

# Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor ?

Florence Hulak

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045189ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045189ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hulak, F. (2010). Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor ? *Philosophiques*, 37(2), 387–409.  
<https://doi.org/10.7202/045189ar>

Résumé de l'article

Dans *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor définit le concept d'imaginaire social comme « compréhension de soi » d'une société, mais également comme « répertoire » des pratiques que ses membres peuvent adopter. Cette double définition rattache à la fois le concept à une perspective herméneutique et à une perspective wittgensteinienne centrée sur l'analyse des règles constitutives des pratiques sociales. Nous éclairons ce concept d'imaginaire social à l'aide du concept d'« arrière-plan », plus ancien dans l'oeuvre de Taylor, afin de montrer que celui-ci ne fait pas droit à la perspective d'inspiration wittgensteinienne qu'il invoque. Cette analyse nous amène à contester la thèse de Taylor selon laquelle les pratiques ont pour condition de possibilité la compréhension implicite de la société que partagent les individus. Cette conception de l'imaginaire social permet de penser l'identité culturelle et politique, mais non la constitution socio-historique des pratiques.

# Que permet de penser le concept d'imaginaire social de Charles Taylor ?

FLORENCE HULAK

Centre Marc Bloch (Berlin).  
Florence.hulak@cmb.hu-berlin.de

**RÉSUMÉ.** — Dans *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor définit le concept d'imaginaire social comme « compréhension de soi » d'une société, mais également comme « répertoire » des pratiques que ses membres peuvent adopter. Cette double définition rattache à la fois le concept à une perspective herméneutique et à une perspective wittgensteinienne centrée sur l'analyse des règles constitutives des pratiques sociales. Nous éclairons ce concept d'imaginaire social à l'aide du concept d'« arrière-plan », plus ancien dans l'œuvre de Taylor, afin de montrer que celui-ci ne fait pas droit à la perspective d'inspiration wittgensteinienne qu'il invoque. Cette analyse nous amène à contester la thèse de Taylor selon laquelle les pratiques ont pour condition de possibilité la compréhension implicite de la société que partagent les individus. Cette conception de l'imaginaire social permet de penser l'identité culturelle et politique, mais non la constitution socio-historique des pratiques.

**ABSTRACT.** — Charles Taylor defines the concept of “social imaginary”, in *Modern Social Imaginaries*, as “self-understanding” of a society, but also as “repertory” of the practices which can be adopted by society's members. Through this dual definition, the concept conjures at the same time an hermeneutic approach and a wittgensteinian approach focusing on the analysis of constitutive social rules. To highlight this conception of social imaginary, I consider the concept of “background” from Taylor's earlier works. This leads me to contend that Taylor's theory does not make room for the wittgensteinian approach. Social practices do not need to rely on the individuals' common understanding of their whole society to be possible. As a consequence, his concept of social imaginary allows us to understand cultural and political identity but not the historical constitution of social practices.

## Introduction

La notion d'imaginaire social est fréquemment utilisée par les historiens français<sup>1</sup> depuis une trentaine d'années, parce qu'elle figure parmi les substituts possibles de la notion de mentalité pour désigner les formes collectives de pensée, de croyance et de sentiments.

Mais si la notion de mentalité a été critiquée pour son indétermination, celle d'imaginaire social n'est pas d'emblée plus explicite. À la différence de la première, cette dernière a toutefois fait l'objet d'études philosophiques, dont

---

1. Voir par ex. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille : odorat et imaginaire social*, Paris, Flammarion, 1986. Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991.

on pourrait espérer qu'elles permettent d'en préciser le sens. La théorie des imaginaires sociaux de Cornélius Castoriadis, présentée dans *L'institution imaginaire de la société*<sup>2</sup>, est souvent écartée par les historiens, qui peinent à tirer des concepts opératoires de cette réflexion ontologique générale. Au cours de la dernière décennie, la théorie des imaginaires sociaux de Charles Taylor<sup>3</sup>, dont l'exposé le plus complet se trouve dans *Modern Social Imaginaries*, est apparue comme susceptible de fonder une analyse positive des transformations historiques. Cet article interroge la pertinence du concept taylorien d'imaginaire social pour la pratique historique.

Le concept d'imaginaire social utilisé par Charles Taylor dans *Modern Social Imaginaries* est à la fois défini comme compréhension de soi (*self-understanding*), de la société, et comme répertoire des pratiques que ses membres peuvent adopter. En effet, selon Taylor, les significations constitutives des pratiques sociales les plus ordinaires ont pour condition de possibilité une compréhension plus large de la société, implicitement commune à tous ses membres. L'imaginaire social, tel que Taylor le définit, est ce qui rend possible les pratiques sociales, en leur donnant sens<sup>4</sup>. Notre article met cette thèse en question, en affirmant que les règles constitutives des pratiques et la façon dont les individus imaginent leur société sont de nature différente, et que la seconde n'est pas la condition de possibilité des premières. Il ne vise pas la philosophie politique de Taylor en tant que telle, mais la philosophie sociale qui est censée la fonder.

Dans un premier temps, nous examinons la nature du rapport établi par Taylor entre compréhension herméneutique et explication historique. Tout en reconnaissant que *Modern Social Imaginaries* ne constitue pas une explication historique suffisante de l'avènement de la modernité, Taylor présente son concept d'imaginaire social comme l'objet central d'une bonne explication du changement historique. Dans un deuxième temps, nous éclairons cet emploi du concept d'imaginaire social par l'analyse d'un concept plus ancien dans l'œuvre de Taylor, présenté comme son équivalent, le concept d'« arrière-plan » (*background*). Nous montrons que Taylor élabore ce concept, comme celui d'imaginaire social, à partir d'un double héritage, wittgensteinien et phénoménologique, mais que, interprétant le premier à partir du second, il ne tient pas compte d'un trait essentiel de la théorie wittgensteinienne des règles des pratiques : elles ne sont pas des interprétations. Nous en déduisons que ce concept d'imaginaire social permet de penser le processus d'interprétation des identités culturelles, mais non la constitution historico-sociale des pratiques. Quoique les compréhensions

2. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

3. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Dukes University Press, 2004.

4. *Ibid.*, p. 2 : « The social imaginary is not a set of ideas; rather, it is what enables, through making sense of, the practice of a society. »

implicites du social ne soient pas sans rapport<sup>5</sup> avec les pratiques, elles n'en sont pas les conditions de possibilité.

### Imaginaire social et explication historique

#### *Explication causale partielle ou critique de l'explication causale ?*

Taylor n'a jamais soutenu que *Modern Social Imaginaries* (ou tout autre de ses livres) propose une explication causale satisfaisante du phénomène historique qui le préoccupe : l'avènement de la modernité. *Modern Social Imaginaries* entend toutefois rendre compte dans les grandes lignes (*sketch an account*) des imaginaires sociaux qui ont porté (*underpinned*) la modernité<sup>6</sup>. Quel est le statut épistémique de la compréhension de la modernité proposée par cet ouvrage ? S'agit-il d'un autre type de compréhension historique, concurrent ou complémentaire de l'explication causale, ou d'une forme partielle d'explication causale ?

Depuis son premier ouvrage, *The Explanation of Behaviour*<sup>7</sup>, Taylor met en cause l'explication causale naturaliste du comportement humain, en défendant une distinction stricte entre sciences naturelles et sciences humaines, motivée par la spécificité de la nature de l'homme, « animal qui s'interprète lui-même » (*self-interpreting animal*)<sup>8</sup>. Le modèle des sciences naturelles consistant dans l'observation et l'induction de rapports causaux est donc repoussé, au profit d'une conception des sciences humaines comme modes d'explicitation du sens que les humains donnent à leurs actes et discours. L'œuvre de Taylor critique de façon récurrente la subordination de l'ontologie à l'épistémologie en soulignant que cette démarche repose sur la croyance illusoire en l'existence d'un sujet neutre et désengagé de la connaissance, susceptible de produire une représentation exacte d'une réalité existant indépendamment de lui<sup>9</sup>. Parce que toute épistémologie implique une ontologie morale implicite, la démarche d'explication des significations implicites qui fondent l'activité humaine est plus éclairante que celle d'explication causale, aveugle à ses propres conditions de possibilité.

