

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI**  
(Exposé de Charles Taylor)  
Séminaire du 6 décembre 1991

**Cahiers de recherche**

---

---

**Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. Toute correspondance doit être adressée à:**

**Groupe interuniversitaire d'étude sur la  
postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8**

**Groupe interuniversitaire  
d'étude de la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI  
(Exposé de Charles Taylor)  
Séminaire du 6 décembre 1991**

**Cahiers de recherche**

---

---

## **L'identité aujourd'hui**

### **Exposé de Charles Taylor**

(à partir de son ouvrage The Sources of the Self)

J'ai pensé longuement à la manière d'aborder ça avec vous. Malheureusement, je ne sais pas exactement où vous vous situez dans toute la série de débats sur le «sujet». D'ailleurs, il y a un problème de terminologie aussi. En anglais, il y a le mot «the self», en français on dit normalement «le moi», «le soi» ça n'a pas tout à fait la même résonance, et je crois que face à beaucoup de questions qui sont débattues en anglais autour du mot «self», on parle du «sujet» souvent en français, tandis que «subject» en anglais ça a un autre sens. Mais enfin essayons de démêler tout ça. Et je vais vous dire d'entrée de jeu que je n'ai pas beaucoup de sympathie pour les thèses qui ont été débattues il y a une dizaine d'années, selon lesquelles le sujet serait mort ou selon lesquelles il n'y aurait pas de sujet, etc. Mais je crois qu'il faut essayer de comprendre pourquoi les gens sont tentés de dire des choses pareilles, même si elles ne sont pas vraies. Et je crois que toute tentative d'avancée dans ce domaine qui se satisferait simplement d'une négation de ces thèses-là, sans pouvoir expliquer ce qui a amené les gens à poser des thèses pareilles, serait insuffisante. Alors je vais essayer de vous présenter d'abord la façon dont je vois toute cette problématique. Comment aborder le sujet, quelles sont les différentes façons par où on pourrait aborder le sujet, d'une part, et d'autre part qu'est-ce qui a motivé certaines des révolutions radicales à cet égard? Un des problèmes qui rendent difficile la discussion, on s'en rend compte quand on discute avec des psychologues par exemple, c'est que le "sujet" et certainement en anglais le «self» existe à plusieurs niveaux et dans plusieurs contextes. Il y a par exemple un sujet on pourrait dire écologique, «ecological self». À propos, je ne sais pas si vous connaissez Ulrich Nicer, psychologue assez connu aux États-Unis actuellement. Il essaie de distinguer cinq niveaux du self, donc ça vous montre que c'est beaucoup plus compliqué que je ne vais le présenter aujourd'hui. Mais distinguons au moins deux niveaux. Il y a tout d'abord le sujet écologique. Cela signifie que nous-mêmes aussi bien que certaines espèces animales sommes capables de nous repérer, de savoir où nous sommes dans un environnement. C'est-à-dire que l'organisme a non seulement une

espèce de carte intérieure du milieu dans lequel il évolue, mais sait aussi se situer à l'intérieur de ce milieu-là, et a donc un certain sens de ce que c'est que lui-même comme sujet. C'est une espèce de compréhension de soi-même au niveau écologique. Ce qui m'intéresse est tout autre chose. C'est le niveau de ce qu'on pourrait appeler l'identité humaine. Maintenant, j'emploie le mot identité, qui a aussi une polysémie ahurissante, un peu dans le sens de Erik Erikson, où on peut parler d'une crise d'identité ou de l'identité que l'on peut avoir comme Québécois ou comme Canadien, etc. Cette conception de l'identité qui est ce par quoi on s'identifie, ce par quoi on s'oriente dans la vie, ce à quoi on se réfère quand on se pose la question «est-ce que je voudrais faire ceci ou cela?», ce qui entre en ligne de compte quand on se sent solidaire de certaines personnes et pas solidaire d'autres, ça c'est l'identité humaine, et c'est une identité qui est toujours définie, non pas de façon ponctuelle, mais par rapport à une série de choses. Ça pourrait être par rapport à une certaine société, je m'identifie comme Québécois par exemple, mon identité se définit par référence à toute une société, à toute une histoire, ou bien par rapport à certaines idées morales, je m'identifie comme communiste, libéral ou je ne sais trop quoi, par rapport donc à des positions éthico-morales, politiques, etc. Or c'est au niveau du sujet d'identité que le problème m'intéresse. Je mentionne de prime abord le sujet écologique seulement pour deux raisons, premièrement pour bien distinguer ce qui m'intéresse et ce qui ne m'intéresse pas directement, pour situer les niveaux, mais aussi parce que je crois qu'en un certain sens ce n'est pas un pur hasard, un pur produit du hasard sémantique que l'on emploie le même mot pour le sujet écologique et pour le sujet d'identité. En anglais le «self» s'emploie aux deux niveaux, je crois qu'il y a une profonde analogie, qui plus est je crois qu'on définit notre identité en se servant de métaphores de base qui sont profondément spatiales. Autrement dit, quand on s'identifie humainement, on se situe par rapport à des espaces sociaux. Alors c'est un peu ce que j'ai dit tout à l'heure, mentionné très brièvement, mais essayons de voir ça d'un peu plus près. Je m'identifie et définis mon identité, ça peut être comme j'ai dit tout à l'heure en m'identifiant à une certaine collectivité, à une certaine histoire, ça veut dire qu'à l'intérieur d'un espace social plus grand, l'espace du monde entier, je me situe quelque part en tant disons que Québécois, en tant que faisant partie de cette histoire, comme quelqu'un qui est un rejeton de cette histoire-là, situé à un certain endroit, par rapport à d'autres situations possibles, qui ne seraient pas la mienne. Donc il y a une espèce de quasi-spatialité, qui est

déjà implicite dans ma façon de m'identifier. Ou bien je m'identifie par rapport à certaines idées morales. Et je dirais que l'identité humaine normale de n'importe lequel de nos concitoyens actuellement est, généralement parlant, parce que l'identité est toujours complexe, une espèce de mélange de ces deux aspects-là. Les gens s'identifient souvent par leur solidarité avec des groupes, mais aussi par certaines prises de position profondes au niveau moral. Et l'identification au niveau moral a un peu le même caractère, c'est-à-dire que par rapport à une série de positions possibles qu'adoptent les gens autour de moi, dans le monde autour de moi, je me situe quelque part à l'intérieur de cette série de possibilités, et donc il y a une espèce de force de la métaphore spatiale qui surgit constamment dans notre façon de nous comprendre. Je cherche une expression française, parce que j'ai pensé à ça d'abord en anglais, mais si vous allez en Californie et que vous parlez le dialecte local, les gens vont vous dire ce qu'ils croient et ensuite ils vont vous dire «now you know where I am coming from». C'est intéressant. C'est tout à fait normal. D'où je viens? J'arrive de là. Et ils vous ont décrit, non pas leur origine géographique, mais leur prise de position sur telle ou telle question brûlante d'actualité. Donc c'est tout à fait normal de se servir de ces métaphores. Et je dirais même que la métaphoricité de l'espace est rendue d'autant plus incontournable que l'identité est toujours définie d'une façon dialogique. Ainsi, le sujet écologique définit sa situation dans l'espace par rapport à d'autres sujets, parce que nous sommes quand même une espèce sociale, donc nous sommes toujours des êtres humains entre êtres humains, toujours en relation avec d'autres, donc ma situation au niveau du sujet écologique dans l'espace n'est pas seulement définie par rapport à une classe des objets inanimés de mon environnement, ce bâtiment, etc. Actuellement, en ce moment précis par exemple, ma conscience de moi au niveau écologique est définie aussi par le fait que je suis entouré d'êtres humains qui m'écoutent, qui écoutent ce que je dis en ce moment, et je leur adresse la parole, et ils sont autour de moi, etc. Donc ma connaissance, ma compréhension de ma situation écologique fait toujours référence à la situation d'autres qui sont en face de moi ou peut-être qui me tournent le dos ou qui ne m'écoutent pas, etc. Mais de même, à l'autre niveau, le niveau du sujet d'identité, c'est la même chose. C'est que moi-même j'occupe une certaine position dans le domaine moral, je suis solidaire d'un certain pôle dans le domaine moral, mais ça je le définis uniquement par rapport à, par contraste avec, ou peut-être par solidarité avec, d'autres sujets, qui donc entrent dans ma définition de moi-même. Je

me définis par ma solidarité avec certains groupes, c'est-à-dire avec certaines personnes qui sont intérieures à mon identité, parce que ce sont les gens par rapport auxquels je m'identifie comme formant un groupe qui est pour moi l'essentiel de mon identité. Et la même chose vaut évidemment pour les autres groupes en contraste avec lesquels mon propre groupe s'identifie. De même, si je vous dis «where I am coming from», en vous expliquant ma prise de position sur les questions morales, c'est avec la pleine conscience qu'il y en a plusieurs, qui s'affrontent, qui se définissent l'une par rapport à l'autre. Donc je me situe à l'intérieur de certains débats, je suis conscient qu'en me définissant par ma prise de position morale je me situe à l'intérieur d'un certain débat, d'un certain échange entre sujets. Il y a donc cette dimension dialogique, c'est-à-dire qu'une certaine conception de l'autre entre dans ma conception de moi-même, non pas de façon accidentelle ou encore comme simple supplément, après que les définitions de base soient posées, mais au contraire dans ma définition de base elle-même. Or, cela prête aussi à cette spatialité au niveau métaphorique, parce que normalement, dans la situation dialogique, nous sommes des êtres humains en face l'un de l'autre. Moi je parle d'ici, vous vous parlez de là, même les termes ici et là sont reliés fondamentalement à cette situation dialogique. Et je dirais même que le terme identité, et là je n'ai pas vérifié ça pour le français, peut-être c'est autre chose, mais en anglais c'est clair que le mot identité nous renvoie immédiatement à la question : «qui êtes-vous?». Définir son identité, c'est définir qui on est, mais la définition de qui on est, là c'est intéressant, parce que ça se situe à plusieurs niveaux. «Qui êtes-vous?» «Je suis le plombier, je suis venu réparer, ou je suis le président de la République, ou je suis le mari d'untel ou je suis le beau-frère d'untel», etc., on se situe toujours à l'intérieur de réseaux, à l'intérieur de réseaux d'interlocution ou de réseaux d'échange, de service, etc. Il y en a toute une foule, donc le même homme peut s'identifier une fois comme le plombier, la deuxième fois dans un autre contexte complètement comme le beau-frère de untel, etc. Et je crois que la conception de l'identité au sens de Erikson est tout simplement une extension de la même métaphore de base. On vous demande qui vous êtes, et vous répondez en quelque sorte en vous situant maintenant dans un espace qu'on pourrait appeler moral, par contraste avec disons l'espace professionnel d'identification quand on s'identifie comme le plombier, l'espace de parenté quand on s'identifie comme le beau-frère d'untel, l'espace des rôles officiels quand on s'identifie comme président de la République, etc. Toujours on s'identifie en disant qui on est,

mais à l'intérieur d'un certain réseau, d'un certain espace, et là on fait la même chose parce qu'on conçoit justement les positions morales possibles comme formant une sorte d'espace à l'intérieur duquel on se situe. Bon, alors tout ça pour dire un peu la nature de mon sujet. Ce qui m'intéresse, c'est le sujet, «the self», j'essaie de parler du sujet, du «self» à ce niveau-là, pas au niveau écologique, mais à ce niveau de l'identité, tout en tenant compte du fait que ce n'est pas un hasard, un accident que l'on emploie le même mot au niveau écologique et au niveau de l'identité, parce que l'on puise toujours dans le niveau écologique pour trouver les métaphores fondamentales de base qui nous permettent de parler au niveau de l'identité.

Bon, alors ça c'est la fin de la première partie, ou disons de l'introduction. Peut-être que vous croyez déjà que ce que j'ai dit est controversé, même si ça me paraît tout à fait l'évidence même, mais j'admets que je peux avoir tort, vous pourrez me l'indiquer tout à l'heure. Mais je voudrais maintenant me lancer dans l'histoire, et là même pour moi c'est controversé. Je voudrais soutenir que notre conception de ce que c'est qu'un être humain au niveau de l'identité a profondément changé dans l'histoire. Peut-être pourrait-on prétendre que la conception que les êtres humains ont de leur être comme sujet écologique n'a pas changé, c'est difficile de le dire, parce qu'il faudrait pouvoir se déplacer carrément dans une société néolithique pour pouvoir comparer, mais probablement à ce niveau-là nous avons les mêmes réactions, le même genre de compréhension que nos ancêtres. Mais il me paraît évident qu'au niveau de l'identité, il y a des déplacements absolument extraordinaires, déplacements non pas à l'intérieur d'un même cadre de possibilités, d'un même éventail de possibilités, mais déplacements dans les conceptions de base. De sorte que le genre de description que nous pourrions offrir de notre identité de nos jours aurait été absolument incompréhensible pour nos devanciers. C'est ce que je prétends. En commençant avec le mot identité. Je prétends que si on avait essayé d'expliquer à qui que ce soit, disons avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle, même aux philosophes ou aux psychologues les plus raffinés, ce que c'est que l'identité au sens moderne, j'ai une crise d'identité, je cherche mon identité, ils nous auraient jugés incompréhensibles. Pourquoi? Comment dire ça très rapidement sans me trahir complètement et sans m'ouvrir à toutes sortes d'objections? Ma position est déjà assez fragile. Il y aurait une façon d'éviter tout ça en vous en parlant pendant trois heures avec toutes les réserves possibles, mais je m'ouvre, je prends



des risques et je m'ouvre au débat en présentant de façon très grossière et crue un peu ma thèse, quitte ensuite à faire des replis stratégiques. Bon, c'est que grosso modo, il y avait une époque, l'époque pré-moderne, où notre conception très moderne d'un être qui se cherche à l'intérieur d'un réseau de possibilités et qui se situe quelque part dans un réseau de possibilités était plus ou moins inconcevable, parce que les réseaux ne permettaient qu'une situation. C'est-à-dire qu'il y avait les réseaux sociaux, qui étaient structurés en rôles sociaux, il y avait les réseaux spirituels, moraux, et la problématique de la définition de l'identité de l'être humain ne pouvait pas se poser, parce que notre situation à l'intérieur de ces deux réseaux-là était absolument fixe. Il n'était pas concevable qu'on puisse mettre ça en cause, à moins de rompre complètement avec la société. C'est-à-dire qu'on était chrétien en chrétienté. Bien sûr, on pouvait s'évader et s'en aller à Constantinople, se trouver un pied dans l'Islam et devenir amiral du sultan avec un nom musulman etc., c'était possible, mais enfin ce n'était pas un geste qu'on pouvait faire à l'intérieur de la civilisation européenne, il fallait en sortir. Autrement, en chrétienté, on était chrétien, ou bien dans une minorité juive, on était juif, pas question de choisir. De même, on était aristocrate, bourgeois, paysan, etc., femme, homme, et ça fixait ce que nous appelons aujourd'hui l'identité. Donc l'interrogation «quelle est mon identité?» était inconcevable. L'unique façon de poser une question analogue, ce serait sous la forme suivante : «est-ce que je sors complètement de la chrétienté pour devenir musulman?». Ça c'était une question que quelqu'un pouvait se poser, mais ça ne lui venait pas à l'esprit de poser ça comme la question de l'identité. Pour nous, il y a une question que chaque être humain doit affronter, celle de son identité, et le mot indique disons la normalité de cette question-là. Tandis que dans ce monde-là c'était complètement un cas d'exception, une situation exceptionnelle, où on était devant le choix de se convertir à l'Islam ou pas. Donc la conception de l'identité que nous avons présuppose qu'il soit normal de chercher son identité. Et qu'est-ce qui nous a amenés à ce point-là? Eh bien, d'abord, il y a ce qu'on appelle l'individualisme moderne. L'individualisme moderne n'est pas un simple phénomène à un pallier, mais à plusieurs paliers. Il y a plusieurs individualismes, beaucoup de gens l'ont remarqué, il y a l'individualisme de l'entrepreneur au niveau économique, il y a l'individualisme qui est inscrit dans les nouvelles théories politiques du XVII<sup>ème</sup> siècle, de l'état de nature et du contrat social, on conçoit un nouvel individualisme de l'imaginaire social, on conçoit la société comme constituée par des choix, par

