

Université de Montréal

Le sens de la croyance à l'âge séculier chez Charles Taylor
Une herméneutique de l'expérience religieuse

par
Jimmy-Lee Gordon

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option recherche

août, 2013

© Jimmy-Lee Gordon, 2013

Résumé

Ce mémoire se propose d'étudier la manière nouvelle dont se présente la croyance religieuse à l'âge séculier dans la philosophie de la religion du philosophe Charles Taylor. Plus précisément, nous cherchons à démontrer que la croyance et l'incroyance possèdent les mêmes fondements phénoménologiques, qui sont à trouver du côté des questions identitaires. Afin d'y arriver, nous commençons par analyser sa redéfinition de la sécularité afin de comprendre pourquoi l'âge séculier n'est pas en soi un âge irréligieux. Nous montrerons en quoi, selon Taylor, les Occidentaux partagent un même « arrière-plan » moral et spirituel – le « cadre immanent », que nous appréhendons comme le contexte au sein duquel émergent les positions croyantes et athées. Nous présentons ensuite une brève analyse des éléments historiques et phénoménologiques du cadre immanent ainsi que de sa fonction « transcendantale », ce qui nous permet d'expliquer la raison pour laquelle Taylor soutient que la croyance et l'incroyance relèvent avant tout de l'identité morale et des considérations éthiques qui soutiennent notre vision du monde. Ici nous suivons Taylor en affirmant que ce sont toutes deux des expériences vécues qui *a priori* s'équivalent sur le plan rationnel. Enfin, au cœur de notre réflexion se trouve la mise en valeur d'un concept très important que Taylor développe à partir des travaux de William James, à savoir l'« espace ouvert jamesien ». Cette ouverture, rendue possible par la sécularité elle-même, vise à rendre compte d'un état de lucidité par lequel nous pouvons ressentir la force des deux options.

Mots-clés : croyance, athéisme, sécularité, âge séculier, herméneutique, identité, éthique, expérience religieuse.

Abstract

This paper aims to describe how Charles Taylor articulates his philosophy of religion in his major work, *A Secular Age*. We argue that belief and unbelief share the same phenomenological fundamentals, which can be found in the constituents of identity. In order to do that, we shall first analyse his redefinition of secularity in order to see how the secular age is not irreligious in itself. What will emerge of this preliminary investigation is the Taylorian idea that all Westerners share the same spiritual and moral “background”, the “immanent frame”, which must be understood as the context in which we form our beliefs. Then we develop an analysis of the historical elements of the immanent frame and of its “transcendental” function, which makes it possible to explain why Taylor conceives belief and unbelief as questions of moral identity. We follow Taylor in arguing that they are both lived experiences of equal rational value. At the heart of our paper, there is an important concept that Taylor has developed from William James’s work, which is the “Jamesian open space”. This openness illustrates a state of lucidity that is characterised by the ability to feel the force of both options, belief and unbelief.

Keywords : belief, atheism, secularity, secular age, hermeneutic, identity, ethics, religious experience.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Histoire et sécularité.....	5
1.1 – Une herméneutique de l’histoire	5
1.2 – Sécularité 1 et 2.....	7
1.3 – Sécularité 3.....	9
1.4 – Sécularité et arrière-plan.....	12
Chapitre 2 : La généalogie du cadre immanent.....	16
2.1 – Le mouvement de la Réforme.....	16
2.2 – Civilité, ordre moral et identité isolée.....	19
2.3 – Les nouvelles représentations du monde.....	23
Chapitre 3 : Le cadre immanent.....	29
3.1 – Les éléments transcendants de l’expérience spirituelle	29
3.2 – Immanence et transcendance	34
3.3 – Éthique et métaphysique	39
3.4 – Ouverture et fermeture du cadre immanent	41
3.5 – Tiraillement et espace jamesien	46
Chapitre 4 : Croyances et identité morale.....	56
4.1 – La croyance et l’incroyance : des expériences vécues	56
4.2 – L’identité morale.....	64
4.3 – Cadre immanent et identité morale	68
4.4 – Cadre de référence et sens de la vie	73
4.5 – Temporalité, identité et croyance.....	76
Conclusion	81

Bibliographie 84

Introduction

S'il est vrai que chaque époque possède ses singularités, la nôtre peut être dite singulière parmi les autres; car pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'athéisme est devenu chose commune, au point où certains milieux privilégient désormais l'incroyance sur la croyance, le bien immanent sur le bien transcendant. L'Occident, du moins dans certaines de ses couches, intellectuelles notamment, est bel et bien entré dans un âge séculier. L'ampleur de cette transformation est énorme et ses conséquences philosophiques tombent sous le sens. Il en va de la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes et de l'univers dans lequel nous vivons. On sait que depuis plusieurs siècles, le monde occidental s'est désenchanté. Aussi, la science apparaît-elle toujours plus puissante dans sa portée explicative, entraînant dans le sillage de ses progrès l'idée que l'être humain peut accéder au savoir absolu : Dieu ne pourrait exister car la Bible et le cosmos ptolémaïque ont été réfutés par l'observation scientifique. L'athéisme se présente dès lors comme la voie de la raison, opposée à « l'obscurantisme » inhérent à la religion. Cette chanson a été répétée maintes et maintes fois durant les derniers siècles, si bien que l'on professe depuis quelque temps déjà la fin prochaine des religions. Qu'en est-il au juste? Contre toute attente et pour toutes sortes de raisons, la religion semble plus forte que jamais et a insufflé, tout au long du XX^e siècle, un vent puissant ayant soulevé des peuples et changé des nations. Qu'on pense seulement à Gandhi ou à Martin Luther King.

Si la force des religions ne semble pas s'affaiblir, et ce même en Occident, quelle est donc la signification de cette sécularité qui, semblerait-il, caractérise notre époque? Comment en sommes-nous arrivés à nous séculariser? Serait-ce que la modernité, au travers de ses avancées scientifiques, a progressivement érodé le ciment de la « superstition » qui nous tenait prisonniers de la religion? Vu de cet angle, le « retour du religieux » apparaît souvent comme un retour en arrière et donc une entrave au progrès. Or, si l'on suit la pensée du philosophe Charles Taylor, la modernité n'a jamais été une course vers le triomphe de l'athéisme. Pour Taylor, la sécularité est bien plutôt une marche, amorcée depuis plusieurs siècles, qui s'avance progressivement vers l'ouverture spirituelle et la pluralité des options religieuses et

antireligieuses. Ainsi, dans son monumental *L'Âge séculier*¹, il affirme que la sécularité n'est pas le produit d'une émancipation (par « soustraction ») de l'obscurantisme religieux, mais le résultat de l'évolution spirituelle de notre civilisation. La sécularité serait le fait d'un nouveau contexte spirituel dont la pluralité est la caractéristique centrale. Mais la question qui nous intéresse est ici de savoir comment il importe de comprendre ce contexte et ses répercussions sur les conditions de la croyance et de l'incroyance.

C'est ici que la philosophie doit nous guider. C'est que nous croyons, avec Taylor, que tout humain a besoin de spiritualité pour expérimenter la vie à son état le plus « plein ». Il en va de notre être même de nous interroger sur notre place dans cette immensité silencieuse. Donc, s'il est encore permis de croire que la philosophie est un désir de sagesse, un désir de compréhension et de plénitude, qu'il nous soit permis d'espérer que la philosophie de la religion puisse satisfaire ne serait-ce qu'une infime partie de ce désir si ancré dans notre humanité. Que la philosophie nous aide à mieux vivre notre spiritualité, nul ne peut en douter. D'ailleurs, nous oublions souvent que le christianisme s'est déjà présenté lui-même comme *la* philosophie, porteuse du *logos* divin, et prescrivant toute une série d'exercices spirituels inspirés des philosophies antiques². Aussi, en suivant Taylor, avons-nous espoir d'accéder à une philosophie de la religion qui puisse renouer avec cette vieille filiation, une philosophie de la religion qui puisse nous permettre de mieux vivre au sein de l'âge séculier.

Comme point de départ, nous prendrons la définition proposée par Jean Grondin, qui comprend la philosophie de la religion comme « une réflexion sur le fait religieux, sur son sens, ses raisons, sans ignorer le génitif subjectif inhérent à l'idée d'une "philosophie de la religion", disposé à reconnaître à la religion elle-même une forme de philosophie, voire de rationalité, c'est-à-dire une voie conduisant à la sagesse³ ». Il s'agira donc certes de réfléchir sur la religion, notamment sur les fondements de la croyance religieuse, mais en gardant à l'esprit que cette réflexion sera faite *avec* la religion. Ce qui ne veut pas dire que nous présenterons une quelconque apologie de la foi : ce texte, d'ailleurs écrit par un agnostique, se

¹ C. Taylor, *L'Âge séculier*, Montréal : Boréal, 2011, traduction de *A Secular Age*, Cambridge : Belknap Press, 2007. Ce mémoire s'inscrivant dans un contexte francophone, nous utiliserons, dans la mesure du possible, les traductions françaises des œuvres de Taylor. Pour les citations, nous nous référerons à AS.

² Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 356-370.

³ J. Grondin, *La philosophie de la religion*, p. 19.

veut une tentative de compréhension et de dialogue. Il nous apparaît évident qu'au cœur des religions se trouve un noyau de sagesse dont la philosophie ne peut se permettre de faire l'économie.

Si nous pensons que l'étude des fondements de la croyance est pertinente à la philosophie de la religion, c'est d'abord parce que la croyance fonde ce que l'on entend souvent par religion. Or, il est bien connu que le mot « religion » défie toute définition. En atteste son étymologie incertaine qui tantôt l'associe au mot *relegere* (relire), tantôt au mot *religare* (relier)⁴. Il n'est pas faux de dire que la religion comporte une certaine dose de relecture au sens large d'un approfondissement de certains textes, de certains dogmes et de certaines croyances. Et la religion relie, c'est une évidence : elle relie les hommes entre eux (idéalement), mais plus important elle les relie à une réalité supérieure qui leur apporte du sens. Mais ces pistes, aussi précieuses soient-elles, nous ramènent à la question : qu'est-ce que la religion?

C'est sans doute l'ultime question de la philosophie de la religion, et il est fort probable qu'on n'y réponde jamais de façon satisfaisante. Mais, entre-temps, il paraît indiqué de recentrer la réflexion philosophique sur l'essence de la religion, et ce, même si cette approche essentialiste a été largement négligée par les sciences sociales dans leurs enquêtes sur le fait religieux. En effet, on a souvent préféré réduire la religion à d'autres phénomènes, tenus pour plus fondamentaux, et ainsi expliquer la religion de manière fonctionnaliste. Bien qu'elles ne réussissent pas à saisir le phénomène religieux dans son essence, ayant pour objet davantage la critique que l'explication, les approches fonctionnalistes de la religion n'en possèdent pas moins une part de vérité, car il s'agit de critiques souvent légitimes adressées à la religion institutionnelle : que la religion ait servi et serve encore de pseudoscience, de justification de la morale, de légitimation de l'ordre social ou de réponse à l'angoisse de la mort⁵, cela ne fait aucun doute. Mais est-ce là l'essence de l'expérience religieuse? On peut en douter.

Ainsi Grondin propose de concevoir l'essence de la religion sous l'expression de « culte croyant⁶ », formulation qui peut de prime abord sembler déphasée avec le contexte

⁴ Pour une analyse détaillée de ces racines étymologiques, voir J. Grondin, *op. cit.*, p. 66-74.

⁵ J. Grondin, *op. cit.*, p. 25-28.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

moderne qui tend à minimiser l'importance du culte. En vérité, Grondin et Taylor se rejoignent pour affirmer que l'insistance sur la croyance serait une chose assez nouvelle dans l'histoire des religions⁷. Par exemple, dans l'antiquité gréco-romaine, la religion était vécue d'abord au travers de pratiques rituelles et civiques. Les rites faisaient partie de l'ordre naturel des communautés à leur environnement; la religion n'était pas une affaire de choix personnel. La modernité a progressivement fait de la spiritualité une affaire de convictions personnelles. Mais on peut observer une forme résiduelle de culte dans ce que l'on peut nommer le « culte de l'âme⁸ », c'est-à-dire le culte de soi, ou encore le travail sur soi, vécu comme une manière de s'approcher de la divinité : on prie, on médite ou on chante dans l'espoir de s'approcher du divin; c'est dire que ces pratiques relèvent d'une forme de culte. Or ce culte n'a de sens que parce qu'il est fondé sur des croyances. Une étude philosophique des fondements de la croyance touche, en ce sens, au cœur de l'expérience religieuse occidentale.

Taylor nous enseigne que l'âge séculier se caractérise précisément par une transformation des conditions de la croyance. Dans l'espoir d'arriver à une meilleure compréhension des fondements herméneutiques de la croyance (et de l'incroyance, qui est toujours sous-entendue ici, étant elle-même comprise comme une forme de croyance, soit celle en l'inexistence de Dieu), nous nous proposons d'analyser certaines des thèses avancées par Taylor. Nous commencerons par nous plonger dans son herméneutique de l'histoire, afin d'arriver à une meilleure compréhension du contexte de notre âge séculier. Ce contexte, à savoir le cadre immanent, devra faire ensuite l'objet d'une analyse minutieuse, car il s'agit selon Taylor du cadre de compréhension au sein duquel se développent autant la croyance que l'incroyance. Avec une bonne idée des constituantes du cadre immanent, nous serons en mesure de sonder la validité de la thèse de Taylor voulant que la croyance soit toujours le résultat d'un positionnement éthique. Nous en viendrons à voir que, pour Taylor, la spiritualité a tout à voir avec l'identité morale et qu'au cœur de son analyse se trouve un message d'humilité lancé à tous ceux qui débattent des choses religieuses.

⁷ Voir, entre autres, C. Taylor, *op. cit.*, chapitre 3 : « Le Grand Désencastrement ».

⁸ J. Grondin, *op. cit.*, p. 33.

Chapitre 1 : Histoire et sécularité

1.1 – Une herméneutique de l’histoire

Le moins qu’on puisse dire est que *L’Âge séculier* constitue une somme. Il s’agit, dans une certaine mesure, d’un livre personnel, car Taylor y affiche ouvertement sa foi, ce qui a d’ailleurs poussé certains à conclure que le livre n’était qu’une simple apologie du christianisme⁹. Bien qu’un travail aussi colossal ne saurait se réduire à un exercice apologétique, une lecture lucide de *L’Âge séculier* doit rester consciente de la position engagée de Taylor, position qui « prête un caractère un peu confessionnel à sa philosophie de la religion¹⁰ ».

Du reste, le livre, imposant par son volume, se divise en cinq parties où des thèses historiques supportent et complètent des thèses philosophiques. Les quatre premières parties déploient une longue narration, allant du Moyen-Âge à aujourd’hui, qui retrace le cheminement moral et spirituel de notre civilisation. Cette énorme fresque sert de support à la cinquième partie qui présente une analyse des conditions actuelles de la croyance en Occident. Ici, comme c’était déjà le cas dans *Les Sources du moi*, l’interrelation des thèses narratives et philosophiques est centrale au travail de Taylor, pour qui la compréhension du développement des idées et de leur état actuel requiert un exercice de généalogie. Ainsi, pour comprendre les constituantes de la sécularité, il nous faut entrer dans le grand récit (*master narrative*) qui les soutient, ce qui se traduit par une narration du développement et des changements multiples qui ont contribué à former le contexte actuel¹¹. Il s’agit là d’une herméneutique de l’histoire qui a pour objectif principal, non pas l’historiographie du passé, bien que celle-ci soit nécessaire, mais plutôt la clarification du présent.

⁹ Voir, entre autres, la recension de John Patrick Diggins dans *New York Times Book Review*, 16 décembre, 2007, p. 15 ; et, dans le paysage québécois, le commentaire désobligeant de Marc Angenot dans son petit livre *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l’état présent des croyances en Occident*, Québec : Les Presses de l’Université Laval, 2009, p. 27-28.

¹⁰ J. Grondin, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 247.

¹¹ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, *op. cit.*, p. 3.

Dans *L'Âge séculier* ce travail d'herméneutique se concentre sur les transformations progressives du contexte spirituel propre à l'Occident. La question qui guide l'enquête est : comment sommes-nous passés d'une époque où la croyance était la seule option possible (disons, jusqu'au XVI^e siècle) à une époque (la nôtre) où la croyance n'est qu'une option parmi d'autres et, qui plus est, une option très souvent discréditée¹²? Autrement dit, comment sommes-nous entrés dans un âge séculier? Taylor s'est efforcé de montrer que tous les Occidentaux ont partagé dans leur histoire et partagent toujours un même arrière-plan dont l'évolution aurait peu à peu formé un contexte séculier où l'expérience religieuse demeure possible quoique profondément transformée par l'émergence de l'option athée. Ce contexte, pour Taylor, est l'essence même de l'âge séculier. Au fond, cette herméneutique de l'histoire vise à mettre en lumière la série de développements au sein de la tradition chrétienne qui a mené à l'émergence de l'âge séculier, un âge désormais ouvert à la pluralité des options et à la création de nouvelles possibilités spirituelles¹³.

En bref, et nous comptons revenir longuement sur ce sujet, vivre dans un tel âge séculier prend souvent la forme d'un tiraillement entre les différentes positions possibles. Les plus religieux d'entre nous tendent vers une ouverture à la transcendance, alors que d'autres ressentent la pression de la fermeture. Mais la plupart d'entre nous restent tiraillés, « *cross pressured* », par la force des directions contraires, pris entre l'ouverture et la fermeture, selon des degrés qui changent en fonction des milieux. Mais il y a également ceux qui sont capables de rester dans « cet espace ouvert où les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance¹⁴ », ces rares individus qui peuvent ressentir la force des deux directions. L'une des grandes forces de Taylor est justement de pouvoir se situer dans cet espace et de nous y convier¹⁵. Aussi l'analyse de ce contexte séculier ne peut-elle s'accomplir que si elle plonge en deçà des facteurs sociologiques traditionnellement avancés comme explication de la sécularité.

¹² Question reformulée à plusieurs reprises dans l'ouvrage. Voir, entre autres, AS, p. 53.

¹³ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ AS, p. 932.

1.2 – Sécularité 1 et 2

Dès le début de son ouvrage, Taylor nous fait comprendre qu'il entend aborder la question de la sécularité d'un angle nouveau, moins sociologique que philosophique et herméneutique, soit celui des conditions de la croyance. Qu'est-ce que la sécularité au juste? Un phénomène plus complexe qu'on le croit souvent et qui, selon Taylor, donne la couleur au panorama spirituel de l'Occident du XXI^e siècle. Comment aborder ce phénomène sans tomber dans le « sécularisme », c'est-à-dire cette idéologie antireligieuse qui pronostique depuis plusieurs décennies la disparation de la religion? En fait, le livre de Taylor propose une redéfinition de l'ensemble du débat sur la sécularité. Selon Saba Mahmood, le plus grande contribution de Taylor dans *L'Âge séculier* réside justement dans cette redéfinition : « [...] *one of the greatest virtues of the book lies in its authorative dismantling of the idea that religion and secularism are antithetical worldviews [...]*¹⁶ ».

En fait, le concept de sécularité est multidimensionnel, car il décrit des réalités différentes selon l'angle par lequel on l'approche. Les deux premières dimensions sont bien connues, car elles sont constitutives de la théorie sociologique standard de la sécularisation¹⁷. En gros, il s'agit du retrait des institutions religieuses de l'espace public (sécularité 1) et du déclin des croyances (sécularité 2). Elles ont été ressassées maintes et maintes fois durant le XX^e siècle et ont longtemps supporté la thèse téléologique de la fin de la religion.

D'abord, le premier sens de la « sécularité » est implicite dans l'expression consacrée de la « séparation de l'État et de la religion ». En effet, la sécularité 1, pour parler comme Taylor, est ce qui rend possible cette dichotomie; elle réfère au fait que les espaces publics sont désormais libres de toute attache religieuse, contrairement à l'organisation politique des sociétés prémodernes qui étaient « en quelque mesure reliée à, fondée sur, garantie par une foi en Dieu » ou en « la représentation de quelque réalité suprême¹⁸ ». En ce sens, la modernité a effectué un mouvement de sécularisation indéniable, bien que l'on puisse ergoter sur les détails de cette sécularité 1.