Taylor aborde toutefois l'explication causale sous un autre angle dans *Modern Social Imaginaries*, à la suite de la « Digression sur l'explication

---

5. Cette formulation reste vague, mais la question de la nature positive du rapport entre compréhension et pratiques nécessiterait un traitement à part entière, qui nous entraînerait hors du cadre de cet article.

6. *Ibid.*, p. 2.

7. Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964.

8. Charles Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », in *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 26 (traduction : « L'interprétation et les sciences de l'homme », in *La liberté des modernes*, trad. Philippe de Lara, Paris, PUF, p. 152).

9. Voir Charles Taylor, « Overcoming Epistemology », in K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy (dir.), *Philosophy, End or Transformation ?*, The MIT Press, Cambridge, 1987, pp. 464-485.

historique » des *Sources du moi*<sup>10</sup> : il montre comment la compréhension herméneutique est susceptible d'enrichir l'étude des causes. Comprendre l'identité moderne, affirme Taylor dans la « Digression », c'est identifier « ce qu'on pourrait appeler les *idées-forces* qu'elle contient »<sup>11</sup>, afin de rendre raison de son pouvoir d'attraction. On peut montrer en quoi consiste le pouvoir d'une idée en faisant abstraction de ce qui a causé son apparition, c'est-à-dire de la « causalité diachronique ». La connaissance de cette dernière permet toutefois d'éclairer la compréhension des identités, et inversement, « comprendre en quoi consiste la force de certaines idées, c'est gagner un élément de réponse pertinent sur la façon dont elles sont devenues essentielles à une société dans l'histoire »<sup>12</sup>.

Afin de préciser le rapport entre les deux démarches, Taylor présente dans cette « Digression » sa propre conception de la causalité historique. Les idées qu'il interprète dans *Les sources du moi* apparaissent dans la réalité socio-historique, soutient-il, comme incarnées dans des pratiques. « La relation fondamentale est que les idées définissent les pratiques comme des schèmes (*patterns*) de prescriptions et d'interdits<sup>13</sup>. » L'étude de ces « schèmes » permet de montrer que les changements historiques arrivent « dans les deux sens »<sup>14</sup> : l'évolution des idées peut entraîner la transformation des schèmes et donc des pratiques, de même que l'évolution des pratiques implique celle des schèmes, qui peut alors réagir sur les idées théoriques. Or cette notion de « schème », désignée comme l'objet central de l'explication historique, anticipe la notion d'imaginaire social : cette dernière sera définie à sa suite comme l'ensemble des significations immanentes aux pratiques, qui en règlent l'exercice. Le concept fondamental de l'explication historique selon *Les sources du moi* devient ainsi le concept central du récit proposé par *Modern Social Imaginaries*.

On ne peut toutefois en déduire que ce dernier ouvrage entend, à la différence des *Sources*, proposer une explication historique complète de l'avènement de la modernité. Taylor prend soin de préciser, dans un chapitre intitulé « *The Specter of Idealism* »<sup>15</sup>, que son ouvrage n'offre pas une telle explication. Si telle était son ambition, l'ouvrage serait idéaliste, car il montre comment certaines idées ont transformé les imaginaires sociaux et donc les pratiques sociales, sans présenter l'analyse complémentaire du contexte de pratiques qui a nourri ces idées. La « Digression » des *Sources* avait souligné que la causalité historique va « dans les deux sens », or

---

10. Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 199-207. (Traduction : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 259-269.)

11. *Ibid.*, p. 202. (*Ibid.*, p. 263.)

12. *Ibid.*, p. 203. (*Ibid.*, p. 264.)

13. *Ibid.*, p. 203. (*Ibid.*, p. 265.)

14. *Ibid.*, p. 205. (*Ibid.*, p. 267.)

15. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 31-48.

*Modern Social Imaginaries* n'étudie que l'un des deux. Il propose donc une explication historique partielle.

Comment comprendre que Taylor puisse à la fois critiquer l'application du modèle de l'explication causale aux sciences humaines et soutenir que son ouvrage propose une explication causale partielle ? Il reconnaît d'un côté que, du point de vue empiriste adopté par les historiens, il existe derrière l'avènement des imaginaires sociaux qu'il étudie une « histoire causale complexe »<sup>16</sup>, impliquant des phénomènes de nature diverse (militaires, économiques, politiques ou religieux) ; mais il considère d'un autre côté que, s'il peut être instructif d'étudier ces causes multiples et les phénomènes de domination qu'elles révèlent, cette étude ne vise toutefois pas l'essentiel. En effet, même imposée par la force, aucune pratique sociale ne peut être accomplie sans faire sens pour les individus. Elle n'est pas directement configurée par le rapport de forces mais par le sens qu'elle revêt pour les acteurs. Or, pour comprendre ce sens, l'étude de la puissance d'attraction des idées est plus éclairante que celle des causes contingentes de leur avènement. Ainsi, on peut étudier le contexte de la domestication de la noblesse féodale par le pouvoir royal, mais ce qui importe est avant tout la transformation de la compréhension de soi de la noblesse qui en a résulté, le nouvel imaginaire social qui s'est exprimé dans l'idéal de civilité<sup>17</sup>.

Même si le récit proposé par *Modern Social Imaginaries* ne fournit pas une explication causale complète, il entretient des rapports étroits avec elle, parce qu'il nous présente des imaginaires sociaux qui seraient également l'objet central d'une explication historique satisfaisante. Certes, Taylor n'explore pas les causes contingentes multiples qui ont présidé à la formation et au développement de ces imaginaires, ce qu'un historien pourrait faire avec profit. Mais ces causes sont secondaires par rapport à la force propre aux idées, dont elles ne permettent pas de rendre compte.

### **Le rôle central de l'imaginaire social : des théories aux pratiques et retour**

Le concept d'imaginaire social se trouve au centre de l'explication historique, parce qu'il permet de comprendre l'influence des idées sur les pratiques et celle des pratiques sur les idées, en raison de sa double dimension.

Ce que nous voyons dans l'histoire, c'est une série de pratiques humaines qui sont à la fois des pratiques matérielles portées par des êtres humains dans le temps et l'espace et souvent maintenues de façon coercitive, et à la fois des conceptions de soi (*self-conception*), des modes de compréhension. [...] Parce que les pratiques humaines font sens, elles contiennent certaines idées, on ne

---

16. *Ibid.*, p. 41 : « There is a complex causal story behind the fact that the ideal of civility develops an active, transformatory agenda. »

17. *Ibid.*, p. 33-39.

peut pas distinguer les deux pour poser la question: qu'est-ce qui cause quoi?<sup>18</sup>.

Taylor soutient donc que la distinction entre les pratiques et leurs compréhensions est relative et dépourvue de portée ontologique. On peut tantôt définir l'imaginaire social comme «la façon dont les gens imaginent leur existence sociale»<sup>19</sup>, c'est-à-dire comme une forme de compréhension implicite du social, tantôt comme le «répertoire»<sup>20</sup> des pratiques possibles pour les membres d'une société donnée, c'est-à-dire comme la condition de possibilité de leurs actions.

Si on ne peut établir de direction causale générale, on peut toutefois montrer, à propos d'une transformation historique précise, que l'évolution des pratiques a entraîné une transformation des idées, ou le contraire. En effet, même si toute pratique fait sens selon Taylor, il distingue le sens implicite des pratiques, des théories qui formulent explicitement des idées. Le terme d'«idée» utilisé par Taylor dans la citation précédente est donc ambigu, car les «idées» internes aux pratiques ne sont pas des idées abstraites, mais des imaginaires.

On comprend ainsi pourquoi le concept d'imaginaire social peut jouer un rôle central dans l'explication historique: il permet de résoudre le problème du rapport entre discours et pratiques que rencontre toute recherche historique animée d'une ambition synthétique. D'un côté, le concept d'imaginaire social permet de penser le passage des théories aux pratiques: l'imaginaire social constitue la «schématisation<sup>21</sup>» des théories. L'analogie formulée par Taylor avec la schématisation des catégories dans la philosophie transcendantale kantienne permet de souligner que le passage des idées aux imaginaires sociaux correspond à une incarnation des idées dans le sensible, c'est-à-dire dans les pratiques. En devenant le sens de pratiques concrètes, les idées deviennent «opératoires dans l'histoire<sup>22</sup>». Par exemple la théologie de l'Alliance — la croyance en l'existence d'une alliance personnelle avec Dieu — a rendu possible un nouveau type de pratique ou d'institution: les églises puritaines<sup>23</sup>.

