (les choses, autrui, le monde) pour un agent ou un ensemble d'agents donné, et spécialement la compréhension de soi propre à la modernité occidentale. En outre, Smith souligne que les versants positif et négatif de la philosophie de Taylor s'avèrent eux-mêmes complémentaires au regard de ces deux tâches positives, transcendantale et historique. D'une part, les arguments transcendantsaux sont utilisés par Taylor dans le but de placer les tenants du naturalisme face à leurs contradictions, en montrant qu'ils ne peuvent pas, du point de vue des conditions d'intelligibilité de leur propre expérience, se comprendre eux-mêmes simplement comme des « systèmes mécaniques », c'est-à-dire dans les termes d'une réduction neurophysiologique. Certains « horizons de sens <*horizons of meaning*> » marquent des conditions limites pour l'agir humain et devraient par conséquent être considérés par tous comme étant aussi réels que possible *jusqu'à preuve du contraire* (Smith N., 2002, p. 59-64). D'autre part, les investigations historiques ou « idiographiques »³⁰ menées par Taylor consolideraient également ce travail de déconstruction du naturalisme : 1/ elles permettraient d'ébranler le sentiment factice d'évidence qui se rattache couramment au naturalisme et, surtout, 2/ de recouvrer les idéaux moraux (de contrôle, de dignité et de liberté) qui le sous-tendent, de façon à mieux comprendre ce qui fait son pouvoir d'attraction tout en le situant par rapport à des idéaux

motivates all sorts of still-born attempts at reducing meaning to non-meaning in psychology, linguistics, anthropology, sociology and political science, as well as in philosophy. Yet despite its failures, naturalism holds many in its grip » (Smith N., 2002, p. 8-9). Notons que la critique de Taylor concerne aussi bien le naturalisme dit épistémologique (« *the ambition to model the study of man on the natural sciences* ») qu'ontologique (« *the view that man can be seen as part of nature [...] understood according to the canons which emerged in the seventeenth-century revolution in natural science* ») (Taylor C., 1985a, p. 2-3).

³⁰ Taylor C., 1985a, p. 43.

incompatibles quoique d'une importance comparable (l'authenticité et l'unité expressive avec la Nature, par exemple) – ce qui seul permettrait de remonter aux « sources » de la dérive naturaliste moderne et, ainsi, de véritablement et définitivement briser le sort (Smith N., 2002, p. 7-9)³¹.

Cette caractérisation du projet philosophique central de Taylor, reprise notamment par Arto Laitinen (2003, p. 71-72), me paraît exacte dans ses traits généraux. Elle comporte néanmoins deux importantes limitations. La première est de présenter le naturalisme comme le point focal du projet négatif de Taylor. On trouve également cette manière de circonscrire le problème chez Naomie Choi (2009). Or, cela n'est défendable que si l'on s'arrête à la caractérisation que proposait ce dernier de sa propre démarche en 1985 (avec la publication de ses *Philosophical Papers*³²), sans prendre en compte ses développements ultérieurs, notamment avec « *Overcoming Epistemology* » (1987) et la publication de *Philosophical Arguments* (1995), où ce cernier en vint à situer explicitement sa critique du naturalisme dans le cadre plus ample d'une critique du paradigme épistémologique moderne, tout en précisant qu'il s'agit là de son plus « ancien thème <oldest theme> » de réflexion (Taylor C., 1995, p. vii-ix ; voir aussi Taylor C., 1997, p. v-viii). La deuxième limitation est que le projet de dépasser l'épistémologie demeure ici sans nom. La question mérite en effet d'être posée : comment Taylor désigne-t-il sa démarche philosophique d'ensemble visant à dépasser l'épistémologie moderne, c'est-à-dire le projet plus englobant dans l'élément duquel sont censés s'articuler les versants négatif et positif de sa réflexion ? Smith ne traite pas de cette question terminologique, comme si Taylor lui-même l'avait laissée ouverte. Or, ce projet englobant porte explicitement chez lui le nom de « métacritique »³³.