¹⁵ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ S. Mahmood, *op. cit.*, p. 282.

¹⁷ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ AS, p. 12.

C'est cette dimension de la sécularité qui rend d'ailleurs possible la laïcité, pour autant que l'on fasse une différence entre ces termes, ce qui n'est pas toujours le cas. Mais, suivant Taylor et Maclure à ce sujet, nous pouvons dire que « la laïcisation est le processus à la faveur duquel l'État affirme son indépendance par rapport à la religion, alors que l'une des composantes de la sécularisation [la sécularité 1] est l'érosion de l'influence de la religion dans les pratiques sociales et dans la conduite de la vie individuelle¹⁹ ». Ainsi, la religion est désormais circonscrite au temple et n'intervient plus dans les délibérations auxquelles nous prenons part dans les différentes sphères d'activité publiques et privées, que celles-ci soient liées à la politique, à l'économie, à l'éducation, à la culture, etc. Chacune de ces sphères possède maintenant ses procédures et sa propre « rationalité » qui excluent, au niveau pratique, toute référence divine et toute prescription de la part d'un clergé qui, à l'époque prémoderne, avait son mot à dire sur toutes les activités publiques²⁰.

Cette première dimension de la sécularité a longuement été discutée par les sociologues de la religion et son évolution historique a poussé plusieurs d'entre eux à l'inscrire dans une téléologie normative qui présentait la sécularisation comme un processus inévitable qui devait mener la civilisation de la sécularité 1 directement au déclin des croyances (sécularité 2). Il y a en effet un courant dans le monde des « théories de la sécularisation » qui présente la sécularité comme étant toujours teintée d'une certaine philosophie de l'histoire dont la source principale serait, selon Georges Leroux, le modèle wébérien²¹. Or, la première dimension de la sécularité n'est pas incompatible avec l'existence d'une population très pieuse, car la séparation de l'État et de l'Église n'entraîne pas nécessairement un recul de la foi. L'exemple des États-Unis est probant : cette société qui fut l'une des premières à devenir séculière au sens premier n'en reste pas moins l'une des sociétés les plus croyantes.

La deuxième acception de la sécularité – le déclin des croyances – constitue donc pour Taylor un constat qu'il faut nuancer. Il est vrai que plusieurs pays, européens notamment, affichent un fort taux d'incroyance, ce qui ne veut pas dire pour autant que la sécularité doive nécessairement mener au déclin de la croyance. On peut dire qu'il s'agit là du cheval de

¹⁹ C. Taylor et J. Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, p. 24.

²⁰ AS, p. 13.

²¹ G. Leroux, *Sécularité et cadre immanent*, p. 280.

bataille de Taylor : montrer comment une société peut être séculière tout en restant croyante. Ainsi, bien que la dissipation de la foi soit un phénomène répandu en Occident, on constate que la relation causale entre la sécularité 1 et sécularité 2 est loin d'être avérée²². Selon Leroux, la sécularité 2, lorsqu'elle est présentée comme le résultat nécessaire de la sécularisation, sert de support à une « vision du monde » (expression de Taylor) qui porte un jugement négatif, ou à tout le moins condescendant, sur la vision religieuse du monde²³. C'est cette vision du monde qui vient supporter les théories standard de la sécularisation.

1.3 – Sécularité 3

Or, Taylor entend justement montrer que ces théories font défaut, car elles se fondent sur ce qu'il nomme des « récits par soustraction »²⁴. En gros, ces théories de la soustraction présentent l'avènement de la sécularité (et de la modernité) comme une épuration progressive des superstitions primitives et puériles qui enchaînaient l'humanité, mouvement qui s'inscrirait dans une téléologie du progrès scientifique, où les raisons de la science sont présentées comme étant engagées dans une lutte contre l'obscurantisme nécessairement associé au fait religieux²⁵.

Aussi, pour démontrer l'incohérence de ces récits par soustraction, Taylor propose-t-il une troisième conception de la sécularité, une conception qui permettra d'inclure le « besoin de religion²⁶ », inhérent à la nature humaine, et de rendre compte des transformations de notre panorama spirituel. La pérennité de la religion est donc un présupposé que Taylor assume entièrement. Or, il s'agit d'une vision que les tenants de la théorie standard réussissent très rarement à saisir. C'est que le champ des théories de la sécularisation est miné de préjugés qui viennent saper à la base toute possibilité de compréhension. En effet, selon Taylor, les théoriciens construisent les fondations de leurs théories sur un bon nombre de préjugés dont ils sont rarement conscients²⁷ (par exemple le préjugé voulant que la religion soit un phénomène

²² AS, p. 15.

²³ *Idem*.

²⁴ AS, p. 48. Il s'agit d'un leitmotiv qui sera rappelé tout au long de l'ouvrage, souvent sous l'appellation de « théorie de la soustraction ».

²⁵ AS, p. 49.

²⁶ AS, p. 745.

²⁷ AS, p. 734.

irrationnel et primitif voué à disparaître). Puisque les fondations des théories standards sont souvent coulées dans des préjugés antireligieux, il en résulte un édifice qui présente la religion comme un phénomène secondaire, vouée à la disparition. Autrement dit, en construisant les fondations de leurs théories sur une conception strictement fonctionnaliste de la religion, les théoriciens orthodoxes²⁸ expliquent la sécularisation comme un phénomène devant mener à l'effacement progressif des religions dans nos sociétés.

Taylor s'engage donc à nuancer les théories standards de la sécularisation qui présentent les caractéristiques de la modernité (l'urbanisation, l'individualisation, la technologie, etc.) comme devant mener nécessairement à la disparition de la croyance religieuse :

Le reproche adressé aux théoriciens orthodoxes consiste à dire qu'ils croient d'une manière ou d'une autre que ces développements modernes sapent intrinsèquement la croyance ou la rendent plus difficile, plutôt que de voir que les nouvelles structures sapent effectivement des formes anciennes, mais laissent ouverte la possibilité de nouvelles formes²⁹.

La modernité, loin d'avoir procédé par élimination, aurait créé selon Taylor de nouvelles formes d'expérience religieuse. Le rôle des facteurs traditionnellement avancés pour expliquer la sécularisation est donc remis en question : l'urbanisation, l'avènement de la science, l'industrialisation, etc., sont certes des éléments importants, que Taylor inclut d'ailleurs dans son analyse, mais dont la portée effective doit être révisée à l'aune d'une troisième acception de la sécularité – la sécularité 3, qui désigne ce changement de contexte par lequel nous sommes passés d'une société où il était pratiquement impossible de ne pas croire à une société où dans certains milieux il devient presque inadmissible de croire. Pour Taylor, les deux premières dimensions de la sécularité sont certes des réalités de notre époque, mais des réalités incapables à elles seules de capturer l'essence de l'âge séculier. C'est pourquoi il affirme vouloir questionner la vision traditionnelle de la sécularité à partir d'une conception qui « se concentrera sur les conditions de la croyance³⁰ ». Cette troisième dimension de la sécularité,

²⁸ Steve Bruce semble incarner aux yeux de Taylor ce type de théoricien. Voir AS, chapitre 12.

²⁹ AS, p. 741.

³⁰ AS, p. 15.

une sécularité que l'on peut dire herméneutique, affecte autant les institutions religieuses que celles qui sont devenues laïques, autant les croyants que les incroyants.

La sécularité 3 repose sur le fait que, en Occident, la croyance n'est qu'une option parmi d'autres, et même une option « assiégée ». Cette pluralité d'options a transformé « *ce que signifie croire*³¹ » en Occident. C'est à ce niveau que l'on peut voir la différence majeure que nous entretenons avec, disons, le monde musulman où les conditions de la croyance ne sont pas séculières. Par exemple, si l'on en venait à montrer qu'au plan statistique la fréquentation des églises aux États-Unis se rapproche de la fréquentation des mosquées au Pakistan (ce qui est fort probable dans certaines régions des É.-U.), on arriverait difficilement, en suivant la deuxième acception de la sécularité, à expliquer en quoi l'une de ces deux sociétés est séculière alors que l'autre ne l'est pas. En se penchant sur ce que signifie croire dans chacun des pays, donc sur les conditions de la croyance, on arrive rapidement à saisir le fossé qui sépare les deux mondes. Aux États-Unis, croire n'est qu'une option parmi d'autres, une option même méprisée dans certains milieux, alors qu'au Pakistan, la croyance est largement incontestée (et incontestable). Taylor en vient donc à redéfinir la sécularité comme suit : « un âge ou une société serait ainsi dit(e) séculier(-ère) ou non suivant les conditions de l'expérience et de la quête spirituelle³² ».

Selon Georges Leroux, la thèse principale du livre de Taylor est que « la sécularisation a transformé la conception moderne de l'histoire³³ ». En ce sens, la sécularité 3 cherche à éclaircir les « conditions historico-philosophiques de la croyance³⁴ »; elle est donc à la fois une herméneutique de l'histoire et une analyse transcendantale des conditions de la croyance. En fait, la nouvelle compréhension de l'histoire engendrée par cette troisième approche de la sécularité est censée élucider la structure de notre contexte global de compréhension, que Taylor nommera au chapitre 15 de son ouvrage le « cadre immanent ». Nous vivons tous, en Occident, au sein du cadre immanent, qui doit être compris comme la matrice au sein de laquelle se forment nos croyances (en Dieu aussi bien qu'en l'inexistence de Dieu). Produit de notre histoire morale et spirituelle, le cadre immanent, qui affecte les structures intimes du soi,

³¹ AS, p. 15.

³² AS, p. 16.

³³ G. Leroux, *op. cit.*, p. 280.

a redéfini les conditions transcendantales de notre expérience spirituelle. Nous nous pencherons plus loin sur cette dimension transcendantale qui suppose un lien étroit entre la croyance et l'identité morale. Mais avant d'entrer à fond dans l'analyse du cadre immanent, il nous faudra retracer les grandes lignes du *master narrative* présenté par Taylor. Or, il nous faut, avant d'entrer dans l'histoire, comprendre que Taylor concentre son herméneutique sur les arrière-plans de nos représentations, c'est-à-dire sur ce qui donne forme à nos visions du monde, séculière ou non.

1.4 – Sécularité et arrière-plan

Nous avons vu que la sécularité caractérisait un nouveau contexte, un contexte de pluralité que partagent tous les Occidentaux, croyants et incroyants. De cette affirmation, une question émerge naturellement : comment décrire et comprendre un concept aussi englobant? Nous avons parlé d'herméneutique de l'histoire. Mais de quelle histoire? S'agit-il de retracer les avancées de la science et du recul des institutions religieuses pour laisser apparaître un fond nettoyé de la poussière des croyances populaires? Certes non, ce serait tomber dans le piège des récits par soustraction. Il faut plutôt montrer, selon Taylor, comment de nouvelles formes de vie religieuse (et antireligieuse) se sont *ajoutées* au contexte spirituel occidental. Pour arriver à comprendre la sécularité, il faut donc plonger dans ces mutations successives qui se situent au niveau de l'*arrière-plan* de nos représentations et de nos pratiques :

La sécularité en ce sens renvoie à la question du contexte global de compréhension dans lequel s'inscrivent notre expérience et notre quête morales, spirituelles ou religieuses. Le « contexte de compréhension » désigne ici les éléments que chacun aura probablement explicités, tels que l'idée d'une pluralité des options, et ceux qui constituent l'arrière-plan implicite, vaguement perçu, de cette expérience et de cette quête qui [...] en forment la « pré-ontologie »³⁵.

On aura compris que ce contexte de compréhension désigne le cadre immanent. Aussi, l'analyse du cadre immanent demande-t-elle qu'on se penche sur cet arrière-plan implicite. Taylor désigne par ce terme d'arrière-plan les éléments implicites à notre vision du monde, ceux sur lesquels nous fondons nos représentations de l'histoire, de l'univers et surtout de

³⁴ *Idem.*

³⁵ AS, p. 16.

nous-mêmes en tant qu'êtres dans le monde. Du reste, cette notion d'arrière-plan, qui figurait déjà dans les *Sources du moi*, se trouve au cœur du travail herméneutique de Taylor. A telle enseigne que certains commentateurs y voient la grande contribution philosophique de Taylor³⁶.

Taylor avait déjà développé, dans *Les Sources du moi*, l'idée que notre identité est déterminée par des cadres de référence (*frameworks*). En effet, nous adoptons notre cadre de référence, qui définit notre identité morale, en fonction de notre vision du bien (ou de ce qui est pour nous éminemment supérieur)³⁷. Dans *L'Âge séculier*, cette notion de *framework* prend une dimension plus vaste; elle devient l'arrière-plan épistémologique et linguistique sur lequel nous bâtissons nos représentations du monde. En effet, suivant une longue tradition qui va de Heidegger à Searle, en passant par Wittgenstein et bien d'autres³⁸, Taylor soutient que nous fondons toutes nos conceptualisations sur un arrière-plan linguistique et conceptuel (un cadre) que nous tenons pour acquis et que nous remettons rarement en question : « l'agent appréhende toutes les croyances dans un contexte ou dans un cadre défini et pris pour acquis, qui en général demeure tacite et peut même ne pas être perçu, car il n'aura jamais été l'objet d'une formulation³⁹ ». Autrement dit, l'arrière-plan est une « compréhension largement désorganisée et inarticulée de notre situation d'ensemble, par laquelle des aspects particuliers de notre monde se révèlent dans le sens qu'ils ont⁴⁰ ».

Taylor définit la sécularité par un changement d'arrière-plan ayant rendu possible la naissance de l'humanisme athée (compris comme recherche d'un idéal de plénitude coupé de toute relation à la transcendance): « C'est ce basculement au niveau de l'arrière-plan, dans ce contexte où nous cherchons à atteindre la plénitude, qui correspond pour moi à l'émergence d'un âge séculier défini selon la troisième des significations évoquées⁴¹ ». Nous reviendrons en détail sur ce terme ambigu de « plénitude », que Taylor associe à l'expérience spirituelle au sens large. Pour l'instant, contentons-nous de voir que ce basculement a mis un terme à la

³⁶ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 5.

³⁷ C. Taylor, *Les Sources du moi*, chapitre 1 : « Des cadres de références inévitables ». Nous reviendrons plus en détail sur ces cadres moraux dans notre dernier chapitre.

³⁸ AS, p. 33.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ AS, p. 312.

⁴¹ AS, p. 34.

croissance dite « naïve ». En effet, selon Taylor, l'humanisme athée, en introduisant une nouvelle possibilité d'existence a introduit une « brèche dans la naïveté », car il a fait ressortir des éléments de l'arrière-plan qui étaient jusque-là restés tacites et implicites : « Les cadres d'hier et d'aujourd'hui sont appréhendés comme étant “naïfs” ou “réflexifs” parce que le point de vue réflexif a fait émerger une question que le point de vue naïf fondait dans l'arrière-plan⁴² ».

C'est ce qui explique pourquoi Taylor conçoit la sécularité comme un « basculement de l'arrière-plan » : la question jadis impensable d'un mode de vie déconnecté de Dieu possède aujourd'hui une force qui rend la croyance naïve impossible; ce basculement de l'arrière-plan concerne précisément les conditions de la croyance. Georges Leroux décrit cette idée comme la « mutation du cadre de compréhension⁴³ » : la modernité se caractérise par ce nouveau cadre qui ne permet plus l'expérience « naïve » de la spiritualité. La sécularité dans sa troisième et plus complète acception caractérise l'avènement de ce nouveau contexte (le cadre immanent) marqué par « une érosion des certitudes immédiates ou naïves⁴⁴ ». Cette transformation est cruciale, car elle est centrale à l'expérience spirituelle de la modernité. Mais la question émerge de savoir si cette foi naïve est bel et bien affaire du passé. On peut en effet se demander si le cadre réflexif décrit par Taylor ne laisse pas de côté la « “foi du charbonnier”, naïve et heureuse de l'être, qui subsiste toujours et dans toutes les couches de la population [...] »⁴⁵.

Que la foi naïve existe toujours, nul ne peut en douter. Mais, selon Taylor, c'est une naïveté qui ne peut plus s'imposer comme condition apriorique, notre arrière-plan spirituel ayant subi ce basculement au niveau des conditions de la croyance. Mais pour comprendre comment ce basculement a permis l'émergence du cadre immanent, il faut suivre Taylor dans son travail herméneutique sur l'histoire, le nouveau contexte devant nécessairement être éclairé au regard des multiples changements historiques qui ont pavé la voie de son avènement. C'est pourquoi toute phénoménologie de la croyance doit être précédée, sinon

⁴² AS, p. 34.

⁴³ G. Leroux, « Sécularité et cadre immanent », p. 282.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ J. Grondin, *op. cit.*, p. 246.

complétée, par une lecture de l'histoire des transformations des cadres moraux et épistémologiques qui ont modelé l'expérience spirituelle occidentale.

Chapitre 2 : La généalogie du cadre immanent

2.1 – Le mouvement de la Réforme

Le cadre immanent occupe une place centrale dans l'ouvrage de Taylor. C'est l'outil conceptuel qui lui permet de rendre compte de sa vision de la sécularité et du contexte de la modernité et d'analyser les différentes positions existentielles rendues possibles dans ce contexte d'ouverture et de pluralité. En fait, l'importance du cadre immanent est telle que M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun soutiennent que l'ensemble des thèses narratives déployées par Taylor dans *L'Âge séculier* a pour objet d'établir « *the historical establishment and intellectual contours*⁴⁶ » du cadre immanent.

Or nous avons vu que cette histoire traitait d'abord de l'arrière-plan moral et spirituel de notre civilisation. En faisant ainsi, Taylor en arrive à trouver les racines du cadre immanent dans les réformes chrétiennes du Moyen-Âge. Qu'on mesure l'ironie : la sécularité serait le produit de l'histoire religieuse. Tel que formulé par M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun : « *secularity in its modern Western sense is significantly a product of the long history of reform movements within Western Christianity*⁴⁷ ». C'est en effet à partir de la réforme grégorienne⁴⁸ que s'amorce, selon Taylor, le processus de désenchantement du monde, inhérent à la sécularité. Empruntée à Weber, cette notion de « désenchantement » acquiert, chez Taylor, un nouveau rôle dans le développement de la modernité et de son contexte séculier. Bien qu'il en soit une condition nécessaire, le désenchantement n'est pas suffisant pour entraîner la sécularité d'une société. En outre, le désenchantement ne doit pas être compris comme la disparition de la religion; nous vivons dans un monde désenchanté et pourtant nombre de gens continuent de croire en Dieu.

⁴⁶ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ Réforme initiée par Grégoire VII (1015-1085). Jean Grondin n'a pas manqué de relever que Taylor n'élaborait que très peu sur la réforme grégorienne, pourtant considérée par celui-ci comme le point d'ancrage du mouvement de la Réforme médiévale. Selon Grondin, il s'agirait d'une lecture un peu trop généreuse de cet événement qui avait d'abord une motivation politique. Voir J. Grondin, *op. cit.*, p. 252.

Pour comprendre de quoi il est question ici, il est utile de se rappeler ce qu'était le « monde enchanté », non pas celui des contes de fées, mais bien celui de nos ancêtres prémodernes qui étaient submergés par la présence du sacré : le monde enchanté réfère à un monde où les esprits, les démons sont aussi présents que Dieu et ses multiples manifestations, où certains lieux et certains objets possèdent une charge sacrée qui leur confère un pouvoir normatif. En ce sens, le désenchantement a établi une frontière bien nette entre l'intériorité du sujet moderne et l'extériorité symbolique et normative du monde. Cette frontière caractérise le sujet moderne, que Taylor nomme « le sujet isolé » (*buffered self*). Nous sommes désormais à l'abri des forces du sacré, et nous prétendons adopter une posture « désengagée » du monde, un monde que nous tenons à distance et dont nous expliquons les constituantes par des lois impersonnelles n'ayant plus de pouvoirs normatifs.