---

18. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 31-32. «What we see in human history is ranges of human practices that are both at once, that is, material practices carried out by human beings in space and time, and very often coercively maintained, and at the same time, self-conceptions, modes of understanding. [...] Because human practices are the kind of thing that make sense, certain ideas are internal to them; one cannot distinguish the two in order to ask the question: Which causes which?».

19. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 23.

20. *Ibid.*, p. 25. Mais aussi Charles Taylor, «Précis de *Modern Social Imaginaries*», *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, p. 480.

21. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 116.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 109.

D'un autre côté, l'imaginaire social constitue un répertoire de pratiques, qui informe les théories. Ainsi, la théorie de la souveraineté populaire a pris une forme différente au cours des révolutions américaines et françaises, en raison de la différence de nature des pratiques préexistantes<sup>24</sup>. Aux États-Unis, la nouveauté radicale du projet fédéraliste a pu se fonder sur une réinterprétation du statut des assemblées élues déjà présentes au niveau local, ce qui lui a permis d'acquérir un sens institutionnel clair et incontesté. L'absence de telles pratiques en France a rendu plus difficile la « schématisation » des idées révolutionnaires. Elles se sont toutefois étayées sur la réinterprétation d'un autre type de pratiques antérieures qu'étaient les émeutes populaires. La différence entre ces pratiques permet alors de rendre compte de la différence entre les imaginaires sociaux des deux pays et donc entre les théories politiques américaines et françaises de la souveraineté populaire. Elle rend raison de la primauté des formes représentatives aux États-Unis et de la glorification de la révolte en France<sup>25</sup>.

### Une histoire idéaliste?

Taylor soutient ainsi l'existence d'un rapport réciproque entre les idées et les pratiques. Mais ce rapport est en fait déséquilibré: « si la compréhension rend la pratique possible, il est également vrai que la pratique porte en bonne part la compréhension<sup>26</sup> ». On a d'un côté une condition de possibilité, de l'autre un simple support. Là où les idées sont dotées d'une véritable force de transformation des imaginaires sociaux, les pratiques ne font qu'infléchir de façon secondaire le sens des théories. L'idée de souveraineté populaire était véritablement nouvelle en France, car elle ne pouvait s'appuyer sur aucune institution préexistante, et la pratique des insurrections populaires a seulement contribué à en orienter le sens. De plus, s'il y a une relation d'influence réciproque entre les théories, qui sont des interprétations explicites, et les imaginaires sociaux, qui sont des interprétations implicites, la relation de ces interprétations aux rapports de domination qui en constituent le contexte n'est pas élucidée en elle-même. De la domination de la noblesse à l'idéal de civilité, il y a un saut qualitatif dont la théorie des imaginaires sociaux ne rend pas compte. L'effet des rapports de domination dans la constitution des pratiques, dont Taylor reconnaît l'existence, reste un point obscur de sa philosophie des imaginaires sociaux.

La tendance idéaliste du récit historique proposé dans *Modern Social Imaginaries* a été relevée par Thomas McCarthy<sup>27</sup>. Il concède que Taylor a

---

24. *Ibid.*, « The Sovereign People », pp. 109-141.

25. *Ibid.*, p. 129.

26. *Ibid.*, p. 25: « If the understanding makes the practice possible, it is also true that it is the practice that largely carries the understanding. »

27. Thomas McCarthy, « Imaginaires sociaux et modernités multiples », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, pp. 485-491.



reconnu la nature nécessairement « bifocale »<sup>28</sup> de la compréhension de la modernité — la société est l'expression de l'action collective (à travers l'opinion publique ou la souveraineté populaire) et de processus impersonnels objectifs (à travers les processus économiques). Toutefois, il lui reproche d'avoir accordé trop peu d'importance à l'analyse des processus objectifs par rapport à celle de l'action collective. Mais plus qu'une simple différence d'importance, c'est une différence de statut qui distingue les deux foyers de la conception bifocale de la modernité selon Taylor. Le foyer « objectif » ne renvoie qu'à l'illusion de l'existence de « lois » économiques ou sociales, c'est-à-dire d'une existence naturelle de la société. Si Taylor présente la conception « objectifiante »<sup>29</sup>, c'est pour expliciter l'imaginaire social qui la fonde, et non pour en faire l'un des fondements de sa propre compréhension du social. Les significations implicites qui composent le foyer « subjectif » interviennent au contraire, comme nous allons le voir, à titre de fondements.

En répondant à McCarthy, Taylor soutient qu'il ne sous-estime pas l'importance des processus impersonnels et des rapports de domination, mais pointe seulement que ces derniers ne suffisent pas à déterminer les pratiques : « La modernisation institutionnelle ne se réalise pas sans un changement interne, culturel, pourrait-on dire ; c'est ce que j'essaie de cerner avec les termes de répertoire et d'imaginaire social<sup>30</sup>. » Si le choix de ne présenter qu'une explication historique partielle, en montrant comment tout changement institutionnel doit correspondre à un changement culturel, n'est pas critiquable en lui-même, il reste à déterminer la nature du « changement culturel » que le concept d'imaginaire social permet de penser<sup>31</sup>. C'est seulement sur ce plan qu'il est possible de trancher la question de l'idéalisme de la conception taylorienne.

### Compréhension d'une pratique et compréhension globale

Nous avons montré que le concept d'imaginaire social permet de penser l'influence réciproque des idées et des pratiques, se définissant à la fois comme compréhension de soi de la société et comme répertoire des pratiques adoptables par ses membres. L'imaginaire social possède cette double dimension parce qu'il contient deux types d'éléments.

28. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 77.

29. *Ibid.* : « an objectifying account ».

30. Charles Taylor, « Réponses à mes critiques », *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, Automne 2006, p. 508.

31. Ainsi, alors que Max Weber assume ce même choix dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Gallimard, Paris, 2003 [1905]) d'exposer le rôle de la culture (religieuse) dans le développement économique sans présenter le rapport inverse, il n'est pas pour autant conduit à une théorie du changement culturel comparable à celle de Taylor. Outre qu'il ne hiérarchise pas les deux rapports, on peut relever, entre autres, que le décalage entre contenus doctrinaux et pratiques est tel qu'il peut aller jusqu'à l'inversion : du dogme de la prédestination est issu une intensification de l'activité temporelle et de la responsabilité individuelle.

Notre imaginaire social est toujours complexe. Il inclut les attentes normales que nous avons envers les autres, le type de compréhension commune qui nous permet de réaliser des pratiques communes, lesquelles constituent notre vie sociale. Il inclut une compréhension de la façon dont on s'associe aux autres membres de notre société, dans l'accomplissement des pratiques communes<sup>32</sup>.

L'imaginaire social étant constitué de compréhensions globales de la société, à la fois normatives et descriptives, y compris la perception de son histoire et de son rapport aux autres sociétés, son contenu est proche de celui des théories, notamment philosophiques, de la société, et qui s'en distinguent essentiellement par leur forme argumentative. On comprend donc que ces théories soient en mesure de se diffuser dans la société, en innervant progressivement l'imaginaire social. Inversement, parce que l'imaginaire social comprend aussi les significations immédiates des pratiques les plus ordinaires, il est indissociable des pratiques, les transformations de ces dernières étant vouées à se répercuter dans la compréhension qu'en ont les individus.

Comment ces deux types de signification — les compréhensions de la vie sociale dans son ensemble et les compréhensions incorporées aux pratiques — s'articulent-elles l'une à l'autre? Afin d'élucider ce point essentiel, que Taylor ne traite pas en tant que tel dans *Modern Social Imaginaries*, il faut analyser le concept d'« arrière-plan » (*background*). Taylor le présente comme un quasi-équivalent du concept d'imaginaire social<sup>33</sup>, en renvoyant à l'usage qu'en font Searle dans le sillage de Wittgenstein<sup>34</sup>, et Dreyfus dans sa lecture de Heidegger<sup>35</sup>.