une adhésion libre de l'individu. Mais l'individualisme qui entre ici en ligne de compte et qui je crois est absolument crucial, c'est celui qui naît vers la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, à l'époque qu'on appelle romantique, et pour moi le penseur allemand Herder est absolument crucial ici, parce que c'est un des premiers à définir cette conception-là, conception comme quoi chaque être humain a sa propre façon d'être humain. Au lieu de penser en termes d'une forme de l'espèce, en termes aristotéliens ou platoniciens, où chaque espèce a sa forme, son idée, où tous les membres de l'espèce sont tenus de réaliser cette forme, cette idée, de la façon la plus complète possible, et où les différences entre les individus sont des différences entre une réalisation plus entière, plus complète, et une réalisation moins complète de la même forme, de la même idée, il y a chez Herder cette conception absolument extraordinaire, mais qui est devenue tellement banale que nous ne nous rendons même pas compte que ça a été une révolution à l'époque, que chaque être humain a sa propre façon d'être humain. Il y a une phrase de Herder que je cite souvent parce que je trouve ça extraordinaire : «Chaque être humain a sa propre mesure». Alors que les gens croyaient dans la tradition philosophique antérieurement qu'il n'y avait qu'une seule mesure pour les êtres humains, à savoir la forme noble, l'eidos, que tout le monde était tenu de réaliser le plus possible, Herder nous présente au contraire cette idée que chaque être humain a sa propre mesure. Autrement dit, il y a une façon d'être humain qui est la mienne et une autre qui est la vôtre, et je me trahirais en essayant de calquer votre façon d'être, et inversement. Donc vous pouvez être un être humain absolument extraordinaire, mais quand même je ferais une grande faute en vous imitant tout simplement, parce qu'il y a cette dimension-là où nous sommes des êtres différents, où vous avez votre propre façon d'être humain et moi il faut que je trouve la mienne. Cette conception de la différence individuelle que l'on trouve maintenant, vous trouverez j'espère des expressions françaises, je pense encore une fois à la Californie, «doing your own thing», est devenue absolument banale, normale, ça fait partie du sens commun de l'Occident de nos jours, pas encore des autres civilisations du monde, mais c'est devenu partie du sens commun, de ce qui est pris pour acquis. L'irréfléchi occidental nous projette comme des êtres qui ont chacun leur propre manière d'être. Mais ça a été une révolution. Or il fallait cette révolution-là pour que le problème de l'identité surgisse, parce qu'à ce moment-là s'ouvre un nouvel espace de questions, qui ne pouvaient exister auparavant, questions touchant mon identité : qu'est-ce qui est spécial, qu'est-ce qui est ma voie

particulière, ma façon d'être humain, ou pour employer le terme de Herder, ma mesure, qu'est-ce qui est ma mesure à moi? Il faut la définir. Qui va la définir? Il n'y a que moi. Dans un instant je vais émettre une réserve, mais ma première réaction c'est de dire il n'y a que moi qui puisse définir cette mesure-là, il faut que je parte à sa recherche, il faut que je fasse une recherche, recherche d'auto-définition. Si je prends le réseau de possibilités contenant les différentes situations humaines, il n'est pas clair d'entrée de jeu quelle est la situation indiquée pour moi, comme cela était absolument clair auparavant, il faut que je la cherche. Il y a donc cette question, et cette question s'appelle la question de l'identité humaine. Autrement dit, la raison pour laquelle disons quelqu'un en 1600 aurait tout à fait trouvé impossible de comprendre ce dont nous parlons quand nous parlons de l'identité, ce n'est pas parce que d'après nos définitions lui n'avait pas d'identité, parce qu'il en avait une, d'après notre définition, mais c'est que son identité n'était pas la réponse à une question, tandis que pour nous elle l'est toujours. Mais on peut très bien, ayant développé ce vocabulaire pour nous maintenant, nous projeter en arrière et puis dire, oui, il avait une identité, seulement c'était une identité qui était, on est tenté de dire imposée, qui n'était pas précédée d'une question, qui n'était pas sujette à question, etc. Alors j'ai dit tout à l'heure que j'allais émettre une réserve sur cette première constatation, que c'est à nous, à chacun, de définir notre identité. La réserve est très importante, elle touche justement la dimension dialogique dont j'ai parlé tout à l'heure. Il y a une dimension dialogique de l'identité humaine. Elle existait auparavant aussi, dans le fait que par exemple ma situation dans la structure sociale fixait mon identité hors de toute question. J'étais situé quelque part, aristocrate, roturier, bourgeois, paysan etc., dans l'espace social et ça fixait mon identité, mais c'était une identité fixée dialogiquement parce que cette situation-là n'était pas une définition pour ainsi dire comprise par moi tout seul, au contraire c'était une définition que tout le monde partageait, et tous les autres me situaient au même endroit où moi je me situais; étant paysan, je tombais sous le regard de l'aristocrate qui était le seigneur de mon domaine, etc., il me regardait, il m'attribuait ma place de la même façon que ma femme ou mon collègue ou le bourgeois qui venait de la ville, etc., tout le monde était d'accord pour me fixer à l'intérieur de cet espace-là, dans cette situation-là. L'identité était définie de façon dialogique. Mais on n'en tenait pas compte, pour la même raison qu'on ne parlait pas de l'identité, et qu'on ne parlait pas, et je vais employer un mot encore une fois typiquement moderne, de reconnaissance, parce que

cette identité-là ne faisait pas question. Du moment où l'identité fait question, est problématique, le problème de la reconnaissance naît. J'essaie de définir mon identité en innovant, en trouvant de nouveaux termes, parce que chez Herder il y a aussi, je ne l'ai pas dit, mais c'était implicite dans ce que je viens de dire, cette conception que les êtres humains sont originaux, tout comme les oeuvres d'art devraient être idéalement originales. Les êtres humains en quelque sorte innovent idéalement, parce que chacun a sa propre façon d'être humain, qui par définition est la sienne et en quelque sorte inédite, parce que c'est une façon d'être qui est vraiment la sienne, en dramatisant un peu, personne d'autre depuis le début du monde n'a vécu la vie humaine de sa façon. Donc il y a une part d'originalité, nous sommes condamnés à une certaine originalité, et donc je dois innover, je dois me chercher dans l'innovation. Mais du moment où on comprend que l'être humain ne se définit pas entièrement à lui tout seul, mais que pour avoir une identité stable il faudrait que ce soit une identité où il est reconnu par les autres en même temps qu'il se reconnaît, nous voyons que l'âge de l'identité est aussi l'âge de la reconnaissance, ou plutôt pour parler comme Hegel, la lutte pour la reconnaissance devient un problème, un phénomène typiquement moderne. On ne parlait pas, avant Hegel, à peu près à cette époque-là, de la reconnaissance, de la nécessité de la reconnaissance, de la lutte pour la reconnaissance, non pas parce que la reconnaissance n'était pas nécessaire, non pas parce que la reconnaissance faisait défaut, mais parce qu'elle ne faisait pas du tout défaut, parce que chacun avait une identité où il était reconnu par tout le monde comme situé en cette identité-là, un point c'est tout. Il n'y avait pas de question. Du moment où mon identité ne peut pas être définie par ma situation sociale, parce que par définition, dans la nouvelle conception, elle est originale, du moment où je dois la chercher peut-être même en trouvant de nouveaux termes pour l'exprimer et où j'ai besoin de la reconnaissance de l'autre pour être sûr, confiant en mon identité, le problème de la reconnaissance naît, c'est-à-dire le problème d'un décalage entre ce que je dois être, ce que je sens obscurément, de façon confuse que je voudrais être d'une part, et ce que les autres sont prêts à reconnaître en moi d'autre part. Et donc la problématique de la reconnaissance envahit l'espace de notre vie, à deux niveaux d'ailleurs, niveau intime et niveau social. Tout d'abord, nous naissons pour la plupart dans une famille, nous grandissons dans une famille, et nous vivons tous ce drame, cette lutte, souvent une lutte dans l'amour, mais enfin quand même une lutte, avec parfois des ruptures profondes, entre ce que l'enfant sent

obscurément en lui-même, une espèce d'identité naissante d'une part, et d'autre part ce que les parents sont prêts à reconnaître en lui. Et c'est un problème qui dure en un sens toute la vie. Je suis un grand partisan de Bakhtine, qui parle de la conversation, de l'échange intériorisé avec les êtres qui ont été très importants dans notre vie. En un sens, la conversation avec les parents ou avec les gens dont la reconnaissance a été cruciale dans la définition de l'identité continue toute la vie, même après que ces personnes-là soient mortes. Après leur mort, cette espèce de dialogue intérieur continue, dont Bakhtine a reconstitué la richesse de façon magistrale par le truchement de Dostoïevski, qu'il considère comme le romancier dialogique par excellence. Problématique de la reconnaissance au niveau intime donc, mais aussi au niveau social, parce que nous sommes en plein maintenant dans ce qu'on pourrait appeler la politique de la reconnaissance dans nos sociétés occidentales. Regardez tout simplement les Etats-Unis comme exemple frappant. Une grande partie de leur politique tourne autour des questions de reconnaissance. Est-ce que les Noirs sont reconnus vraiment comme des êtres humains de plein niveau avec les autres ou non? Est-ce qu'il faudrait pour se faire reconnaître qu'ils s'affirment? Est-ce qu'il faudrait qu'ils s'affirment en réinventant toute leur histoire et en faisant accepter par les autres leur propre évaluation de leur histoire? La même chose vaut entre femmes et hommes, etc. Vous voyez que la problématique qui devient majeure dans le monde occidental actuellement, c'est la problématique de la reconnaissance, et je vous fais grâce de cet autre pallier, le pallier des mouvements nationalistes, parce qu'au Québec c'est pas quelque chose de très peu familier et distant, c'est très clair pour nous que cette problématique existe, la reconnaissance mutuelle de différents groupes nationaux à l'intérieur d'une unité politique, etc. Herder a été assez prévoyant pour le voir. Il situait le problème de l'identité propre au niveau non seulement de l'individu, mais aussi au niveau du *Volk*, du peuple. Et il prévoyait que les peuples avaient leur propre façon d'être humains, d'être peuple, ce qui pose le même problème au niveau international qu'on a au niveau interpersonnel, c'est-à-dire qu'on cherche une façon de se définir comme peuple et qu'on voudrait se faire reconnaître par d'autres peuples comme vivant de cette façon-là, que les autres valorisent cette façon-là. Or, ça c'est la problématique disons moderne du sujet. La façon de se situer dialogiquement est complètement différente dans le monde pré-moderne et dans le monde moderne. Parce que la situation dans le monde pré-moderne ne fait pas de problème, c'est déjà défini; la reconnaissance dialogique est déjà

assurée, trop assurée si on veut s'évader, échapper à cette situation très très définie, tandis que dans le monde moderne, avec la nouvelle conception de l'égalité d'abord, qui était en quelque sorte le socle pour le développement de la conception herdérienne de l'identité propre de chaque individu, il y a cette identité de chaque individu et aussi un autre niveau d'identité différente de chaque peuple. Il y a le problème de l'identité et comme pendant du problème de l'identité il y a le problème de la reconnaissance, l'exigence de la reconnaissance, la possibilité hélas trop souvent réalisée d'un non-accord, d'un écart entre la reconnaissance exigée ou demandée et la reconnaissance opérée effectivement et donc des luttes très profondes qui ont lieu à cause de ça. Il me semble que c'est de cette façon-là qu'on devrait peut-être commencer à comprendre le sujet au niveau de l'identité dans le monde moderne.

Maintenant, je vais essayer brièvement de vous dire ce qui je crois sous-tend les différentes thèses qui ont été proférées sur la mort du sujet. Je crois qu'il y a grosso modo deux contextes à l'intérieur duquel le sujet peut disparaître ou sembler disparaître, parce qu'il ne disparaît pas vraiment. L'un des contextes est déjà développé dans ce que j'ai dit. C'est le fait que personne ne se définit de façon monologique à partir de lui-même tout simplement. En fait, l'être humain est un être dialogique, et ça se voit dans le monde pré-moderne de la façon que j'ai indiquée, ça se voit dans le monde moderne dans la nécessité de la reconnaissance. Deuxième contexte, le contexte du langage, je voudrais avoir plus de temps pour parler de ça, mais très brièvement on se définit dans le langage, nous sommes des êtres langagiers, des êtres qui nous servons du langage pour nous définir. Se situer à l'intérieur d'espaces sociaux et moraux, c'est se situer avec des mots. Et il y a cette découverte sur le langage, que le langage a un certain holisme, holisme de la signification, qui a été exploré par Saussure et d'autres, qu'on ne saurait définir un terme sans en définir la différence, l'écart avec les autres, etc. Or on s'est prévalu de ces deux contextes-là pour parler d'une façon ou de l'autre de la mort du sujet. D'une part, le sujet comme auto-définition serait dépossédé par le langage, parce qu'en se définissant en certains termes, comme dans les termes libéral ou communiste ou je ne sais trop quoi, il se sert de termes qui n'ont de sens que par rapport à tout un réseau, à tout un langage, lequel langage il ne saurait jamais dominer complètement, donc il ne sait jamais véritablement ce qu'il veut dire quand il se définit, première dépossession. Deuxième

dépossession du sujet s'auto-définissant, il ne se définit pas lui-même simplement tout seul, parce qu'il faut qu'il soit reconnu par les autres interlocuteurs, et à la limite par toute une société. Donc deuxième dépossession. Alors deux directions de dépossession du sujet. Pourquoi est-ce que les thèses de la mort du sujet ne m'impressionnent pas, pourquoi est-ce que je n'y adhère pas? Parce que je crois que ces dépossessions, quand on les regarde clairement, n'équivalent pas à une quelconque mort du sujet. Elles démontrent seulement que le sujet est toujours un interlocuteur parmi d'autres, un locuteur qui se situe à l'intérieur d'une longue conversation, qui continue à travers les parents, à travers les enfants, etc., et les autres interlocuteurs. Mais pour parler de la mort du sujet, il faudrait avoir eu en tête une autre conception du sujet, qui serait elle vraiment morte, la conception de l'auto-constitution entièrement autarcique, entièrement suffisante à elle-même. Or je crois que ce qui sous-tend toutes ces thèses de la mort du sujet, par exemple celle de Derrida, c'est quelque chose de pervers en un sens, c'est la force d'une théorie on ne peut plus monologique du sujet, le constat de l'impossibilité, de la banqueroute de cette conception-là, et puisque cette conception était considérée comme la seule possible, le fait que l'auto-constitution entière du sujet est impossible est envisagé comme un constat de mort du sujet. Mais il me semble qu'il suffit de transcender cette conception du sujet, de situer le sujet dans le réseau de conversation qui continue, pour voir que le sujet, le «self», demeure incontournable. On ne saurait vivre sa vie sans s'identifier, sans avoir une identité, identité dialogique d'accord, mais une identité qui est sienne, et donc si vous voulez, pour ramasser mon idée de façon concise, je dirais que, s'il n'y avait pas encore cette emprise extraordinaire de la conception monologique et cartésienne du sujet, on n'aurait jamais été tenté de parler de la mort du sujet. Si on avait posé une théorie plus sensée et plus exacte, plus ouverte à la réalité du sujet comme déjà situé dialogiquement, on n'aurait jamais été tenté de parler de la mort du sujet. Et toutes ces thèses-là nous font basculer d'une thèse absolument impossible, la thèse monologique de l'autoconstitution autosuffisante à une autre thèse aussi impossible, aussi unilatérale, qui est celle de la mort du sujet. On a donc un jeu de bascule entre ces deux idées-là, et la vérité intéressante est complètement perdue de vue. Il faudrait sortir un peu de ce jeu de bascule pour reposer le problème d'une nouvelle façon. Je suis donc assez dur pour ces thèses-là, mais je crois pouvoir les comprendre, et ce seront mes derniers mots, parce que j'ai dit tout à l'heure, au début, que c'était une exigence de n'importe quelle théorie dans ce