Or, tout cela aurait comme point de départ le Moyen-Âge. En effet, selon Taylor, la sécularité, le sujet moderne et le désenchantement du monde auraient commencé à germer à partir de ce qu'il nomme « la mère des révolutions »⁴⁹, la Réforme⁵⁰, c'est-à-dire le mouvement de réforme qui a pris naissance au sein du christianisme et qui avait pour objectif de combler l'écart entre la vie religieuse et la vie laïque. Il faut comprendre ici que le Moyen-Âge se caractérisait selon Taylor par un équilibre précaire entre les différentes fonctions sociales, équilibre maintenu en partie par le relâchement périodique de la soupape de « l'anti-structure », c'est-à-dire des carnivals et autres fêtes dionysiaques, largement acceptés, voire même encouragés à cette époque. Il s'agissait d'une forme de complémentarité, sous tension, que cette formule résume bien : « le clergé prie pour tous, les seigneurs défendent tout le monde, les paysans cultivent pour tous⁵¹ ». Cette division sociale eut pour effet de créer un christianisme à plusieurs vitesses. Le peuple, attaché au dur labeur de sa condition, n'était pas en mesure de répondre aux exigences de piété instaurées par l'élite et le clergé. En outre, la vie religieuse populaire était encore fortement imprégnée d'éléments païens, ce qui contribuait à élargir le fossé.

⁴⁹ AS, p. 117.

⁵⁰ Il est malheureux que la traduction française ait créée autant d'ambiguïté : la « Réforme » réfère à la « *Reform* », à savoir le mouvement dont nous discutons ici, alors que le terme anglophone « *Reformation* » désignant la Réforme protestante est littéralement traduit par « Réformation ». Nous préférons rester dans la tradition et parler de la « Réforme protestante » pour traduire « *Reformation* ».

Ce décalage aurait donc entraîné un profond mécontentement au sein de l'ensemble de la population qui aurait motivé la Chrétienté latine à entreprendre le mouvement de la Réforme. Ce mouvement visait à « purifier » la vie religieuse de ses éléments païens et folkloriques ainsi qu'à étendre les valeurs religieuses « supérieures » à l'échelle de la société entière. Il y avait en effet « malaise croissant face aux "sacramentaux" et à la magie contrôlée par l'Église⁵² ». Taylor parle d'un « fureur de l'ordre⁵³ » pour qualifier l'intensification de ce mouvement. Une pression grandissante s'exerça sur le peuple par une élite qui, par conviction religieuse, voulait combler l'écart entre les moines et les gens ordinaires. La première grande manifestation de ce mouvement de réforme aurait été l'imposition de la confession auriculaire à tous les laïcs par le Concile du Latran en 1215⁵⁴. Ainsi, en condamnant toute forme de magie et en insistant sur l'ubiquité du pouvoir de Dieu, seule protection contre le mal, le mouvement de réforme provoqua les premières manifestations du désenchantement. Le monde commença à se vider de sa charge normative. Et l'individu était désormais appelé à accéder à son salut par lui-même.

Cependant, le mouvement de la Réforme aurait été également provoqué par le peuple, soucieux qu'il était par une nouvelle fixation sur la mort et sur le jugement dernier. Ainsi la nouvelle spiritualité qui émergea de ces réformes focalisait la piété sur la figure du Christ souffrant, le Christ parmi nous. Ce qui provoqua l'expansion d'une « dévotion personnelle plus intérieure et plus intense » propulsée par « l'idée neuve et stimulante d'un salut par la foi » qui est venu soulager les âmes de ce « monde déchiré par l'angoisse du jugement et le sentiment d'indignité⁵⁵ ». Aussi, la nouvelle piété qui misait sur un Christ plus accessible et plus près des souffrances du peuple fut-elle un pas décisif vers l'humanisme de la renaissance. La divinité se rapprocha du commun du mortel, et l'individu acquit une importance grandissante. Taylor voit dans ce renouveau spirituel « une étape importante vers la reconnaissance du primat de l'individualité qui caractérise notre culture⁵⁶ ». Dans le christianisme se trouveraient donc les racines de l'individualisme moderne. D'autant plus que

⁵¹ AS, p. 88.

⁵² AS, p. 141.

⁵³ AS, p. 119.

⁵⁴ AS, p. 123.

⁵⁵ AS, p. 141.

le dogme chrétien de la bienveillance universelle devait nécessairement remettre en valeur l'importance de la « vie ordinaire ».

Les révoltes de 1517 constituent l'aboutissement de cette volonté d'épurer le christianisme des éléments magico-folkloriques. La Réforme protestante (*Reformation*) est effectivement, aux yeux de Taylor, « le produit final de l'esprit de la Réforme⁵⁷ ». C'est qu'elle a rejeté en bloc toute forme de séparation entre les laïcs et les religieux, sans parler de tous les éléments « magiques » associés aux rituels catholiques. L'idée du salut par la foi avancée par Luther misait sur ce discrédit des autres forces normatives du monde enchanté : seul Dieu peut nous aider à combattre le mal. De plus, la réforme protestante a fait progresser le désenchantement en recentrant le sacré sur la vie ordinaire : être un bon chrétien, c'était désormais être un membre productif de la société. Ainsi la vie ordinaire a acquis un nouveau statut : « les seules vocations chrétiennes valables sont celles de la vie ordinaire, ou de la production et de la reproduction⁵⁸ ». La sphère du religieux s'est donc fusionnée avec la sphère laïque. Ce qui a entraîné un accroissement des exigences sur le commun du mortel. Cet aboutissement de la réforme, en partie causée par le désenchantement, fut un premier pas vers l'avènement de l'ordre moral moderne, cette transformation majeure de l'« arrière-plan » occidental. Derrière tous ces changements, c'est notre représentation du sujet qui se transformait et qui préparait l'immanence du contexte séculier.

2.2 – Civilité, ordre moral et identité isolée

Une étape cruciale à cette nouvelle conception du sujet se développa au XVI^e et XVII^e siècle dans le nouvel idéal de la « civilité », ancêtre de notre concept de civilisation, qui donna une poussée décisive aux changements amorcés par les réformes religieuses. La notion de civilité traduisait une forme de vie raffinée possible uniquement au sein des sociétés ordonnées, centrées de plus en plus sur la ville (*civitas*, civilité; *polis*, état policé) et gérées par un mode de gouvernement favorisant la paix domestique et le commerce. En outre, la notion de civilité incluait l'essor des arts et des sciences ainsi qu'une maîtrise de soi rationnelle et

⁵⁶ AS, p. 174.

⁵⁷ AS, p. 143.

⁵⁸ AS, p. 471.

morale propice à l'épanouissement des mœurs policées. On comprend qu'il s'agissait d'un idéal difficile à atteindre. Taylor rappelle que les élites de la Renaissance étaient tout à fait conscientes que l'idéal de civilité était très imparfaitement réalisé dans leurs sociétés⁵⁹. C'est ce qui motiva tout un lot de réformes au XVI^e et XVII^e siècle pour policer le peuple, le rendre plus docile à l'idéal d'une société ordonnée. Les pauvres et les fous, acceptés au Moyen-Âge car offrant une occasion de sanctification, vinrent à représenter une menace qu'il fallut mater. Dans le même esprit, les éléments de culture populaire, comme les carnivals et autres fêtes dionysiaques, firent l'objet d'attaques grandissantes. Aussi, la création de l'État absolu permit-elle d'entreprendre des réformes sociales et de nombreuses mesures pour stimuler le progrès social, militaire et économique⁶⁰.

Or, dans cette histoire, l'idéal de civilité fut supporté et supporta à son tour les réformes religieuses qui connaissent leur point culminant à cette époque. Il s'agissait de deux idéaux qui s'influençaient mutuellement :

Le mouvement de piété, qui voulait rassembler tous les vrais chrétiens [...] et les élever à une vie entièrement pieuse, a orienté le programme de réforme sociale et lui a donné une portée philanthropique et universaliste. En retour, les exigences de civilité qui impliquaient certaines réorganisations de la société ont donné une nouvelle dimension sociale à la vie pieuse et ordonnée⁶¹.

Par ailleurs, selon Taylor, l'idéal de civilité, de même que la Réforme protestante, furent supportés par l'influence importante de la philosophie néo-stoïcienne de Juste Lipse. Ce stoïcisme christianisé, très influent au sein de l'élite militaire, mettait l'accent sur le détachement intérieur nécessaire pour accomplir la volonté divine. Faisant preuve de constance, l'homme de bien, selon Lipse, était celui qui menait « une lutte active en faveur du bien⁶² ». On comprend donc pourquoi cette pensée fut reprise avec enthousiasme par une élite si désireuse de créer un nouvel ordre social. En effet, « Lipse a donné le ton aux

⁵⁹ AS, p. 184.

⁶⁰ AS, p. 198-204.

⁶¹ AS, p. 194.

⁶² AS, p. 213.

réformateurs » à travers sa vision d'une « morale de l'austérité et de la discipline individuelle⁶³ ».

Cela se traduisit par le désir d'inculquer à tout un chacun les normes de l'idéal de civilité et d'une vie bien ordonnée. On commença à vouloir *transformer* la mentalité du peuple, ce qui supposait que la représentation d'un ordre préétabli dans lequel chacun était à sa place avait été sérieusement remise en question. C'est tout l'arrière-plan des représentations de la société qui subissait, sous l'impulsion des réformes sociales et de l'évolution de la pensée, une transformation sans précédent. Taylor affirme que c'est entre le XV^e et le XVII^e siècle qu'émergea la « nouvelle conception du monde et du temps, au sein de laquelle l'idée d'une complémentarité de l'ordre et du chaos n'était plus nécessaire⁶⁴ ». Cette nouvelle conception, dont nous analyserons les sources nominalistes plus bas, permit aux penseurs modernes de développer leurs théories de la « Loi naturelle », dont Locke a formulé la version la plus influente avec l'idée d'une égalité fondamentale entre les humains. Ces théories ont permis, au niveau pratique, l'émergence « de la norme d'un ordre stable composé d'hommes industriels [...] se consacrant à la croissance et à la prospérité plutôt qu'à la guerre et au pillage⁶⁵ ». Le résultat de ces évolutions est ce que Taylor nomme l'ordre moral moderne.

L'ordre moral moderne serait donc né d'une transformation dans la représentation que les gens se faisaient du monde qui les englobait tant au niveau cosmique qu'au niveau social. Au centre de cette transition se trouve une nouvelle conception du « moi », de l'activité humaine (*agency*), autrement dit une nouvelle conception de ce que signifie d'être un individu dans le monde. L'ordre moral moderne caractérise l'ordre d'une société d'individus vivant dans un monde désenchanté : c'est un ordre impersonnel. Cela signifie que l'ordre social n'est plus fondé sur un ordre inscrit dans le cosmos; les différenciations sociales sont considérées comme contingentes et n'ayant plus aucune valeur essentielle. De plus, l'ordre impersonnel a rendu possible une instrumentalisation totale du temps, devenu une ressource calculable⁶⁶. Et nous, modernes, vivons dans un monde où l'instrumentalisation du temps est désormais

⁶³ AS, p. 217.

⁶⁴ AS, p. 227.

⁶⁵ AS, p. 235.

⁶⁶ AS, p. 919.

nécessaire à l'accomplissement de l'ensemble de nos actions quotidiennes; nous vivons sous la tyrannie du temps des horloges.

Au reste, cet ordre moral moderne est une composante centrale du cadre immanent. Les sociétés anciennes concevaient l'ordre soit d'après la « loi du peuple » (la loi et les traditions des temps immémoriaux) ou, suivant les Grecs, d'après un principe hiérarchique inhérent au Cosmos. La modernité a fait apparaître une nouvelle vision de l'ordre fondé sur la primauté de l'individu et des droits qui lui sont constitutifs; le respect de cet ordre est devenu la fonction du gouvernement. Le principe de base du nouvel ordre est « le respect et le service mutuels entre les individus qui composent la société⁶⁷ ». Les finalités de cet ordre sont donc très différentes de celles des ordres précédents : il ne s'agit plus de prendre part, en tant que communauté, au bien cosmique ou de perpétuer la mémoire et les pratiques ancestrales, mais bien plutôt d'assurer la prospérité et la sécurité de chacun, car « ces deux finalités majeures, la sécurité et la prospérité, sont désormais les objectifs principaux d'une société organisée⁶⁸ ». Ainsi s'est instrumentalisée notre représentation de la société.

Or, l'avènement de ce nouvel ordre moral repose sur une nouvelle conception de l'activité humaine (*agency*), comprise comme nous l'avons mentionné, comme étant séparée de l'extériorité normative du monde enchanté. Si le désenchantement a asséné le premier coup à l'identité poreuse, l'idéal de civilité et l'importance grandissante de l'éthique de l'autodiscipline lui ont donné le coup final. En ce sens, Descartes constitue, aux yeux de Taylor, un point pivot dans la création de l'identité isolée comprise comme la position instrumentale propre à un esprit qui se conçoit sous un mode désengagé vis-à-vis du monde. D'ailleurs, Taylor indique que Descartes se situe effectivement dans la continuité directe de la philosophie néo-stoïcienne de Juste Lipse, ayant été influencé par les disciples de celui-ci que furent Guillaume DuVair et Pierre Charron; il aurait porté à son niveau le plus haut l'idée en germe dans le néo-stoïcisme de la maîtrise de soi. Taylor soutient que Descartes, suivant l'élan amorcé au XVI^e siècle chez les humanistes de la Renaissance, aurait complété l'insertion de la *poiësis* dans la *praxis*.

⁶⁷ AS, p. 300.

L'accent s'est déplacé de l'idée qu'une forme tend par elle-même à s'actualiser et ne nécessite de notre part qu'une collaboration à l'idée qu'une forme est donnée *ab extra* à nos vies par la force de la volonté. Ce mouvement vers une éthique de la poïésis s'est traduit, au XVII^e siècle, par l'élaboration d'une nouvelle théorie de l'agence [*agency*] désengagée et une nouvelle conception de la vertu comprise comme domination des passions par la volonté⁶⁹.

Or, il s'agit d'une étape cruciale dans la formation du désenchantement et, partant, de l'identité moderne. L'éthique de la transformation de soi demande en effet que l'univers soit mécanisé, donc désenchanté, ce qui renforce la position de désengagement du sujet qui doit « traiter ce qui relève de l'extra-mental dans une perspective mécaniste, ce qui implique d'adopter ici une position instrumentale, ou une attitude reconstructive⁷⁰ ». En résultèrent le sentiment, la conviction que la société et le sujet n'étaient pas enfermés dans des formes définies, qu'ils pouvaient faire l'objet d'une transformation et d'un projet de création. Or, pour que la possibilité d'une telle position vis-à-vis de nous-mêmes fût rendue possible, il fallut que, du Moyen-Âge au XVII^e siècle, les représentations du monde soient complètement transformées. À l'époque de Descartes, l'idée d'un Cosmos ordonné était mourante. L'ordre impersonnel, tant au niveau social que cosmique, était en voie de s'imposer définitivement.

2.3 – Les nouvelles représentations du monde : l'art, le nominalisme et la révolution scientifique

Selon Taylor, l'évolution de notre arrière-plan épistémologique peut être appréhendée au travers de l'évolution des représentations artistiques et conceptuelles⁷¹. Taylor évoque, en premier lieu, la transformation progressive de la tradition iconographique qui, de Giotto aux peintres de la Renaissance, s'est déplacée vers des représentations toujours plus cohérentes de l'espace et du temps. Nous ne désirons pas entrer dans les détails, mais seulement mentionner qu'il s'agissait là d'un autre effet du désenchantement. L'art s'est transformé à mesure que nos conceptions du temps et de l'espace ont évolué. En effet, le temps, jadis conçu comme non homogène, car suivant les grandes lignes des « temps supérieurs » – soit, l'éternité

⁶⁸ AS, p. 301.

⁶⁹ AS, p. 237.

⁷⁰ AS, p. 239.

platonicienne, la « contemporanéité de Dieu avec le flux de l'histoire » et le temps des origines⁷² – est devenu de plus en plus séculier, homogène et déconnecté des temps supérieurs. En conséquence de quoi les représentations de l'espace se sont également sécularisées, car aux temps supérieurs de jadis répondaient des distorsions dans l'espace où certains lieux étaient considérés comme directement connectés à la transcendance.

Ces transformations dans la conception du temps et de l'espace sont à mettre en parallèle avec les transformations des représentations du monde. Nous avons à plusieurs reprises parlé de la remise en question du Cosmos ordonné. Dans le monde enchanté, l'individu devait se plier à l'ordre cosmique, hérité des Grecs, qui inscrivait toute chose dans un horizon normatif. Cette vision du monde a été complètement rejetée par l'avènement, au XVII^e siècle, de « la principale transformation théorique qu'ait connue la modernité occidentale, à savoir les progrès de la science naturelle post-galiléenne⁷³ ». La science moderne a donné sa forme théorique au cadre immanent. Mais pour que la science moderne se développât, il fallut une sérieuse remise en question de l'arrière-plan de nos représentations de l'univers, qui commença à s'articuler dans les développements théologiques du Moyen-Âge. En effet, la séparation, essentielle à la science expérimentale, entre le monde « naturel » et le domaine du « surnaturel » s'est formée durant la « révolution nominaliste⁷⁴ » du XIV^e siècle.

C'est une autre ironie de l'histoire que l'essor de la science moderne fut préparé par les développements théologiques du Moyen Âge. La science expérimentale doit en effet beaucoup au nominalisme, qui constitue d'ailleurs aujourd'hui l'horizon de pensée prédominant. En effet, pour les modernes que nous sommes, il n'existe que des entités individuelles et matérielles qui puissent faire l'objet d'une observation; comprendre ces entités et la réalité qu'elles décrivent, ce n'est plus connaître leur essence, c'est faire ressortir des régularités et des lois à partir et au sein de ces réalités individuelles, conçues comme étant premières⁷⁵.

Ainsi le nominalisme se développa en opposition à la vision du monde, hérité de Platon, qui accordait aux essences une primauté ontique sur les réalités individuelles. Cette

⁷¹ AS, p. 177.

⁷² Voir, entres autres, AS, p. 178 pour une synthèse sur ces temps supérieurs (*higher times*), plus spécifiquement décrits au chapitre 1 de l'ouvrage.

⁷³ AS, p. 921.

⁷⁴ AS, p. 179.

conception fut amalgamée aux doctrines chrétiennes par Thomas d'Aquin au XIII^e siècle. C'est cette synthèse que les nominalistes cherchèrent à rejeter. En fait, la conception thomiste de l'autonomie de la nature, suivant le concept aristotélien de la « nature », attribuait aux choses un ordre de perfection qui leur était propre. Aux yeux d'Occam et de ses disciples, cette théorie apparaissait comme une tentative pour limiter la souveraineté divine. C'est pourquoi ils s'efforcèrent d'affirmer l'autonomie du surnaturel par rapport au naturel, car le pouvoir de Dieu ne pouvait faire l'objet des limitations que les essences et les universaux lui imposaient. Pour les nominalistes du XIV^e siècle, Dieu était omnipotent, donc les essences, limitant sa puissance, ne pouvaient être que des noms que nous, pauvres humains, avions donnés à des phénomènes qui nous dépassaient⁷⁶. Les nominalistes séparèrent donc l'ordre de la grâce de l'ordre de la nature. De cette querelle de théologiens émergea l'arrière-plan métaphysique du cadre immanent.

Selon Taylor, le malaise encouru par le thomisme reflétait les transformations qui avaient lieu dans l'arrière-plan moral des Européens : « Le réalisme des essences témoigne de l'embarras d'un agent qui conçoit la rectitude de l'action par rapport à des modèles (essences) qui doivent préalablement être perçus dans les choses⁷⁷ ». Des raisons morales se sont donc jointes aux raisons théologiques pour motiver la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. En effet, bien que les nominalistes n'eussent pas remis en question les représentations du cosmos ordonné, ils en retirèrent l'horizon normatif : « l'ordre ne saurait plus désormais être normatif au sens où le monde manifesterait [...] par lui-même les instanciations d'un système normatif que nous devrions prendre pour modèle⁷⁸ ».