³¹ « *To be able to make this hermeneutical account plausible would thus be to make the final refutation of naturalism, to show that its opponents understand it better than it does itself, that indeed the phenomenon of people believing in naturalism was only adequately explicable in terms of a rival, incompatible theory* » (Taylor C., 1985ab, p. 6). Il n'est pas interdit de voir dans le premier ouvrage majeur de Taylor, *Sources of the Self* (1989), une telle tentative d'exorciser le naturalisme par une ambitieuse généalogie de l'identité moderne, qui restituerait, tout en les relativisant, les « évaluations fortes » qui animent les tenants du naturalisme. Voir Naomie C., 2009, p. 714-719.

³² Voir Taylor C., 1985ab, « *Introduction* » (p. 1-12).

³³ Cette deuxième limitation n'est toutefois pas étonnante, car parmi les deux seuls écrits qui auraient permis à Smith, au moment de la parution de son livre, d'apprécier l'importance du concept de métacritique pour la pensée de Taylor, soit l'essai introductif au livre de Garbis Kortian (1980) et l'avant-propos à la *Liberté des modernes* (1997), le premier ne figure pas dans la bibliographie du livre de Smith et le second ne fut jamais

En ce sens, il convient de conclure cet essai sur le concept de métacritique dans l'œuvre de Taylor en plaidant qu'il s'avère indispensable afin de bien comprendre la tradition philosophique à laquelle ce dernier rattache ses efforts en vue de surmonter le paradigme épistémologique moderne. De fait, aucune autre notion mobilisée par Taylor ou par ses commentateurs n'est équivalente au concept de métacritique, du moins en l'état actuel de la littérature primaire et secondaire, tant francophone qu'anglophone. Pour le montrer, j'examinerai trois des principales notions auxquelles pourraient penser un lecteur qui demeurerait dubitatif, soit celles d'« anthropologie philosophique », de « méthode dialectique » et d'« anti-épistémologie », dans le but d'établir qu'il n'existe pas de ressources conceptuelles plus adéquates que la notion de métacritique lorsqu'il s'agit d'exprimer ce que signifie et implique le « dépassement de l'épistémologie » chez Taylor.

Anthropologie philosophique. Celle-ci peut être comprise comme la tentative de « définir certaines des caractéristiques fondamentales des êtres humains, leur place dans la nature, leurs capacités définitoires (le langage [étant] évidemment central à celles-ci), ainsi que leurs motivations, buts, besoins ou aspirations les plus puissantes ou essentielles » <define certain fundamental features about human beings, their place in nature, their defining capacities (language is obviously central to these), and their most powerful or basic motivations, goals, needs, and aspirations> » (Taylor C., 2005, p. 35 ; je traduis). L'importance centrale accordée à ce projet est une constante indéniable dans l'œuvre de Taylor. Dès son premier ouvrage, *The Explanation of Behaviour* (1964), celui-ci présentait déjà sa critique du béhaviorisme comme relevant de ce champ de réflexion, c'est-à-dire 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> » (Taylor C., 1964, p. 4). De même, son étude classique sur Hegel (1977) se terminait en faisant valoir la nécessité pour la philosophie contemporaine

publié en anglais. Soulignons par ailleurs que l'introduction de Ruth Abbey (2000) ne comporte pas les mêmes lacunes bibliographiques, quoiqu'on n'y trouve aucune mention, là non plus, du concept de métacritique. Cela dit, à la décharge de ces deux excellents commentateurs, il est vrai que la tradition métacritique n'est évoquée par Taylor ni dans son article classique « *Overcoming Epistemology* » (1987), ni dans la préface de ses *Philosophical Arguments* (1995), qui traitent pourtant, en substance, de ses enjeux. En ce sens, on pourrait dire que le rôle architectonique de ce concept ne se confirme vraiment qu'avec l'avant-propos de *Liberté des modernes* et les analyses déterminantes qui lui sont consacrées dans *Retrieving Realism*.

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 instrumentale³⁴. Douze ans plus tard, la conclusion de *Sources of the Self* (1989) reconnaissait toujours à ce problème philosophique la même « importance cruciale » (Taylor C., 1989, p. 514). Les conflits de la modernité nous inviteraient à penser plus avant l'intrication fondamentale sur le plan de l'expérience vécue du corps et de l'esprit, de la nature et de la culture, de l'être et du devoir-être, c'est-à-dire à penser simultanément notre « immersion » (ou engagement pré-théorétique) dans le monde ainsi que nos insignes capacités de désengagement réflexif et d'individuation expressive. Enfin, entre son ouvrage sur Hegel et *Sources of the Self*, l'introduction aux deux tomes des *Philosophical Papers* (1985) 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 philosophique³⁵.