domaine que de pouvoir expliquer les erreurs. Il ne suffit pas de dire eux ont tort, il faudrait expliquer encore pourquoi. C'est compréhensible, parce que je n'ai pas eu assez de temps pour parler de ça, mais toute la culture moderne qui a développé cette conception de l'individu comme celui qui cherche son identité, toute cette culture moderne a développé pour la première fois la conception de l'individu, au niveau de son épistémologie avec Descartes et les empiristes, et au niveau de cette problématique de l'identité dont j'ai parlé, et ces deux individus sont reliés de façon complexe dans l'histoire de l'Occident. Et donc nous avons une idéologie, un sentiment de nous-mêmes, qui est bâti autour de cette idée de l'individu, de sa liberté, de son autoconstitution, etc. Moi-même, je tombais un peu dans le même travers, parce que je me souviens, il y a une demi-heure, quand je parlais de ça pour la première fois, avoir dit que dans la nouvelle ère herdérienne, l'individu devait définir pour lui-même son identité. Et puis j'ai immédiatement dit que j'allais émettre une réserve dans un instant, je me suis retenu, mais je trouvais ça normal comme tout le monde de parler comme ça et d'oublier la réserve, que j'ai ajoutée plus tard. C'est très normal et c'est très facile pour nous, et là nous ne parlons pas seulement de la tradition philosophique, mais de toute notre façon de vivre dans la société technologique, instrumentaliste, post-capitaliste, etc. Toute notre façon de vivre et nos institutions économiques etc., nous poussent à nous concevoir comme des individus auto-suffisants, auto-constituants. Il faut une réflexion philosophique pour remonter le courant et pour récupérer le fait de la dialogicalité, de la situation dialogique, etc. Il faut un certain effort. C'est intéressant, ce phénomène, quelles sont les conceptions autour desquelles le sens commun d'une époque a tendance à converger spontanément, et quelles sont donc les conceptions qu'il faut combattre très fort si on veut les renverser, tandis que si on veut les épouser c'est très simple. C'est intéressant, une dernière anecdote, Descartes, quelque part dans une de ses lettres, disait qu'il avait recommandé à ceux qui suivaient les méditations de passer un mois entier sur la première méditation, répéter, relire, relire. Pourquoi? Parce que cette façon de voir, d'après Descartes, était tellement étrange, tellement différente de la façon de voir normale des gens, qu'il fallait s'y habituer, en faire l'apprentissage tout un mois, et puis ensuite on pouvait se lancer dans les autres méditations avec une vue cartésienne. Moi je dis il faut un mois pour Descartes, pour ses contemporains, nous les professeurs de philo maintenant, il nous faut sept ans, dix ans pour faire le chemin inverse et pour faire sortir nos étudiants du carcan



cartésien. Ça montre que le point mort autour duquel les conceptions humaines convergent dans le sens commun diffèrent. Le nôtre, le point mort de notre civilisation, se situe entre autres choses dans l'individu s'auto-constituant, autosuffisant etc. Donc c'est tout à fait compréhensible que notre sort, qui est de devoir nous définir en un certain sens, pour nous, d'être condamnés à l'auto-définition, soit lu normalement comme une espèce d'auto-suffisance, même si c'est seulement un versant, l'autre versant étant qu'on se définit en dialogue avec les autres. Et donc il est facile de croire que le sujet moderne ne saurait être que le sujet se constituant entièrement, monologiquement. Ensuite, on peut partir en faire une critique et faire une philosophie de la mort du sujet, parce que ce sujet se démontre impossible quand on examine la condition humaine comme elle est. Donc il y a toutes sortes d'excuses qui expliquent pourquoi nous avons ces modes philosophiques, où nous passons d'une période de monologisme à l'extrême à une époque de la mort du sujet, etc.

## Débat

**Question d'un auditeur :** Où est-ce que vous situez l'inconscient? C'est un dialogue aussi?

**Charles Taylor :** Oui, je le vois comme un dialogue et je crois que Freud était sur le chemin... Le fait qu'il était en proie à un certain théologisme l'a empêché d'aller jusqu'au bout. Il est sur le chemin du dialogue intérieur, parce qu'il y a chez lui le dialogue du Surmoi, du Moi et du Ça, ce ne sont pas vraiment des interlocuteurs d'après moi, mais c'est quand même un début de compréhension que de situer à l'intérieur de nous-mêmes, non pas une voix, mais plusieurs voix, qui se contredisent, et de relier ça à la situation dialogique véritable de l'être humain naissant. Maintenant, il y a tout un pan de mon exposé que je n'ai pas pu aborder, c'est-à-dire l'intériorité, qui est une période moderne aussi de grande importance, et l'idée de l'inconscient se situe à l'intérieur de cette dimension de l'intériorité. L'inconscient aurait été très difficile à expliquer à nos ancêtres aussi, parce qu'ils n'avaient pas développé au même point notre conception de l'intériorité, d'un monde en quelque sorte clos par rapport au social, clos par rapport au transcendant, parce que Augustin a une conception de l'intériorité, mais qui est toute ramenée à Dieu. Mais cet espace qui est à la fois intérieur et clos, il a fallu que cela débloque, et qu'il y ait le même genre de dialectique à l'intérieur que nous avons vu au niveau social entre le monologique et le dialogique, c'est-à-dire qu'une certaine définition de l'intériorité, celle de Descartes, soit conçue sous le signe de la transparence, au point où on en tirait certaines théories, où on posait que ce qui est intérieur est par définition évident, auto-défini, puis que cette conception soit ensuite contrecarrée par une autre conception, de la non-transparence, de ce qui est hors de portée, mais tout ça inscrit à l'intérieur de cette conception de l'espace interne. Il fallait pouvoir relier tout ça ensemble, et il faut pouvoir le faire pour avoir une théorie vraiment adéquate de la modernité.

**Michel Freitag :** Sur l'ensemble de l'exposé que vous avez fait, je suis entièrement d'accord d'un bout à l'autre, il n'y a pas de discordance à faire apparaître. Ce qui m'intéresserait, je ne sais pas si c'est très poli de faire ça, face à un conférencier invité, c'est de susciter de votre part un peu un déplacement sur notre terrain, sur le terrain de notre interrogation. Nous nous

interrogeons sur le changement de structure de la société, qui comprend un changement d'identité, quand on passe de la modernité, - et votre discours se tient expressément dans la modernité -, à ce que par hypothèse nous appelons une transformation profonde de cette modernité, dont nous voudrions faire une analyse critique. Peut-être qu'il y a une ambiguïté dans notre référence à la postmodernité, parce que la plupart des auteurs qui se réfèrent à la postmodernité le font d'une manière en général positive, ou au moins fataliste, tandis que notre intérêt consiste plutôt à faire une critique de cette transformation de la société, critique qui alors doit être aussi d'une autre nature que celle à laquelle la modernité elle-même peut être soumise. Et dans votre conférence, il y a différents points sur lesquels il me semble que ce problème peut être articulé ou développé, et j'aimerais peut-être susciter vos commentaires ou vos développements là-dessus. Je vais prendre tout d'abord le dernier point dont vous avez parlé, lorsque vous opposez une conception disons du sujet fort, autoconstitué, à une conception de la mort du sujet. Je suis entièrement d'accord. Mais vous situez votre critique sur le plan de la conception du sujet. Vous dites que de toute façon le sujet est un sujet dialogique, là-dessus je suis aussi d'accord, et donc que cette soi-disant rupture finalement ne consiste que dans une transformation de notre interprétation de cette réalité dialogique du sujet, alors que si on avait eu d'emblée une conception correcte du sujet, on n'aurait ni pu avancer, disons la position cartésienne d'un sujet transcendantal absolu etc., ni contre celle-ci, ensuite, la thèse de la mort de ce sujet-là, qui n'est en fait pas celle du sujet comme tel. Il me semble que ceci dit, il se pose, à l'intérieur de cette conception de la dialogicité du sujet, le problème des formes de cette constitution dialogique. Et puis déjà vous avez fait référence à un contraste entre la manière dont le sujet est dialogiquement constitué dans les sociétés traditionnelles et la manière dont il est constitué dans les sociétés modernes. Dans les sociétés traditionnelles, le sujet est constitué d'une manière concrète. L'unité du sujet, qui est toujours un sujet particulier, tient essentiellement au fait de l'unanimité de sa compréhension en tant que sujet ou de son assignation sociale en tant que sujet. C'est-à-dire que le paysan se sait lui-même paysan, de la même manière que le seigneur le voit comme paysan, que le bourgeois de passage le verra aussi comme paysan et que sa femme sait qu'elle a épousé un paysan, etc. Donc il y a aussi une dimension d'universalité dans ce sujet traditionnel, mais c'est l'universalité d'une assignation particulière et concrète. Et dans ce statut d'évidence de la conception de soi concrète et

particulière, l'idée de l'unicité absolue de la subjectivité ne peut même pas apparaître. Elle est peut-être présente de manière sous-jacente, ne serait-ce par exemple que parce que, si on est au Moyen Age, ces sujets particuliers sont tous enfants de Dieu, et ce sera pareil dans l'Islam. Et puis d'une certaine manière, analogiquement, même dans une société primitive, il peut y avoir des fluctuations dans les identités concrètes, on peut passer de l'une à l'autre, mais on est quand même toujours les membres d'une même tribu, descendant des mêmes ancêtres, qui écoutent le même mythe, qui participent aux mêmes rituels, etc. Mais tout ça n'est pas pensé au titre du sujet, mais au titre d'un ordre du monde qui n'est pas remis en question. Alors là il y a une certaine forme d'assignation de la subjectivité qui crée on peut dire un sujet non problématique mais fort. Mais il n'est pas fort lui-même, c'est l'ordre dans lequel il s'insère qui est fort. Ensuite on va avoir le sujet fort cartésien, qui est lié à une forme de reconnaissance qui devient abstraite. On ne reconnaît plus en lui que le simple être humain et celui-ci intériorise d'abord comme fonds essentiel cette position de simple être humain, qui lui donne une liberté de s'auto-définir concrètement dans la société, de se manifester tantôt comme ceci, tantôt comme cela, et qui rend donc problématique, non pas son identité comme telle, mais la manifestation sociale de cette identité. Mais là il y a encore un sujet fort. Il y a un sujet fort abstrait qui se substitue à un sujet fort concret. Alors est-ce qu'on n'est pas maintenant dans quelque chose de radicalement différent, dans le sens où l'horizon du dialogue s'est complètement bouleversé? On est toujours dans un sujet dialogique, mais d'abord on dialoguait avec des personnes, ou disons des catégories concrètes, dont l'identité était socialement déterminée à l'avance d'une manière très stable, très évidente, en général très hiérarchisée aussi. Ensuite, il y a eu un dialogue avec quiconque, si on peut dire, avec tout être humain. Concrètement, ce n'est pas vrai, mais toute personne avec qui on dialogue d'une certaine manière se présente, à un moment donné du dialogue, comme un être humain quelconque, et donc on doit faire appel à une raison universelle, à une raison commune pour le convaincre, etc. Donc le dialogue devient un dialogue abstrait, universel, formel, etc. Et c'est en même temps qu'apparaît ce thème de la Raison, qui est commune à tous, qui est le lieu qui permet le dialogue lorsque son contenu n'est plus fixé et assigné d'avance, par la tradition. Et puis maintenant il n'y a plus de Raison, mais il y a toutes sortes de circonstances dans la société et la vie sociale d'une société où le champ d'ouverture vers ceux avec qui le dialogue est

significatif quant à la constitution de notre identité, ou dont la reconnaissance est nécessaire, est devenu incertain. Je ne sais pas si vous voyez. On ne sait plus avec qui dialoguer: ni avec des sujets déjà concrètement déterminés, ni avec un Sujet transcendantal qui est l'interlocuteur idéal a priori commun à tous (d'où la forme monologique que prenait le rapport intérieur à ce sujet-là). Il y a une transformation du mode de constitution de la subjectivité qui est alors de même nature que celle qui avait caractérisé le passage entre la tradition et la modernité, et c'est relativement à la question du sujet, ce que nous appelons le passage à la postmodernité. Ce n'est pas seulement dans l'interprétation disons correcte ou incorrecte de la nature du sujet, mais dans le mode particulier de constitution du sujet que se produit une transformation. Et à ce moment-là la crise d'identité n'est pas simplement une crise d'identification, c'est une crise vécue par les gens. Et en fait le sujet moderne ne faisait pas une crise d'identité de la même manière que le sujet contemporain. Sa crise d'identité, c'était une crise d'accession à cette position de sujet universel, c'est un peu l'Oedipe etc. Maintenant, c'est une crise de l'identité qui ne renvoie pas à un moment de constitution situé vers 3-4-5 ans, mais à un moment de constitution situé comme chez Erikson dans l'adolescence vers 14-15-16-17-18 ans, et à la limite qui ne finit jamais à travers toute la vie. On a affaire à une crise permanente de l'identité, qui est une identité qui ne peut plus s'accrocher au fait d'avoir ou de ne pas avoir une unité propre abstraite, selon le modèle de Riesman du gyroscope, de la personnalité «inner-directed». Bien sûr, il y avait ceux qui arrivaient à être «inner-directed» et ceux qui n'y arrivaient pas, il y avait une crise "oedipienne" de l'identité qui se rattachait au moment de constitution de l'identité abstraite et un renoncement ou refoulement de l'expression immédiate de soi qu'elle exigeait, mais maintenant, ce qui domine, c'est l'«other-directed», qui est toujours en train de mendier une reconnaissance, et de moins en moins la reconnaissance lui suffit, de plus en plus elle devient complètement empirique, complètement passagère, complètement insuffisante. Alors est-ce que là il n'y a pas quelque chose de plus qui est en train de se passer et qui exige une analyse, et puis qui fait déplacer l'analyse du niveau de la constitution du sujet au niveau de ses conditions collectives de constitution, des formes de la société?

Analogiquement, un des indices de la forme collective de reconnaissance de la modernité, c'est le droit, le droit universel, abstrait, déduit de principes. Bien sûr qu'il y a des lois particulières,

mais disons que l'idée de justification des lois particulières, c'est qu'il y aurait un principe aussi dont on pourrait toutes les déduire. Et puis le travail législatif procède de cette manière, d'une manière pas toujours tout à fait linéaire, mais c'est quand même une idée de justification. Maintenant, on est dans des systèmes de contrôle en même temps bureaucratiques et technocratiques, en même temps publics et privés, etc., il n'y a plus d'idée de justification a priori du contenu du droit, auquel doit répondre l'activité du sujet. Donc le sujet est inséré, pour participer à la société, pour être lui-même, dans une multiplicité indéfinie de réseaux d'influence, de réseaux organisationnels, etc., et en même temps l'idée de l'unicité sociale du sujet éclate, parce que maintenant les sujets se re-hiérarchisent en fonction de leur capacité de participation à différentes choses, en même temps qu'ils éclatent, parce que les différentes choses auxquelles ils participent, comme les comités de citoyens de quartier, les mouvements d'identité sexuelle, etc., toutes ces choses-là ne sont plus synchronisées, synthétisées par avance, donc effectivement il y a un éclatement de l'identité dans ce champ dialogique.