En outre, le nominalisme prépara le terrain sur lequel germa la posture de la raison instrumentale propre à la science moderne. En excluant les essences, le nominalisme exclut du même coup les finalités intrinsèques aux choses, et seules restèrent les finalités divines auxquelles nous devons nous rapporter en tant que créatures de Dieu : « nous, les agents créés, dépendants, devons également nous rapporter aux choses, non pas d'après les modèles normatifs qu'elles porteraient en elles-mêmes, mais en fonction des super-finalités propres à

⁷⁵ J. Grondin, *La philosophie de la religion*, p. 11.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ AS, p. 180.

notre créateur⁷⁹ ». La finalité devint donc extérieure aux choses, et seule la raison instrumentale nous permet d'y accéder. La voie était donc ouverte à la « mécanisation de la représentation du monde⁸⁰ » qui culmina dans le système newtonien du XVII^e siècle. Aussi, la révolution nominaliste constitue un point charnière dans le développement de la sécularité et de son contexte d'immanence radicale.

Mais les bouleversements provoqués par la séparation de la nature et de l'ordre surnaturel ne doivent pas être exagérés. Ayant en tête que cette séparation était contraire aux représentations du monde enchanté et du cosmos ordonné, encore très prégnantes à cette époque, nous devons nuancer l'importance du nominalisme à la lumière des autres développements que nous avons retracés. Selon Taylor, la nouvelle représentation du monde qui découle du nominalisme « ne s'est [...] profondément inscrite dans notre conception du monde qu'à travers l'ensemble des changements inter-reliés⁸¹ » qui menèrent à la formation du cadre immanent. C'est dire que le nominalisme n'est pas synonyme du cadre immanent, encore moins sa cause unique. Il s'agit de l'horizon de pensée (l'arrière-plan) qui s'est imposé, en conjonction avec la nouvelle représentation du sujet, au fil de l'histoire occidentale.

Du reste, l'essor de la science moderne a permis d'affirmer cette séparation de l'immanent et du transcendant. La Révolution scientifique, en instaurant la suprématie des lois impersonnelles et de la représentation mécanique de l'univers, confirma en quelque sorte le rejet des essences. Cependant, Taylor nous met une fois de plus en garde contre toute lecture par soustraction de ces développements. À l'origine, la science moderne ne se concevait nullement en opposition à la religion. Des penseurs comme Bacon, influencés par le nouvel ordre moral, concevaient la science expérimentale comme la voie la plus assurée pour améliorer la condition humaine et ainsi remplir les desseins que Dieu avait planifiés pour nous. La mécanisation de l'univers laissait la place à une nouvelle conception de Dieu comme le grand horloger, le créateur des lois et dont les finalités correspondaient à celles de la raison instrumentale.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ AS, p. 921.

Si on a trop souvent affirmé que la science avait réfuté la Bible, c'est qu'on l'on a trop souvent confondu le désenchantement avec l'athéisme, de même le désenchantement avec la sécularité : « La raison scientifique était à la fois le moteur et le bénéficiaire du désenchantement, et sa progression a conduit les individus à désigner toutes sortes de croyances et de pratiques traditionnelles comme relevant de la superstition⁸² ». Les succès de la science ont progressivement formé l'idée que celle-ci nous avait libérés de nos croyances naïves. De là, il était facile de conclure que l'humanité n'attendait que la libération de la science; les théories de la soustraction se sont nourries de ce genre d'illusions. Cependant, Taylor soutient que la science a effectivement contribué à former le cadre immanent, qu'elle fût même un élément central, car elle lui a donné une « forme théorique ». L'ordre de l'univers est immanent, car il peut être compris par lui-même, « sans références à des interventions extérieures⁸³ », même si cet ordre a longtemps été conçu à partir d'un créateur, ce qui du reste est toujours possible considérant les limites de nos explications cosmologiques. Parallèlement, la vie du sujet isolé a créé « le contexte pratique au sein duquel l'autosuffisance de ce monde immanent pouvait devenir un objet d'expérience⁸⁴ ».

Enfin, la Révolution scientifique a accéléré le désenchantement entamé par les réformes religieuses. Elle a surtout sonné le glas des « éléments périphériques qui s'étaient trouvés imbriqués à la religion, comme le système ptolémaïque ou la méthode scolastique⁸⁵ » tout en soulevant de nombreux doutes quant à la possibilité des miracles. De plus, elle contribua à la séparation de l'esprit et du monde, fondamentale à l'identité moderne. Dans cette optique, il est clair que la science a pavé une partie du chemin devant mener l'avènement de l'humanisme athée. Mais ce chemin n'aurait jamais été possible sans la nouvelle représentation du moi isolé. « Or, pour que se construise ce moi isolé, il fallait, au-delà du désenchantement, que l'on ait confiance en nos propres forces d'ordonnement moral⁸⁶ ». C'est dire que le désenchantement et donc la science ne furent pas suffisants pour permettre à l'humanisme athée de faire « basculer » l'arrière-plan « naïf » (selon lui) de la foi.

⁸² AS, p. 480.

⁸³ AS, p. 922.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ AS, p. 405.

⁸⁶ AS, p. 57.

En résumé, nominalisme, désenchantement, individualisme, ordre moral, tous ces éléments ont été renforcés par leur concordance avec les progrès de la science naturelle post-galiléenne. Depuis lors, l'univers et l'ordre social ne se rapportent plus à une téléologie sacrée. Mais le développement de la science moderne est, comme le nominalisme, non pas la cause unique du cadre immanent, mais un autre élément inter-relié des transformations de l'arrière-plan moral de l'Occident chrétien. Aussi, à la lumière de cette herméneutique de l'histoire, il devient évident que la sécularité et le cadre immanent se sont principalement développés au sein du christianisme. Après avoir ouvert la voie au déisme providentiel, le mouvement du désenchantement et de l'affirmation de notre activité morale s'est achevé dans ce que Taylor nomme la « supernova », soit l'explosion des possibilités morales et spirituelles. En effet, les déplacements anthropocentriques du déisme providentiel ont permis l'essor de l'humanisme athée et d'un ordre complètement impersonnel, vidé de la présence divine. D'autre part, le grand récit de Taylor a permis de montrer que la sécularité s'est nourrie de la focalisation grandissante sur les affaires de *ce* monde, de l'affirmation nouvelle de la valeur de la vie ordinaire et d'une conception nouvelle de l'histoire conçu comme un processus devant conduire à l'accomplissement toujours plus grand du bonheur humain; tout cet édifice est supporté par l'idée d'un ordre impersonnel de causes et effets⁸⁷.

Mais, derrière tous ces changements se profile une nouvelle conception du sujet, « séparé » du monde, civilisé et, en quelque sorte, plus anthropocentrique que jamais. Dans les mots de Mahmood, « *this anthropocentric self, Taylor argues, is responsible for the uniquely European notion of "civilization" and "civility"* »⁸⁸. Ce nouveau sujet, ce sujet « sécularisé », s'est développé non pas en réaction à la religion, mais comme nous l'avons vu à partir des multiples éléments intrinsèques au contexte chrétien. En ce sens, nous pouvons affirmer avec Mahmood que « *the buffered self – the secular self par excellence, in Taylor's account – is a distinctly Christian achievement* »⁸⁹. Et c'est en ce sens que Georges Leroux affirme que « la Réforme a renforcé en même temps et avec la même force la religion et l'athéisme⁹⁰ ».

⁸⁷ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 18.

⁸⁸ S. Mahmood, *op. cit.*, p. 283.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁹⁰ G. Leroux, *op. cit.*, p. 285.

Chapitre 3 : Le cadre immanent

3.1 – Les éléments transcendants de l'expérience spirituelle

Nous avons vu que pour Taylor, la sécularité n'était pas le résultat d'une émancipation progressive de la religion, mais bien plutôt celui d'une longue évolution qui n'a jamais exclu l'expérience religieuse. Le grand récit de Taylor vient ainsi contrer les récits par soustraction qui présentent l'athéisme comme l'élément rationnel que la science et la raison auraient progressivement délogé du carcan des religions. La sécularité n'est pas un refus de la religion. Dans les mots de M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun, « *religion and spirituality are not extinguished in this context, but have rather been refigured*⁹¹ ». La lecture historique de Taylor vise à contrer l'idée selon laquelle la modernité se serait sécularisée en s'étant « émancipée » de la religion. Pour Taylor, le développement de l'humanisme athée n'est pas coextensif à celui du contexte séculier; au sein de ce contexte, l'expérience religieuse s'est également transformée et enrichie. Il faut donc, selon Leroux, concevoir l'athéisme comme une « sphère autonome » qui s'est développée, parallèlement à de nouvelles formes de religiosité, avec le mouvement de sécularisation. En ce sens, la perspective séculière ne doit pas être conçue comme une conquête sur la religion, même si les conditions de possibilité de l'expérience religieuse ont été profondément modifiées par l'avènement de l'humanisme athée, qui a fait basculer, comme nous avons vu, le cadre de la croyance naïve.

C'est pourquoi la sécularité (dans sa troisième acception) désigne le « contexte global de compréhension » de la vie spirituelle occidentale. Ce contexte est formé des éléments philosophiques, psychologiques et sociaux que nous venons de retracer. C'est à partir de ces éléments que nous expérimentons, selon Taylor, telle ou telle manière de vivre. Or, le concept de cadre immanent vise justement à schématiser ces éléments de notre expérience spirituelle et à rendre possible la compréhension de la pluralité des options spirituelles et morales. Autrement dit, le cadre immanent est le concept qui nous permet de saisir la complexité du panorama spirituel et moral d'un monde fragmenté par la pluralité des options existentielles; il

est, en ce sens, la conceptualisation de « la forme spirituelle du temps présent⁹² » (*the spiritual shape of the present age*).

La fonction transcendantale du cadre immanent peut s'expliquer ainsi : les éléments ayant émergé du grand récit de Taylor représentent les conditions de possibilité de toute expérience spirituelle. On objectera que les éléments du cadre immanent peuvent faire l'objet de critique et qu'ils ne contiennent aucune vérité certaine, qu'ils ne décrivent aucune certitude ontologique. Certes, le cadre immanent n'est pas un concept descriptif. Mais les éléments qui le constituent forment l'arrière-plan de notre expérience du monde, et ce, que nous les rejetions ou non. Notre expérience religieuse émerge de ces éléments, et Taylor les synthétise ainsi :

Ainsi, l'identité isolée de l'individu discipliné investit un espace social élaboré où la rationalité instrumentale est une valeur-clé et où le temps est entièrement séculier. Tout cela forme ce que je voudrais appeler le « cadre immanent ». Il reste encore à ajouter une autre idée de fond, à savoir que ce cadre constitue un ordre « naturel » par opposition à un ordre « surnaturel », un monde « immanent » par opposition à un éventuel monde « transcendant »⁹³.

Nous sommes des sujets isolés engagés dans un ordre moral qui mise sur une conception instrumentale de la raison, de même nos représentations du monde et du temps se fondent sur les développements du nominalisme et de la science moderne. Ces éléments du cadre immanent ont une telle prégnance dans la culture moderne que Georges Leroux y voit des éléments transcendants, c'est-à-dire les conditions de possibilité de l'expérience de la transcendance (qui peut ou non passer par le rejet et la critique de certains de ces éléments) et de l'expérience de fermeture du monde sur lui-même. Dans tous les cas, c'est bien de l'expérience du sujet isolé dont il est d'abord question ici, c'est-à-dire un sujet qui s'est progressivement formé par le désenchantement du monde et par les développements moraux de la civilisation chrétienne.

⁹¹ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 13.

⁹² AS, p. 915.

⁹³ AS, p. 920.

Le sujet isolé (*buffered self*⁹⁴) est donc le cœur de l'analyse transcendantale de Taylor, en ce sens que tous les développements historiques dont nous avons suivi le parcours ont contribué à modifier sa représentation du monde et de lui-même. Nous vivons dans un monde désenchanté, profondément inscrit dans un ordre impersonnel, un ordre réglé par des lois immuables et une temporalité vidée de toute transcendance. Le sujet moderne, en dépit de ses révoltes (qui sont nombreuses et certes légitimes), reste donc asservi aux impératifs de la raison instrumentale (c'est d'ailleurs, selon Taylor, l'un des plus grands malaises de la modernité⁹⁵). L'arrière-plan métaphysique de ce contexte, rarement discuté de front par Taylor, est celui d'une séparation immanence / transcendance qui découle comme nous l'avons montré du nominalisme et de la Révolution scientifique. L'ensemble de ces changements a fait éclore l'humanisme athée qui a fait exploser (telle une « supernova ») les différentes possibilités d'expériences morales et spirituelles. Les transformations historiques ayant mené à l'établissement du cadre immanent constituent donc des changements profonds dans notre compréhension de nous-mêmes, des changements qui nous affectent tous, croyants et incroyants, dans notre façon d'être dans le monde (en tant que sujets isolés, disciplinés et dirigés par les impératifs de la raison instrumentale) et dans la société (en tant qu'individus autonomes, unis pour leurs bénéfices mutuels). Et Leroux de conclure que le cadre immanent, en tant que concept herméneutique, « éclaire toutes les positions au sein de la supernova⁹⁶ ».

Le concept du cadre immanent est donc nécessaire à une réinterprétation de la sécularisation. L'âge séculier se caractérise par un contexte d'immanence au centre duquel se trouve le sujet isolé, car « ce sont ces individus affectés intimement par l'avènement de la société séculière qui acceptent le cadre immanent de la représentation de monde (causalité mécanique, etc) et qui prennent la décision de la croyance ou de l'incroyance⁹⁷ ». Il est donc permis de penser que le cadre immanent est principalement constitué par la nouvelle structure

⁹⁴ La traduction de ce concept n'est pas facile. Dans AS, Patrick Savidan utilise le terme « isolé » pour décrire la séparation entre l'esprit et le monde. C'est un choix que nous respectons et adoptons, bien que le terme « *buffered* » suggère davantage l'idée d'une protection. Cette idée est peut être mieux rendu par terme « coussiné » utilisé par Grondin et par le terme « tampon » utilisé par Jean-Antonin Billard dans sa traduction de *Varieties of Religion Today*.

⁹⁵ Voir C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal : Bellarmin, 1992.

⁹⁶ G. Leroux, *op. cit.*, p. 287.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 285.

du sujet. Par conséquent, peu importe le choix que les individus prendront à l'égard de leurs croyances, le cadre immanent, en tant que concept transcendantal, restera ce par quoi leurs croyances seront possibles. Leroux pousse cette idée à son aboutissement : une fois que le cadre immanent est institué, « il est là pour rester » et « devient donc une structure de la culture et de l'esprit⁹⁸ ».

Cette permanence du cadre immanent s'explique par les transformations pérennes de la représentation du sujet. Quelles sont-elles? Nous en avons développé l'évolution au chapitre précédent, mais sans doute est-il pertinent ici d'en présenter une synthèse. Le remplacement du moi poreux par le moi « isolé » (*buffered*) est d'abord passé par une intériorisation de la distinction, devenue banale à nos yeux, du monde « intérieur » et du monde « extérieur ». Il fut toutefois un temps où cette distinction n'allait pas de soi. Lorsqu'un Grec ressentait les effets de l'amour monter en lui, il attribuait son état à l'influence d'une réalité externe, en l'occurrence Aphrodite (ou son fils, Éros). Le monde intérieur était en connexion directe avec le monde extérieur. Cette porosité se referma à mesure que le désenchantement progressa. Cette progression gagna en force avec l'accroissement du monde interne, c'est-à-dire du vocabulaire introspectif et des pratiques d'exploration de soi. Conséquemment, nous en sommes venus à attribuer une profondeur à l'individu, profondeur qui a, d'une certaine façon, remplacé la profondeur ancienne du cosmos ordonné. Ainsi, la formation de l'identité isolée est allée de pair avec la création de l'espace intime et du développement des tabous concernant les fonctions corporelles. Derrière l'avènement du sujet isolé se trouve la place de plus en plus grande de la discipline de la maîtrise de soi, particulièrement par rapport à ce qui touche la sexualité et la colère. Enfin, l'analyse du sujet isolé est associée à celle du « désencastrement », phénomène par lequel l'individu se défait des vieux repères identitaires de la société traditionnelle et se trouve livré à lui-même.

L'expérience spirituelle de la modernité doit être expliquée à partir de cette analyse des structures profondes du soi. C'est ici que Taylor puise dans le travail amorcé dans *Les Sources du moi*. Nous verrons plus loin en quoi les questions identitaires sont déterminantes pour la posture que l'on adopte vis-à-vis de la transcendance. Mais l'avènement de l'identité moderne

⁹⁸ *Ibid.*, p. 285.

et des possibilités de croyance et d'incroyance qui en découlent repose sur le désenchantement et la distanciation de l'esprit par rapport à l'extériorité symbolique et normative du monde enchanté. Ce rapport au monde du soi isolé n'est pas une conséquence externe qui aurait résulté de changements sociologiques; il s'agit bien plutôt d'une « structure interne » qui transforme les dimensions psychologiques, morales et spirituelles de relation avec le réel. L'analyse de la structure interne du soi isolé nous amène à considérer la croyance comme une expérience ayant des conditions de possibilité qui ont changé au fil de l'histoire.

L'identité isolée, l'ordre moral moderne et l'arrière-plan nominaliste forment donc la matière de nos représentations de la société, de l'univers et de nous-mêmes. La relation que chacun entretient avec ces éléments influe sur « l'interprétation que chacun construit de sa place et de sa destinée⁹⁹ ». L'expérience de la révolte est abondamment citée par Taylor. Que ce soient les romantiques, les nietzschéens ou les fervents religieux, les attaques dirigées vers le cadre immanent sont courantes. Mais, dans la révolte ou la soumission, c'est toujours à partir des éléments du cadre immanent que nous expérimentons la nature transcendante ou strictement immanente de la réalité (humaine). C'est pourquoi Leroux, traduisant Taylor, décrit le concept du cadre immanent comme étant le « contexte de signification dans lequel nous développons nos croyances¹⁰⁰ ». Loin de se réduire à un ensemble de croyances ou d'axiomes, le cadre immanent est ce à partir de quoi nous donnons sens à notre expérience de la vie, que celle-ci soit ou non dépendante d'une relation avec la transcendance. C'est ici que l'herméneutique de l'histoire vient nourrir la phénoménologie de la croyance : les éléments du cadre immanent, formés par le tissu de notre histoire collective, sont expérimentés par un sujet essentiellement moral¹⁰¹ qui prend position vis-à-vis de la transcendance selon l'expérience qu'il en fait. Le cadre immanent doit être conçu, suivant l'explication de Leroux, comme « la condition de compréhension de cette expérience plurielle et sédimentée de la croyance et de

⁹⁹ G. Leroux, *op. cit.*, p. 282.

¹⁰⁰ Citation de G. Leroux, dans « Sécularité et cadre immanent », p. 282. La citation, en italique dans le texte de Leroux, n'est pas identifiée. Nous pensons qu'il s'agit d'une traduction libre, de « sensed contexte », traduit par « contexte perçu », AS, p. 932.

¹⁰¹ Pour Taylor, nous ne pouvons faire l'économie de certaines distinctions qualitatives fondamentales entre certains modes de vie ou simplement entre certains biens ou « valeurs ». Nous aborderons cette question au chapitre suivant.

l'incroyance¹⁰² ». Il est ce par quoi nous donnons sens à notre expérience spirituelle, qu'elle soit théiste ou athée.

Cette lecture du cadre immanent a été solidement étayée par Georges Leroux dans son étude sur le cadre immanent. Il nous invite à concevoir le cadre immanent, non pas comme un concept descriptif de la réalité, mais bien comme un concept herméneutique utilisé par Taylor pour déployer son analyse transcendantale de la croyance et de l'incroyance. En effet, selon Leroux, le cadre immanent est l'outil conceptuel nécessaire à « une approche *transcendantale* des conditions historiques de la croyance et de l'incroyance¹⁰³ », approche qui se traduit chez Taylor par une analyse de la croyance et de l'incroyance conçues comme objets d'expérience d'un sujet autonome et « isolé » dans son for intérieur. On comprend que le travail de Taylor n'est pas d'expliquer la dimension sociale et communautaire du fait religieux, bien que son survol historique y fasse référence. Taylor cherche plutôt à réfléchir sur l'arrière-plan de l'expérience spirituelle de l'individu. Ainsi, si le cadre immanent « soutient toute l'entreprise herméneutique et phénoménologique du livre [de Taylor]¹⁰⁴ », c'est qu'il fournit les éléments de compréhension du rapport que le sujet moderne entretient avec le monde et le sacré.