## 2. Arrière-plan et imaginaire social

### *Arrière-plan et règles constitutives*

Taylor avait déjà, dans des textes antérieurs comme « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* »<sup>36</sup>, entrepris de rapprocher les pensées de Wittgenstein et de Heidegger à partir de la notion d'arrière-plan. Elle désigne l'ensemble des significations implicites sur lesquelles reposent nos expressions conscientes. Ces significations ne sont pas inconscientes, mais elles doivent ne pas être conscientes pour que l'on puisse

---

32. *Ibid.*, p. 24: « Our social imaginary at any given time is complex. It incorporates a sense of the normal expectations we have of each others, the kind of common understanding that enables us to carry out the common practices that make up our social life. This incorporate some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. »

33. *Ibid.*, p. 25.

34. John R. Searle, *The construction of social reality*, New York, Free Press 1995. (Traduction: *La construction de la réalité sociale*, trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.)

35. Dreyfus, Hubert, *Being in the World*, Cambridge, MIT Press, 1991.

36. Charles Taylor, « *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein* », in *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press, 1995.

affirmer quelque chose consciemment: on ne peut affirmer quelque chose sans se reposer sur des compréhensions implicites. Mais il nous est ensuite toujours possible de diriger notre attention vers ces compréhensions implicites et de les « expliciter ». Cette activité d'explicitation (« to *articulate* », également traduit par les verbes « formuler », « articuler », ou « exprimer »), centrale dans la philosophie de Taylor<sup>37</sup>, consiste à rendre plus claire une signification, à lui donner une nouvelle expression, plus distincte que celle dans laquelle elle a été reçue. Ce nouvel acte d'explicitation reposera toutefois nécessairement lui aussi sur de nouvelles significations implicites. L'arrière-plan, c'est ce dont on n'est pas conscient, car « la place est déjà occupée par ce qu'il [l'arrière-plan] rend intelligible<sup>38</sup> ».

La prise en considération de cet « arrière-plan » implique de concevoir l'activité humaine comme constitutivement engagée dans un monde qui lui donne sens. Wittgenstein et Heidegger se rejoignent aux yeux de Taylor dans la conception du sujet comme « formé »<sup>39</sup> par son engagement dans une forme de vie ou d'existence. Il précise le sens qu'il attribue à cette notion de « formation » en évoquant le cas de la « formation » de notre expérience par notre constitution corporelle<sup>40</sup>. On peut déduire de mon incapacité à voir le mur situé derrière moi le fait que mon expérience est causalement déterminée par ma constitution corporelle. Mais on peut aussi remarquer que, lorsque je regarde devant moi, certaines choses m'apparaissent à portée de main, d'autres inaccessibles, certaines en haut, d'autres en bas, certaines utiles, d'autres dangereuses, etc.: mon expérience est « formée » par ma constitution, en ce que la description de mon expérience prend seulement sens à partir de mon existence corporelle. Il ne s'agit plus ici de relation causale, mais de condition d'intelligibilité. C'est cette seconde perspective qui est adoptée par Taylor. Le concept d'« arrière-plan » doit permettre de penser que toute action ne prend sens qu'à partir de la situation — au sens non seulement corporel mais aussi linguistique, social ou historique — de l'agent qui l'effectue. Il s'agit donc d'une notion interprétative, explicitement posée à une notion causale.

Wittgenstein a montré les limites de la thèse de l'atomisme de la signification, relève Taylor. Pour donner le sens d'une proposition, je dois énoncer d'autres propositions. Si je veux donner le sens de ces propositions, je devrai alors en énoncer d'autres, et ainsi de suite. Toutefois, lorsque je découvre ce phénomène, deux possibilités distinctes s'offrent à moi, dans la philosophie wittgensteinienne. Je peux poursuivre indéfiniment l'explicitation des

---

37. Voir Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, 2000, « Articulation », pp. 41-47.

38. Taylor, « *Lichtung* or *Lebensform*: Parallels between Heidegger and Wittgenstein », p. 69.

39. *Ibid.*, p. 61.

40. *Ibid.*, p. 62-63.

propositions par d'autres, autrement dit, je peux continuer à jouer un jeu de langage. Je peux aussi couper court à la régression à l'infini, en m'arrêtant, non pas à « une présupposition non fondée », mais à une « manière non fondée de procéder »<sup>41</sup>, autrement dit à la reconnaissance des règles du jeu. Or la théorie de l'arrière-plan de Taylor conduit à faire fusionner ces deux possibilités. Le premier cas se rapproche certes du processus infini d'explicitation de l'arrière-plan décrit par Taylor. Mais ce processus ne correspond pas, pour Wittgenstein, à l'expression, de plus en plus distincte, d'une même signification : il s'agit d'un simple jeu de langage qui ne fait en rien progresser. Le second cas pourrait correspondre à l'opération consistant à éclairer une expression par le contexte de sens qui en détermine les conditions de possibilité. Toutefois, cette activité ne nécessite pas selon Wittgenstein de régression à l'infini, à la différence de ce que décrit Taylor. On peut tout simplement montrer les règles du jeu de langage qui rendent possible la proposition concernée, en les appliquant.

De l'arrière-plan, remarque Taylor, « on peut dire que c'est ce que "j'ai toujours su", ou ce que je sentais, même si je ne le "savais" pas<sup>42</sup> ». C'est la continuité de ces usages du verbe « savoir » qui permet l'explicitation : ce que je « savais » de façon peu consciente, je peux le formuler afin d'actualiser ce savoir potentiel. Or il y a pour Wittgenstein une distinction stricte entre deux processus, qui correspondent aux deux usages que Taylor fait du verbe « savoir » : d'une part l'acquisition spontanée des règles de jeux de langage en raison de mon appartenance à une forme de vie, et d'autre part la formulation de certaines propositions en fonction de ces règles, qui ne sont pas éclaircies par ces formulations. Dans le premier cas, il ne s'agit pas à proprement parler d'un savoir, mais de ce qui m'est donné d'emblée comme règle et qui n'est pas susceptible de preuve ou de vérification, parce que les modes de preuves et de vérifications reposent aussi sur des règles<sup>43</sup>.

Ainsi, la théorie de l'arrière-plan de Taylor se distingue de celle de Wittgenstein par l'introduction d'une distinction entre expression et signification : une même signification pouvant être exprimée sous plusieurs formes, il est possible de rendre une signification plus claire ou plus explicite qu'elle ne l'était dans une expression antérieure. Une signification peut même être exprimée de façon non linguistique (dans l'expérience) avant d'être exprimée

41. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1987, p. 52.

42. Taylor, « *Lichtung or Lebensform* : Parallels between Heidegger and Wittgenstein », p. 69 : « What I bring out to articulacy is what I "always new", as we might say, or what I had a "sense" of, even if I didn't "know" it. »

43. Wittgenstein, *De la certitude*, p. 59-60 (§151, 152, 153) : « Moore ne *sait* pas ce qu'il affirme savoir, mais c'est pour lui quelque chose de solidement fixé, comme pour moi. [...] Les propositions qui pour moi sont solidement fixées, je ne les apprends pas explicitement. [...] Personne ne m'a enseigné que mes mains ne disparaissent pas quand je ne leur prête pas attention. »

par le langage<sup>44</sup>. À l'inverse, Wittgenstein ne connaît qu'un seul plan d'existence des significations, qui est strictement linguistique. On peut faire varier les propositions à l'infini, il s'agira toujours de nouvelles significations, et non d'un approfondissement de significations antécédentes.

Dans un article intitulé « *To follow a rule*<sup>45</sup> », Taylor oppose deux interprétations de la théorie wittgensteinienne des règles, celle de Kripke et la sienne<sup>46</sup>. Alors que Kripke postule un lien causal de fait entre règle et pratique réglée, expression d'un conditionnement social, Taylor suppose l'existence d'un lien de signification. En effet, souligne-t-il, si l'on nous demande pourquoi nous avons accompli une action, nous serons toujours en mesure d'en expliciter les raisons<sup>47</sup>. On agissait donc pour des raisons non explicites, mais non sans raison. Taylor prend l'exemple de la règle exprimée par un panneau directionnel, représentant une flèche. Si nous voulons rejoindre la ville indiquée par le panneau, nous suivrons la flèche dans le sens de la pointe, sans avoir conscience de la règle que nous appliquons. Mais si on nous le demande, nous pourrions expliciter notre compréhension de la règle « suivre une flèche » en montrant que le mouvement d'une flèche réelle va aussi dans le sens de la pointe. La règle n'est donc pas arbitraire<sup>48</sup>. Mais comment justifier le lien, que Taylor semble supposer naturel ou nécessaire, entre une flèche « réelle » et le symbole de flèche ? Ce lien ne peut pas être justifié pour Wittgenstein<sup>49</sup>. Pour cette raison, si l'on nous interrogeait, non plus sur la flèche mais sur le nom de ville inscrit sur le même panneau, comment pourrait-on justifier la règle impliquant que ce nom désigne cette ville ? Faire appel à l'étymologie du nom de ville reviendrait à convoquer des significations qui ne sont pas connues, même implicitement, de la majorité des individus. Pour Wittgenstein, « il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons "suivre la règle" et "l'enfreindre" selon les cas de son application<sup>50</sup> ». Si je peux interpréter sans fin le sens d'une expression linguistique, je peux seulement constater que les règles linguistiques ont été ou non respectées dans la constitution de cette expression.