**Charles Taylor** : Il y a deux choses qui travaillent dans mon esprit, ça ne va pas être très cohérent ce que je dis, mais je vais essayer de répondre. D'abord, l'unicité du sujet ou le manque d'unicité. Il me semble qu'à toutes les époques il y avait toujours plusieurs paliers d'identité; le paysan se trouve dans un certain contexte avec sa femme et ses camarades de village, d'autre part il y a le contexte de l'église, d'autre part le contexte devant le seigneur, etc. Et on pouvait se comporter de façon très différente selon le contexte. À quel moment est-ce qu'on est tenté de parler de non-unicité dans la pluralité des contextes, et à quel moment cette façon de parler ne vient même pas à l'esprit? On pourrait dire que si les différents contextes sont eux-mêmes très clairement situés les uns par rapport aux autres, formant un tout cohérent, le fait qu'on agit de différente façon à différents paliers ne pose pas un problème d'unicité. Mais cela pourrait ne pas être le cas, pour deux raisons : d'abord, parce que la culture elle-même peut les définir comme étant en rupture l'un avec l'autre. Par exemple, dans la civilisation hindoue traditionnelle, on devient sanyasi à la fin de sa vie après avoir été père de famille etc., et dans la culture même, cela est en quelque sorte écrit comme rupture, une espèce de changement d'identité assez profonde. Donc il peut y avoir disons rupture, solution de continuité définie par la société. Il me semble que vous me parlez d'autre chose, d'une espèce de solution

de continuité entre les différents contextes dans lesquels on agit, qui n'est pas justifiée par une vue d'ensemble que nous partageons, qui ne mène en quelque sorte qu'à la confusion. Donc il y a rupture de l'unité du sujet, et cela constitue une nouveauté.

**Michel Freitag** : Je dirais que le passage est d'une situation concrète de pluralités d'identités successives, mais dans une position préordonnée, à une identité stable abstraite, avec le problème d'y accéder ou de ne pas y accéder, qui répondait probablement à la dissolution de cette stabilité des positions et donc à cet effort d'abstraction. Et maintenant c'est au niveau même de cette abstraction que le problème de l'instabilité, de la rupture de l'identité s'opère, sans qu'on puisse retomber sur une structure stable.

**Charles Taylor** : J'essaie de penser un peu autour de l'utilité ou non d'utiliser le terme postmoderne. Peu importe, ce n'est pas très important, mais seulement pour fixer les idées, c'est-à-dire que ça démontre un développement de nos jours où nous pouvons dire qu'il y a une rupture civilisationnelle qui a lieu actuellement. Là je vois un écart entre nos deux façons d'analyser la question, j'essaie de le définir pour pouvoir un peu le combler peut-être. Moi j'ai fixé une certaine rupture en 1800, avec Herder, rupture, transition, entre cette identité abstraite stable dont vous avez parlé, on pourrait choisir Descartes comme le paradigme de cela, identité abstraite stable qui était absolument homogène, la même pour tous les êtres humains, et cette nouvelle ère post-herdérienne, qui n'est pas née évidemment du jour au lendemain, qui a mis du temps. Et ce que Riesman décrit comme «inner-directed», qui dans sa civilisation, sa société américaine était plutôt l'identité de l'entrepreneur républicain du Midwest après la guerre civile, etc., toute cette période-là, jusqu'aux années 40, c'était bien après Herder, mais en un sens c'était pré-herdérien, au sens où il y avait encore cette conception d'une identité qui pourrait être la même pour tous les gens. Tout homme honnête, «self-reliant», etc., devrait avoir cette identité. Donc je parle de Herder comme d'un moment non pas où tout a changé, mais où une nouvelle ère a commencé, s'est répandue d'abord dans les classes cultivées, surtout les classes cultivées et déracinées en Bohême, etc., mais ensuite seulement peut-être de nos jours est devenue culture de masse, si bien qu'on peut dire «do your own thing» et être compris... Bon, mais alors je situe la rupture vraiment importante dans cette transition vers l'identité originale.

Alors quel rôle est-ce que ça joue dans votre conception, vous avez parlé de ce facteur de l'éclatement de l'identité...

**Michel Freitag** : J'interpréteraient peut-être autrement Herder, je ne le placerais pas exactement à la même place. Je verrais l'identité moderne, celle de la modernité, pas l'identité contemporaine, comme exprimée à l'état pur par Kant et avant lui par Descartes, et puis je verrais Herder sous une double face, mais d'abord comme une radicalisation de cette idée de l'être humain singulier, absolu. Et puis dans cette singularité absolue, il y a une emphase sur la valeur absolue de l'identité singulière. Je pense que chez Herder il y a cette idée de l'unicité absolue de chaque être humain, mais finalement cette unicité absolue c'est la forme commune de tous les êtres humains, c'est une sorte de vocation absolue de chaque être humain d'être unique. Donc il y a tout le côté romantique là si vous voulez, cette emphase sur l'unicité, qui peut encore être interprétée comme une radicalisation de l'idée d'un être humain universel. Et puis c'est après ça qu'il y aura perte de cette valorisation absolue, et au fond de cette certitude absolue du Soi. Le Soi de Herder, comme le héros romantique, ne doute pas de son identité en tant qu'être humain, il doute de son expression dans le monde en tant qu'être humain, de sa capacité de manifester cette unicité hors de lui et de la faire reconnaître. C'est au niveau de l'expression de l'identité que ça devient problématique, mais pas encore dans la constitution de l'identité. Et puis ça viendrait après. Maintenant, dans l'histoire, les ruptures se chevauchent souvent. Peut-être qu'il y a déjà effectivement quelque chose de postmoderne, de ce qui rentrerait dans un modèle d'interprétation de rupture avec la modernité, qui s'affirme dans tout le romantisme d'une certaine façon, dans la manière dont le romantisme est déjà une protestation contre l'abstraction de la modernité, au niveau juridique, au niveau national, l'État formel abstrait etc., et puis aussi au niveau de la technique. Il y a déjà une protestation contre de nouvelles formes de production, de nouvelles formes de vie, de nouvelles formes d'économie, etc. Donc il y a quelque chose qui, deux siècles en avance, préfigure la situation dans laquelle on est. Il y a les deux aspects. Mais je ne ferais pas tout partir de Herder, je verrais d'un côté dans Herder une expression radicale de la modernité classique, et puis en même temps une préfiguration, le point de départ à partir duquel quelque chose d'autre va naître.



**Charles Taylor** : Je crois que nous sommes peut-être légèrement en désaccord, essayons d'explorer ça un peu. Vous avez parlé de Herder comme d'une radicalisation et vous avez dit que le sujet romantique ne doute pas de son identité, mais doute simplement de sa capacité d'expression. Moi je crois que dans cette époque romantique, il y avait la problématique de l'auto-définition qui pouvait faire défaut, qui pouvait échouer. Herder, c'est pour moi le symbole, ce n'est pas nécessairement lui en particulier, je parle de l'époque. Donc ce n'était pas une certitude de sa propre identité et simplement un doute sur la possibilité de la faire passer, mais c'était même la problématique de se définir. Le Bildungsroman est né à cette époque, parce que dans la Bildung, il y a cette recherche de soi-même qui peut ne pas aboutir. Et justement à cause de ça nous avons des éléments dans le monde romantique que certaines personnes considèrent comme typiques du postmodernisme de notre époque, des doutes sur l'unicité du sujet, toute la dimension de l'ironie, l'incapacité de s'identifier avec n'importe quelle forme concrète. Toujours la distance ironique était un des versants du romantisme, qui faisait pendant à l'autre versant disons plus sûr de soi, plus optimiste. Donc c'est à cette époque-là que je vois une nouvelle constellation naissante, où il y a une certaine angoisse, qui est disons le pendant normal d'une nouvelle exigence, exigence d'auto-définition, que l'on n'est pas sûr d'entrée de jeu de pouvoir vraiment satisfaire. C'est parce que l'auto-définition est à la fois une tâche et un problème et n'est pas du tout assurée que nous avons toute cette gamme de manifestations culturelles allant de l'assertion de soi au doute le plus extrême. Donc je dirais moi que nous sommes en un sens rigoureusement contemporains de Herder, Goethe, Novalis, Schlegel, etc., pour ce qui est de ce problème-là. Maintenant, l'autre problème que vous avez mentionné tout à l'heure, l'unicité du sujet qui est fragmentée à cause du flou et du changement constant dans l'univers social, je crois que vous avez raison et je crois que je n'ai pas assez distingué ces deux aspects.

**René Hébert** : Je me demande pourquoi il faut toujours poser les problèmes en termes de rupture. Vous parlez de l'identité, mais si on fait un bref retour en arrière, on voit bien que peut-être il y a une évolution, un suivi. Je pense que c'est une erreur de poser ce genre de question de l'identité en termes de rupture. Pourquoi ne pas situer la question dans le processus jungien, qui me semble assez évident? Il le pose en termes d'individuation, la question du soi et

l'individuation, mais dans un processus continu, dans lequel l'individu s'affronte aux éléments de la vie. Plus généralement, on pourrait dire, il l'a située dans une histoire de l'évolution de la conscience. Je pense que la rupture est un mauvais principe, un dada de sociologue absolument aberrant, on dirait qu'on veut se faire remarquer par les ruptures.

Autre remarque, c'est la notion de modernité. J'ai toujours un problème avec ça. J'ai toujours l'impression que chaque fois qu'on dit ceci, on a peur d'être ancien. Mais être moderne c'est quoi? Sommes-nous plus modernes que les gens qui nous ont précédés, pensons en termes de bien-être, de bonheur, on peut prendre d'autres civilisations, l'esprit tribal, pourquoi pas? Quand on voit la décadence humaine actuelle, économique et autre, l'échec des politiques et l'échec du religieux, on se dit est-ce ça être moderne? Je pense que là il y a un problème, modernité par rapport à quoi, pour qui, pour quoi?

Et je termine avec un dernier argument, il me semble qu'il y a un petit soupçon d'idéalisme, c'est-à-dire qu'il manque d'acteurs et de stratégies. Si postmodernité il y a, si rupture il y a, en quoi peut-on en tirer une stratégie de l'action, à partir de laquelle les acteurs pourront s'orienter et pourquoi pas développer leur propre identité, à leur profit?

**Charles Taylor** : Commençons par le début, la rupture. Je ne suis pas spécialement attaché à la rupture, peut-être que j'ai employé le mot, et je suis d'accord avec vous, ça a été une mode à une certaine époque de parler de rupture, mais il y a quand même une vérité là-dedans, c'est que, comme je l'ai dit tout à l'heure, il y a certaines choses qui pour nous sont absolument monnaie courante, qui vont de soi, ne se discutent pas, qui sont des présupposées absolument inaperçus de notre situation, et qui auraient été impossibles à comprendre par nos ancêtres. C'est ce que je prétends. Maintenant, est-ce qu'il faut concevoir le changement comme une rupture, je ne sais pas quel est le critère d'une rupture. Mais il y a eu ce genre de discontinuité qu'ils n'auraient pas compris de quoi on parlait. Ils n'auraient pas pu se situer à l'intérieur de notre monde, et très souvent, l'inverse n'est pas tout à fait vrai, mais il nous est très difficile, il faut une étude spéciale, à longueur d'année, et la lecture de beaucoup de textes, etc., pour pouvoir nous situer à l'intérieur de leur perspective. C'est souvent réciproque, surtout si on va

vers les sociétés dites primitives. Vraiment comprendre par exemple à quoi rimait le sacrifice humain chez les Aztèques, je crois que c'est vraiment très difficile. Donc c'est tout ce que je voulais dire si j'ai parlé de rupture, je crois qu'il y a, disons discontinuité, transformation rendant la compréhension mutuelle très difficile, sinon impossible, c'est ça qui a lieu dans l'histoire à maintes reprises.

J'en viens à la modernité maintenant. La modernité, c'est tout simplement un mot qui me sert à indiquer une de ces discontinuités-là, ou peut-être une série, une constellation de discontinuités, dont il faut tenir compte pour nous comprendre nous-mêmes, parce qu'on ne se comprend jamais très bien si on ne peut pas se contraster avec d'autres, et le contraste peut être avec une société autre qu'occidentale ou avec un certain passé, moi j'ai choisi plutôt de nous comprendre à partir du contraste avec le passé. La modernité, c'est tout simplement pour moi le mot qui indique nous autres, là où nous sommes maintenant, et la prémodernité, ça indique ce qui est arrivé avant, les moments de transition qui me semblent intéressants pour nous définir, parce que démontrant les contrastes qui peuvent faire surgir ce qui est vraiment important pour nous. Je pourrais très facilement me passer du mot modernité, en trouver un autre, normalement il communique assez bien, donc je n'ai pas de motivation à m'en défaire, mais ce n'est pas essentiel à mon discours.

Maintenant, la question de l'utilité, la valeur de ces exposés, de ces analyses pour elles-mêmes. Est-ce qu'elles ont un sens pour elles-mêmes en dehors de toute action sociale qu'elles peuvent faciliter ou rendre possible? Je crois qu'il y a une valeur intrinsèque à l'auto-compréhension, qu'il y a une certaine valeur à une compréhension plus profonde de nous-mêmes même si elle ne débouche jamais sur une action sociale valable, et je défendrai cette position, parce que je ne voudrais jamais que nous commencions à mesurer la valeur de nos analyses, de nos travaux intellectuels, uniquement à l'aulne de leur utilité, de leur applicabilité dans le monde de l'action. Mais ceci dit, je crois que c'est non seulement utile, mais indispensable, je crois que le fait qu'on comprend si mal toute la problématique de l'identité et de la reconnaissance fait que nous nous engageons dans des luttes politiques concrètes qui sont souvent très destructrices, contre-productives, vouées à l'échec d'avance, vouées à nous diviser profondément, parce qu'on ne

comprend pas ce qui pousse les gens, on délégitime souvent leurs demandes, leur exigence de reconnaissance en disant ce n'est pas ça qui compte. Je vais vous donner un exemple. Il y a un certain discours qui est absolument courant en politique et qui a beaucoup de légitimité, parce que c'est une erreur, mais c'est une erreur, une illusion qui est constamment reproduite dans notre civilisation, ça fait partie de ce sens commun, de ce point mort autour duquel on converge toujours, les gens qui disent ce qui importe vraiment dans la politique, c'est le travail, les amis, les conditions de vie concrètes, toute cette histoire de l'identité, laissons ça de côté et trouvons la meilleure façon d'augmenter le produit national brut, etc. Je ne dis pas que ce n'est pas important, ces choses-là, mais c'est fondé sur une illusion très profonde. Les gens sont en même temps profondément mus par l'exigence de la reconnaissance, de l'identité, etc. Même celui qui tient ce langage-là, à un autre niveau qu'il ne reconnaît pas, est motivé, est mu par des considérations de l'identité. Donc c'est s'enfoncer dans un cul-de-sac, c'est rendre impossible la discussion de problèmes qu'on doit résoudre, c'est souvent délégitimer les demandes de reconnaissance de l'autre en disant «ce ne sont rien que des bébelles, c'est pas important», c'est profondément destructeur que ces illusions aient cours. Donc je crois que même si je tiens encore à mon socratisme de la valeur intrinsèque, ça a aussi une valeur concrète et pratique très importante.