3.2 – Immanence et transcendance

Mais la notion même « d'immanence » peut nous détourner de cette fonction transcendantale, car d'emblée, l'immanence semble référer à l'absence de transcendance. Est immanent « ce qui est contenu dans la nature d'un être » et est transcendant ce « qui dépasse un ordre de réalités déterminé » (*Robert*). Les deux notions semblent mutuellement exclusives. Mais pour Taylor, l'immanence n'exclut pas la transcendance, pour autant que l'on sache à quoi réfère chacun des termes. D'abord, pour Taylor, la notion de transcendance renvoie aux sources de sens et de signification qui se situent au-delà de notre monde. Il y a, en ce sens, trois dimensions de la transcendance : un bien plus grand que l'épanouissement humain, une puissance supérieure (Dieu) et une extension de la vie¹⁰⁵.

¹⁰² *Ibid.*, p. 283.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰⁵ AS, p. 45-46.

La notion d'immanence réfère, quant à elle, au fait que nous nous inscrivons dans « un ordre que l'on peut comprendre par lui-même, sans référence à des interventions extérieures¹⁰⁶ ». C'est en effet une des grandes avancées de la science que de pouvoir expliquer le fonctionnement de l'univers au travers des lois impersonnelles inhérentes à ce monde (bien que ces explications aient leurs limites, souvent sous-estimées d'ailleurs). Taylor qualifie cette avancée de « grande invention occidentale¹⁰⁷ » (qu'il parle d'une « invention » et non d'une « découverte » est assez révélateur ici). La notion d'immanence repose sur cette dimension d'autosuffisance : notre monde est expliqué à partir des lois qui lui sont propres. La cosmologie et la sociologie ont rejeté tout élément externe aux ordres qu'ils étudient. L'ordre cosmique érigé par la science moderne se suffit à lui-même (malgré de nombreuses zones d'incertitude), de même que l'ordre social, qui est également expliqué sans référence à un ordre externe à lui-même. Le cadre immanent fait donc référence, en tant que contexte de signification, à notre représentation d'un « ordre immanent dans la Nature », c'est-à-dire l'idée d'un ordre pouvant être expliqué dans des termes qui lui sont propres, un ordre où l'explication se sépare de la signification, où le comment n'explique pas le pourquoi¹⁰⁸.

Pour Taylor, l'existence de la transcendance n'est pas incompatible avec cet ordre immanent : Dieu existe (selon Taylor), mais son existence n'est plus nécessaire à la compréhension des lois physiques ou des mécanismes socioéconomiques. Ainsi la notion d'immanence ne vient pas statuer sur la nature ou l'existence de la transcendance. Dans les mots de Georges Leroux : « la définition de l'immanence réfère donc, Taylor y insiste, d'abord au caractère auto-suffisant de l'explication cosmique, sociale et morale¹⁰⁹ ». Ce qui est corroboré par M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun : « *Taylor sees the modern West as shaped deeply by the idea of a natural order that can be understood without reference to anything outside itself*¹¹⁰ ». En ce sens, l'autosuffisance de nos explications ne peut servir d'argument contre une ouverture possible du cadre immanent : ce serait aller au-delà de ce qu'elles permettent. La position de Taylor milite donc pour une reconnaissance des limites de

¹⁰⁶ AS, note 1, p. 922.

¹⁰⁷ AS, p. 37.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ G. Leroux, *op. cit.*, p. 287.

¹¹⁰ M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 13.

la raison; l'humilité s'impose devant l'immensité. C'est en ce sens que M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun affirment que « *the cause impelling modesty must be recognized as one of the major themes of A Secular Age*¹¹¹ ». Nous verrons au chapitre suivant comment ce message d'humilité soutient son analyse de l'expérience de la croyance.

Par ailleurs, Leroux insiste sur la distinction entre l'immanence du cadre immanent et le « privilège du concept de l'immanence comme concept descriptif essentiel à la modernité¹¹² ». C'est de ce concept descriptif que nous nous sommes prévalus dans les paragraphes précédents en privilégiant une conception phénoménologique du cadre immanent. L'immanence descriptive (ontologique, devrait-on dire) vient supporter les récits par soustraction et, au niveau général, l'opinion répandue voulant que la modernité équivaille à l'avènement de l'humanisme athée. Or, Leroux soutient que le cadre immanent, tel que Taylor l'a développé, ne décrit pas les constituantes de la réalité: il permet seulement de rendre possible l'expérience du sujet isolé. Le cadre immanent est un concept transcendantal et non descriptif. Aussi, l'ambiguïté disparaît-elle selon Leroux lorsque l'on accepte la véritable fonction du concept de cadre immanent, soit d'agir comme « base de toute description possible de l'expérience religieuse ou athée pour l'époque du soi "protégé" ou "isolé"¹¹³ ». Mais on peut à bon droit se demander si la fonction transcendantale du cadre immanent lève réellement l'ambiguïté des termes d'immanence et de transcendance.

À cet égard, Pierre Lucier s'est interrogé sur la plausibilité d'une immanence ouverte à la transcendance. Mais il le fait pour remettre en question la validité de la notion d'immanence telle qu'utilisée par Taylor : l'immanence qui caractérise le contexte occidental ne serait pas vraiment immanente. Il y aurait là une contradiction flagrante qui résulterait de l'opacité du « binôme immanence-transcendance » qui, selon Lucier, « porte lui-même d'énormes difficultés conceptuelles qui tiennent presque de l'aporie¹¹⁴ ». Pour éclaircir ces difficultés, Lucier propose de résumer en une demi-page les trois « registres conceptuels » associés au concept de transcendance.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹¹² G. Leroux, *op. cit.*, p. 281.

¹¹³ *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁴ P. Lucier, « La possibilité de croire dans une culture d'immanence », p. 267.

Le premier registre serait « d'ordre épistémologique », car il présenterait « la transcendance comme pôle de l'acte de connaître » et l'immanence comme la position du sujet connaissant; autrement dit, la transcendance et l'immanence renverraient au « couple sujet-objet » et viendraient fonder autant l'idéalisme que le réalisme épistémologiques. Le deuxième registre situe la transcendance au niveau de « l'horizon dernier du savoir », ce « fond d'être », antérieur à tous les étants que nous sommes. Enfin, un troisième registre, religieux, traiterait de la transcendance divine, ce qui en ferait un registre « qui échappe à la pure rationalité¹¹⁵ ». Ce serait là le registre de Taylor, selon Lucier.

On pourrait, à bon droit, critiquer cette catégorisation de la transcendance, à commencer par la séparation nette entre les trois types de niveau et la pluralité des transcendances qui en résulte. Les frontières entre les deux premiers registres semblent d'ailleurs difficiles à déterminer, et Lucier semble amalgamer dans son deuxième registre l'ensemble du discours métaphysique, en en faisant du coup une branche séparée des questions épistémologique et religieuse, ce qui est loin d'aller de soi. Mais nous ne croyons pas utile à notre propos d'entrer dans un tel débat. Du reste, loin d'éclairer le « binôme immanence-transcendance », l'effort de Lucier semble creuser davantage l'ambiguïté.

Il faudrait peut-être se rappeler que notre conception de la dichotomie immanence / transcendance découle largement de la révolution nominaliste dont nous avons parlé plus haut. Il s'agirait donc fondamentalement de concepts formés à partir de la théologie, bien que tout l'héritage métaphysique des Anciens y soit profondément présent. La transcendance désigne donc, fondamentalement, la réalité divine, qui peut certes échapper à l'emprise de la raison, ce qui n'empêche pas néanmoins que l'on puisse y penser ou chercher à y tendre de façon rationnelle. Ainsi, le troisième registre de Lucier ne doit pas être associé à l'obscurantisme décrié par les tenants des récits par soustraction, Taylor ayant suffisamment fait la preuve, croyons-nous, que la raison peut délibérer sur les questions religieuses.

Mais la faille dans la critique de Lucier apparaît évidente dès lors qu'on se rappelle que le cadre immanent ne doit pas servir de concept descriptif. En parlant de « l'installation

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 268.

socioculturelle de ce «cadre immanent»¹¹⁶ », Lucier nous indique qu’il est précisément tombé dans ce piège et que la nature transcendantale du cadre immanent lui a échappé : le cadre immanent ne décrit, pour lui, que les constituantes sociales et culturelles du monde qui est le nôtre. C’est la raison pour laquelle il s’attarde sur la sémantique des termes d’immanence et de transcendance : il lit dans « cadre immanent » une description de notre monde qui affirmerait l’immanence comme qualité première. Ensuite, il s’étonne « qu’on puisse en affirmer intuitivement la possible ouverture à une transcendance, voire à une transcendance religieuse¹¹⁷ ». Or, Taylor insiste à plusieurs reprises pour dire que l’immanence ne renvoie qu’à l’autosuffisance de nos explications des ordres cosmique et social. Si l’on reconnaît la limite de nos explications, rien ne doit nous empêcher de concevoir la plausibilité d’une expérience qui s’ouvre à une conception (religieuse) de la transcendance.

La critique de Lucier aurait été plus pertinente si elle s’était penchée sur la validité de la notion d’immanence dans un concept non-descriptif. C’est qu’en dépit de la lecture généreuse qu’en fait Leroux (et que nous adoptons en grande partie), le cadre immanent, tel qu’utilisé par Taylor (pour son apologie de la foi), n’est pas dénué de difficultés sémantiques. En fait, l’ambiguïté du cadre immanent ne vient pas du « binôme immanence-transcendance » lui-même, mais du fait que l’immanence de nos explications serve de qualificatif à un concept qui vise à rendre compte de notre expérience du monde. Il n’y a pas contradiction ici, mais on peut certainement se demander si ce choix était le meilleur. On peut sans doute y voir une manœuvre habile de la part de Taylor : il présente l’avènement du cadre immanent comme une conséquence du christianisme, en affirme la neutralité descriptive, et renverse l’argument en affirmant que c’est uniquement la « fermeture » du cadre qui est illégitime, ce qui revient à dire qu’il s’agit d’un cadre ouvert, donc pas totalement neutre à ses yeux. En ce sens, la qualification d’immanence de ce cadre ouvert à la transcendance relève peut-être un peu d’une « reconnaissance rhétorique » adressée aux tenants de la fermeture, comme l’affirme Lucier. Quoi qu’il en soit, si l’on accepte la lecture de Taylor, on ne peut nier que les éléments du cadre immanent constituent la matière de notre expérience spirituelle. Il faut donc voir

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 267.

¹¹⁷ *Idem.*

comment ce cadre immanent demeure ouvert à la transcendance et en quoi cela nous renseigne sur les motivations derrière les positions théiste et athée.

3.3 – Éthique et métaphysique

Mais comment Taylor s’y prend-il pour démontrer que le cadre immanent, en tant que contexte de compréhension du panorama spirituel de l’Occident, n’entraîne pas nécessairement une immanence ontologique, c’est-à-dire une représentation du monde épousant les contours des descriptions athées? D’emblée on s’attendrait à une discussion à forte teneur métaphysique. Mais Taylor n’empruntera pas cette voie, car il adopte une perspective qui est « toujours plus morale et spirituelle que métaphysique et ontothéologique¹¹⁸ ». En effet, pour démontrer que la transcendance n’a pas été écartée par les développements du cadre immanent, Taylor déploie une série d’arguments qui restent toujours campés dans le domaine de l’éthique et de la morale. Il affirme à plusieurs reprises dans *L’Âge séculier* que, par rapport aux questions religieuses, les arguments éthiques sont beaucoup plus forts et importants que les arguments rationnels¹¹⁹. Selon lui, « le débat entre les positions métaphysico-religieuses est principalement orienté par l’idée que se font les gens de leur embarras éthique en ce sens¹²⁰ ». Ce que Taylor soutient, c’est que les motivations derrière les conversions (vers Dieu ou vers l’immanentisme) ne sont pas *a priori* d’ordre rationnel : elles résultent de notre positionnement éthique, rarement articulé, vis-à-vis de ces questions. Le saut vers la croyance ou l’incroyance résulte d’un « acte de foi¹²¹ » que Taylor décrit au travers de ce concept de « *spin* » (sur lequel nous reviendrons). Mais avant d’entrer plus à fond dans cette thèse, il est pertinent de se demander si Taylor, dans son analyse du cadre immanent, peut réellement écarter la métaphysique.

La thèse personnelle de Taylor est que le cadre immanent peut rester ouvert à la transcendance. C’est sur ce terrain qu’il fonde son apologie de la foi chrétienne, du reste ouvertement affichée comme le montre ce passage : « En un sens, tout ce livre est une

¹¹⁸ G. Leroux, *op. cit.*, p. 288.

¹¹⁹ Pour une recension de ces passages, voir J. Grondin, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », note 29, p. 255.

¹²⁰ AS, p. 1023.

¹²¹ AS, p. 935.

tentative pour étudier le destin, dans l'Occident moderne, de la foi religieuse au sens fort. Ce sens fort, correspond pour moi, je le répète, à un double critère : la croyance dans une réalité transcendante d'un côté, et l'aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement humain d'autre part¹²² ». La possibilité de ce double critère repose sur une lecture transcendantale du cadre immanent, conçu comme contexte de signification ouvert à l'expérience de la transcendance. Une telle lecture répond à la volonté de Taylor de « défendre avec des arguments » sa « propre perspective de croyant¹²³ ». Or, comme l'affirme un commentateur, il s'agit là d'une démarche argumentative qui se situe *nolens volens* sur le terrain « de la philosophie de la religion, ou de la métaphysique¹²⁴ ».

C'est que pour arriver à défendre la possibilité de l'expérience de la transcendance encore faut-il accepter le postulat ontologique d'un être ou d'une réalité qui déborde les limites prescrites par la science moderne. Mais Taylor ne s'engage jamais sur le terrain des preuves de l'existence de Dieu. Entrer dans le domaine de la démonstration serait incohérent à ses yeux, car ce serait abaisser la transcendance au niveau du déisme (c'est-à-dire concevoir Dieu comme l'artisan ou l'horloger, dont nous pouvons connaître les raisons au travers de son œuvre). Il ne cherche en aucun cas une « hypothèse » visant à expliquer l'univers. Grondin résume bien la position de Taylor à cet égard : « L'argument du *design*, du dessein de Dieu, ne trouve aucune grâce à ses yeux : il est trop intellectualiste, trop centré sur la vénération de l'ordre impersonnel et de toute manière réfutable par l'expérience du tragique dont la modernité possède une ample expérience¹²⁵ ». Et face au problème de la théodicée, Taylor reste sur ses gardes, « préfér[ant] retourner à l'attitude de Job, qui refusait de justifier le mal que lui infligeait Dieu au motif que nul ne peut s'ingénier à pénétrer les voies de la Providence¹²⁶ ».

Ainsi Taylor prêche par humilité : nous ne pouvons jamais affirmer avec certitude (nous reviendrons sur ce terme important) que la transcendance existe. C'est ce qui explique en grande partie sa réticence à entrer dans le domaine de la métaphysique. Mais si Grondin a

¹²² AS, p. 870.

¹²³ AS, p. 749.

¹²⁴ J. Grondin, *op. cit.*, p. 255.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 258.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 257.

raison de critiquer Taylor à ce sujet, c'est que la métaphysique reste nécessaire au propos de son livre : « Lorsqu'il parle de la croyance, Taylor a donc recours à une telle métaphysique, voire à une théologie qui, malgré ce qu'elle prétend parfois, a des idées assez claires des fins ultimes de Dieu¹²⁷ ». Autrement dit, Taylor fonde son argumentation sur des présupposés métaphysiques importants, qui découlent de sa foi personnelle et qui ne figurent pas au premier plan de sa discussion sur le cadre immanent et sur la croyance religieuse.

L'humilité et la critique kantienne l'empêchent d'outrepasser les limites de la raison; l'incertitude fondamentale (et sans doute permanente) derrière la question de la transcendance joue en faveur de Taylor. Faute de pouvoir rendre compte rationnellement de la transcendance, nous pouvons en expérimenter la présence. Ainsi, pour Taylor, seule l'expérience du bien (et du sentiment de « plénitude » qui en découle) peut nous renseigner sur une ouverture vers la transcendance. En focalisant la transcendance sur les sources de sens et de signification qui se situent au-delà de notre monde, Taylor peut se concentrer sur les dimensions morales et spirituelles du cadre immanent sans avoir à entrer en profondeur, pense-t-il, dans une démonstration métaphysique. Ce que Taylor veut montrer, c'est que « l'espace de l'immanence moderne demeure ouvert à des formes nouvelles dans la recherche du bien¹²⁸ ». Comme nous le verrons, force est de constater la puissance des considérations éthiques qui se cachent derrière notre position par rapport au cadre immanent.

3.4 – Ouverture et fermeture du cadre immanent : une tournure éthique

Nous vivons dans un monde qui tend à affirmer l'évidence de la fermeture. Taylor en est très conscient. Quoique critique de l'interprétation que Andrew Norman Wilson¹²⁹ propose de la modernité, il affirme que le contexte moderne peut en effet favoriser le sentiment de vivre au sein d'un monde sans Dieu. Les changements de l'environnement urbain, avec la perte de signification des nouveaux développements et le rétrécissement des lieux sacrés, peuvent en effet renforcer le sentiment de perte de sens et de l'absence de présence divine. D'autant plus que cette réalité urbaine est renforcée par l'omniprésence de la publicité et de

¹²⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹²⁸ G. Leroux, *op. cit.*, p. 288.

¹²⁹ A. N. Wilson, *God's Funeral*, New York: Norton, 1999, p. 12.

l'industrie du divertissement. L'ordre impersonnel et l'objectivation scientifique ont pour conséquence de renforcer le sentiment que le cadre immanent est naturellement fermé. Taylor concède qu'« il est vrai en un sens que nous sommes conduits, en vivant dans ce cadre, à l'approche fermée¹³⁰ ». Il ne reste que très peu de place, dans ce monde, pour l'aspiration au rapprochement avec l'absolu¹³¹. Néanmoins, malgré que ce contexte favorise le sentiment de vacuité existentielle, Taylor veut qu'on évite d'identifier la modernité à l'absence de Dieu. De fait, le contexte moderne, par la pluralité des options qui le constitue, rend possible toute une gamme de nouvelles formes d'expérience religieuse, que Taylor se propose d'explorer.

Nous verrons que Taylor soutient que l'évidence de la fermeture est sophistiquée, en ce sens que nous justifions la fermeture parce que nous l'avons déjà adoptée, bien que ce soit souvent inconsciemment, par une forme d'intuition qu'il nomme « confiance anticipatrice ». En fin de compte, Taylor soutient que rien, au niveau épistémologico-moral, ne doit nous amener à affirmer la fermeture du cadre immanent : « le sentiment d'une fermeture "évidente" n'est pas une perception fondée rationnellement, mais une illusion de ce que j'ai appelé la rotation (*spin*)¹³² ». Nous nous attarderons en détail sur cette notion de « rotation », mais nous pouvons déjà voir qu'en reversant l'argument il nous est possible d'affirmer que le sentiment d'une ouverture « évidente » relève également d'une illusion, ce que Taylor suggère lui-même. Rien ne peut nous assurer que notre position soit irréfutable ou évidente.

En effet, selon Taylor, toute présomption d'évidence doit être rejetée ici. Pour clarifier cette idée, Taylor propose deux sens à la notion d'évidence. Au sens premier, l'évidence est « un savoir qui ne nécessite aucune formation ou apprentissage particuliers¹³³ ». C'est l'évidence *a priori*, celle que tous les écoliers connaissent; une évidence qui n'est qu'apparente, car elle peut être fautive (et l'est souvent); l'évidence que le soleil se lèvera demain, que le ciel est bleu, que le feu brûle, que la vie a une fin, etc. La deuxième forme d'évidence est celle qui résulte d'une longue expérience et d'un développement personnel. Même si cette forme d'évidence peut n'être qu'apparente, elle possède une connotation plus forte et Taylor l'associe volontiers à la sagesse. Ainsi la croyance en Dieu (ou en son

¹³⁰ AS, p. 942.