Affirmer que les règles ne sont pas des interprétations ne revient toutefois pas à soutenir qu'elles aient une action purement mécanique et causale sur le sujet, selon les termes de l'alternative posée par Taylor. On peut

---

44. Taylor, « Interpretation and the Sciences of Man », p. 23 (« L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 147).

45. Charles Taylor, « To follow a rule », *Philosophical Arguments*, pp. 165-180.

46. *Ibid.*, p. 167.

47. *Ibid.*, p. 168.

48. *Ibid.*, p. 168 : « following arrows toward the point is not just an arbitrary imposed connection ; it makes sense, granted the way arrows move ».

49. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 372, p. 171 : « Le seul corrélat dans le langage d'une nécessité de nature est une règle arbitraire. »

50. *Ibid.*, § 201, p. 127.

considérer que l'acteur agit en vertu d'une croyance en l'efficacité de la règle, parce qu'il vit dans un monde social où les conséquences qu'entraînent le fait de suivre ou d'enfreindre la règle sont constatables. Cette croyance sociale ne porte toutefois pas sur les raisons justifiant la règle, mais sur sa forme même. Imaginons quelqu'un qui suivrait les flèches de circulation pour se diriger, parce qu'il a appris à utiliser cette règle et a pu constater son efficacité, sans avoir jamais établi de lien entre le symbole de flèche et les flèches « réelles ». Quand on lui demande pour quelle raison il suit cette règle, il découvre alors ce lien par la réflexion et choisit de l'invoquer, parce que celui-ci lui paraît en être une justification satisfaisante. Il n'y aurait cependant aucune raison d'affirmer que ce lien était la raison implicite de son action. On peut seulement obéir ou contrevenir à une règle, selon une opposition strictement binaire, alors que les différentes interprétations possibles d'une règle sont indénombrables.

### Arrière-plan et monde de significations

Taylor inscrit sa théorie de l'arrière-plan dans l'héritage de la pensée transcendantale kantienne. Il s'agit d'aller plus loin dans l'analyse des *a priori* dont nous n'avons pas conscience quand nous pensons, mais aussi parlons ou agissons. Cette perspective était déjà celle de Heidegger, qui est le second auteur convoqué par Taylor. Heidegger propose dans *Être et Temps* d'ajouter aux *a priori* catégoriaux de Kant des *a priori* existentiels, qui sont les conditions de possibilité de la compréhension de notre existence. Le « monde » est pour Heidegger un existentiel, c'est-à-dire une modalité originelle de notre existence, qui rend l'expérience possible. C'est une structure de signifiante, à partir de laquelle le sens peut nous advenir<sup>51</sup>. Cette définition du monde comme sens implicite sur lequel repose toute signification correspond à ce que Taylor désigne par la notion d'arrière-plan.

De plus, l'explicitation de nos compréhensions implicites représente une transformation de soi pour Taylor: « en devenant conscients, nous transformons aussi notre activité<sup>52</sup> ». Or la théorie heideggerienne de la compréhension de soi — *self-interpretation* selon le terme de Dreyfus, à travers lequel Taylor lit Heidegger — implique également une transformation de ce type. L'être du *Dasein* consiste à se comprendre lui-même comme existant. Cette compréhension est l'accomplissement ou la réalisation de son être<sup>53</sup>. L'interprétation de soi est donc également une réalisation de soi pour Heidegger. Il semble donc que Taylor lise Wittgenstein à partir de la théorie

51. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 14, pp. 98-102.

52. Charles Taylor, « Hegel's philosophy of Mind », in *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 84. (Traduction: « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », in *La Liberté des modernes*, p. 97.)

53. Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 4, pp. 36-39.

heideggérienne de la compréhension : l'analyse wittgensteinienne des règles ne se suffit pas elle-même, parce que ces règles n'existent que dans une structure de signifiante qui leur donne sens.

Mais s'il interprète la philosophie du langage de Wittgenstein à l'aide de la philosophie heideggérienne, il comprend cette dernière à travers l'œuvre de Merleau-Ponty<sup>54</sup>. En effet, Taylor n'interprète pas la conception heideggérienne de la compréhension de soi à travers la question de l'Être mais à travers celle proprement merleau-pontienne de l'incarnation physique et sociale de l'homme. La distinction entre expression et signification se trouve déjà dans la philosophie de Merleau-Ponty, selon laquelle l'expression conceptuelle prolonge le sens qui était déjà exprimé dans les gestes<sup>55</sup>.

La notion d'arrière-plan proposée par Taylor est donc une notion interprétative, qui s'inscrit dans la perspective d'une phénoménologie de l'explicitation progressive d'un sens, et non dans une perspective de type wittgensteinien, dans laquelle la signification est strictement identique à son expression dans une proposition.

### Arrière-plan et dispositions

Lorsque Taylor associe, dans *Modern Social Imaginaries*, la notion d'imaginaire social à celle d'arrière-plan, il renvoie cette dernière à deux références : à la lecture de Heidegger par Dreyfus, que nous venons d'évoquer, mais aussi à *La construction de la réalité sociale* de Searle, d'orientation wittgensteinienne. La notion d'arrière-plan de Searle est toutefois très éloignée de celle que Taylor identifie chez Heidegger. Elle doit certes également permettre de penser « l'activité engagée » du sujet, en tant que cet engagement dans une forme de vie informe sa compréhension linguistique, perceptive ou sociale. Mais Searle propose d'utiliser un nouveau type de causalité, la « causalité neurophysiologique<sup>56</sup> ». L'arrière-plan est « un ensemble de dispositions non intentionnelles ou pré-intentionnelles qui permettent les états intentionnels<sup>57</sup> ». Et Searle de préciser qu'il faut ici donner un sens causal au verbe « permettre » (*to enable*) : l'arrière-plan est un ensemble de dispositions neurobiologiques permettant d'agir ou de percevoir le monde de façon conforme à certaines règles. Cette perspective est donc diamétralement opposée à celle de Taylor, qui refuse toute explication naturaliste et causale de l'expérience humaine.

54. Charles Taylor, *La liberté des modernes*, « Avant-propos », p. VI.

55. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 209.

56. Searle, *The Construction of social Reality*, p. 129. (*La construction de la réalité sociale*, p. 170.)

57. *Ibid.*, p. 129. (*Ibid.*, p. 169.)

Si Taylor convoque cette référence, c'est sans doute<sup>58</sup> parce qu'il trouve dans l'œuvre de Searle un projet d'approfondissement de l'analyse linguistique de Wittgenstein par une théorie anthropologique explicite. Searle conçoit l'ensemble des dispositions comme un tout, nommé arrière-plan, alors que Wittgenstein n'avait pas besoin de cette notion globale. Le concept d'arrière-plan permet à Taylor comme à Searle de penser la réalité non intentionnelle sur laquelle reposent nos états intentionnels, à partir d'un concept qui n'est plus tant linguistique qu'anthropologique. Cette seconde conception de l'arrière-plan correspond alors à la définition de l'imaginaire social comme « répertoire » : l'ensemble des règles d'après lesquelles un individu peut agir est conçu comme le répertoire d'actions qu'il est en mesure d'effectuer.