Il est donc compréhensible que de nombreux – et compétents ! – commentateurs aient pu se satisfaire de situer la tentative de Taylor pour dépasser l'épistémologie moderne sous l'enseigne de l'anthropologie philosophique (De Lara P., 1997, p. 1-2 ; Pihlström S., 2003, p. 281-299 ; Kerr F., 2004, p. 84-87 ; Meijer M., 2017). Cela dit, il est également clair que l'élaboration d'une anthropologie de type herméneutique (voir Smith N., 2004) constitue chez Taylor le versant positif d'un projet qui inclut aussi un volet négatif, qui correspond à l'objectif de produire

³⁴ Une telle anthropologie de la liberté située aurait pour but de montrer que notre situation herméneutique comporte des « horizons de sens » qui nous sollicite comme un ordre indépendant de notre volonté et de nos choix : « *On the one hand, there is despair about the realization of freedom, even doubt whether the aspiration to freedom makes any sense, in face of the irrational and elemental in man. On the other, the ultimate emptiness of self-dependent freedom seems to lead to nihilism* » (Taylor C., 1975, p. 563).

³⁵ « *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).

une « critique immanente » de l'épistémologie moderne (Taylor C. et Montefiore A., 1980, p. 9, 10). Certes, il est possible de soutenir que son anthropologie philosophique s'élabore *dans* et *par* cette critique immanente de l'épistémologie. De ce point de vue, le concept d'anthropologie philosophique *inclurait* chez Taylor, à titre de moment constitutif, le volet négatif relevé par Smith : la critique de l'épistémologie et l'anthropologie philosophique ne pourraient pas être comprises comme deux « versants » logiquement indépendants (quoique complémentaires) de sa pensée, mais devraient au contraire être envisagées comme deux moments *inséparables* d'une même stratégie argumentative en vue de faire ressortir les caractéristiques et les finalités essentielles de l'être humain. Cependant, lorsque Taylor discute des arguments transcendants qui justifient ses principales thèses anthropologiques, c'est-à-dire lorsqu'il discute de la structure logique de ces arguments et de ce qui fonde leur validité, il est frappant qu'il ne les présente pas sur le mode négatif, mais bien de façon positive et indépendante de sa critique de l'épistémologie³⁶. En ce sens, puisque son anthropologie philosophique est logiquement indépendante, du moins pour une large part, de sa critique de l'épistémologie, il apparaît clairement que la notion d'anthropologie philosophique ne permet pas de rendre compte de l'*articulation* des moments négatif et positif de sa pensée sous le signe d'une même démarche philosophique, au contraire du concept de métacritique, qui la dénote expressément.

Méthode dialectique. La métacritique se trouve explicitement assimilée par Taylor à une « forme dialectique d'argument <*dialectical form of argument*> », directement inspirée de Hegel³⁷. Il en est ainsi précisément

³⁶ Selon Taylor, les arguments transcendants partent d'une caractéristique de l'expérience censée être « indubitable et incontestable <*indubitable and beyond cavil*> », pour ensuite dégager certaines conditions nécessaires afin que l'expérience ainsi décrite puisse être possible (Taylor C. 1995, p. 20). Sur ce mode positif et direct, l'argument a la forme d'un simple *modus ponens* – A, or si A alors (nécessairement) B, donc B (voir Pihlström S. 2003, p. 144-155) – et s'avère logiquement indépendant de toute critique immanente de l'épistémologie moderne. Cependant, le même argument pourrait être présenté sous un mode négatif et indirect : si non-B, alors non-A, or A, donc B. L'argument transcendantal procéderait alors par l'absurde en partant de la contradictoire non-B, qui pourrait être un préjugé de la tradition épistémologique moderne, 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.

³⁷ « *What are the conditions which make sense of our experience of the world? [Hegel] sees these as being defined in a series of negative moves whereby in each case we show the inadequacy of an earlier construal and amend it accordingly. The path towards an adequate construal is therefore defined as a dialectical movement, and the*

parce que la métacritique consiste à développer une anthropologie philosophique plus adéquate par l'entremise d'une critique immanente du paradigme épistémologique moderne. Mais pourquoi le concept de métacritique ne pourrait-il pas, dès lors, être remplacé par celui de « méthode dialectique »³⁸, sans doute beaucoup plus familier et qui a l'avantage de dénoter clairement la filiation hégélienne de la pensée de Taylor ?