¹³¹ AS, p. 939.

¹³² AS, p. 943.

inexistence) peut devenir une évidence « secondaire », sous l'effet d'une longue maturation existentielle. Mais elle ne peut jamais se présenter comme une évidence « première ». Elle peut finir par sembler évidente à celui ou celle qui a passé sa vie dans la prière (ou dans la misère), donc suite à une longue expérience, mais elle ne peut jamais être évidente *a priori*, comme le voudraient ceux qui apportent des pseudo-preuves. Comme Taylor l'affirme, « seuls les individus aux prises avec la “rotation” pensent que l'existence ou la non-existence de Dieu est évidente au sens premier¹³⁴ ».

Il est donc illégitime de parler de l'évidence de la fermeture ou de l'ouverture du cadre immanent. En tant que concept transcendantal, le cadre immanent rend possibles autant la croyance que l'incroyance. Pour certains, cette affirmation pourra sembler spécieuse, en ce sens que l'immanence de notre contexte devrait infléchir vers une lecture « naturelle » du cadre immanent, qui se traduit la plupart du temps par une certitude de fermeture. Il s'agit là d'une certitude illégitime tant sur le plan épistémique que moral, car les éléments du cadre immanent, en tant que produits de notre histoire religieuse, ne sont pas naturellement portés vers la fermeture. Or, ce genre de certitude se trouve également du côté croyant, parmi ceux qui affirment l'évidence de la présence de Dieu dans notre monde.

Lorsque notre représentation de monde se fonde sur ce genre d'affirmations, c'est un signe que notre saisie du cadre immanent a fini par devenir un « cadre incontesté¹³⁵ ». Avec cette expression, Taylor décrit ici un processus d'intériorisation à partir duquel notre saisie du cadre s'érige comme seule possibilité valable : le monde *doit* être comme ceci ou comme cela. Il s'agit d'une réalité à l'extérieur de laquelle nous n'arrivons plus à nous nous représenter, même dans nos expériences de pensée. Une conviction sans appel, qui dicte nos représentations du monde. Pour Taylor, cette emprise de notre vision du monde sur nous-mêmes correspond à ce que Wittgenstein a nommé une « image », c'est-à-dire « un arrière-plan de notre pensée, à partir duquel elle se déploie, mais qui est largement tacite et qui, pour cette raison même, nous empêche souvent d'imaginer une autre solution¹³⁶ ». Ceux qui

¹³³ AS, note 1, pp. 943-944.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ AS, p. 932.

¹³⁶ *Idem.*

pensent que le cadre immanent n'admet qu'une seule lecture, une lecture qui serait « évidente », sont donc « captifs » d'une telle image.

Il semblerait donc que, pour Taylor, la croyance et l'incroyance (qui ici réfèrent à l'ouverture et à la fermeture du cadre immanent, le lien étant fait par Taylor lui-même¹³⁷) résultent toutes deux de ce processus par lequel une « image » viendrait obscurcir notre vision du monde. La cécité serait-elle une condition inévitable de la nature humaine? Peut-être. Taylor affirme en tout cas que « ce qui nous pousse dans une direction ou dans l'autre, c'est ce que nous pourrions décrire comme notre vision d'ensemble de la vie humaine et de son environnement cosmique et spirituel¹³⁸ ». Or, le processus par lequel nous donnons, sous l'influence de cette vision d'ensemble, une tournure au cadre immanent correspond à cette « rotation » citée à l'instant. La « rotation » est la traduction plus ou moins heureuse de ce que Taylor nomme le *spin*. Le *spin*, suivant l'explication qu'en donne Grondin, est « l'écho, le retentissement, la tournure que l'on prête à quelque chose¹³⁹ ». Ainsi, lorsque nous sommes convaincus que notre lecture du cadre immanent est irréfutable et qu'elle n'admet aucune contestation possible, c'est que nous avons donné un tel *spin* au cadre immanent, mais sans nous rendre compte qu'il ne s'agit que d'un spin qui autorise d'autres lectures.

Taylor affirme que le *spin* « laisse entendre que notre pensée est obscurcie ou gênée par une image puissante qui nous empêche de voir certains aspects importants de la réalité¹⁴⁰ ». C'est pourquoi nous avons affirmé que le concept de *spin* cherchait à décrire une certaine forme de cécité chez ceux qui s'enferment dans le refus ou l'affirmation de la transcendance. En fait, le *spin*, la tournure éthique, décrit un processus qui précède la délibération rationnelle. Suivant Taylor, on peut même pousser cette affirmation plus loin : la position que l'on adopte à l'égard de l'existence de la transcendance n'est pas le résultat d'un processus strictement rationnel. Bien sûr, de nombreuses raisons peuvent supporter l'une ou l'autre des deux positions. Mais selon Taylor, ces raisons cachent toujours de puissantes motivations éthiques. En effet, derrière ces raisons se trouve cette « image », cette « vision d'ensemble », qui nous tient captifs et qui oriente notre lecture du cadre immanent. C'est en ce

¹³⁷ AS, p. 933.

¹³⁸ AS, p. 934.

¹³⁹ J. Grondin, *op. cit.*, note 4, p. 247.

sens que Taylor affirme que « notre vision globale des choses anticipe ou devance les raisons que nous pouvons trouver¹⁴¹ ».

Ainsi, le processus par lequel nous donnons un *spin* ouvert au cadre immanent est le résultat d'un « acte de foi¹⁴² » qui précède et oriente les raisons que nous pouvons trouver pour justifier notre croyance ou notre incroyance. En termes plus laïques, Taylor compare cet acte de foi à une « confiance anticipatrice » qu'il faut mettre en parallèle avec cet arrière-plan wittgensteinien cité plus haut. Bref, pour Taylor, donner un *spin* au cadre immanent, c'est se laisser emporter par la confiance anticipatrice que nous transmet notre vision globale des choses.

Cette citation résume l'idée selon laquelle le cadre immanent, en tant que concept transcendantal, ne surdétermine aucune des positions:

[J]e pense que le cadre immanent, si on le comprend correctement, admet ces deux interprétations [ouverte ou fermée] sans nous en imposer aucune. Si vous saisissez la difficulté de notre condition sans biais idéologique et sans œillères, vous verrez que, pour suivre l'une ou l'autre voie, il faut ce que l'on appelle souvent un « acte de foi »¹⁴³.

Derrière les considérations qui motivent notre position, il y a donc cette vision globale des choses, cette intuition que Taylor nomme « confiance anticipatrice » et qui entraîne cet acte de foi par lequel nous adoptons l'une ou l'autre des positions. Bien que nous puissions éclaircir notre position, par l'expérience et la réflexion, nous ne pouvons nous dissocier complètement de nos anticipations, de nos intuitions, autrement dit, de cet arrière-plan de notre pensée. Et Taylor de renchérir : « les positions ouvertes et fermées exigent toutes d'aller au-delà des raisons disponibles pour rejoindre le monde de la confiance anticipatrice¹⁴⁴ ». C'est par cette confiance anticipatrice que nous donnons un *spin* ouvert ou fermé au cadre immanent et que nous adoptons la croyance ou l'incroyance.

Pour Leroux, il s'agit là du cœur de l'argument transcendantal : le cadre immanent ne « surdétermine » pas l'ouverture ou la fermeture, justement en raison de cette « confiance

¹⁴⁰ AS, p. 936.

¹⁴¹ AS, p. 935.

¹⁴² AS, p. 934-935.

¹⁴³ AS, p. 934.

anticipatrice » nécessaire à l'adoption d'une position. Notre conception générale de l'existence (l'image qui nous tient captif) nous pousse vers l'une ou l'autre des positions, mais le cadre immanent n'en impose aucune : en tant que contexte de compréhension, le cadre immanent structure le rapport au monde autant de ceux qui adoptent la fermeture que ceux qui tendent vers l'ouverture¹⁴⁵. Selon Leroux, cet argument vise à montrer que le cadre immanent est neutre, au sens où le concept lui-même ne tend ni vers la fermeture ni vers l'ouverture. Selon Leroux, Taylor insiste sur la « liberté intrinsèque, constitutive de ce cadre¹⁴⁶ ». C'est pourquoi Leroux insiste sur la « naturalité du cadre¹⁴⁷ ». Évidemment, rares sont ceux qui expérimentent réellement la neutralité du cadre immanent. Nous tendons toujours vers l'une ou l'autre des positions rendues possibles par le cadre immanent.

3.5 – Tiraillement et espace jamesien

Le concept de *spin* vient rendre compte des deux positions extrêmes que l'on peut adopter par rapport au cadre immanent. Cependant, bon nombre de personnes ne sont pas prêts à donner un *spin* à leur vision du monde et restent comme pris entre deux mondes. À cet égard, Taylor soutient que l'expérience spirituelle et morale de l'Occident est la plupart du temps une affaire de « tiraillement » entre les deux positions. Il affirme que « “vivre dans” le cadre, ce n'est pas simplement tendre vers une direction, mais se sentir parfois tiré dans deux sens contraires¹⁴⁸ ». On peut en effet ressentir toute la force des explications scientifiques de l'ordre immanent, craindre les dérapages du « fanatisme », mais aspirer tout de même vers une forme de transcendance, ou à tout le moins s'opposer à la tyrannie des impératifs de la raison instrumentale. C'est le genre de réaction qui ont donné sa forme au romantisme et qui continue à foisonner de nos jours. La plupart d'entre nous restent tirillés, « *cross pressured* », par la force des directions contraires, pris entre l'ouverture et la fermeture, selon des degrés qui changent en fonction des milieux. Selon Taylor, le chemin qu'on suit dépend de notre réponse à la question : la religion constitue-t-elle une menace ou une promesse? Nous pouvons soit

¹⁴⁴ AS, p. 935.

¹⁴⁵ G. Leroux, *op. cit.*, p. 289.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 288.

¹⁴⁷ G. Leroux, *op. cit.*, p. 287.

¹⁴⁸ AS, p. 943.

« considérer le transcendant comme une menace, une tentation dangereuse, un égarement ou un obstacle à notre plus grand bien, soit l'interpréter comme quelque chose qui répond à notre aspiration la plus profonde, au besoin, à la réalisation du bien¹⁴⁹ ». Pris entre ces forces contraires, nous tendons néanmoins davantage vers l'une des deux directions. Au final, nous effectuons tous, à un degré ou un autre, le *spin* irrationnel (l'acte de foi) qui détermine notre position vis-à-vis de la transcendance divine.

Mais Taylor affirme qu'il existe un « espace » où se situent des gens exceptionnels ayant la capacité d'affronter en toute lucidité les incertitudes inhérentes aux questions religieuses. Ces rares individus ressentent pleinement la force des deux orientations. Cet espace aurait été investi à son niveau d'excellence par le philosophe américain William James, ce qui incite Taylor à le nommer « l'espace ouvert jamesien¹⁵⁰ ». Dans cet espace ouvert, « les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance¹⁵¹ ». Le *spin* serait une manière d'éviter d'entrer dans l'espace jamesien afin de se convaincre que sa position est irréfutable, naturelle et incontestable. Nous avons vu que le *spin* était la conséquence d'une vision du monde (l'image) qui obscurcit notre pensée et nous empêche de voir certains aspects de la réalité. L'accès à l'espace jamesien requiert que nous ayons brisé les chaînes de cette image et que nous soyons capables de ressentir la force de chacune des positions : « Pour être dans l'espace ouvert jamesien, il faut avoir dépassé ce second état [celui de la captivité de l'image], et pouvoir véritablement ressentir la force de chacune de ces positions¹⁵² ». Est-ce à dire que cet espace nous invite à rester dans un entredeux, à jamais tiraillé entre la croyance et l'incroyance? Pas nécessairement.

En fait, les quelques passages où Taylor parle de cet espace (passages assez rares par ailleurs) laissent supposer qu'il s'agit plutôt d'un état de lucidité résultant de l'humilité devant les questions religieuses. Autrement dit, l'espace jamesien serait une disposition de l'esprit par laquelle nous prendrions conscience des motivations éthiques qui se cachent derrière nos croyances :

¹⁴⁹ AS, p. 931.

¹⁵⁰ AS, p. 932, 933, 935, *et passim*.

¹⁵¹ AS, p. 932.

¹⁵² AS, p. 933.

En toute lucidité, il faudrait donc reconnaître que la confiance que l'on peut avoir est, tout au moins partiellement, anticipatrice, et prendre en conséquence conscience de l'espace ouvert jamesien. Ce que j'appelle une « rotation » est une façon d'éviter d'entrer dans cet espace, une manière de se convaincre que notre lecture est évidente, irréfutable, n'admettant aucune contestation ou objection possible¹⁵³.

L'espace ouvert jamesien serait donc la manière lucide de se positionner par rapport au cadre immanent. Mais en quoi consiste ce positionnement lucide? Serait-ce plutôt un non-positionnement, considérant que la fermeture et l'ouverture résultent d'un *spin* et que l'espace ouvert jamesien semble se prémunir de cette tournure éthique? Taylor reste ici très évasif, ce qu'on peut sincèrement regretter. Mais on comprend entre les lignes que ce positionnement lucide, « ouvert » en l'occurrence, est celui qui n'affirme aucune évidence. Mais *L'Âge séculier* n'explore que très peu cet état de « lucidité ». Taylor nous renvoie plutôt à son étude sur l'œuvre de William James¹⁵⁴.

Or, le lecteur qui s'engage dans cette étude avec l'idée de trouver des développements précis sur un « espace ouvert » risque d'être déçu. En fait, cette expression telle quelle ne s'y retrouve nulle part. Certes, après avoir analysé la position de James, Taylor déclare : « James est le grand philosophe de la crête, ou de la pointe. Il nous dit plus que nul autre sur ce que c'est que de se tenir dans les grands espaces et de sentir les vents vous tirer dans un sens et dans l'autre¹⁵⁵ ». L'espace (ici pluriel) de James est donc celui d'une « crête » qui réfère au point de jonction des deux grandes positions. Or, si les deux positions se rejoignent, c'est en vertu de leur nature expérientielle. En effet, pour James, la religion est essentiellement « quelque chose dont on fait l'expérience, c'est-à-dire une chose éprouvée, sentie, *expérientée*¹⁵⁶ ». James définit cette expérience comme comprenant « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant

¹⁵³ AS, p. 935-936.

¹⁵⁴ C. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge : Harvard University Press, 2002. Nous utiliserons ici la traduction : C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal : Bellarmin, 2003.

¹⁵⁵ C. Taylor, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁶ C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 10.

en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin¹⁵⁷ ». Selon Jacques Bouveresse, James s'intéressait « de façon à peu près exclusive » à la « religion intérieure » et « n'[était] pas du tout sensible à l'objection qui consisterait à faire remarquer qu'il manque à la religion intérieure certaines des caractéristiques nécessaires pour mériter réellement d'être appelée une religion¹⁵⁸ ». Cette objection, également relevée par Taylor, nous incite, suivant ce dernier, à parler davantage de l'« expérience religieuse » (qui, comme nous le verrons plus loin, constitue la pierre angulaire de la phénoménologie de la croyance proposée par Taylor). Par ailleurs, Taylor estime que cette expérience se situe d'abord « dans le sentiment, et non dans les formulations que les gens élaborent pour définir, justifier et rationaliser leurs sentiments¹⁵⁹ ». Pour le pragmatiste qu'était James, le sentiment prime sur la raison, car « comparé au monde intérieur, avant tout affectif, le monde de concepts que contemple l'intelligence apparaît comme dépourvu de consistance et de vie¹⁶⁰ ». Mais pouvons-nous affirmer que l'incroyance est, elle aussi, une expérience, quelque chose que l'on ressent? Pour James (et Taylor), tout porte à croire que oui.

Par conséquent, la « crête » qui constitue l'espace jamesien, on s'y trouve lorsque l'on réussit à ressentir la force et l'appel de chacune des deux expériences. Mais ce sont des expériences qui ne sont accessibles qu'à ceux qui se sont défaits de leurs fausses certitudes. En d'autres mots, on pourrait dire que l'espace ouvert par James est celui qui apparaît après que l'on s'est défait des sophismes qui nuisent à l'expérience. Taylor affirme : « si vous vous tenez sur la crête, sur la ligne d'intersection des deux grandes options, toute la question repose sur le sentiment que vous éprouvez qu'en dehors de vous il y a quelque chose qui vous dépasse¹⁶¹ ». Encore faut-il pouvoir écouter ses sentiments. Vu sous cet angle, l'espace jamesien apparaît comme un état d'écoute de soi-même, un état de sensibilité, qui résulterait de la libération du carcan des fausses certitudes. De quelles certitudes s'agit-il? De toutes celles qui résultent d'un *spin*.

¹⁵⁷ W. James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, p. 70, in C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 11.

¹⁵⁸ J. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance & la foi*, p. 66.

¹⁵⁹ C. Taylor, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁰ W. James, *op. cit.*, p. 457, in C. Taylor, *op. cit.*, p. 13

¹⁶¹ *Idem*.

Du côté de la fermeture (et donc de l'incroyance), ce genre de certitude est monnaie courante. Elles résultent d'une posture qui se prétend purement rationnelle et qui, partant, écarte la valeur des sentiments dans toute recherche de vérité. Dans son analyse du *spin* et des arguments éthiques derrière la croyance et l'incroyance, Taylor emprunte beaucoup d'arguments à James. C'est pourquoi nous croyons bon de continuer à suivre James dans son analyse de ces fausses certitudes qui ferment l'accès à l'espace ouvert du cadre immanent.

James s'est efforcé de montrer, à une époque fortement imprégnée par le scientisme, que la foi n'était pas moins rationnelle que l'agnosticisme ou l'athéisme. Pour ce faire, il adresse une critique cinglante aux prétentions de suprématie rationnelle des postures athée et agnostique. Il s'en prend notamment à ces « doctrines positivistes et agnostiques [qui] opposent [...] leur véto formel à toute foi religieuse, comme à quelque chose de lâche et de honteux¹⁶² ». Derrière les fausses certitudes de fermeture se trouve ce « véto agnostique », patiemment déconstruit par James dans *La volonté de croire*. Il explique que ce véto de rationalité (soi-disant supérieure) est fondé sur une « éthique de la croyance », exemplifiée par William Clifford dans son livre *The Ethics of Belief*. Clifford fonde son éthique sur la vision standard de la méthode scientifique, c'est-à-dire celle qui affirme qu'il ne faut jamais ériger ses hypothèses en théories avant de les avoir soumises à une démonstration suffisante. Clifford soutient qu'il faut résister à la bassesse de notre nature qui nous pousse sans cesse à accepter des hypothèses flatteuses et rassurantes. Ainsi, en nous détournant de ces consolations faciles, nous suivrions la voie du courage, de la force, de l'honnêteté et nous affronterions le monde tel qu'il est vraiment¹⁶³.

Les conséquences de cette éthique de la croyance pour la religion sont évidentes : puisqu'elle fonde nécessairement ses croyances sur des réalités qui ne peuvent faire l'objet d'une démonstration rigoureuse et empirique, la posture religieuse est condamnée au statut de la lâcheté ou de la puérilité; la foi, par nature, ne peut se soumettre à l'examen scientifique. Pour Clifford (et pour la majorité des tenants de la fermeture du cadre immanent) la croyance accordée à des assertions non prouvées est illégitime et rend coupable celui ou celle qui y

¹⁶² W. James, *op. cit.*, p. 216, in C. Taylor, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶³ C. Taylor, *op. cit.*, p. 45.

adhère d'une malhonnêteté digne d'un voleur¹⁶⁴. Le véto agnostique doit ainsi nous empêcher de sombrer dans ce travers.