Cette appropriation de la notion searlienne d'arrière-plan rejoint celle de la notion bourdieusienne d'*habitus*, que Taylor convoque dans le « Précis » de *Modern Social Imaginaries*<sup>59</sup> comme dans son premier article consacré à l'imaginaire social<sup>60</sup>, et à laquelle il se référait déjà pour penser l'arrière-plan<sup>61</sup>. Certes, cette notion d'*habitus* repose sur des présupposés incompatibles avec ceux de Searle. L'*habitus* désigne chez Bourdieu une forme de causalité inconsciente, conçue à partir du modèle chomskyen de l'assimilation inconsciente des règles<sup>62</sup>, auquel Searle s'oppose explicitement, en soutenant que l'individu ne suit pas inconsciemment des règles intériorisées mais développe des compétences fonctionnellement équivalentes aux règles. Mais Taylor ne retient des théories de Bourdieu et de Searle que le concept général de « disposition », qu'il comprend, de façon très éloignée de l'une comme de l'autre, sur un mode merleau-pontien. Les dispositions désignent pour Taylor l'existence incarnée des significations sociales, en tant qu'elles n'expriment pas une régulation, inconsciente ou physiologique, du comportement social, mais une certaine façon de se rapporter au monde, dont la signification est toujours explicitable, c'est-à-dire susceptible d'une reprise subjective. La conception taylorienne des dispositions ne partage donc pas l'ambition commune à celles de Searle et de Bourdieu : permettre de penser le mode d'être spécifique des règles constitutives des actions, en tant qu'il ne peut être assimilé à celui de significations interprétables, parce que agir selon

---

58. Au-delà de la reprise de la distinction entre « règles régulatrices » et « règles constitutives », employée par Searle depuis *Les actes de langage*, Hermann, 1972 [1969].

59. Voir Taylor, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », p. 480. Voir Gaonkar, Dilip, « Towards new imaginaries, an introduction », in *Public Culture*, vol. 14, n° 1, Hiver 2002, p. 10 : « The social imaginary [...] is closer to Pierre Bourdieu's notion of *habitus*. »

60. Taylor, « Two theories of modernity », *The Hastings Center Report*, vol. 25, n° 2, mars-avril 1995, pp. 28-30.

61. Taylor, « To follow a rule », pp. 171-180.

62. Pierre Bourdieu, « Préface » de *Architecture gothique et pensée classique*, Erwin Panowsky, Paris, Minuit, 1970, p. 153.



une règle et interpréter la signification de cette même règle sont deux activités différentes.

Nous avons montré que les deux notions d'arrière-plan auxquelles Taylor se réfère pour étayer la notion d'imaginaire social sont strictement distinctes. Le concept de compréhension de soi et celui de répertoire des pratiques dont on sait adopter les règles ne peuvent être confondus. Le premier a pour objet la façon dont les individus donnent sens à leurs actions, le second la constitution même de ces actions. Comment les deux concepts d'arrière-plan participent-ils à la constitution de celui d'imaginaire social<sup>63</sup> ?

### 3. L'imaginaire social, une théorie des identités culturelles et non des pratiques sociales

#### *Règles sociales et actes publics*

Si le concept d'arrière-plan, comme celui d'imaginaire social, désigne à la fois pour Taylor la compréhension globale que nous avons de notre société et les règles constitutives de nos pratiques, la seconde dimension s'efface toutefois, dans son analyse, au profit de la première. Un passage de *Modern Social Imaginaries* explicite cette disparition :

De même que la pratique sans sa compréhension n'aurait pas de sens pour nous et serait donc impossible, de même cette compréhension suppose, pour avoir un sens, une saisie plus large de notre situation dans son ensemble : comment nous nous positionnons les uns par rapport aux autres, comment nous sommes parvenus où nous sommes, comment nous nous rattachons aux autres groupes, et ainsi de suite<sup>64</sup>.

C'est l'analogie établie entre ces deux rapports de signification — entre la pratique et sa compréhension, entre cette dernière et la compréhension d'ensemble de la société — qui justifie l'unité du concept d'imaginaire social : il comporte deux niveaux de sens, le plus large englobant le plus restreint. Mais en dépit de l'identité du terme utilisé — « avoir un sens » (*make sense*) — ce n'est pas le même rapport qui est décrit dans les deux cas. L'absence de sens désigne dans le premier l'absurdité découlant du non-respect des règles constitutives d'une pratique : si je ne connais pas les règles d'une pratique, je

63. Il y a toutefois une différence entre la notion d'arrière-plan et celle d'imaginaire social : l'arrière-plan a pour caractéristique d'être implicite, c'est-à-dire de ne pas être au premier plan, même s'il est toujours susceptible d'y être ramené, c'est-à-dire d'être explicite. L'imaginaire social inclut l'arrière-plan et le premier plan. Cette dialectique de l'explicite et de l'implicite est en effet propre à une conscience individuelle, alors que l'imaginaire social vise le caractère collectif de l'arrière-plan : même si un individu explicite un aspect de son imaginaire social, même si cet aspect est l'objet d'une prise de conscience politique, il sera en même temps toujours implicite dans l'activité ordinaire d'autres individus.

64. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 25 : « Just as the practice without the understanding wouldn't make sense for us and thus would not be possible, so this understanding supposes, if it is to make sense, a wider grasp on our whole predicament: how we stand to each others, how we got to where we are, how we relate to others groups, and so on. »

ne pourrai tout simplement pas l'accomplir. Elle ne désigne dans le second cas que l'impossibilité, pour l'interprète, de justifier cette pratique par l'existence de valeurs culturelles partagées, et donc de supposer l'existence d'une communauté unifiée.

Afin d'explicitier cette distinction, prenons un exemple proposé par Taylor pour présenter le concept d'imaginaire social: l'organisation d'une manifestation<sup>65</sup>. Cette pratique est possible parce que nous l'avons « dans notre répertoire<sup>66</sup> ». Nous savons comment nous rassembler, lever des bannières, marcher ensemble ou nous organiser par groupes, nous savons que nous devons rester dans certains espaces et ne pas utiliser la violence. Bref, « nous comprenons le rituel<sup>67</sup> ». Si je ne sais pas comment participer à une manifestation et que, par exemple, je prétends manifester seul dans ma chambre, je ne manifesterai tout simplement pas. Dire que mon acte n'a pas de sens signifie ici que je ne réalise pas l'acte désiré, car la règle constitutive de l'acte est indissociable de l'acte lui-même.

Mais Taylor affirme que, de la même façon que la règle constitutive est la condition d'existence de l'acte, une compréhension implicite partagée de notre société est la condition d'existence de la règle constitutive. Il faut, pour pouvoir manifester, avoir une compréhension du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous vivons, de son rapport aux autres nations et peuples, de son histoire — soit que l'on reconnaisse la liberté de manifester en paix comme un acquis historique, soit que cette liberté soit ce à quoi l'on aspire par cette action. La manifestation « n'aurait pas de sens » sans cette saisie plus large de notre situation.

Toutefois, si les règles constitutives de la manifestation doivent être partagées par les participants pour que la description « ils manifestent ensemble » soit valable, rien n'indique la nécessité qu'ils partagent une compréhension commune de leur société: on peut manifester ensemble contre la même chose, au nom de valeurs opposées. Et quand bien même on montrerait que les manifestants partagent implicitement des valeurs fondamentales, au nom de quoi pourrait-on en déduire qu'elles sont la condition d'existence de leurs actes? De ce qu'elles apparaissent à l'interprète comme la condition de sa compréhension de cette société comme un tout homogène, on ne peut simplement déduire qu'elles le soient de la réalisation même des pratiques. L'analyse réalisée sur un mode wittgensteinien du rituel de la manifestation, c'est-à-dire des règles auxquelles il faut se conformer pour participer à une manifestation, ne nécessite aucunement de faire intervenir une compréhension globale de la société. Les individus connaissent les règles de la manifestation parce qu'ils vivent dans une société, ou ont pu observer une société dans laquelle de telles règles existent.

---

65. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 26-27.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, p. 26.

L'exemple de la manifestation reste toutefois équivoque, car il diffère des actes sociaux ordinaires par son caractère explicitement politique. Cette ambiguïté se manifeste à travers le double sens de l'expression « *common practices* » : les pratiques rendues possibles par l'imaginaire social selon Taylor sont-elles collectives ou communes ? Autrement dit, l'imaginaire social rend-il possible les pratiques réalisées collectivement, ou les pratiques réalisées par chacun, suivant des règles sociales ? Dans ses travaux sur Hegel, Taylor réservait aux seuls objets de « l'expérience publique<sup>68</sup> » le fait d'être constitué par des interprétations du social. Or cette distinction n'apparaît plus dans son usage de la notion d'imaginaire social. Les exemples les plus utilisés par Taylor sont ceux de pratiques collectives : le vote, la manifestation ou la révolution. Mais *Modern Social Imaginaries* évoque aussi allusivement d'autres types d'exemples, comme celui du comportement économique ou de la capacité à se comporter en fonction des règles de la hiérarchie sociale<sup>69</sup>. La notion d'imaginaire social n'a donc pas pour fonction de penser la spécificité des actions publiques collectives.