**Gilles Gagné** : Je voudrais revenir sur une chose que vous avez dites au début. Il me semble en effet que lorsque nous répondons à la question de l'identité, nous énonçons toujours la même "identité" formelle ("je suis comme ceux qui sont comme moi", par exemple, "ceux à qui je m'identifie"); mais nous le faisons dans le langage de l'autre, d'une part, nous le faisons en des termes qui sont significatifs pour lui (ce qui suppose que nous le reconnaissons et que nous jouons le jeu du "dialogue"), et nous le faisons, d'autre part, en référant à une identité effective, socialement constituée, impliquant une modalité réelle d'appartenance. Dans un bar sur Uranus, je dirais que je suis humain, à Edmonton que je suis québécois, à Québec que je suis montréalais, et ainsi de suite. Je suis donc d'accord pour reconnaître la pluralité des sujets singuliers, mais il me semble que cela ne fait que pointer en direction d'un autre type de rapport, tous aussi fondamental à la formation de l'identité, les rapports constitutifs de communautés qui ont une certaine idées d'elles-mêmes et qui sont reconnaissables de ce fait. Cette idée peut

être plus ou moins abstraite et, donc, plus ou moins "inclusive", le mode d'intégration et le type d'identité peuvent varier et, dans certaines sociétés, une pluralité d'appartenances peuvent s'emboîter harmonieusement les unes dans les autres; mais il me semble que l'identité moderne s'est formée du côté de "l'appartenance obligée", du côté de l'appartenance à la société, et qu'elle a correspondu à un idéal "politique", à une certaine manière de définir la reconnaissance des sujets et la reconnaissance mutuelle des personnes. Et il me semble que cet idéal, fondamentalement, appelait les "sujets" à former une société plus juste, plus libre, etc., et qu'ils étaient alors tous "interpellés" au même titre. Dans ce sens là, l'identité moderne culmine au moment des révolutions. Dans les réseaux où je me définis unijambiste, homosexuel, sociologue ou pro-vie, il n'existe aujourd'hui que des groupes qui sont pour moi disponibles et "disposables", des groupes dont aucun, en retour, ne me saisit d'une manière essentielle en tant qu'être humain/social; la situation est radicalement différente. Bref, j'ai l'impression qu'on ne peut pas définir l'identité moderne en sautant par-dessus le type de la société moderne; entre la fin de la Guerre de cent an et Herder, il s'est quand même passé quelque chose. J'ai eu l'impression, tout à l'heure, que vous posiez: avant Herder, pré-moderne; après Herder, moderne.

**Charles Taylor** : Non, non. Vous avez raison, je crois qu'il y a une étape très importante, on en parlait tout à l'heure, Descartes était notre personnage-cible, mais il n'y a pas que lui évidemment. Il y a là la constitution d'un pan de l'identité moderne, mais un autre pan très important est représenté par la transition avec Herder, à savoir l'idée que chaque être humain a sa propre mesure. Il situe la particularité à deux niveaux. Les deux niveaux étaient reliés, parce que chaque être humain était né dans un peuple et devait faire partie de ce peuple-là, mais au niveau individuel aussi il y avait cette particularité de chaque être humain, *jeder Mensch*. Mais là, ce que vous avez dit au début, je n'ai pas tout à fait saisi, vous avez parlé de plusieurs descriptions qui peuvent me situer dans les différents contextes, je suis montréalais à Québec, je suis québécois...

**Gilles Gagné** : Je voulais simplement dire que dans la modernité cette pluralité de possibilités de s'identifier était pour ainsi dire hiérarchisée par l'idée d'identification à une société, identification qui donne une forme à toutes les autres. On peut dire: "je suis du village d'à côté", bon, mais régissant toutes les identités, il y a une identification à une forme de société, à un idéal de société.

**Charles Taylor** : Je ne sais pas si je vous saisis, je vais vous poser une question pour voir. Le mode d'identité qui a été assez commun dans l'histoire occidentale, c'est-à-dire l'identité de l'être humain de raison, qui se considère comme un individu devant le monde, citoyen de la République des lettres, plutôt que d'une république politique quelconque, cette conception de soi, qui continue de nos jours, est-ce que vous l'inclueriez ...?

**Gilles Gagné** : Je dirais simplement ceci: une société qui vise l'individu en tant que simplement humain, dans son universalité, suppose une utopie d'élargissement de la société à l'humanité. Et même si pour la première fois on construit une société de ce type dans un patelin, il est obligatoire qu'on admette son élargissement indéfini, puisqu'elle ne vise plus le sujet social que dans son universalité, et doit avoir comme utopie une utopie universaliste dans tous les sens du mot.

**Charles Taylor** : Je crois que je vous comprends. C'est présenter peut-être votre thèse de façon un peu moins forte, mais je dirais que je suis d'accord avec vous si vous voulez dire que chaque conception de l'identité humaine a comme pendant une conception de l'interhumain, de la façon de se relier à d'autres. Même le sage stoïcien avait la conception de la cosmopolis, à laquelle appartient le sage aussi bien que d'autres sages, aussi bien que les hommes et les dieux, etc. Mais de là à dire que c'est uniquement par rapport à la forme de société que l'identité se définit, il me semble qu'il y a une marge. Moi je préférerais dire plutôt, puisque l'être humain est toujours un être humain entre humains, il n'y a pas de possibilité de concevoir une identité d'individu sans qu'on projette le mode de relation avec d'autres que cette identité-là exige. Et l'identité du sage stoïcien ou bien de l'être de raisonnement pur des Lumières projette à sa façon une certaine socialité, mais qui peut être complètement contrafactuelle, ça peut être

en l'occurrence une société idéale. Tandis que quand vous avez parlé de la constitution de l'État moderne, je croyais que vous pensiez à des sociétés concrètes, qui seraient dans chaque cas la clef de l'identité de l'individu, et je ne crois pas que ce soit vrai formulé de cette façon.

**Dario de Facendis** : Je voudrais dire d'abord que contrairement à ce qui a été dit ici, il existe des ruptures, et il existe même des ruptures catastrophiques, des ruptures tragiques. Et je dirai qu'une rupture c'est quelque chose qui intervient à un moment donné dans l'histoire et qui empêche des êtres humains de continuer le mode de vie qui était traditionnellement le leur. Il y a eu une rupture néolithique quand la société paléolithique n'a plus eu moyen de survivre, il y a eu une rupture à l'âge industriel, et des fois les ruptures prennent du temps à dégager toute leur puissance, et il y a une rupture maintenant selon moi qui est en train de se faire et qui est très dangereuse. Mais pour revenir à la question du sujet, selon moi il y a un gros problème, c'est qu'au moment où on parle on confond le concept d'identité et le concept de sujet. Je ne crois pas que ce soit la même chose. Quand vous parlez de l'identité par exemple dans les sociétés traditionnelles, je ne crois pas que ce soit une identité dialogale dans le sens où on pourrait le concevoir aujourd'hui dans une espèce de mode nord-américain, le dialogue, bon. Il n'y avait aucun dialogue du tout, c'était une identité spéculaire, dans la mesure où chacun regardait dans l'autre sa propre identité réfléchi par opposition. Mais ce n'était pas une identité dialogale, le paysan n'avait aucun dialogue avec son seigneur pour déterminer son identité. Donc il faut introduire un autre concept, qui n'a pas été du tout soulevé, celui d'assujettissement. Le sujet n'est pas juste un sujet de soi-même, il est aussi assujetti à toute une série de contraintes, qui déterminent son identité. L'autre chose que je voudrais dire, c'est que quand le sujet apparaît, quand la problématique du sujet émerge dans la philosophie occidentale comme étant une contradiction, par exemple à travers Socrate, eh bien Socrate c'était justement celui qui amenait les autres à dire après dialogue «je ne sais plus qui je suis, je ne connais plus mon identité, je me trouve à ce moment-ci déplacé, je n'ai plus la maîtrise de ma façon de voir le monde». Donc les sociétés traditionnelles sont aussi en même temps les plus fragiles. Si on regarde par exemple par rapport à tous les phénomènes d'acculturation et d'ouverture de ces sociétés-là, au moment où ça s'ouvre, ces identités éclatent, elles n'ont pas de résistance. Alors c'est tous ces points-là que je voudrais amener. Également, aujourd'hui on ne peut plus parler

d'un sujet unique, parce que vous parlez de Descartes et du monologisme du sujet, mais vous ne faites que déplacer cela en disant que le sujet est une question de dialogue et de sa position par rapport à la société. C'est bien trop simple, dans ce sens que le sujet est aussi sujet de sa propre parole, est aussi sujet de quelque chose qui dépasse, ou s'il ne dépasse pas, qui n'est pas compris à l'intérieur de cette dynamique. C'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui fait problème, et ce discours-là n'est possible justement qu'en éliminant tous ces phénomènes qui ont toujours d'ailleurs beaucoup préoccupé la question de la subjectivité, c'est-à-dire la folie, le mysticisme, tous les phénomènes peut-être en marge mais qui quand même ont démontré que le sujet n'est pas monolithique, même au niveau de sa relation avec le social et avec les autres. Alors ce sont les quelques points que je voulais amener, et puis il faut que le sujet ait au moins une autonomie, qu'elle soit sociale ou éthique, pour pouvoir se poser comme sujet. Dans la mesure où, comme par exemple aujourd'hui, on assiste de plus en plus à une situation où le sujet ne se retrouve ni avec une autonomie économique ni avec une autonomie morale, mais se retrouve dans une situation, et c'est de plus en plus répandu, complètement passive, complètement en proie à des mécanismes sociaux et économiques qui le broient et qui le laissent complètement sans aucune possibilité d'auto-référence et de référence sociale, là on peut parler de mort du sujet, ça n'a rien de métaphysique, mais c'est quelque chose de concret, que de plus en plus de gens connaissent dans notre société, ici au Canada, au Québec et à Montréal.

**Yves Bonny** : Je voudrais aller dans le sens de plusieurs interventions et revenir à votre affirmation que dans la société traditionnelle il était impensable d'avoir un questionnement sur son identité et que ce qui l'a rendu possible c'est l'individualisme. Et là vous avez dit, l'individualisme on pourrait l'analyser sous plusieurs facettes, l'individualisme de l'entrepreneur, l'individualisme politique, etc., et puis vous avez dit mais pour moi l'individualisme crucial c'est celui de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Il me semble que vous n'avez pas indiqué ce qui justifiait de dire que c'était celui-là l'individualisme crucial. Et je pense que c'est justement là que se situe le problème par rapport à tout ce qu'on essaie de dire ici, par rapport à la critique un peu qu'on vous fait. C'est que j'ai un peu le sentiment que vous situez le début de l'individualisme et donc le début de la modernité au XVIII<sup>ème</sup> siècle, alors que nous on essaie de dire que finalement il



commence avant. Si on part de Descartes, Descartes ce n'est pas le XVIII<sup>ème</sup> siècle, et peut-être l'individualisme cartésien n'est pas l'individualisme romantique non plus de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Et il me semble qu'il faut se poser la question de ce qui a rendu possible cet individualisme moderne, parce que c'est là qu'elle se situe quand même la rupture, avec Descartes c'est déjà ce sujet désengagé dont vous parlez ailleurs. Vous avez fait dans d'autres travaux une critique de la vision instrumentale de l'individu, et vous avez montré comment on pouvait le ramener à l'éthique protestante et à des choses comme ça. J'ai un peu de mal à comprendre pourquoi vous ne faites pas la même critique de l'individualisme herdérien finalement, parce qu'on peut faire exactement la même critique, du côté non plus de la dimension instrumentale, mais plutôt de la dimension expressive de l'individualisme. Autrement dit, la dimension expressive qui se développe à partir de Herder, c'est un aboutissement et c'est une perte par rapport à ce qui vient avant, exactement comme l'individualisme utilitariste était un aboutissement et une perte par rapport si vous voulez à l'individualisme protestant, à l'éthique protestante. Dans l'éthique protestante, vous avez montré vous-même dans d'autres travaux que le sujet se désengage vis-à-vis de la nature et adopte une perspective instrumentale, mais en faisant cela ce n'est pas purement instrumental, c'est pour mieux affirmer sa liberté d'être de raison, d'être raisonnable à la fois par rapport à la nature et par rapport à la tradition. L'être moderne s'oppose à la tradition conçue comme arbitraire et il s'oppose à la nature en tant qu'être de raison. Et l'individualisme instrumental se développe ensuite comme une perte finalement, parce qu'il oublie ses origines, et ça devient un pur sujet désengagé. Pourquoi ne faites-vous pas la même critique par rapport à l'individualisme expressif? L'individualisme expressif qui naît à partir de Herder, du romantisme, c'est exactement la même chose, c'est-à-dire c'est un individualisme qui perd de vue tout l'aspect collectif qui existait auparavant dans l'affirmation de l'expressivité justement de cette liberté de l'individu. La liberté de l'individu s'est d'abord vécue sur un mode collectif, c'était l'affirmation d'une collectivité, de l'État moderne au plan politique, etc., c'était une affirmation collective, et encore chez Herder, c'est le cas avec la nation, la notion de nation, c'est une notion collective. Et précisément l'individualisme romantique qui naît par la suite, en tant qu'individualisme anti-institutionnel, est un individualisme qui ne peut venir qu'après cet individualisme qui a construit d'abord l'État-nation, l'individualisme politique, l'individualisme de la raison moderne. Donc ça ne peut pas

être le point de départ de la modernité, ça ne peut être qu'un aboutissement, et en même temps, en étant un aboutissement, c'est peut-être aussi une perte. Pourquoi une perte? Parce que, dans cet individualisme moderne, il y a une dimension transcendantale au niveau collectif, c'est-à-dire qu'il y a la notion d'une intersubjectivité transcendantale, pas juste la reconnaissance des individus entre eux en tant qu'êtres empiriques, mais une reconnaissance au niveau transcendantal, par l'intermédiaire de Dieu d'abord dans l'éthique protestante, par l'intermédiaire de la Raison ensuite dans le rationalisme moderne. À partir du moment où on perd cette référence à une transcendance, l'affirmation de soi de l'individu, que ça soit au plan expressif ou au plan instrumental, n'a plus de référence et donc est quelque part suspendue dans le vide. Alors, ma question c'est un peu : comment se fait-il que vous n'élaboriez pas le même type de critique vis-à-vis de cet individualisme expressif, qui lui aussi résulte d'une certaine manière d'une perte vis-à-vis de ses origines, ses origines qui étaient dans quelque chose de collectif, et qui débouche à la fin sur un individualisme purement narcissique, parce que ce n'est plus que l'affirmation de soi, mais où on a perdu de vue complètement l'aspect collectif.

**Stephen Schecter** : Je vais juste soulever un point. Il me semble que si on veut comprendre un peu cette ambiguïté qu'on rencontre, ça peut être lié à ce que vous avez répondu à Gilles. Si on prend l'exemple de l'enfant, vous avez utilisé Erikson et toute cette idée de l'identité par rapport aux enfants et cette idée de reconnaissance qui s'ensuit. Dans notre analyse, je dirais que nos cheveux se dressent sur la tête quand on pense aux gens qui utilisent ça pour dire il faut donner des droits aux enfants. C'est une manière d'instrumentaliser cette idée de reconnaissance et de besoin d'identité, dans une vision purement postmoderne, précisément parce que la société qui fondait une conception du sujet qui permettait finalement à des gens de revendiquer ce type de chose n'est plus la même. Une revendication qui était extrêmement forte à l'époque de la modernité aide au contraire à assumer la perte de la transcendance dans la situation contemporaine. Et j'ai l'impression que l'ambiguïté que Michel a notée par rapport à Herder se joue aussi dans la double interprétation que vous faites, à titre phénoménologique, de l'individualisme, en disant il y a l'individualisme dans le sens entrepreneurial, et l'autre esthétique. Ainsi, vous avez répondu à Gilles en disant mais on peut inverser, je comprends que la société fonde la subjectivité, mais un des héritages de la modernité, c'est d'amener

consciemment à la réflexion, à notre attention en tant qu'humain, que l'identité fait maintenant problème, et c'est une partie de la richesse esthétique de la modernité, maintenant on va inverser le rapport et dire que dorénavant peut-être, comme vous avez dit, on peut projeter notre socialité sur le monde. Et je pense que c'est toute l'ambiguïté de Nietzsche que vous avez vous-même relevée dans le livre The Sources of the Self, et qui est évidemment le dilemme des êtres dans le monde contemporain. Et notre réponse, ma réponse, ce serait, c'est impossible, c'est un cul-de-sac. S'il y a une chose à tirer de cette archéologie du savoir par rapport à des étapes qui nous ont précédés, c'est précisément qu'un être humain ne peut pas le faire. C'était la grande tentation de la modernité, et c'était peut-être aussi son cul-de-sac et ce qui explique pourquoi, au même moment qu'on la critique, on est toujours tenté par les possibilités du monde moderne qui sont ouvertes. Il y a des gens qui essaient de prolonger la modernité dans un sens positif, je veux dire un sens éthique, dans la postmodernité, mais ils rencontrent autant ce cul-de-sac.