Il n'est pas interdit de les traiter comme deux concepts interchangeables, mais cela n'est possible qu'à la condition d'adopter une définition *ad hoc* de la méthode dialectique, c'est-à-dire une définition faite sur mesure afin de refléter les éléments essentiels de la tradition métacritique. De fait, il arrive à Taylor de comprendre la méthode dialectique de manière beaucoup *plus large* que ce qu'il vise sous le concept de métacritique, par exemple lorsqu'il rapproche la pensée de Hegel de la traditionnelle méthode « socratique »³⁹. À l'inverse, on ne saurait identifier la réflexion métacritique à la seule méthode dialectique de Hegel, étant entendu que la stratégie argumentative à laquelle elle renvoie doit convenir à tous les représentants de cette tradition, qu'il s'agisse de Kant, Heidegger ou de Wittgenstein. Taylor distingue en outre plusieurs espèces de méthodes dialectiques à l'œuvre chez Hegel : « descendante » et « ascendante », « ontologique » et « historique », « stricte » et « interprétative » (Taylor C., 1975, chap. IV et VIII ; Taylor C., 1998, p. 59-60), ou encore purement négative ou positive (Dreyfus H. et Taylor C., 2015,

notion "experience" itself is given a richer sense, designating these moments of critical transition. It is this second, dialectical form of argument that we want to follow here, where in each case we can show that a theory of knowledge violates the background conditions which would have to hold for it to be valid. Hegel turns this kind of argument against Kant, but ironically the mode of argument he draws on was itself inaugurated by Kant » (Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 31).

³⁸ Il est à noter que l'idée d'une « méthode » dialectique, dans la mesure où elle évoque une procédure formelle, aurait été récusée par Hegel lui-même : « *It is important to stress here that Hegel is not proposing the use of a "method" or "approach."* [...] *For his aim is simply to follow the movement of his object of study. The task of the philosopher is "to submerge his freedom in [the content], and let it be moved by its own nature."* *If the argument follows a dialectical movement, then this must be in the things themselves, not just in the way we reason about them* » (Taylor C., 1975, p. 129).

³⁹ Voir Taylor C., 1975, p. 133-4 ; Taylor C., 1998, p. 59-60. Il arrive par ailleurs que Taylor définisse la méthode socratique d'une façon qui n'a rien de spécifiquement « dialectique », notamment lorsqu'il écrivait en 1962 que l'étude des « essences générales <general essences> » et des « relations essentielles entre les essences <essential relationships among essences> » coïncide avec « les procédures de la réflexion et de l'argumentation philosophique telles qu'elles sont pratiquées depuis Socrate <they seem to be coterminous with the procedures of philosophical study and argument as these have been practised since Socrates> » (Taylor C., 1962, p. 548).

p. 31). Suivant ces diverses définitions, on pourrait qualifier de dialectique une démarche philosophique qui ne correspond qu'à certains aspects de la réflexion métacritique (comme c'est le cas des modalités ontologique et historique de la dialectique ainsi que de ses modalités stricte et interprétative, qui correspondent *grosso modo* aux deux tâches herméneutiques, transcendante et historique, distinguées par Smith sur le plan de l'anthropologie philosophique), ou encore une démarche qui ne lui correspond pas même en partie, du moins pas de manière évidente (comme c'est le cas des dialectiques ascendante et descendante). Pour remplacer le concept de métacritique par celui de dialectique, il faudrait donc trancher expressément sur la plurivocité de ce dernier, qui est le reflet d'un riche héritage philosophique, en lui assignant un sens qui ne correspond à aucun de ses usages courants : y gagnerait-on vraiment ?