### Règles sociales et les actes sociaux ordinaires

S'il semble difficile de concevoir des individus allant voter, manifester ou « faire la révolution » sans se représenter de façon plus ou moins explicite la société à laquelle ils pensent appartenir, ce trait perd de son évidence lors de l'accomplissement d'actes sociaux ordinaires.

Taylor prend l'exemple des difficultés rencontrées dans certaines sociétés à mettre en place de grandes entreprises non étatiques, liées au fait qu'un climat de confiance ne s'y établit que dans le cadre d'entreprises familiales. « L'imaginaire social, dans ces sociétés, distingue entre ce qui fait partie de la famille et ce qui n'en fait pas partie, à des fins d'association économique<sup>70</sup>. » Mais a-t-on besoin de faire appel à une compréhension globale de notre société, pour considérer que les associations réalisées hors de notre famille ne sont pas fiables ? L'opposition entre la famille et ce qui n'en fait pas partie ne nécessite pas de passer par une compréhension globale de la société — et peut même la dépasser, si certains membres de la famille vivent dans une autre société. La famille ne s'oppose pas à l'entité « société », mais à tout ce qui est hors de la famille. On ne peut donc affirmer que cette compréhension soit nécessairement une compréhension de la société comme totalité, une compréhension du social par le social<sup>71</sup>. Par ailleurs,

68. Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 88 (*Hegel et la société moderne*, p. 88).

69. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, pp. 24-26.

70. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, note 2, p. 198 : « The social imaginary in these societies mark discrimination — between kin and nonkin — for purpose of economic association. »

71. Taylor, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », p. 480 : Dans « imaginaire social », « le terme *social* figure doublement, comme adjectif subjectif et objectif. C'est notre façon partagée d'imaginer la société. »

l'application de la règle qui distingue entre membres et non-membres de la famille n'est pas identique aux interprétations multiples qui peuvent en être données.

Prenons l'exemple du jeu d'échecs, antérieurement utilisé par Taylor pour montrer que toute pratique repose sur des règles constitutives explicites<sup>72</sup>. Si je veux jouer aux échecs, j'ai besoin de connaître les règles du jeu, et je pourrai toujours, si on me le demande, expliciter ces règles. Toutefois cette explicitation se limitera à une reformulation de ces règles dont je dois accepter l'arbitraire, et ne pourra pas les justifier en les intégrant dans un sens social plus large. L'ethnologue étudiant la pratique des échecs pourra sans doute montrer que cette pratique ne fait sens que dans un certain type de sociétés, mais il ne produira pas par là même une élucidation de la compréhension implicite que les joueurs ont des règles du jeu.

En réponse à une critique antérieure de Vincent Descombes<sup>73</sup>, qui lui objectait déjà l'impossibilité de considérer l'application ordinaire du répertoire d'action dans une société comme une interprétation<sup>74</sup>, Taylor soulignait que, lorsqu'on entreprend de comparer des cultures, les différences apparaissent mieux si « on considère les différents langages et répertoires qui sont en usage dans ces différentes cultures comme des appréhensions différentes d'une même condition humaine<sup>75</sup> ». Le fondement de la thèse de Taylor est donc la possibilité, pour l'interprète, de lire les pratiques réalisées dans une société comme un texte, comme une compréhension implicite du social par lui-même, dont l'explicitation permettrait de découvrir une interprétation cohérente de la condition humaine.

De la possibilité de comprendre le répertoire des pratiques en cours dans une société comme manifestation d'une interprétation propre à cette société, Taylor conclut que ce répertoire est fondé dans cette interprétation, autrement dit que les pratiques individuelles ont cette interprétation pour condition d'existence. Mais ce n'est pas parce que l'interprète ressent le besoin de mettre en évidence un sens global, lui permettant d'appréhender son objet de façon synthétique, que ce sens est effectivement la condition de possibilité des pratiques (ce qui ne veut pas dire que les individus n'ont pas une telle vision compréhensive de leur société). Le concept de répertoire ne sert finalement chez Taylor qu'à donner un contenu à l'interprétation de soi

72. Charles Taylor, « The Validity of Transcendental Arguments », *Philosophical Arguments*, p. 29.

73. Vincent Descombes, « Is There an Objective Spirit? » in James Tully (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

74. Taylor, « Reply and Re-articulation », in *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 239.

75. Taylor, « Reply and Re-articulation », p. 239. « We can come to see the different languages and repertoires which are at home in these different cultures as offering different takes on a common human condition, which can be gestured at by referring to certain inescapable nodal points. »

de la société, et ne correspond pas à une analyse de la constitution des pratiques sociales.

### Significations intersubjectives et significations communes

Notre critique peut être reformulée à partir d'écrits antérieurs de Taylor. Ainsi, dans l'article « L'interprétation et les sciences de l'homme », Taylor distinguait les « significations intersubjectives » des « significations communes ». Les significations intersubjectives forment « un langage commun<sup>76</sup> » aux membres d'une société : il s'agit d'un ensemble de significations immanentes aux pratiques communes, qui sont les conditions de possibilité de toute forme de compréhension ou d'interaction entre les individus. Elles « sont constitutives de la matrice sociale<sup>77</sup> » : là où il n'y a plus de significations intersubjectives, affirme Taylor, il n'y a plus une mais plusieurs sociétés. De leur côté, les « significations communes » désignent les valeurs, croyances et aspirations constituant les références partagées par tous les membres d'un groupe. « Les significations communes sont la base de la communauté<sup>78</sup> » : elles sont ce qui permet à une société donnée d'exister comme sujet collectif.

Les significations intersubjectives donnent aux gens un langage commun pour parler de la réalité sociale et une compréhension commune de certaines normes, mais ce n'est que par les significations communes que ce monde commun auquel chacun se réfère contient des actions, des célébrations, des émotions communes significatives [...] C'est ce qui fait la communauté<sup>79</sup>.

Parce que les significations intersubjectives constituent un « langage », elles peuvent être comprises sur le mode wittgensteinien comme un ensemble de règles impersonnelles constitutives des pratiques. Le modèle du rapport entre la parole et le langage est souvent convoqué par Taylor pour penser le rapport entre les pratiques sociales et leur arrière-plan<sup>80</sup> : de même que pour pouvoir parler il faut connaître les règles linguistiques, de même pour agir socialement il faut connaître les règles sociales. Les significations communes requièrent un tout autre type d'analyse : elles correspondent aux actions, célébrations, émotions « significatives ». Autrement dit, leur spécificité dépend d'une compréhension, partagée par les individus de la communauté en question. Il m'est possible de découvrir les significations communes de ma propre communauté en m'interprétant moi-même, en recherchant quelles sont les valeurs fondamentales sur lesquelles reposent mes évaluations

---

76. Taylor, « Interpretation and Sciences of Man », p. 37 (« L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 166).

77. *Ibid.*, p. 36 (*Ibid.*, p. 165).

78. *Ibid.*, p. 39 (*Ibid.*, p. 169).

79. *Ibid.*, p. 39 (*Ibid.*, p. 169).

80. Voir Abbey, *Charles Taylor*, pp. 191-193. Voir Charles Taylor, « The Importance of Herder », *Philosophical Arguments*, p. 94 : « this is what the holism of meaning amounts to : individual words can be words only within the context of an articulated language ».

circonstanciées<sup>81</sup>. Or cette distinction disparaît de *Modern Social Imaginaries*: ces deux types de significations sont intégrés au concept d'imaginaire social, dont ils forment les deux niveaux que nous avons repérés — les significations immédiates des pratiques et les compréhensions plus fondamentales qui en sont la condition de possibilité.