Dans cette éthique de la croyance, on retrouve une position, omniprésente dans le monde intellectuel, qui postule qu'il n'y a qu'une seule voie vers la vérité : soumettre nos hypothèses à un examen et ne conserver que celles qui ont survécu à toutes les étapes de la réfutation. Le faillibilisme est le mot d'ordre. Dans les mots de Taylor, « nous n'acquérons le droit de croire à une hypothèse valable qu'après l'avoir d'abord traitée avec le maximum de suspicion et d'hostilité¹⁶⁵ ». Bouveresse s'en prend également à l'éthique de la croyance de Clifford; il affirme en effet que « c'est une position qui a toutes les chances de passer aujourd'hui pour une bizarrerie, puisque l'absence de raisons objectives d'une croyance semble avoir cessé depuis un certain temps déjà de pouvoir être considérée comme un argument réel qui pourrait être utilisé contre elle¹⁶⁶ ». Pourtant, ce genre d'argument foisonne toujours (pensons aux déclarations d'un Dawkins, d'un Sagan ou encore d'un Hawking).

James soutient que certaines vérités nous resteront cachées à moins que nous adoptions une attitude d'ouverture. Taylor donne l'exemple de l'amour : nos chances de savoir si l'autre nous aime diminueront drastiquement si nous adoptons une attitude distante et suspicieuse. James affirme donc qu'« il y a des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure à son avènement¹⁶⁷ ». Il enchaîne en disant que « là où *la foi en un fait peut aider à créer le fait*, il serait illogique de prétendre que la foi qui devance l'évidence scientifique constitue "la plus basse espèce d'immortalité" dans laquelle puisse tomber un être pensant¹⁶⁸ ». Est-ce à dire que la foi crée le fait religieux? Certes non. Taylor explique que pour James « ce n'est pas Dieu ou l'Éternel qui est appréhendé, mais il y a une certaine compréhension de la réalité divine et une certaine expérience du secours qu'elle peut apporter que nous ne pouvons connaître à moins de nous y ouvrir dans la foi¹⁶⁹ ».

Contrairement à ce qu'en dit l'éthique de la croyance, s'ouvrent ici deux possibilités : il y a, d'un côté, la peur de croire en quelque chose de faux si l'on suit ses intuitions (d'où le

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁶ J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 72.

¹⁶⁷ W. James, *La volonté de croire*, p. 45, in C. Taylor, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁸ *Idem.*

véto agnostique); de l'autre, il y a l'espoir que la foi donne accès à des vérités inaccessibles à l'attitude scientifique¹⁷⁰. Ainsi, Taylor reformule le principe de l'éthique de la croyance : « mieux vaut encourir le risque de perdre la vérité que de commettre une erreur – telle est l'exacte position de qui vous interdit la foi¹⁷¹ ». Derrière cette formule un peu sarcastique se trouve une idée importante : il est illégitime d'affirmer que le scepticisme soit plus rationnel que la croyance religieuse, car c'est la crainte de se tromper qui motive la position du sceptique, la peur d'être dupe de ses émotions et de contrevenir ainsi aux principes de l'éthique de la croyance. Ce n'est donc pas la raison qui est à l'œuvre dans le véto agnostique, mais bien une intuition, qui pourrait d'ailleurs ne pas être la plus lucide. James demande : « qui nous prouve que la duperie par l'espoir soit plus pernicieuse que la duperie par la crainte?¹⁷² ». La rationalité supposément supérieure du véto agnostique sur la croyance s'effondre dès lors qu'on accepte qu'il existe réellement deux possibilités ici. Taylor a raison de rapprocher cet argument du fameux pari de Pascal, qui d'ailleurs, comme James, s'inspirait de l'idée augustinienne selon laquelle « dans certains domaines l'amour et l'ouverture d'esprit nous permettent de comprendre ce que nous serions incapables de saisir autrement¹⁷³ ». Quoiqu'il en soit, la présomption de détenir quelque rationalité supérieure est une attitude condamnable. C'est d'ailleurs ce que confirme Jacques Bouveresse lorsqu'il déclare : « c'est un fait que la prétention de juger et d'évaluer les croyances d'un point de vue rationnel est devenue aujourd'hui très suspecte et peut même être ressentie assez rapidement comme arrogante et plus ou moins offensante par ceux qui les partagent¹⁷⁴ ».

Mais la position de la fermeture qui découle du véto agnostique pourra néanmoins sembler plus plausible que cette thèse du double risque, car elle se fonde sur une idée très ancrée dans l'épistémologie moderne, soit celle qui présente nos désirs et nos volontés comme des obstacles à notre quête de la vérité. Ainsi selon Taylor, la « question cruciale » ici

¹⁶⁹ C. Taylor, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷⁰ Voir à ce sujet le titre du livre récent de Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris : Éditions Parole et Silence, 2010.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 48-49. L'italique est dans le texte.

¹⁷² W. James, *op. cit.*, p. 47, in C. Taylor, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷³ C. Taylor, *op. cit.*, p. 48. Paraphrase de ce passage d'Augustin : « Non intratur in veritatem, nisi per caritatem », *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18.

¹⁷⁴ J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 48.

concerne le rôle de « notre nature volitive dans le domaine théorique¹⁷⁵ ». Or, James soutient que la passion et le désir doivent nécessairement avoir une place dans la recherche de la vérité, non seulement en raison des arguments présentés ci-dessus, mais aussi parce que l'idée qu'il se fait de la nature humaine ne peut exclure ce genre de considérations. Que les agnostiques demandent aux croyants de faire fi de leur « nature volontaire » est malhonnête selon James, pour la bonne raison qu'eux-mêmes ne le font pas : le veto de l'agnostique est, comme nous l'avons relevé, motivé par une intuition de peur et non par les impératifs de la raison. Mais plus fondamentalement, James soutient que le rationalisme ne remplit qu'une partie « relativement superficielle » de notre vie mentale : « c'est la surface qui brille et qui éblouit » affirme-t-il, en ajoutant que les intuitions qui fondent nos croyances seront toujours plus fortes que nos conclusions rationnelles, car « ces intuitions ont leur source dans des profondeurs où le rationalisme, avec son flux de paroles, ne saurait atteindre¹⁷⁶ ». Et cette impuissance du rationalisme se trouve autant chez ceux qui défendent la croyance que chez ceux qui la rejettent.

L'argumentation de James, que Taylor reprend pour sa propre analyse, présente la croyance et l'incroyance comme deux positions également valides sur le plan épistémologique. Taylor résume cette position en affirmant qu'« il n'est pas du tout évident que les découvertes des sciences naturelles reconnues comme incontestables constituent vraiment la preuve, disons du matérialisme ou de quelque doctrine antireligieuse¹⁷⁷ ». Puisque que rien au plan rationnel ne donne prééminence à l'incroyance, sa force de conviction viendrait de la vision éthique qui la supporterait. Une telle vision, « au sens de l'intuition de ce qui est au cœur de la vie et de l'action humaine¹⁷⁸ », viendrait également renforcer la croyance : l'idée que quelque chose d'immensément important repose sur nos « intuitions religieuses ». Nous nous retrouvons devant deux positions également valables qui sont essentiellement incompatibles en raison de l'opposition de leurs sources morales.

¹⁷⁵ C. Taylor, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁶ W. James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, p. 107-108, in C. Taylor, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁷ C. Taylor, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 54.

Ce n'est qu'une fois que nous avons accepté ce fait, que nous voyons que l'ouverture et la fermeture du cadre immanent sont toutes deux possibles et que nous ressentons la force de l'expérience à laquelle chacune des positions nous convie, que nous nous trouvons dans l'espace ouvert jamesien. C'est donc un espace d'incertitude épistémologique où le sujet isolé est invité à se laisser guider par son sentiment ou, dans le langage de Taylor, par sa « confiance anticipatrice ». Comprenant que, d'un point de vue rationnel, rien ne nous tire davantage du côté de la fermeture que du côté de l'ouverture, seule reste l'expérience que nous faisons du cadre immanent. Dans les mots de Taylor : « lorsque vous vous tenez sur la crête, tout ce que vous avez pour avancer, c'est votre instinct (la plupart du temps mal articulé)¹⁷⁹ ». L'espace ouvert jamesien demande que nous ayons brisé les chaînes qui nous lient à la vision du monde que notre milieu et notre histoire nous ont amené à adopter et à ériger comme une certitude évidente.

Conclusion

À la lumière de ces clarifications, pouvons-nous différencier la croyance « lucide », celle qui se situe dans l'espace jamesien, de la croyance illusoire qui résulte du seul *spin*? Ou devons-nous conclure que toute croyance (et incroyance) se fonde nécessairement sur l'image-prison de Wittgenstein citée plus haut? Dans quelle mesure la « confiance anticipatrice » est-elle différente du *spin*? Difficile de répondre à ces questions, puisque Taylor reste très évasif à ce sujet. Une chose est sûre : le *spin* caractérise les positions extrêmes, celles qui affirment des évidences qui n'en sont pas. L'espace ouvert jamesien est d'abord la réalisation qu'aucune certitude n'est possible dès lors que l'on réfléchit aux questions relatives à Dieu. En dehors de cette zone de lucidité, nous sombrons dans une cécité qui nous empêche de voir qu'en nous se trouve la possibilité d'expérimenter l'une ou l'autre des positions. Dans cet état d'« aveuglement » (Leroux) nous sommes captifs d'une « image » qui exclut la possibilité adverse du champ des options possibles. Mais qu'on nous permette de poser la question : n'est-ce pas là justement l'essence même de la croyance religieuse que de croire en l'existence de Dieu et de rejeter la possibilité de son inexistence? De même l'athée n'est-il pas celui qui

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 58.

croit en l'inexistence de Dieu? Peut-on vraiment « vivre » sa croyance en acceptant la possibilité d'être dans l'erreur?

En fait, Taylor semble insister sur certaines nuances. Pour les saisir, il importe de rappeler que le cadre immanent, en tant que contexte global de compréhension de l'âge séculier, a fait basculer la naïveté constitutive aux époques prémodernes. Les éléments du cadre immanent placent le sujet isolé dans une posture de réflexivité par rapport à sa position existentielle, du moins idéalement. Leroux insiste sur ce lien entre la sécularité et l'incohérence de la posture naïve. La réflexivité du sujet isolé doit servir de frein aux lectures illégitimes du cadre immanent, celles justement qui découlent d'un *spin*. Il y aurait ainsi chez Taylor un degré d'irrationalité acceptable, si l'on nous permet l'expression. Nul n'échappe à la « confiance anticipatrice », il est caractéristique de l'expérience humaine que d'être déterminée par des considérations morales qui infléchissent nos croyances. Mais, si nous comprenons les nuances de Taylor, cela ne doit pas nous empêcher d'adopter une posture « réfléchie » vis-à-vis de nous-mêmes. Au fond, Taylor cherche à articuler l'idée d'une spiritualité lucide qui passe, précise Leroux, par le désengagement de notre posture de soi isolé et par l'acceptation des transformations de notre arrière-plan spirituel¹⁸⁰. Le soi isolé doit donc plonger dans l'« embarras éthique » qui motive sa « position métaphysico-religieuse »; il doit autrement dit se pencher sur son identité profonde.

¹⁸⁰ G. Leroux, *op. cit.*, p. 282.

Chapitre 4 : Croyances et identité morale

Nous avons vu que le cadre immanent décrivait les éléments à partir desquels le sujet isolé interprète sa position dans le monde. Que l'on se ferme ou non à la possibilité de la transcendance résulte toujours d'un certain acte de foi, d'une « confiance anticipatrice » que nous devons accepter et considérer si nous voulons adopter une position de lucidité vis-à-vis de nos questions existentielles. La question qui se pose à présent est : sur quoi se fonde cette confiance anticipatrice qui motive nos croyances et, au niveau apriorique, notre position par rapport au cadre immanent? Il nous faudra d'abord clarifier ce que Taylor entend par croyance et incroyance religieuses.

4.1 – La croyance et l'incroyance : des expériences vécues

Nous venons de voir que notre position par rapport au cadre immanent était avant tout motivée par la tournure éthique que nous lui donnons. En suivant l'analyse de James, nous comprenons pourquoi Taylor refuse d'entrer dans une conception cognitiviste de la croyance : le domaine du religieux est par nature incapable de souscrire aux standards de vérité érigés par la science expérimentale et le faillibilisme de l'éthique de la croyance. Pour lui, une croyance religieuse ne peut se réduire à une adhésion à la vérité d'une proposition, car la proposition en question, celle de l'existence de la transcendance, est par nature invérifiable et l'humain n'y a accès qu'au travers du « sentiment », pour reprendre le mot de James. Taylor se range donc derrière James en affirmant que la croyance est une affaire d'expérience. Avec son analyse de la « confiance anticipatrice », Taylor vient replacer l'incroyance au même niveau phénoménologique que la croyance. Il s'agit d'une expérience vécue à partir de notre « embarras éthique ». Autrement dit, l'expérience de la croyance et de l'incroyance se fonde sur des « sources morales ».

C'est toute la question de la place de la religion qui découle de ces considérations. Il va sans dire que pour Taylor la religion ne saurait se réduire à une série de pratiques et de coutumes associées à une institution ou une tradition. Telle que vécue par les Occidentaux, la religion se caractérise d'abord, selon lui, par la croyance en une forme de transcendance (qui,

rappelons-le, pour Taylor, réfère aux sources de sens et de signification qui se situent au-delà de notre monde). Taylor soutient que « le fait de croire en quelque agence [*agency*] ou pouvoir transcendant l'ordre immanent est en effet une caractéristique cruciale de la "religion"¹⁸¹ », les guillemets devant nous rappeler ici l'équivocité du terme « religion ». Ainsi, en nous concentrant sur la croyance, nous touchons bel et bien à l'essence de la religion (occidentale), ce que Taylor nomme « la religion au sens substantiel¹⁸² ».

Or, si l'on s'entend souvent pour placer la croyance en une forme de transcendance au cœur de la religion, on s'entend moins sur ce qu'est une croyance. À cet égard, Taylor a une vision particulière. Saba Mahmood explique que « *in Taylor's account, it seems to me, belief is less a cognitivist stance than a deep, almost unconscious enmeshment in a thick texture of Christian norms, values, and practices*¹⁸³ ». La croyance serait une immersion quasi inconsciente dans le monde moral et spirituel de notre civilisation, et il en irait de même pour l'incroyance car, poursuit Mahmood, « *so extensive is the force wielded by these norms that even atheists and nonbelievers cannot escape it, despite their denials and/or denunciations of Christianity's transcendental truth claims*¹⁸⁴ ». Avec notre connaissance des éléments et de la fonction du cadre immanent, nous pouvons reformuler cette idée ainsi : pour Taylor, la croyance est une expérience totalisante qui s'inscrit dans cet arrière-plan que constitue le cadre immanent.

Conséquemment, dans la perspective qui intéresse Taylor, la croyance et l'incroyance ne doivent pas être conçues comme des constructions théoriques qui s'opposent, mais plutôt comme des expériences de la vie qui diffèrent l'une de l'autre :

[...] il faut parler de la croyance et de la non-croyance non pas en tant que *théories* rivales, à savoir en tant que manières dont les gens rendent compte de l'existence et de la moralité en se référant à Dieu, à quelque chose présent dans la nature ou ailleurs, mais en tant qu'expériences vécues qui engagent diversement la compréhension de la vie selon que l'on est croyant ou non¹⁸⁵.

¹⁸¹ AS, p. 45.

¹⁸² AS, note 1, p. 45.

¹⁸³ S. Mahmood, « Can Secularism Be Other-wise », in *Varieties of Religion in A Secular Age*, p. 284.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ AS, p. 18.

La question qui nous intéresse ici n'est donc pas le déploiement d'une conception théorique sur le monde, mais plutôt le rapport que nous entretenons avec l'existence. Il s'agit autrement dit de déterminer ce que signifie vivre « dans » la croyance ou « dans » l'incroyance. On comprend donc que si la phénoménologie est nécessaire ici, c'est parce que l'expérience religieuse ne peut être réduite à la théorisation de l'existence. En effet, l'expérience religieuse nous engage à nous définir et à nous orienter, et ce, dans tous les aspects de notre vie. Dès lors, si la religion est une affaire de croyance et si la croyance est une affaire d'expérience, la religion est donc, pour Taylor, avant tout quelque chose que l'on expérimente. La filiation philosophique entre James et Taylor est bien mise en évidence ici. Aussi n'est-il pas surprenant de voir Taylor terminer son étude sur James en affirmant que « “l'expérience” religieuse – les signes et les intuitions premières que nous pensons devoir suivre – est plus fondamentale que jamais, quelles que soient les orientations divergentes que prendront nos vies spirituelles¹⁸⁶ ».

Encore faut-il pouvoir expliquer en quoi consiste cette expérience totalisante. Pour ce faire, Taylor déploie une analyse phénoménologique axée sur une notion qui peut d'emblée paraître ambiguë, soit la « plénitude » (*fullness*). En fait, la « plénitude » réfère à l'idéal qui rend possible ces moments par lesquelles nous expérimentons le monde comme étant infusé de sens, de beauté ou d'interconnexions significatives : « en ce lieu (activité ou condition), la vie nous apparaît plus pleine, plus riche, plus profonde, plus digne d'intérêt, plus admirable, plus fidèle à ce qu'elle doit être¹⁸⁷ ». Taylor conceptualise cette notion de plénitude à travers une métaphore spatiale : les multiples expériences religieuses, morales et spirituelles « nous aident à identifier un lieu de plénitude par rapport auquel nous nous orientons moralement et spirituellement¹⁸⁸ ». Taylor tire cette métaphore de son analyse des « évaluations fortes » (conceptions du bien) par lesquelles nous nous orientons dans la vie¹⁸⁹. Sans entrer dès maintenant dans les considérations morales derrière la croyance, nous pouvons déjà voir le lien qui se dessine entre la plénitude et les conceptions du bien. Nous cherchons tous à atteindre une forme de « plénitude » en nous approchant de ce que nous concevons être le bien

¹⁸⁶ C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 110.

¹⁸⁷ AS, p. 18.

¹⁸⁸ AS, p. 20.

(ou l'éminemment supérieur). Il y va donc de l'expérience à son niveau le plus fondamental. Athées et croyants, tous s'orientent à partir d'un « lieu de plénitude », bien que, la plupart du temps, ce soit de façon inconsciente. Dans un article postérieur à AS, Taylor affirme, concernant cette notion de plénitude, que « *all human beings make something like this kind of distinction*¹⁹⁰ », la distinction étant celle entre la vie ordinaire, voire médiocre, et la vie à son état le plus « plein » et le plus sensé.

Cela dit, l'idéal de la plénitude ne doit pas être compris comme une croyance en soi. Il faut plutôt comprendre la « plénitude » comme étant ce vers quoi tend le sujet à travers ses croyances. Autrement dit, l'expérience de la plénitude n'est pas une croyance, mais bien l'aspiration vers un objet de croyance. Leroux explique que l'expérience de la plénitude « ne constitue pas en soi une croyance (*belief*), mais le sentiment, l'appréhension d'un objet possible de la croyance¹⁹¹ ». Du reste, il semble que pour Taylor rien ne nous empêche de concevoir cet objet comme une réalité objective de notre monde : la vie peut objectivement être plus riche, plus puissante à certains moments, à certains endroits. C'est en ce sens que M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun expliquent que cette expérience subjective évoque une réalité objective, c'est-à-dire une manière d'être au monde : « *Crucially, it is a subjective experience in which the fullness or satisfying intensity is understood to be objective – the way the world is, or at least can sometimes be – not merely a result of subjective attitude*¹⁹² ». Ils poursuivent en expliquant que si nous comprenons d'emblée la « plénitude » comme une expérience subjective, c'est que nous, modernes, avons la mauvaise habitude de tout expliquer en termes individualistes et psychologiques. C'est pourquoi nous parlons plus facilement d'un moment d'expérience transcendante que d'un moment où nous expérimentons la dimension transcendante de la réalité.

Il n'est donc pas surprenant que cette notion taylorienne de plénitude ait été mal comprise et mal reçue. Par exemple, Jonathan Sheehan remet en question la valeur anthropologique de la notion de « plénitude », qui n'aurait aucun équivalent prémoderne pouvant être empiriquement démontré. Il affirme qu'il s'agit d'une notion « théologique »

¹⁸⁹ C. Taylor, *Les Sources du moi*, p. 47. Pour les citations, nous nous référerons à SM.