**Jean-Luc Cossette** : C'est pour faire suite à la fois à ce que Michel et Yves viennent de formuler, mais peut-être dans des termes un peu différents. C'est sur la problématique de la reconnaissance et sur l'hypothèse d'une transformation des modalités de la constitution de l'identité, que Michel a amenées. L'identité est quelque chose qui se définit de façon relationnelle ou dialogique, là-dessus, je ne suis pas d'accord avec Dario. Le problème de l'identité, c'est le problème de la situation dans un monde et c'est par cette situation dans un monde que l'identité se définit. Alors on peut avoir un monde qui est défini très concrètement avec des places très concrètes, ou un monde qui tente de ressaisir dans l'explicite le principe de son unité, et forcément ça va être défini en termes beaucoup plus abstraits. Dans ces deux cas, et je pense que c'est une idée derrière ce que Michel dit, cette définition de l'identité peut continuer à se faire de façon effectivement dialogique, parce qu'il y a un principe d'unité qui subsiste. Alors si on prend par exemple le cas de Herder, que je connais mal, mais à partir de ce que vous en dites, le caractère paradoxal de cette définition de l'identité surgit à partir du moment où il s'agit de se demander si la reconnaissance est elle-même constitutive de cette identité-là ou si elle doit être le résultat d'une identité qui serait comme transcendante, qui serait préexistante, et qui serait par elle-même définie. La reconnaissance n'a pas la même

signification dans les deux cas. Dans un cas, pour qu'elle ait une signification vraiment définitionnelle si on veut, il faut que l'individu en constitution se situe dans le rapport avec un autre individu, avec une autre subjectivité, qu'elle soit abstraite ou pas, avec un monde qui a une certaine unité. Alors que si la reconnaissance ne veut plus dire autre chose que de faire accepter une identité qui lui préexisterait, on est effectivement dans une autre modalité de constitution du sujet. Et je crois que c'est ça qui est un peu problématique dans la situation actuelle. C'est-à-dire que dans ces revendications d'identité qu'on peut rencontrer, il y a d'une part une revendication je dirais purement extérieure, on se fait reconnaître une identité parce qu'on a la puissance de l'imposer, et dans l'autre cas il y a une espèce d'identité qu'on croit avoir et qu'on veut tout simplement faire accepter par d'autres, mais dans tous les cas la reconnaissance ne participe pas à la définition de cette identité-là. Et dans cette mesure-là je pense que c'est ici que ça devient problématique, et effectivement ce n'est plus le même mode de constitution de cette identité.

**Charles Taylor** : Bon alors il y a bien des choses à répondre, je vais essayer de les grouper peut-être un peu. Oui, identité dialogale qui ne l'était pas à l'époque, les paysans, oui je suis d'accord, c'est ça que je voulais dire. L'identité dialogale ce n'est pas le bon mot, l'identité est toujours constituée, non pas par ego tout seul, mais par le rapport entre ego et alter, mais il y a des époques où elle était toute faite dans la société, ego et alter étaient en quelque sorte déjà déterminés à la définir d'une certaine façon, et il n'y avait pas de question. Je suis d'accord. Il y avait à ce moment-là assujettissement effectivement. Ça existe encore de nos jours, mais ça prend des formes complètement différentes. Lorsque vous (Dario) avez parlé de Socrate, Socrate a tout mis en cause, mais pas son identité. Qu'est-ce que c'est que la justice, qu'est-ce que c'est que la piété, ce sont des questions qu'il a posées sur les valeurs si vous voulez de l'homme en général, de l'être humain en général, mais il n'a pas mis en question son identité en tant qu'individu. Et quand vous avez dit que toute société traditionnelle est fragile, en un sens ce n'est pas vrai et en un sens c'est très vrai. Ce n'est pas vrai parce que ça n'ouvre pas un espace de contestation qui est normal pour nous, l'espace du questionnement de son identité. Mais c'est très vrai d'un autre côté, parce que du moment où le questionnement effectivement commence, cette société n'a aucun moyen de contenir ce genre de

questionnement à l'intérieur de ses structures et elle éclate. D'accord, à ce point de vue là, les sociétés traditionnelles sont beaucoup plus fragiles que la nôtre.

Bon, maintenant j'essaie d'aborder un problème dont vous (Yves) avez parlé, dont Stephen a parlé aussi, dont tout le monde a parlé. Oui, je suis très d'accord avec ce que vous dites jusqu'à un certain point, mais je crois qu'il y a encore un désaccord assez profond. Pourquoi j'ai parlé de l'individualisme de Herder comme crucial? Uniquement pour mon propos, parce qu'il faut en arriver là pour poser le problème de l'identité. C'est parce que je parlais du problème de l'identité que je l'ai considéré comme crucial. Il ne l'est pas plus dans le développement de l'histoire en général que ne l'est l'étape de Descartes. Seulement, si on en restait à l'étape de Descartes, on n'en serait jamais venu à poser le problème de l'identité, parce que ça n'ouvre pas cet espace. L'être humain est identique à tous les autres êtres humains, le «Je pense» de Descartes est le «Je» de n'importe qui. Donc il fallait en arriver là pour avoir la problématique de l'identité, pour le meilleur et pour le pire. Maintenant, j'en viens à ce problème intéressant, est-ce que c'est pour le meilleur ou pour le pire? Moi je crois comme vous que c'est les deux, enfin il y a des gains et des pertes, et justement je viens d'écrire un livre là-dessus, où je parle un peu de ça, de cet idéal d'être soi-même. Et je crois qu'il y a effectivement eu un glissement vers la trivialisation et vers l'individualisation à outrance, vers la perte de vue du contexte social, etc. Tout comme il y a eu une perte dans ce qu'il y avait de grand dans l'individualisme d'auto-dégagement, il y a eu une perte effectivement dans l'individualisme expressif ou esthétique, pour employer le terme que Stephen utilisait. Mais est-ce que l'on peut être optimiste ou est-ce qu'on doit être pessimiste devant ce phénomène? Autrement dit, est-ce qu'il y a moyen de rêver, plus que rêver, à une espèce de regain, de récupération de ce qui était bon là-dedans, une critique sévère de ce qui est mauvais, la reconstitution d'un mode d'individualisme expressif qui soit positif, ou est-ce que cet individualisme-là est tellement mêlé aux formes sociales qui l'amènent vers le glissement vers le bas, etc., qu'il faudrait l'abandonner? Je crois que c'est peut-être là que nous ne sommes pas entièrement d'accord. Moi je suis porté à être optimiste. Non pas dans le sens de l'optimisme béat que ça va réussir facilement, ça va être très difficile, mais je conçois disons un programme, une manière de penser, une manière d'agir, qui puisse au moins avoir comme but

la reconstitution d'un individualisme expressif qui ne soit pas aveugle, qui ne soit pas clos devant la dimension sociale, la constitution sociale, ce que vous appelez le transcendant. Je ne crois pas que ce soit impossible, je crois qu'il y a une lutte, il y a des facteurs dans notre société qui tendent toujours à nous faire glisser vers les formes les plus triviales, c'est donc un combat constant que de contrecarrer ça, de remonter la pente si vous voulez. Il y a effectivement une pente qu'il faut remonter, mais je n'abandonne pas l'espoir de remonter cette pente-là. C'est pourquoi je fais l'analyse de ce phénomène que je fais, c'est pourquoi je fais une analyse qui essaie de faire ressortir tout ce qu'il y a de positif là-dedans, c'est pourquoi vous avez bien perçu disons les vibrations positives dans la manière dont je décrivais ce phénomène, parce que je crois, c'est très important, que si il y a moyen de récupérer ce qui est positif là-dedans, un des moyens absolument indispensables, c'est de faire revivre tout ce qu'il y a de bon et de positif pour la conscience contemporaine. Et qu'une façon de sceller ces mouvements et ces développements dans la culture, de les sceller dans leur négativité, c'est de partager une vue dépréciative, comme si c'était de leur essence d'être ainsi. Il y a toute une critique que l'on trouve chez un Finkelkraut en France ou un Allan Bloom aux États-Unis, que je crois en fin de compte très nocive, parce qu'elle a justement cette tendance-là, à considérer que les formes triviales de cet individualisme expressif sont de l'essence même du phénomène, donc à condamner à tout jamais tout ce mouvement de la culture moderne, tandis que moi je crois qu'il y a moyen de récupérer quelque chose de positif là-dedans, et qu'on peut le faire uniquement en appréciant ce qu'il y avait également de positif. Donc je l'ai loué en un sens, mais ce n'est pas parce que je ne vois pas les problèmes et la trivialisation, en quelque sorte la tendance vers le bas, mais au contraire parce que je voudrais les combattre. Peut-être ne sommes-nous pas foncièrement d'accord là-dessus.

Oui, pour répondre à Jean-Luc à la fin, c'est un genre de reconnaissance qui est définitionnel, oui je crois qu'il appartient à cette ère où chacun cherche sa propre identité et où il est compris que cette identité qui est à inventer, à innover, etc., on ne peut pas l'atteindre effectivement sans la reconnaissance d'autrui. Maintenant, il y a des comportements à l'intérieur de ça, des comportements de lutte, où on ne se sent pas reconnu, où on se tient à une certaine définition de façon agressive, où on demande la reconnaissance de l'autre. Cette demande agressive

traduit une incertitude intérieure. Si l'on était vraiment absolument sûr de son identité, on n'exigerait pas la reconnaissance de l'autre. C'est parce qu'il y a une incertitude très profonde qu'il y a un dialogue sur le mode de l'agression mutuelle, etc., une espèce de dialogue intérieur qui se poursuit, dont le processus n'est pas arrivé à terme. Du moment où il y a des comportements d'exigence impérative de reconnaissance d'identités soi-disant déjà définies, c'est que le processus n'est pas réglé encore, que l'identité n'est pas vraiment définie de façon définitive si vous voulez, où on peut vraiment être conscient et comme content. Ça démontre à quel point la recherche vise à un accord avec l'autre, et pas à une définition qui serait en fin de compte monologique, qui demanderait par la suite tout simplement, par surcroît, la reconnaissance de l'autre.

### **Charles Taylor ayant dû partir, le débat se poursuit en son absence**

**Olivier Clain** : À propos du mode de constitution de l'identité, je crois que nous n'avons pas bien distingué deux niveaux. D'une part, il existe un mode de constitution ou une structure universelle de constitution de l'identité subjective, et par ailleurs il existe des modes de constitution historique de l'identité. Et je dirais que c'était peut-être ça aussi le sens de l'objection que Dario faisait, pas forcément que je serais d'accord avec elle, mais il me semble qu'elle était légitime dans la mesure où nous n'avons pas commencé par poser une structure universelle: comment se constitue l'identité subjective de l'humain. Le premier philosophe qui a vraiment clarifié ce mode de constitution de l'identité, Hegel, dans le chapitre 4 de la Phénoménologie de l'esprit, explique d'une manière, pas forcément claire, mais d'une manière décisive, le mode de constitution de l'identité. Effectivement, être conscient de moi-même, ça suppose que j'use de normes et de signifiants pour me reconnaître. Pour conférer à mon soi une identité, j'use de signifiants et de normes, et je ne peux les trouver que dans la reconnaissance que j'ai reçue d'autrui, c'est-à-dire que ma conscience de moi se constitue dans le champ plus large de la reconnaissance que je reçois d'autrui. C'est pour ça que l'enfant peut se constituer une identité sexuelle, une identité nominale, etc. Les différentes identités successives qu'il va être appelé à se reconnaître à lui-même, il a d'abord été les chercher dans le champ symbolique ouvert par la reconnaissance d'autrui. Autrui me donne des signifiants et

des normes pour que je puisse les utiliser pour donner une identité à mon soi brut, à ma subjectivité d'être vivant brut. Alors la conscience de soi se constitue dans le champ de la reconnaissance d'autrui, ce qui veut dire finalement qu'on ne peut concevoir effectivement une constitution de l'identité qu'à travers un réseau dialogique. Et c'est dans ce sens-là qu'on peut dire qu'il y a une structure universelle de la constitution de la conscience, une dimension universelle de la constitution de l'identité. Maintenant, c'est évident que le mode de constitution de la subjectivité va changer avec la manière dont à chaque fois je reçois les signifiants et les normes que je vais utiliser pour me reconnaître moi-même. Et c'est là qu'on peut distinguer des phases historiques, qu'on peut poser a priori, si on est un petit peu ouvert à la sociologie, que chaque société, chaque culture, va autoriser une forme particulière de conscience de soi, une forme particulière de reconnaissance de soi par soi.

Deuxième chose : quand on parle maintenant du mode de constitution de la subjectivité dans les sociétés traditionnelles, il y a une chose qui m'apparaît centrale. Je ne suis pas sûr qu'on puisse dire, comme tu disais Michel, qu'il y a une identité forte. Je crois qu'il y a plusieurs identités fortes. C'est-à-dire qu'il me semble que précisément dans les sociétés traditionnelles, les individus ne disposent pas au fond d'une position de surplomb par rapport aux différentes identités qui vont leur être conférées. L'ordre, la hiérarchie des identités successives que j'occupe dans les rapports sociaux, sont parfaitement fixés, sont fixés a priori par la société.

**Michel Freitag** : C'est fort dans le sens de non-problématique.

**Olivier Clain** : D'accord. Pour aller dans le même sens que Gilles, et reprendre quelque chose qu'il m'expliquait une fois et qui est très important à mon avis, on peut dire que dans les sociétés traditionnelles, je m'identifie précisément à chacune des fonctions que j'occupe. Si je suis évêque, je ne suis pas moi à côté de ma fonction d'évêque, je suis ma fonction, complètement et totalement. C'est-à-dire que mon identité subjective se confond avec mon identité sociale et avec ma fonction sociale. C'est pour ça qu'en fait on pourrait dire qu'il y a une pluralité d'identités subjectives dans la société traditionnelle. Et le monde de l'intériorité ne peut se constituer qu'à partir du moment où je commence à prendre une distance par rapport



à ce réseau d'identités concrètes qui me sont conférées par le réseau de mes fonctions concrètes dans le rapport social. C'est en me détachant des différentes identités concrètes que je commence à me donner une identité abstraite qui est le propre de l'identité moderne. Et puis on pourrait dire exactement comme pour le rapport à la transcendance que tout le développement des sociétés traditionnelles correspond à une abstraction progressive de la référence fondamentale qui me sert à constituer mon identité. Dans la société moderne, j'ai une identité abstraite précisément, et déjà il y a une amorce de ça je dirais dans le christianisme. À partir du moment où je me dis fils de Dieu indépendamment du fait que je sois homme ou femme, indépendamment du fait que j'appartienne à tel village, à telle tribu, à tel travail, je commence à avoir une identité abstraite en tant que, déjà chez les Grecs porteur de la raison, et puis après ça dans le christianisme encore plus fort, à partir du moment où je m'estime fils de Dieu, chrétien, bon là c'est une identité universelle. Et cette identité universelle va devenir parfaitement claire au moment de Descartes, l'identité moderne elle est à ce moment-là constituée par une distance entre deux pôles. J'ai mon identité abstraite et puis j'ai la série de mes identités concrètes. Mais ce sont des identités concrètes qui sont à chaque fois, disons des fonctions sociales que j'occupe, mais par rapport auxquelles j'ai constamment une distance, et j'ai constitué une intériorité précisément par cette distance. Alors ce qui me paraît caractéristique du mode de constitution de l'identité dans la postmodernité, en considérant toujours ça d'une manière idéaltypique et tendancielle, c'est un petit peu ce que faisait remarquer Jean-Luc, c'est-à-dire qu'on a une dissolution de la référence abstraite, d'un des pôles de l'identité. J'ai le maintien de mes fonctions sociales, j'ai une pluralité d'identités qui sont liées à mes différentes fonctions sociales, mais contrairement à ce qui se passe dans la société traditionnelle, je ne peux plus me reconnaître une identité dans chacune des fonctions sociales que j'occupe, je ne peux plus non plus me rabattre sur l'identité abstraite qui coiffait les différentes fonctions concrètes que j'exerçais dans les rapports sociaux comme dans la modernité, et c'est là qu'en fait la crise de l'identité est à son summum, encore plus que dans la modernité.