Anti-épistémologie. Il n'est pas surprenant qu'on ait pu caractériser la démarche métacritique de Taylor comme une « anti-épistémologie » (Dreyfus H., 2004 ; Weberman D., 2004, p. 135), puisque sa visée centrale consiste à déconstruire l'idée selon laquelle on ne pourrait accéder à la réalité « extérieure » « que par l'entremise <only through> » d'un médium « intérieur » comme les idées, la conscience, les impressions sensibles, les croyances, le langage, etc., c'est-à-dire déconstruire la raison « médiatrice » et ses corollaires. L'épistémologie moderne résiderait avant tout dans l'étude des médiations subjectives de la connaissance, de sorte qu'en répudiant la « structure d'intériorité/extériorité <inner/outer structure> », Taylor répudierait ce champ d'études en tant que tel. Cette interprétation a cependant pour inconvénient de laisser entendre qu'il s'agirait pour Taylor de se transporter entièrement hors du périmètre intellectuel de l'épistémologie moderne, alors que le dépassement de l'épistémologie implique plutôt chez lui une « sursomption » (*Aufhebung*) où il s'agit de partager le bon grain de l'ivraie en ce qui a trait à « la demande d'autoclarification de notre nature en tant que sujets connaissant <the demand for self-clarity about our nature as knowing agents> » (Taylor C., 1995, p. 14). La métacritique suppose moins une répudiation de cette demande d'autoclarification que le fait d'adopter « une notion meilleure et plus défendable d'un point de vue critique de ce que cela implique <a better and more critically defensible notion of what this entails> » :

Au lieu de chercher une impossible justification de la connaissance par les fondements ou d'espérer parvenir à une clarification réflexive totale des assises de nos croyances, nous voudrions à présent concevoir cette auto-compréhension comme une conscience <awareness> des limites et des

conditions de notre connaissance, une conscience qui nous aiderait à dépasser les illusions du désengagement et de l'individualité atomique qui sont constamment engendrées par une civilisation de la mobilité et de la raison instrumentale. Nous pourrions entendre cela, en un sens, comme une façon d'assumer le projet de la raison moderne, ou plutôt de la raison « auto-responsable », en le poussant plus loin et en lui donnant une nouvelle signification.⁴⁰

Seule cette « continuité-dans-la-transformation », sciemment réfléchie dans le concept de métacritique, permet d'ailleurs de comprendre pourquoi Taylor s'oppose tant aux plus radicaux *détracteurs* de la tradition épistémologique moderne (Derrida, Foucault, Rorty, etc.) qu'à ceux qui en perpétueraient aujourd'hui les illusions (Habermas, Davidson, Quine, etc.). De fait, s'il s'agissait ni plus ni moins pour Taylor de rejeter l'épistémologie, on ne voit guère comment il pourrait reprocher à ses détracteurs de ne pas s'engager dans un examen (méta)critique des « conditions de l'intentionnalité » (Taylor C., 1995, p. 18-19).

Il est enfin à noter qu'on ne voit aucune mention de la prétendue « anti-épistémologie » attribuée par Hubert Dreyfus (2004) à Taylor dans l'ouvrage coécrit par ces derniers, *Retrieving Realism*. Qu'il soit permis d'y voir une conséquence du fait qu'il s'agissait pour Taylor de s'attaquer au « primat de l'épistémologie sur l'ontologie » sans pour autant renoncer à l'épistémologie en tant que telle, c'est-à-dire sans renoncer à proposer une « critique » de la connaissance⁴¹. En effet, l'objectif de la métacritique est avant tout de renverser l'idée directrice de la philosophie moderne selon laquelle il importerait de déterminer les limites de ce qui peut être légitimement tenu pour vrai en partant d'un examen des conditions de la

⁴⁰ « *Instead of searching for an impossible foundational justification of knowledge or hoping to achieve total reflexive clarity about the bases of our beliefs, we would now conceive this self-understanding as awareness about the limits and conditions of our knowing, an awareness that would help us to overcome the illusions of disengagement and atomic individuality that are constantly being generated by a civilisation founded on mobility and instrumental reason. We could understand this as carrying the project of modern reason, even "self-responsible" reason, further by giving it a new meaning* » (Taylor C., 1995, p. 14).