Les significations communes désignent ce qui doit être implicitement partagé pour que les significations intersubjectives soient possibles. En d'autres termes, aux yeux de Taylor, la société a la communauté comme condition de possibilité. Une société ne pourrait exister sans être unie par des valeurs communes fondamentales. L'imaginaire social désigne les significations immanentes aux pratiques, toujours conçues comme une langue commune<sup>82</sup>, mais ces dernières ont pour condition de possibilité des significations plus fondamentales, c'est-à-dire un ordre moral dont la prise de conscience collective doit permettre de fonder une identité collective forte. C'est ce que confirment les derniers chapitres de *Modern Social Imaginaries*: Taylor montre que l'explicitation de l'imaginaire social permet de faire apparaître une identité politique, définie comme l'ensemble « des valeurs ou des projets communs forts »<sup>83</sup>, qui fait exister un agent collectif<sup>84</sup>.

Taylor a toujours subordonné sa théorie des règles constitutives à sa théorie des valeurs communes, et *Modern Social Imaginaries* a seulement permis de radicaliser ce modèle. Cette subordination des significations intersubjectives aux significations communes est déjà perceptible dans la lecture qu'il propose de la notion hégélienne d'esprit objectif. Taylor inscrit Hegel et même Wittgenstein<sup>85</sup> dans la filiation de Herder. Herder critique déjà, comme le fera plus tard Wittgenstein, la conception référentielle du langage, en montrant qu'elle n'est pas un ensemble de signes se référant chacun à son objet. Toutefois, en tant que réalité globale, le langage exprime pour Herder la conscience d'un peuple. Au rapport référentiel atomique est substitué un rapport holiste d'expression d'une conscience. Selon Herder, souligne Taylor, « chacune des diverses langues exprime la vision du monde particulière à la

---

81. Nous ne rejoignons donc pas la lecture que Descombes propose de cet article de Taylor, parce qu'elle fait disparaître la distinction taylorienne entre les significations communes et intersubjectives au bénéfice des dernières, c'est-à-dire des règles constitutives des pratiques, auxquelles Descombes donne alors le nom global de « significations communes ». Descombes lit la théorie de Taylor comme une théorie des pratiques sociales, en négligeant son fondement dans une théorie de la communauté. Voir Descombes, « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? ». Cette thèse est reprise dans *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, « L'esprit objectif », pp. 267-308.

82. Taylor, « Réponses à mes critiques », p. 510: on peut « identifier “un” imaginaire à partir d'un groupe qui le partage et partant se trouve capable de soutenir des pratiques communes, de la même façon qu'on peut identifier une langue comme étant celle parlée par telle société ».

83. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 189.

84. *Ibid.*, p. 190: « strong common agency », ou « strong collective agency ».

85. Taylor, *Hegel and Modern society*, p. 164 (*Hegel et la société moderne*, p. 164).

collectivité qui la parle<sup>86</sup> ». Lorsque Taylor soutient que le répertoire d'une société exprime une compréhension particulière de la condition humaine, il relaie donc cette perspective herderienne. Il ne s'agit pas d'étudier la façon dont le social fonctionne comme un langage, ou la manière dont les individus utilisent des règles sociales pour exprimer des significations sociales, mais de déchiffrer les pratiques d'une société dans son ensemble comme l'expression de valeurs partagées. Taylor ne remet pas en cause la notion hégélienne de *Volksgeist* (esprit d'un peuple)<sup>87</sup>, héritée de Herder : « on peut comprendre sans difficulté l'idée d'un *Volksgeist*, c'est-à-dire d'un peuple qui exprime ses idées dans des institutions communes par lesquelles les membres de ce peuple définissent leur identité<sup>88</sup> ». L'analyse des règles constitutives des pratiques sociales est donc soumise à une compréhension de l'interprétation de soi de la société en question, c'est-à-dire finalement de son identité, en tant que communauté.

### Imaginaire social et idéologie

L'avantage de la distinction entre les significations intersubjectives et communes résidait dans sa portée critique<sup>89</sup>. L'explicitation des significations communes permet de critiquer les significations intersubjectives qui s'en écartent, c'est-à-dire de montrer que certaines pratiques s'éloignent de leur idéal fondateur. Les significations communes avaient ainsi une fonction de rectification des significations intersubjectives. La suppression de cette distinction dans *Modern Social Imaginaries* a pour effet d'occulter cette fonction critique. Taylor contourne ce problème en soutenant que son concept d'imaginaire social est à la fois doté d'une dimension constitutive et d'une dimension idéale<sup>90</sup>. Il ne devient une idéologie que si l'on cesse de percevoir sa part d'idéal pour le croire intégralement réalisé dans notre société. On entretient, par exemple, un rapport idéologique à l'imaginaire social démocratique si l'on croit que notre société est intégralement démocratique. Or « certaines personnes participent d'une forme de gouvernement démocratique, même si ce n'est pas le cas de tout le monde, comme notre imaginaire de la légitimité démocratique nous le donne à croire<sup>91</sup> ». La participation effective de « certaines personnes » à une forme démocratique de gouvernement devrait être considérée comme la manifestation du caractère constitutif de cet imaginaire.

86. *Ibid.*, p. 164. (*Ibid.*, p. 164).

87. *Ibid.*, p. 94. (*Ibid.*, p. 94).

88. *Ibid.*, p. 94. (*Ibid.*, p. 94).

89. Voir Gagnon, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Presses de l'Université de Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2002, pp. 231-232.

90. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 183.

91. *Ibid.*, p. 183 : « some people are engaging in a form of democratic self-rule, even if not everyone, as our comfortable self-legitimation imagine ».

Cette distinction entre les dimensions constitutive et idéale de l'imaginaire social pose toutefois problème: les individus qui ne participent pas aux pratiques démocratiques les ont-ils dans leur répertoire? Si l'on affirme qu'ils ne les ont pas, on doit en conclure qu'il n'y a pas coïncidence entre l'extension des pratiques démocratiques selon l'imaginaire de la société et selon l'étude des pratiques démocratiques effectives. Si l'on affirme que ces individus ont néanmoins ces pratiques dans leur répertoire, il reste à déterminer comment on peut le justifier, puisque ces pratiques ne sont jamais effectuées.

Sans doute Taylor n'affronte-t-il pas réellement ce problème en raison de la résolution hégélienne d'ascendance herderienne qu'il adopte implicitement. Ce qu'il appelle les « significations communes » et les « significations intersubjectives », puis l'imaginaire social, apparaissait d'abord dans son œuvre sous la forme des concepts hégéliens de *Sittlichkeit* et d'esprit objectif. Ce sont les deux noms d'une même réalité, le premier exprimant l'expérience de l'individu incliné à se conformer aux règles, normes et usages de sa société, le second le caractère collectif des idées propres aux membres d'une société. Si la distinction entre pratiques et significations est secondaire, c'est que toutes deux sont des manifestations différenciées de l'esprit, qui n'est plus l'Esprit Absolu, mais reste encore pensable comme Esprit du Peuple.

## Conclusion

Nous avons relevé que le concept d'imaginaire social est pour Taylor le centre d'une bonne explication historique, parce qu'il permet de comprendre l'effet des idées sur les pratiques, et réciproquement. Nous avons ensuite éclairé la nature de ce concept en faisant appel à son ancienne dénomination dans l'œuvre de Taylor, l'arrière-plan, rattaché à la phénoménologie de Merleau-Ponty et à l'étude wittgensteinienne des règles constitutives des pratiques. Taylor ne tient toutefois pas compte de la seconde, en la subordonnant à la lecture globale du sens des pratiques d'une société, sur le mode de celle d'un texte cohérent. Enfin, nous avons établi que le concept d'imaginaire social englobe deux types de significations de nature différentes, qui ne peuvent être confondues, les règles constitutives des pratiques et les significations dotées de valeur pour les membres d'une communauté.

L'usage du concept d'imaginaire social de Charles Taylor conduit à assimiler la question de l'identité culturelle, c'est-à-dire l'interprétation de soi d'un groupe social, avec la question des pratiques sociales effectives dans ce même groupe. Si les deux questions ne peuvent être entièrement séparées, elles doivent toutefois être distinctes. La compréhension normative partagée du social, susceptible de fonder le sentiment d'identité n'est pas la condition de possibilité des règles constitutives des pratiques. L'imaginaire social conçu par Taylor ne peut pas constituer l'objet central d'une explication historique des pratiques sociales, car on ne peut passer sans discontinuité des théories aux pratiques, et des pratiques aux théories.