**Michel Freitag** : Il faudrait peut-être, pour clarifier le vocabulaire, dire que quand on parle de crise de l'identité, ce n'est pas un affaiblissement de l'identité ou des identités etc., c'est la crise d'une unité possible de l'identité, qui va avec une exaspération des identités. Ce qui est en crise, c'est l'unité de l'identité, ce n'est pas l'identité, c'est l'unité.

**Olivier Clain** : Pour terminer, dans la réponse qu'a faite Taylor à Jean-Luc il y avait quelque chose de vrai, c'est-à-dire que ma revendication de reconnaissance d'identité va être d'autant plus forte et d'autant plus violente, pas forcément dans les rapports politiques, dans la revendication de l'identité nationale ou les choses comme ça, mais dans les rapports intersubjectifs, dans les rapports de la vie privée. Chaque sujet va revendiquer une reconnaissance, non plus de son identité abstraite, mais de son identité concrète, mais en même temps avec un désengagement par rapport à elle, c'est-à-dire qu'il ne sait plus ce qu'il réclame exactement, ce qu'il cherche à faire reconnaître, puisque dans chacun de ses moments existentiels, il demande la reconnaissance d'autrui, demande qui par définition va être insatisfaite.

**Dario de Facendis** : Pourquoi va-t-elle être insatisfaite? Dans quelle mesure, par exemple, quand tu te présentes devant ta classe et que tu fais ta leçon et que tu demandes ton identité de professeur, ta demande va être insatisfaite?

**Stephen Schecter** : Parce que les règles de base de ce qui constitue un professeur et de ce qui constitue une salle de classe sont complètement éclatées. Ceci dit, ce qui est intéressant, c'est qu'il y a double niveau de doute. C'est-à-dire il y a le doute socialement organisé, qui est l'incertitude profonde, c'est-à-dire l'instabilité, la fragilité de cette civilisation, où tout le monde revendique l'identité, mais dans un monde qui ne permet à aucune identité réelle d'émerger. Ça c'est une chose. Et la deuxième, qui est un peu plus subtile peut-être, c'est qu'indépendamment de cette incertitude socialement organisée, il y a aussi le doute qui vient de chaque entreprise de constituer le soi, parce que ce que Hegel a dit ou ce que Herder a dit ou n'importe qui, c'est toujours une affaire risquée, aussitôt que, comme la modernité a fait, on ouvre cette entreprise à une tentative à la fois de réflexion et de maîtrise. D'où tout le jeu de

la psychanalyse, non pas dans sa version sociale, dans son utilisation sociale, mais en tant qu'entreprise de savoir sur le doute profond qu'est l'existence. Ce que Socrate a fait aussi, à sa manière.

**Olivier Clain** : Je voudrais répondre à Dario. Ça va être problématique pour une autre raison Stephen je pense. C'est que précisément, ce que je vais exiger d'autrui, c'est qu'il me reconnaisse dans la totalité de mon être. Je garde l'exigence moderne d'une reconnaissance de la totalité de mon moi, de mon intériorité, mais je vais lui demander, dans une situation absolument impossible, de reconnaître la totalité de mon existence dans les fluctuations d'un rapport concret, d'une fonction concrète, qui est celle du professeur ou des différents moments existentiels dans lesquels je suis en rapport avec autrui. C'est-à-dire que la situation postmoderne, je la définirais comme une situation où le sujet garde l'exigence moderne d'une revendication de la totalité de son être, typique par exemple dans la revendication d'amour. Le moment de la demande d'amour à autrui, c'est précisément le moment de mon existence où je demande à l'autre de reconnaître ma totalité de façon inconditionnelle. Et puis je vais garder cette exigence inconditionnelle dans la société contemporaine en même temps que je vais la confondre avec la reconnaissance d'un moment existentiel de mon expression, de ma vie, de mon vécu, et là c'est une situation parfaitement impossible et intenable.

**Michel Freitag** : Juste une autre chose à ajouter, c'est que tous ces moments existentiels ne renvoient plus à une instance ontologique qui est commune, qui leur donne sens d'avance pour tout le monde. Parce que, disons l'évêque dans la société traditionnelle, il se faisait reconnaître substantiellement comme évêque, et en même temps comme être humain. C'est-à-dire évêque, c'était quelque chose qui avait une place dans la société pour tout le monde et c'était une des facettes de cette totalité qu'était l'être humain commun. Alors que maintenant c'est ça qui a disparu. Il reste la prétention moderne de se faire reconnaître soi-même comme totalité, et de le faire reconnaître à travers les expressions tout à fait circonstancielles de soi, mais c'est déconnecté de l'absoluité romantique de la personne intérieure, de l'individu absolument unique etc., irremplaçable, qui vient au fond déjà du christianisme, puisque dans le christianisme on dit que Dieu est mort pour chacun d'entre nous. C'est fort comme unicité de la personne. Mais

dans notre société, il n'y a plus de référent, d'entente sur l'ensemble à l'intérieur duquel ces différentes expressivités personnelles ont sens à l'avance, en tant qu'elles participent à quelque chose qui est englobant par rapport à toutes les individualités qui s'y déploient. Donc c'est la perte disons d'une conscience ontologique, soit de Dieu, soit d'une ontologisation immédiate de la subjectivité individuelle, soit d'une ontologisation du monde, etc., et c'est dans cette désintégration il me semble que réside le problème.

**Dario de Facendis** : Il y a un problème qui est un problème d'impossibilité, aujourd'hui, pour un individu, de s'en tenir à une identité monolithique. Je veux dire si, dans la mesure où c'est possible, vous allez être capables d'établir votre identité comme professeur devant votre classe, avec plus ou moins de bonheur, vous rentrez à la maison et puis votre femme vous traite de con, elle ne vous traite pas de Monsieur le professeur d'université qui rentre à la maison comme c'était le cas avant. Il y avait une continuité vécue dans l'identité d'un être humain qui passait d'une fonction à l'autre et aussi d'un niveau à l'autre.

**Jean-Luc Cossette** : Oui, mais elle ne pouvait pas se réduire à l'intérieur de chaque fonction. C'est-à-dire qu'il pouvait quand même se faire traiter de con pareil et ne pas avoir une identité problématique, dans la mesure justement où les différents moments trouvent leur sens, je ne sais pas comment ça se vit dans une vie, mais ces moments trouvent leur sens dans leur articulation avec le moment d'unité de la subjectivité qui est intériorisé comme Raison. C'est ça le concept d'identité abstraite.

**Stephen Schecter** : Le problème aujourd'hui est différent. C'est-à-dire qu'une fois qu'on prend distanciation par rapport à la fonction, vous pourrez être effectivement très bien dans la classe et con à la maison, ou très bien en classe et excellent à la maison. Ce n'est pas le problème contemporain. Le problème contemporain, c'est que vous êtes professeur dans la classe, et dans la classe on te dit vous êtes con. Ça c'est différent. C'est-à-dire que le problème postmoderne, c'est peu importe la fonction où vous êtes, et peu importe le rôle dans lequel vous essayez d'exercer quelque chose de l'ordre de l'universel, vous ne pouvez même pas. Et c'est ça qui fait que chaque revendication particulière devient extrêmement faible. Et derrière la

revendication de la particularité, il persiste encore une dimension de l'universel. Mais le problème, c'est que comme chaque institution subit exactement la même perte de sens, qui rayonne de l'institution centrale politique, on se trouve dans une situation où il n'y a aucune institution dans la société capable de sécréter les normes institutionnelles qui faisaient en sorte que dans chaque institution les gens avaient encore la possibilité d'être bons. Les gens, lorsqu'ils cherchent aujourd'hui, par rapport à l'exercice de leur fonction, à avoir la moindre cohérence entre activité accomplie et une certaine raison minimale même dans la particularité, c'est impossible parce qu'il n'y a aucun appui institutionnel, qui avant servait de base pour l'affirmation de cela, qui n'était, dans sa particularité, que l'écho de l'universel de la société.

**Michel Freitag** : J'avais accumulé un certain nombre de points, de questions, de remarques, et puis je vais les prendre l'une après l'autre assez rapidement. La première, c'est une toute petite précision, sur le concept de dialogue. Je pense que Dario a complètement raison, mais c'est au fond une question de mots. Je pense que Dario a raison dans son interprétation du mot dialogue, et qu'on a tort de l'étendre pour faire porter au mot dialogue tout ce qui est de l'ordre du langage, de la référence médiatisée par du symbolique. Parce que dialogue, c'est *dia-logos*, alors que en fait chez Hegel, ce n'est pas une constitution dia-logique, c'est une question logique au sens du logos commun. Et puis il y a une reconnaissance à l'intérieur par la référence à un logos commun, mais il n'y a pas de *dia* qui conditionne cette constitution du *logos*. Et puis si on regarde historiquement quand naissent les dialogues, c'est dans la rupture des certitudes. Les dialogues commencent en Grèce, ils reprennent à la fin du Moyen Age, ils reprennent au dix-huitième siècle, c'est chaque fois qu'un type de certitude civilisationnelle partagée meurt, au moins dans certaines catégories sociales, qu'arrive la forme du dialogue, que des gens qui tiennent des idées différentes les confrontent, avec la perspective qu'à travers la confrontation, un éclaircissement, ou une justification, qui englobe toutes les positions, ou qui en fasse triompher une sur les autres, mais à travers le dialogue, pourra apparaître. Et donc là il y a un modernisme, ou un postmodernisme, de la dialogicité, qui est très symptomatique. C'est-à-dire que déjà le langage est perçu exclusivement comme un lieu de communication dialogale, comme un lieu où on énonce des propositions et où l'autre répond à des propositions, pour savoir s'il est d'accord ou s'il n'est pas d'accord. Alors que le langage c'est d'abord un lieu

de construction symbolique du monde, de représentation commune, etc. Et puis dans ce sens-là, c'est peut-être aussi une critique qu'on peut faire à Bakhtine que Taylor a cité en passant, parce qu'il y a aussi ce biais moderniste chez Bakhtine, dans la compréhension du langage. Tout le langage est dialogique au sens de l'interaction dialogique des personnes autour de la question de la vérité, autour de la question du bien, etc., et ça c'est proprement moderne.

**Jacques Mascotto** : Tu dis moderne, tu veux dire Wittgenstein, donc la situation contemporaine.

**Michel Freitag** : Oui excuses-moi, je voulais dire contemporain, ou postmoderne. Et donc le mot dialogue était mal employé par Taylor, et puis je pense que Dario l'a employé correctement en disant, non il ne s'agissait pas encore de dialogue.

Deuxième remarque, là je voudrais répondre à René sur la question des ruptures. Je pense que la question est essentielle, parce que c'est toujours là-dessus qu'on n'est pas compris, systématiquement. Alors je pense que c'est important d'essayer de se faire comprendre. Le problème au fond, c'est continuité-rupture, et puis à quel niveau est la réalité à travers laquelle on va lire s'il y a continuité ou discontinuité. Je pense que la question essentielle c'est la question du niveau de la réalité plutôt que la question absolue de la rupture ou de l'absence de rupture. Mais je pense qu'une fois qu'on l'a posée en termes de niveau, la notion de rupture devient indispensable, tandis qu'elle ne l'est pas du tout effectivement au niveau empirique des rapports interpersonnels, des rapports entre groupes, des rapports concrets disons de la vie quotidienne, qu'elle soit économique, politique, culturelle, etc. Alors le problème est le suivant : c'est que chaque fois qu'on observe des interrelations significatives entre des personnes, que ce soit par exemple des luttes syndicales, qui font changer des choses, ces actions renvoient toujours déjà à une préconstruction du sens, au sens le plus général. Cette préconstruction du sens, c'est un langage commun, c'est une définition des valeurs communes, ou au moins d'un champ de valeurs conflictuelles à l'intérieur duquel des oppositions sont repérées comme significatives, comme des enjeux réels effectifs, comme des possibles. Ensuite, on se réfère à des conditions institutionnelles à travers lesquelles les mises en oeuvre peuvent être effectuées et donc avoir une portée collective, etc. Alors, il y a une continuité des rapports entre

les personnes, ça c'est clair, il y a toujours des rapports qui enchaînent des rapports, etc., mais tout ceci renvoie à des structures d'ensemble, de type significatif, de type institutionnel, de type politique, etc. Et alors c'est à ce niveau-là qu'il y a des discontinuités qui sont indéniables. Et puis c'est à ce niveau-là que ces discontinuités coïncident avec les notions de types de société. Ce n'est pas un pur fantasme que de faire passer le couperet à certains endroits, je ne sais pas qui a dit ça, je crois que c'est Dario. Il y a quelques couperets structurels à travers l'histoire. Il y a des sociétés sans agriculture. Ça a peut-être pris cinq mille ans pour passer d'une société sans agriculture à une société à agriculture. Mais le type de rapports entre les personnes, le type de rapport au monde, le type des formes d'autorité a été radicalement bouleversé. Pendant une période qui dans certaines sociétés a peut-être duré quatre-cinq siècles, disons les sociétés mésopotamiennes, etc., ça peut s'étendre sur quatre, cinq, huit siècles, dans d'autres sociétés, probablement que ça s'est étendu sur beaucoup plus, et il y a d'autres sociétés qui sont encore restées des sociétés pré-agricoles. Mais là il y a des principes d'organisation, de rapport au monde, de rapport entre les personnes, etc., qui sont différents. Donc parler de sociétés, on peut les désigner par la catégorie primitive ou bien par la catégorie paléolithique, etc., mais là il y a une rupture fondamentale.

**Dario de Facendis** : Je suis parfaitement d'accord avec toi, mais pour vraiment positionner la question de la rupture, il faudrait faire intervenir un élément. C'est que les moments de passage entre un type de société et un autre, par exemple paléolithique et néolithique, traditionnelle et industrielle, bon tout change, mais ça ne serait pas encore une rupture si le changement, ce qui se met en place, n'avait pas en lui une force telle qu'il mènera inéluctablement à la destruction et à l'impossibilité de la vie pour les autres formes qui sont restées. Parce qu'il y a des survivances, mais ce sont des survivances qui vont être de plus en plus marginalisées, jusqu'au point où elles vont disparaître. Alors c'est ça la rupture, ce n'est pas seulement un changement, mais le changement est tellement dynamique qu'il n'y a pas de résistance possible. Et il y a des formes fondamentales d'être-au-monde qui ne sont plus possibles.

**Michel Freitag** : C'est l'idée d'irréversibilité, mais dite d'une manière forte.

**René Hébert** : Je n'ai pas de problème avec ce que tu as dit, je comprends très bien.

**Michel Freitag** : Mais tu t'en est pris à cette manie de parler des ruptures, de montrer des ruptures.

**René Hébert** : Oui, mais ce que je voulais dire, que peut-être je n'ai pas dit, c'est qu'effectivement si on prend la question ou le problème et qu'on le situe dans un contexte plus vaste, il se peut qu'on trouve des critères de continuité.

**Michel Freitag** : Mais ce n'est pas un niveau plus vaste. Le niveau de la société, c'est humainement le niveau le plus vaste.

**René Hébert** : Mais prenons la conscience, on peut donner des mesures, donnons des mesures jungiennes, on voit très bien qu'il y a une prise de conscience depuis l'histoire de l'humanité.