⁴¹ « *[I] attempt a direct attack on the Hydra whose serpentine heads wreak havoc throughout the intellectual culture of modernity – in science, in criticism, in ethics, in political thinking, almost anywhere you look. I call the Hydra "epistemology," which sounds rather unfair, because that's the name of a problem area, and that I have in my sights must be something in the nature of a doctrine. But the name is deserved, in the sense that the philosophical assumptions it designates give epistemology pride of place* », (Taylor C., 1995, p. vii).

connaissance⁴². Cet objectif négatif doit en retour permettre de passer à « une nouvelle mise en question de l'ontologie », soit à un objectif plus positif, celui de développer une anthropologie philosophique qui s'intéresserait au « rapport chair-langage-société », préalablement occulté par la pensée épistémologique (Taylor C., 1997, p. vii-viii). Or, ce faisant, il s'agit bel et bien de prendre conscience, dans le cadre d'une épistémologie déliée de quelques présupposés fautifs, des limites et conditions de la connaissance humaine, c'est-à-dire de mieux comprendre « notre nature en tant que sujets connaissant ».

Université Laval
Faculté de philosophie
Québec, Canada
guillaume.st-laurent.4@ulaval.ca

Guillaume ST-LAURENT

BIBLIOGRAPHIE

- ABBEY, Ruth (2000). *Philosophy Now : Charles Taylor*. Teddington, Acumen.
- BERNSTEIN, Richard (1983). *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BRAGUE, Rémi (1999). *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (nouvelle édition révisée par l'auteur). Paris, Librairie Arthème Fayard (coll. Biblio essais).
- CARR, David (2007). « Heidegger on Kant on Transcendence », *Transcendental Heidegger*. Éd. par Steven CROWELL et Jeff MALPAS. Stanford University Press.
- CHOI, Naomi (2009). « Defending Anti-Naturalism After the Interpretive Turn: Charles Taylor and the Human Sciences », *History of Political Thought*, vol. 30, n° 4, p. 693-718.
- DREYFUS, Hubert – TAYLOR, Charles (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, Harvard University Press.

⁴² Voir Taylor C., 1995, p. vii ; Taylor C., 1995, p. 61-68 ; Dreyfus H. et Taylor C., 2015, p. 23-24. Par contraste, il ne s'agissait pas chez les Anciens de fonder en droit l'ensemble de nos croyances, y compris les premiers principes, comme si on ne pouvait tenir aucune croyance pour légitime sans avoir préalablement établi, de façon explicite, ce en quoi consiste une justification en bonne et due forme. Au contraire, la connaissance était comprise en référence à une conception des activités caractéristiques de la partie rationnelle de l'âme dans l'ordre naturel des choses (lui-même régi par la divinité, qu'il s'agisse de l'« idée » du Bien ou de l'intelligence active du premier moteur), tenue pour si évidente qu'il aurait semblé absurde de se demander sur quoi elle se fonde : l'ontologie primait sur l'épistémologie.

- (2004). « Taylor's Anti-Epistemology », *Contemporary Philosophy in Focus* : Charles Taylor. Éd. par R. ABBEY. Cambridge University Press.
- GAUTHIER, Yvon (2005). *Entre science et culture. Introduction à la philosophie des sciences*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal,
- GILSON, Étienne ([1935] 2007). *Le réalisme méthodique*. Paris, Téqui.
- GRANDJEAN, Antoine (2009). *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris, J. Vrin (coll. Histoire de la philosophie).
- GRANEL, Gérard (1970). *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris, Gallimard.
- GRUENDER, Karlfried (1961). « Langage et histoire : Perspectives de la "Métacritique sur le Purisme de la Raison" de J. G. Hamann ». Trad. par X. TILLETTE. *Archives de Philosophie*, vol. 24, n° 3/4, p. 414-25.
- HAMANN, Johann Georg (2001). *Aesthetica in Nuce : Métacritique du Purisme de la Raison Pure et autres textes*. Paris, J. Vrin.
- HEINTEL, Erich (1960). « Einleitung », J. G. HERDER, *Sprachphilosophische Schiften*. Hamburg, Philosophische Bibliothek.
- HERDER, Johann Gottfried von (2022 [1799]). *Une métacritique de la critique de la raison pure*. Paris, Presses Universitaires de France.
- JARAN, François (2006). « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, n° 1 (2006), p. 47-61.
- 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.
- LAWN Chris (2004), *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, Londres, Continuum (Bloomsbury Publishing).
- (2006), *Gadamer: A Guide for the Perplexed*, Londres, Continuum (Bloomsbury Publishing).
- PIHLSTRÖM, Sami (2003). *Naturalizing the Transcendental. A Pragmatic View*. New York, Humanity Books.
- SMITH, Nicholas (2002a). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- (2002b). « Overcoming Representationalism », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Éd. par Arto LAITINEN & Nicholas H. SMITH, Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, p. 29-43.
- ST-LAURENT, Guillaume (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 (2017), n° 2, p. 179-207.
- (2021), « Peut-on vraiment parler d'un "tournant radical" dans la pensée politique de Charles Taylor? », *Politiques et Sociétés*, vol. 40 (2021), n° 1, p. 137-162.

- TAYLOR, Charles – AYER, Alfred A. (1959). « Symposium : Phenomenology and Linguistic Analysis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 33, 1959, p. 93-124.
- 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 – KULLMAN, Michael (1958). « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, n° 1, 1958, p. 103-32.
- TAYLOR, Charles (1962). « Critical Notice : Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction* », *Mind*, vol. 71 (1962), n. 284, p. 546-551.
- (1975). *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1979). « Sense Data Revisited », *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*. Trad. par Ch. MELANÇON. Montréal, Les Éditions du Boréal (coll. Essais), 2003.
- (1989b). « Embodied Agency », *Merleau-Ponty : Critical Essays*. Éd. par H. PIETERSMA, Washington, University of America Press.
- ([1991] 2003). *The Malaise of Modernity*. Toronto, House of Anansi Press.
- (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*. Trad. et prés. par Ph. DE LARA. Paris, Presses Universitaires de France.
- (2003). « Rorty and Philosophy », *Richard Rorty*. Éd. par Ch. B. GUIGNON et D. R. HILEY. New York, Cambridge University Press, p. 176-177.
- (2005). « The “Weak Ontology Thesis” », *Hedgehog Review*, vol. 7 (2005), n° 2, p. 35-41.
- (2007a). *A Secular Age*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press. Traduction française citée : *L'âge séculier*. Trad. par P. SAVIDAN. Montréal, Les Éditions du Boréal, 2011.
- (2007b). « Heidegger on Language », *A Companion to Heidegger*. Éd. par H. L. DREYFUS et M. 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 (2011), n° 2, p. 113-125.
- (2011c). « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, vol. 28, n° 1, p. 5-18.

- WALLGREN, Thomas (2002). « Weak Philosophy, Great Hope : Charles Taylor's Inconclusive Journey to "Post-Epistemology" », *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. Éd. par A. LAITINEN et N. H. SMITH. Helsinki, Société philosophique de Finlande, Acta Philosophica Fennica, p. 48-55.
- WASSERMAN, Earl R. (1968). *The Subtler Language : Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WEBERMAN, David (2004). « On the Idea of Overcoming Epistemology », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité*. Éd. par J.-C. GENS et C. OLAY. Paris, Le Cercle Herméneutique (coll. Phéno. Série philosophie générale), p. 135-149.
- WILL, Frederick L. (1974). *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*. Londres, Cornell University Press.

RÉSUMÉ – Cet article étudie le rôle du concept de « métacritique » dans l'œuvre de Charles Taylor. Je restitue en ce sens l'histoire interne de sa (méta) critique du paradigme épistémologique moderne en la situant réflexivement dans son propre récit de l'histoire de la philosophie. Ce récit comporte deux moments principaux. Le premier concerne ce qu'il dénomme le « tournant réflexif » de la modernité (§1-3), tandis que le second touche plutôt à la « continuité-dans-la-transformation » que marque le tournant métacritique initié par Kant (§4-5), la métacritique prolongeant tout en infléchissant de manière décisive l'épistémologie moderne, c'est-à-dire l'interrogation sur les conditions et limites de la raison dans le contexte de la révolution scientifique.

ABSTRACT – In this article I examine the role of the concept of « metacritical » in the work of Charles Taylor. To do so I restore the internal history of his (meta)criticism of the modern epistemological paradigm by situating it reflexively in its own account of the history of philosophy. This account contains two main parts. The first deals with what he calls the « reflexive turn » of modernity (§1-3), while the second mainly concerns the « continuity-in-transformation » characterised by the metacritical turn initiated by Kant (§4-5), metacriticism prolonging while decisively impacting modern epistemology, that is, questioning the conditions and limits of reason in the context of the scientific revolution (transl. J. Dudley).