**Michel Freitag** : Mais qu'est-ce qu'on entend par continuité ou discontinuité? Même au niveau de la conscience, le problème c'est le problème de la crise, ce n'est pas le problème d'un changement de la conscience. Il y a des gens qui changent de conscience comme ça, tous on a changé de conscience concrètement sans s'en rendre compte. Mais tous on a peut-être fait des crises de conscience. On fait une crise à l'adolescence, on fait une crise peut-être à l'âge de trois quatre ou cinq ans. Alors l'idée de la crise, c'est qu'on est dans une forme de conscience qui ne peut pas survivre, qui est remise en question radicalement, et ça c'est une rupture même dans l'ordre de la conscience, qui ne peut pas être simplement assumée par l'idée d'une continuité de la transformation de la conscience comme un ensemble de contenus de conscience qui changent. Et puis je pense que toutes les ruptures de société comme irréversibilité sont accompagnées de crises de conscience, c'est-à-dire de formes de conscience qui meurent, qui voudraient vivre et puis qui doivent mourir, qui essayent de se défendre, mais qui n'y parviennent pas.



**René Hébert** : Je suis conscient qu'on doit se placer par rapport à certains critères, j'ai donné la conscience tantôt, vous n'avez qu'à lire la thèse de Jung, on voit très bien que la participation mystique dans les sociétés primitives, les gens n'avaient pas conscience d'être des individus dans une totalité, et nous oui, on sait qu'on est vivants, qu'on ne fait pas partie du tout, c'est quand même un principe d'évolution, on ne peut pas négliger ça. Ça n'exclut pas le principe des ruptures, le principe des crises. Mais le facteur explicatif il est où? On peut avoir une explication partielle ou une explication plus générale. Je pense que la thèse évolutionniste est plus générale.

**Gilles Gagné** : Tu dis: ce qui se passe c'est bien et puis c'est le progrès et puis allez pas nier ça.

**René Hébert** : Non, c'est pas moral, je l'ai bien précisé, c'est un constat.

**Gilles Gagné** : Non, mais en gros ça revient à dire ça. Or ce n'est pas vraiment intéressant à discuter de savoir si c'est encore le progrès, et puis le progrès on ne peut pas l'arrêter, et puis le progrès il va toujours continuer, et puis il y a donc une grande continuité du progrès dans l'histoire de l'humanité, et puis ça progresse tout le temps, et puis pas de progrès pas d'avancement, pas d'avancement pas de progrès, c'est un peu ça que tu dis.

**René Hébert** : Non, non, le progrès c'est un terme qui implique un plus, ce n'est pas ça que je veux dire. Je dis qu'il y a peut-être un facteur explicatif plus général qui explique les particularités, c'est tout ce que je dis, pourquoi pas, mettons-le comme hypothèse, ce n'est pas un principe de progrès, c'est moral le principe de progrès.

**Jacques Mascotto** : Je vais donner un exemple. Un tableau de Turner a mis trois cents ans, jusqu'en 1981, pour se vendre à 4,7 millions de dollars. Et puis en 1989, il s'est vendu 59 millions. À un moment donné tu te dis, comment veux-tu que les gens croient à une certaine valeur du patrimoine commun de l'humanité, quand une compagnie japonaise achète 59 millions

un tableau. Tu es passé dans le délire absolu. Picasso il fait un tableau en 1920, ça s'appelle *Jo Picasso*, une espèce de clown, dans les grands moments du marché de l'art des années 1960 il fait 600 000 dollars, il se vend 34 millions de dollars en 1989. À un moment donné, tu perds toute mesure, tu dis c'est quoi ça, tu te rends bien compte que même le marché a changé complètement, est passé de l'autre bord. Et puis en plus, aujourd'hui, la différence c'est que dans les années 50-60 le marché de l'art faisait en sorte que tu allais exploiter des Vermeer, des Turner, etc. Maintenant, le marché a tellement pris le dessus qu'il faut absolument trouver du nouveau, donc n'importe quel petit crétin qui a fait une toile, ça y est, il est vendu comme génie à l'instant même, et tu as des jeunes artistes qui ont fait trois toiles, et puis au bout d'un an leurs tableaux se vendent déjà 19 millions de dollars. Tu vois que le marché là il crée lui-même, tu vois, là il y a rupture.

**Michel Freitag** : Il y a un point sur lequel j'aurais aimé dialoguer plus avec Charles Taylor, c'est, sur la signification stratégique du romantisme. Je pense que ça nous pose d'une certaine manière problème, c'est pour ça que j'en parle même s'il n'est pas là. C'est-à-dire, on s'entend tous sur les raisons de faire une distinction de structure entre modernité et postmodernité, alors la question c'est de savoir où remonte cette rupture disons dans la dynamique des systèmes. Et puis soit la lecture de son livre, parce qu'il accorde une place importante au romantisme dans son livre, soit des réflexions qui ont été faites déjà depuis longtemps, à propos du nazisme, etc., et de l'enracinement romantique d'un courant comme le nazisme, qu'on ne peut pas lier simplement à l'accomplissement ou à un développement linéaire de la modernité, m'avaient déjà fait réfléchir sur ce phénomène qu'est le romantisme, qui par beaucoup de côtés précisément anticipe sur la postmodernité. Je ne fais que signaler ici qu'il faudrait qu'on réfléchisse là-dessus, pour clarifier notre propre concept de postmodernité dans la modernité. Je ne vais pas commencer à réfléchir maintenant ici dessus, mais je voudrais souligner que le problème qu'il pose est un problème qu'on n'a pas réglé. Et puis je pourrais même l'élargir un peu. La manière dont il parle de Locke, j'ai aussi déjà lu Locke, je sais à quel point la révolution américaine se réfère à Locke, mais là aussi ça fait problème, parce que là aussi chez Locke il y a des aspects qui effectivement inaugurent, non pas la modernité, mais ce que nous on appelle la postmodernité. Alors, Locke c'est vieux, c'est le XVII<sup>ème</sup>. Ça fait remonter la

postmodernité un peu loin en arrière, et donc ça nous interroge un peu, il faudra argumenter là-dessus je pense, à un moment donné.

**Gilles Gagné** : Je ne sais pas, c'est superficiel par rapport à ce que tu dis, mais moi j'ai eu le sentiment en le lisant que, comme philosophe qui prend souvent la philosophie pour la réalité, il oublie aussi souvent que la philosophie c'est la chouette de Minerve, et puis qu'au moment où cette réalité-là s'exprime dans la philosophie, elle est déjà terminée. Alors ça fait un décalage dans ses dates. Et puis l'autre aspect aussi, c'est qu'il a une érudition tellement forte de la philosophie qu'effectivement on peut comme tout un chacun dire tout et le contraire, c'est-à-dire qu'il y a toujours un paragraphe où Bacon dit, le critère de la vérité, c'est quand je fais un machin qui marche. Il va donc toujours, sur ce fond d'érudition-là, réussir à emboutir toutes les questions, et puis dans le fond, sur toutes les virtualités d'une époque de réflexion, il y en a une qui s'est tranchée dans l'histoire pour se réaliser...

**Michel Freitag** : Mais effectivement il y a Bacon, et puis derrière le second Bacon il y a un premier Bacon, et puis il y a Ockham, et puis on peut retrouver une continuité dans la pensée empiriste anglaise de quelque chose qui débouche directement, linéairement, sur la postmodernité, au fond sans rupture. Et alors, c'est le sens de la remarque que je voulais faire, ça nous appelle un peu à réfléchir, et peut-être à renforcer la définition structurelle, modernité-postmodernité, et puis peut-être à détacher un peu cette définition structurelle d'une chronologie. Parce que là on a un choix, c'est comme un arbitraire, c'est-à-dire à quoi on identifie la modernité, est-ce qu'on l'identifie à la recherche d'un nouveau fondement ou est-ce qu'on l'identifie à l'amorce d'un processus? Et puis là c'est un choix finalement, il y a une alternative qui clarifie certaines choses, et puis l'autre en éclaire d'autres problèmes. Et puis ensuite le deuxième niveau du problème c'est : actuellement, par rapport aux problèmes auxquels on est confronté, laquelle des deux alternatives d'interprétation est la plus féconde pour nous faire embrasser les problèmes qui se posent et pour pouvoir nous situer vis-à-vis d'eux? Le choix de la continuité correspond à ce que la théorie politique française dit maintenant. Il y a eu une modernité qui a commencé quelque part en Angleterre au XIII<sup>ème</sup> siècle, on trouve déjà ça dans la scolastique, il y a un pôle empiriste, il y a un pôle nominaliste, il y a un pôle pragmatique qui

commencent là. C'est-à-dire il y a la fin de la tradition, et puis on passe directement à un empirisme pragmatique, il y a ce discours effectivement, à différents niveaux des expressions culturelles, et en particulier dans la philosophie. Sauf que ça ne marche pas socialement. Sauf qu'on ne sort pas comme ça de la tradition. Il faut la renverser d'abord. Et puis alors est-ce que la modernité c'est cet acte de renversement, c'est-à-dire vouloir refaire une société, pas juste agir comme on veut et puis dominer la nature en oubliant qu'on est une société, ça ce sera après qu'on pourra le faire. Mais en réalité ce discours philosophique qui se manifeste déjà dès le XIII<sup>ème</sup> siècle en Angleterre, c'est une tendance typiquement anglaise, ce n'est pas lui qui fait la Révolution en Angleterre, ce n'est pas lui qui fait la Révolution en France, ce n'est pas lui qui transforme la société. De la même manière, on pourrait dire que ce n'est pas la Renaissance qui le fait non plus. La Renaissance, elle humanise la religion, elle relativise le rapport à Dieu, elle libère des espaces de rapports directs avec la nature, elle propose des interprétations purement analogiques du christianisme, donc on peut mettre ensemble les dieux de l'Inde et Dieu et puis tout ça, mais ce n'est pas avec ça qu'on a changé le monde, ce n'est pas avec ça que l'Occident a pu se transformer et dominer le monde. Et donc là il faudrait distinguer une notion disons structurelle, et puis une notion simplement culturelle de la modernité et de la postmodernité.

À propos du romantisme, l'ambiguïté est claire. Ce n'est pas seulement une dimension de la modernité qui apparaît et qui s'approfondit, mais c'est en même temps une dimension de crise de la modernité. Je veux dire, cette dimension-là ne s'intègre pas comme ça, facilement, dans la modernité. En même temps elle prépare une dissolution de la modernité, et puis en même temps elle représente une exaspération de la modernité et donc ce n'est pas quelque chose qu'on peut situer simplement comme un moment naturel dans le commencement de ce que nous sommes en continuant à appeler ça la modernité non problématique.

**Stephen Schecter** : Ce qui est intéressant dans son livre, c'est comment, à l'intérieur des limites de la philosophie, une école, une ligne de pensée, une certaine école de pensée, enclenche des fois des réactions. Il y a comme une certaine dialectique même à l'intérieur du développement successif, où la transformation s'opère même à l'intérieur de la pensée, comme

ça se fait aussi à l'intérieur de la société. On ne fait pas des époques de rien. Tout émerge d'un moment antérieur, pour qu'arrive une certaine constellation après un certain moment, et là on peut parler de rupture.

**Michel Freitag** : Dernière remarque que j'aurais voulu faire, ça touche aussi à son refus de la postmodernité. Ça vaut la peine d'approfondir les raisons du refus, pas simplement le type d'interprétation qu'on pourrait juger fautif, qui conduit à refuser le concept de postmodernité, mais les raisons plus profondes d'un refus de ce concept de postmodernité. Et je pense qu'en comprenant mieux ces raisons on comprendrait mieux aussi pourquoi nous on y tient, pourquoi disons, dans notre analyse depuis trois-quatre ans, ça nous paraît quelque chose de fondamental. Alors une des raisons pour lesquelles je pense que Taylor refuse la postmodernité, on l'a déjà indiquée, c'est que d'une certaine façon, cette dissolution des référents transcendants modernes, c'est-à-dire abstraits, universalistes, etc., qui représente pour nous la logique du glissement vers la postmodernité, ne lui pose pas de problème fondamental, parce qu'il a déjà un endroit pour récupérer les morceaux. Je ne dis pas que ce n'est pas problématique pour lui, mais qu'il a comme une certitude au moins de deuxième degré. Derrière l'incertitude et le questionnement, il y a une manière de récupérer tout ça comme des facettes de quelque chose qui a encore de l'unité. Il y a un fondement ontologique indiscutable de l'identité humaine, qui fait que les formes de la société sont problématiques seulement secondairement, en tant qu'elles permettent à l'être humain d'accomplir sa nature, ou ne le permettent pas. Donc il y a une relativisation du destin de l'histoire et de la société. Tandis que pour nous évidemment il y a une dramatisation, et donc c'est au niveau des formes d'ensemble de la société qu'on fait porter l'essentiel de nos diagnostics et de notre recherche. Maintenant, ceci dit, il reste que face à des objections, à des difficultés de compréhension comme celles qui sont manifestées par Charles Taylor, nous on devrait, c'est permanent cette difficulté, clarifier plus ce qu'on entend par postmodernité en tant que concept critique. Il faudrait qu'on s'efforce davantage, ça c'est Stephen qui le disait, d'explicitier au nom de quoi on s'oppose à la postmodernité. Je veux dire, ce n'est pas seulement qu'on aurait constaté qu'on rentre dans la postmodernité et puis que c'est une découverte théorique de la sociologie. C'est parce qu'il y a une alternative, c'est parce qu'on pense que si il y a quelque chose qui se dissout, on ne

va pas pouvoir retomber sur quelque chose qui ne s'est pas dissout, de toute manière, qui serait l'individu éternel, l'être humain éternel, sous les différentes formes historiques qui sont relativisées, dans une vision religieuse. On ne pense pas non plus que l'on peut revenir à la modernité, ou qu'alors c'est la crise de la modernité et puis qu'il faut revenir à la tradition. On pense qu'il y a un passage nécessaire à travers la modernité, comme le lieu de la réflexivité, et puis qu'il y a une synthèse à venir qui n'est pas faite et puis que c'est notre tâche, après avoir identifié la postmodernité, que de commencer à articuler les aspects de cette synthèse. Si pour Taylor la synthèse est quelque part déjà donnée ontologiquement, même si elle n'est pas transparente, même s'il faut la réinterpréter chaque fois, et que l'histoire finalement est toujours positive, dans la mesure où elle exige un enrichissement de l'interprétation, mais n'est jamais dramatique, nous on est plutôt dans une vision où elle peut être dramatique, si on n'arrive pas à déboucher effectivement, et ça veut dire concrètement, socialement, sur une nouvelle synthèse, sur une synthèse qui garderait le moment de réflexion de la modernité, mais qui refuse la dissolution du réel concret qu'a impliqué en fait ce moment de la modernité. Alors, ça je l'ai déjà dit plusieurs fois, mais c'est pour dire que dans les dialogues avec d'autres personnes, il faut peut-être qu'on pousse ce côté-là comme élément de réponse, parce que sinon notre position paraîtra toujours consister un peu à jouer sur des mots et apparaîtra comme négative. On nous demandera toujours c'est au nom de quoi que vous refusez ça?



## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.

3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.



- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Les discours sur la postmodernité* (exposé de Yves Bonny). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: le fascisme et le nazisme* (texte de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 18 février 1994.

---

---

## SOMMAIRE

**L'identité aujourd'hui**  
Exposé de Charles Taylor, et discussion

---

---

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI**  
Exposé de Charles Taylor

**Séminaire du 6 décembre 1991**

**Cahiers de recherche**

---

---

---

---

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI**  
Exposé de Charles Taylor

Séminaire du 6 décembre 1991

**Cahiers de recherche**

---

---

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI**  
Exposé de Charles Taylor

Séminaire du 6 décembre 1991

**Cahiers de recherche**

---

---

---

---

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**L'IDENTITÉ AUJOURD'HUI**  
Exposé de Charles Taylor

**Séminaire du 6 décembre 1991**

**Cahiers de recherche**

---

---

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Larochelle et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.

Faire parvenir toute correspondance à :

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C. P. 8888, Succursale A  
Montréal, Québec H3C 3P8

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.

Faire parvenir toute correspondance à :

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C. P. 8888, Succursale A  
Montréal, Québec H3C 3P8



---

---

## SOMMAIRE

L'identité aujourd'hui, exposé de Charles Taylor

Discussion

Faire parvenir toute correspondance à:  
Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C. P. 8888, Succursale A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

---

---