¹⁹⁰ C. Taylor, « Afterword », in *Varieties of Secularism in A Secular Age*, p. 317.

¹⁹¹ G. Leroux, *op. cit.*, p. 281.

(n'ayant donc à ses yeux aucune valeur heuristique) qui ne s'applique pas à l'expérience athée¹⁹³. Or, Taylor affirme au contraire que la réalité décrite par le concept de plénitude concerne *tous* les humains et qu'il s'agit effectivement d'un fait d'anthropologie (philosophique)¹⁹⁴ que nous pouvons comprendre à partir des multiples occurrences linguistiques associées à ce concept. Puisque nous trouvons dans le langage quelque chose comme la « plénitude » et que nous comprenons à quoi réfère ce terme, c'est qu'il s'agit d'une notion intelligible, qui décrit une réalité importante de l'expérience humaine; un concept que nous ne pouvons évidemment pas réduire à une donnée statistique. Aussi, le mot « plénitude » n'est-il pas l'essentiel ici. C'est plutôt le concept, « *fundamental [...] to human life in its mutual intelligibility*¹⁹⁵ », qu'il faut essayer de comprendre; un concept qui agit comme une catégorie de l'expérience humaine : « *I want to use this as something like a category term to capture the very different ways in which each of us (as I claim) sees life as capable of some fuller, higher, more genuine, more authentic, more intense... form*¹⁹⁶ ». Nous tendons tous vers un idéal de vie plus riche, plus significative; la croyance et l'incroyance proviennent de cette aspiration. Ainsi, la notion de plénitude permet à Taylor de fonder sa thèse que la croyance et l'incroyance relèvent des mêmes mécanismes anthropologiques. Elle rend possible la juxtaposition des diverses positions que nous adoptons à l'égard du cadre immanent, des questions religieuses et de l'existence en général.

Ainsi, tous les humains conçoivent quelque chose comme un idéal de vie plus riche, plus puissant, plus signifiant. La plupart d'entre nous y tendent toute leur vie sans jamais y accéder vraiment. Nous vivons dans une « condition médiane », entre l'extase et la mélancolie. Les moins chanceux expérimentent la plénitude de façon négative; ils ressentent amèrement leur distance face au lieu de plénitude. Taylor parle d'un sentiment d'« absence », ou encore d'un sentiment d'« exil », ce sentiment d'être incapable de rejoindre ce lieu, qu'on arrive à peine à entrevoir et à comprendre. C'est la condition de la mélancolie et du spleen, si

¹⁹² M. Warner, J. Vanantwerpen et C. Calhoun (dir.), *op. cit.*, p. 11.

¹⁹³ J. Sheehan, « When Was Disenchantment ? History and the Secular Age ? », in *Varieties of Religion*, p. 230.

¹⁹⁴ *And indeed it is a claim of (philosophical) anthropology*. C. Taylor, *op. cit.*, p. 316.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 317.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 315.

bien articulée par Baudelaire¹⁹⁷. De l'autre côté, il y a l'expérience immensément positive de la plénitude elle-même : on réussit à s'approcher si près de notre lieu de plénitude qu'on expérimente quelque chose de très puissant, comme un « moment de plénitude », qui peut prendre différentes formes, mais qui se traduit toujours par une intensité hors de l'ordinaire. Ce genre d'« expérience limite » est rare, mais on la retrouverait autant chez les croyants que chez les incroyants : expériences mystiques, d'une religiosité extrême, ou moments d'illumination, où la vie s'éclaircit soudainement sous l'effet d'une force ou d'un sentiment d'adéquation entre nous et la nature¹⁹⁸. Cela rejoint ce que Freud et Romain Rolland ont appelé le « sentiment océanique¹⁹⁹ » et ce que le philosophe athée André Comte-Sponville a nommé paradoxalement l'« expérience mystique²⁰⁰ » (paradoxalement parce que c'est pour lui une expérience qui prétend exclure toute forme de transcendance).

Il reste que nous vivons la plupart du temps dans la « condition médiane », c'est-à-dire que sans sombrer dans la mélancolie, nous ne réussissons jamais à atteindre le lieu de plénitude. Cette position intermédiaire s'expérimente généralement au travers d'une vie stable et ordonnée qui « conjure » le sentiment d'exil et qui conserve un lien avec le lieu de plénitude de façon à ce que l'individu sente qu'il s'en rapproche, par exemple au travers de la satisfaction d'un travail gratifiant et d'une vie familiale bien remplie²⁰¹. Or, pour la plupart des incroyants, il n'y a rien au-delà de cette condition intermédiaire; elle est ce à quoi ils aspirent et constitue en soi le « lieu de plénitude ». Il s'agit d'une position courante à notre époque : le bonheur correspond à une vie pleinement vécue, dans l'excellence et la vertu; et la recherche d'un au-delà viendrait miner aux yeux de certains la valeur de ce bonheur ainsi que le pouvoir qu'ont les êtres humains de l'atteindre par eux-mêmes. Néanmoins, la position de l'incroyant s'inscrit également dans un cheminement qui doit rapprocher l'individu d'un « lieu de plénitude », car l'incroyant aspire aussi à un état de bonheur et de satisfaction qui se trouve au-

¹⁹⁷ AS, p. 21.

¹⁹⁸ AS, p. 20. Voir la note 3 pour des précisions supplémentaires.

¹⁹⁹ Voir R. Rolland, « Lettre à Sigmund Freud, 5 décembre 1927 », in *Un beau visage à tous sens. Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Paris : Albin Michel, 1967, p. 264-266 et S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris : Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010.

²⁰⁰ Voir A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris : Albin Michel, 2006, p. 166.

²⁰¹ AS, p. 21-22.

delà de ce qu'il vit présentement. La condition intermédiaire constitue, à ses yeux, l'idéal de plénitude auquel il aspire; c'est, pourrait-on dire, le lieu qu'il cherche à atteindre. C'est en ce sens que l'image du « lieu de plénitude » conserve sa pertinence même pour ceux qui ne croient pas en l'existence d'un « lieu » qui serait transcendant à la condition humaine²⁰².

Cette représentation de l'expérience spirituelle, structurée autour de trois positions – haute, basse et intermédiaire – orientées par rapport à l'image d'un lieu de plénitude, se situe au niveau phénoménologique; elle explique comment on peut concevoir la croyance et l'incroyance dans le même espace conceptuel. Vues de cet angle, elles apparaissent non pas comme des théories adverses, mais bien plutôt comme des expériences totalisantes qui s'inscrivent dans notre conception de ce qu'est la vie pleine et significative. Du reste, on comprend que la différence majeure entre les deux positions est que pour le croyant, le lieu de plénitude doit faire référence à Dieu, donc à quelque chose qui transcende la vie et la nature, tandis que pour le non-croyant ce lieu est laissé ouvert et la plénitude est rapportée « à une potentialité des êtres humains comprise d'un point de vue naturel²⁰³ ».

Ainsi l'expérience de la croyance suppose, selon Taylor, que le croyant croit que la plénitude lui est accessible à travers une forme de relation personnelle avec une entité transcendante capable de le comprendre et de l'aimer; la plénitude est pour lui un don de Dieu. Pour s'en rendre digne, le chrétien doit s'adonner à différentes pratiques de charité, de dévotion et de prière et chercher à se transformer, afin de se rapprocher de Celui qui apporte le sens et le bonheur. Bien qu'il se sache très éloigné de l'idéal chrétien, le croyant tend à s'en rapprocher et partant se rapproche de la plénitude. C'est par la relation qu'il entretient continuellement avec son Dieu qu'il aspire à se porter au-delà de lui-même, là où il se représente son lieu de plénitude. Il s'agit là de l'expérience chrétienne. D'autres expériences de la transcendance sont possibles.

De l'autre côté, pour l'athée, le pouvoir d'accéder à la plénitude part de l'intérieur. Taylor répertorie trois catégories de perspective qui méritent d'être mentionnées ici. La première affirme que ce pouvoir repose sur notre nature en tant qu'*êtres rationnels*. La variante kantienne est la plus probante illustration de cette conception : nous expérimentons la

²⁰² AS, p. 23.

plénitude lorsque nous vivons par les prescriptions de la raison, que nous admirons et adorons comme la manifestation d'un pouvoir plus grand que la nature²⁰⁴. La deuxième catégorie présente une certaine analogie avec les perspectives religieuses en ce sens que pour elle le pouvoir d'accéder à la plénitude doit être reçu d'ailleurs que de la raison autonome. Il s'agit des modes d'incroyance qui soutiennent que l'exaltation de la raison est une forme d'*hybris* pouvant mener à la destruction et au chaos. Les sources de plénitude se trouvent ailleurs que dans la raison : dans la Nature ou dans notre intériorité, c'est-à-dire que ces sources sont immanentes, contrairement aux perspectives croyantes qui les placent dans un lieu transcendant. Contrairement au premier mode d'incroyance, le deuxième met donc l'accent sur la réceptivité plutôt que sur l'autonomie de la raison²⁰⁵. Quant à la troisième catégorie, elle rassemble toutes les positions qui rejettent autant l'idéal de la raison autonome que celui de la sensibilité romantique ou encore l'idée même de plénitude, qui ne devient sous leurs projecteurs qu'une illusion nécessaire à la survie. Cette catégorie expérimenterait la plénitude via son sentiment d'*empowerment* découlant de sa capacité à faire preuve de courage et de grandeur face à l'irréremédiable ou à l'absurdité²⁰⁶.

Bref, ce qui se dégage de cette analyse, c'est que la croyance et la non-croyance sont vécues comme des modes de vie. L'analyse des trois catégories non-croyantes et de la position croyante fait ressortir certains contrastes entre les perspectives croyantes et incroyantes : manière d'expérimenter la plénitude, source de la puissance qui nous y rapproche, la localisation de cette source, à l'intérieur ou à l'extérieur. Croire ou ne pas croire ne peut être réduit à une question théorique : c'est une expérience qui engage la totalité de notre être. Or, si la croyance et l'incroyance sont phénoménologiquement une aspiration à une vie plus « pleine » et si notre positionnement vis-à-vis du cadre immanent résulte d'une « confiance anticipatrice », c'est donc que cette confiance anticipatrice (cette « vision du monde ») se trouve également derrière notre conception de la « plénitude », que celle-ci soit ou non associée à la transcendance. Ce qui nous ramène à l'idée que la croyance et l'incroyance sont

²⁰³ AS, p. 24.

²⁰⁴ AS, p. 25.

²⁰⁵ AS, p. 27. Taylor donne les exemples de la critique romantique de la raison désengagée et de certaines éthiques écologiques contemporaines, dont la *deep ecology*.

²⁰⁶ AS, p. 28.

d'abord le résultat de notre « vision du monde », de notre « embarras éthique », autrement dit qu'elles relèvent de la morale et de l'éthique.

4.2 – L'identité morale

Dans les *Sources du moi*, Taylor développe l'idée que la « pensée morale », au sens élargi, se divise en trois branches : la première concerne notre sens du respect envers les autres ainsi que nos devoirs envers eux; la deuxième nos conceptions de ce qui définit la plénitude de la vie; et la troisième toute la gamme de notions qui se rapporte à notre sentiment de dignité²⁰⁷. Nous venons de voir qu'il situe le point focal de la phénoménologie de la croyance au niveau de l'axe de nos représentations de la plénitude. Or, selon Taylor, ces trois branches proviennent du même tronc, si on nous permet la métaphore, car elles sont toutes trois fondées sur nos conceptions de ce qui est bien, bon, valable, supérieur, etc. Ces « évaluations fortes » (*strong evaluation*), comme les nomme Taylor, sont fondamentales à l'expérience humaine; c'est pourquoi nous croyons que la philosophie de la religion, particulièrement celle qui s'intéresse à la croyance, ne peut faire l'économie de la dimension morale de notre existence. C'est donc à partir de cette vision de la pensée morale qu'il nous faut explorer les fondements de cette « confiance anticipatrice » qui oriente notre position face à l'existence de la transcendance.

Or, en entrant sur ce terrain, nous entrons nécessairement dans celui de l'identité, car pour Taylor nous nous définissons en relation avec les conceptions du bien que nous adoptons. Être un « soi », une personne, c'est posséder une identité morale :

Le moi ou la personne n'est pas un objet au sens où on l'entend habituellement. Nous ne sommes pas des « mois » au sens où nous sommes des organismes; nous n'avons pas un moi au sens où nous avons un cœur ou un foie [...] nous ne sommes des « moi » que dans la mesure où nous nous déplaçons dans un certain espace de questions, lorsque nous cherchons et trouvons une orientation vers le bien²⁰⁸.

Cette citation complexe nous oblige à nous arrêter un instant sur la position de Taylor vis-à-vis des débats qui sont en cours actuellement à l'égard de l'identité personnelle. Il est évident que

²⁰⁷ SM, p. 30.

²⁰⁸ SM, p. 55.

Taylor s'oppose à une position telle que celle défendue par Judith Jarvis Thomson, pour qui la continuité physique est garante de notre identité personnelle²⁰⁹, de même s'oppose-t-il à l'« animalisme » (théorie qui soutient que nous sommes essentiellement des animaux, que l'identité personnelle n'est pas pertinente à la définition de l'être humain) d'Eric T. Olson²¹⁰. Évidemment, Taylor ne nie pas que nous ayons des corps ou que nous soyons des animaux; seulement, ces éléments ne sont pas selon lui ce qui définit notre essence. En fait, la citation ci-dessus nous permet de comprendre ce qu'est essentiellement le « soi » (ou le « moi », selon la traduction) : le soi est ce que nous *sommes* et non ce que nous *avons*. La nuance est importante, puisqu'elle définit l'orientation de la discussion sur l'identité personnelle. Pour Taylor, parler du soi, c'est parler de ce qui définit l'essence de l'individu; il ne s'agit donc pas de déterminer si les humains ont ou n'ont pas de « soi » : nous sommes des personnes, et c'est là notre différence spécifique; nous sommes essentiellement des êtres qui s'orientent dans un espace de questions relatives au bien (au sens large de ce qui importe vraiment dans la vie). C'est ainsi que le sujet se définit d'abord par son identité morale.

Or, pour Taylor, l'identité morale est formée à partir de ce qu'il nomme notre « cadre de référence » (*framework*), concept que nous avons abordé au chapitre 1. Il s'agit *grosso modo* de l'arrière-plan moral et spirituel dans lequel nous nous situons en tant qu'êtres humains rationnels²¹¹. Notre cadre de référence nous fournit les points de repère dont nous avons besoin pour nous orienter dans la vie. Vivre au sein d'un tel cadre, c'est affirmer la supériorité d'un certain mode de vie ou d'une certaine manière de penser et de ressentir, c'est autrement dit faire la distinction entre notre mode de vie et celui des autres, ce que Taylor appelle faire une « distinction qualitative » (*qualitative distinctions*) entre différents biens²¹². Notre cadre est fondé sur une série d'évaluations fortes qui déterminent une vision du bien essentiellement supérieure aux autres; c'est ce qui rend les cadres incommensurables les uns aux autres. Ainsi, lorsque nous érigeons notre conception du supérieur, du noble, du bon, du bien, etc., nous faisons ce que Taylor nomme une « évaluation forte », c'est-à-dire une

²⁰⁹ Voir J.J. Thomson, « People and their Bodies », in J. Dancy, *Reading Parfit*, Oxford : Basil Blackwell, 1997, pp. 202-229.

²¹⁰ Voir E. T. Olson, « Animalism and the Corpse Problem », *Australasian Journal of Philosophy*, 82, 2, 2004, pp. 265-274.

²¹¹ SM, p. 16.

évaluation de second degré par laquelle nous évaluons la valeur qualitative de nos désirs, de nos jugements et de nos principes²¹³.

Il s'agit ici d'une thèse très importante : on ne peut vivre sans cadres de références, car ils sont constitutifs de ce qui fait de nous des êtres humains. Même les philosophes naturalistes pour qui la notion de cadre ne réfère à rien se situent au sein d'un cadre de références, soit celui qui exalte la raison instrumentale. C'est que l'on répond toujours à la question « qui suis-je? » en articulant une vision du bien ou une vision de ce qui importe vraiment, en supposant bien sûr que l'on dépasse les trivialités (le nom, la profession, etc.). Selon Taylor, la réponse que l'on donne à cette question révèle dans quel cadre on se situe. Ainsi en articulant son identité personnelle, on articule ses distinctions qualitatives et ses évaluations fortes, ce pourquoi on peut parler d'identité morale à proprement dit²¹⁴.

C'est ici qu'intervient la « condition transcendantale » du soi, à savoir le langage. Taylor parle en effet du langage comme étant la condition nécessaire, *a priori*, à l'existence du soi²¹⁵. C'est que les cadres de références et les distinctions qualitatives qui définissent notre positionnement au sein de l'espace moral présupposent toujours l'existence d'un langage commun. Selon lui l'identité morale prend sa forme au travers du langage. En gardant en tête cette condition transcendantale de l'expérience humaine, nous sommes amenés à reconnaître la dépendance du soi à sa communauté linguistique : on se définit toujours en relation à certains interlocuteurs, qu'ils soient les proches, les collègues ou encore les grands auteurs qui peuvent finir par former une sorte de communauté. Ainsi, même si l'on se révolte contre son milieu immédiat, on reste toujours dépendant d'un certain réseau d'interlocutions. Et c'est seulement au sein de ce réseau que l'on peut articuler (et expérimenter) sa conception du bien ainsi que toute la dimension morale qui est constitutive de l'identité personnelle²¹⁶. Taylor affirme que l'« on n'est un moi que parmi d'autres "moi" »²¹⁷. C'est dire que le soi n'existe pas comme substance indépendante et séparée de toute attache sociale. Le sujet, bien qu'« isolé » du monde spirituel, reste attaché à l'héritage culturel et linguistique de sa

²¹² SM, p. 36.

²¹³ C. Taylor, « What is Human Agency ? », p. 16.

²¹⁴ SM, p. 51.

²¹⁵ SM, p. 59.

²¹⁶ SM, p. 59

communauté dans sa quête de sens et d'identité. On est une personne en tant que l'on existe dans un espace moral et spirituel commun, car nos cadres de référence sont avant tout le produit d'une communauté et de son héritage moral et linguistique. Ces cadres sont donc sujets à changement selon les époques et les différents groupes²¹⁸.

Un recul historique peut s'avérer éclairant. Les hommes ont toujours orienté leur vie par rapport au cadre dominant qui caractérisait leur époque. Taylor donne l'exemple du cadre de l'éthique guerrière qui régnait dans la Grèce archaïque. C'est au sein de ce cadre que les guerriers et les politiciens grecs orientaient leurs actions, recherchant la gloire et la dignité qui donneraient sens à leur vie. L'évaluation forte était celle-ci : la gloire est le plus grand bien. Or, Platon remet en question l'éthique guerrière en introduisant la primauté de la raison; il favorisa ainsi un glissement vers un nouveau cadre dans lequel la vie supérieure devait désormais être orientée vers et par la raison (et non plus par la recherche de la gloire)²¹⁹. On comprend qu'au fil des époques les cadres de référence se soient ainsi transformés. Or, selon Taylor, notre époque se démarque par rapport aux précédentes en raison de la multiplicité des cadres de références qui donnent sens à la vie : nous vivons dans une époque où plus aucun cadre ne peut servir de cadre absolu²²⁰, une époque de pluralité²²¹. Tout porte à croire que ce contexte de pluralité décrit dans *Les Sources du moi* n'est autre que le contexte séculier propre à la modernité, tel que Taylor le décrit dans *L'Âge séculier* au travers de son analyse du cadre immanent. Il s'agit toujours au fond de la question de l'arrière-plan qui rend possible notre expérience morale et spirituelle. La pluralité des cadres de références, de même que la pluralité des croyances (on comprend qu'il s'agit de la même pluralité), est ce qui rend possible le point de vue « réflexif » propre à l'espace jamesien.

En quoi ces considérations sont-elles importantes pour la philosophie de la religion? C'est que le sujet isolé fonde sa « confiance anticipatrice », sa « vision du monde », à partir de ses évaluations fortes, son cadre de référence étant ce par quoi il peut tendre vers la

²¹⁷ SM, p. 55.

²¹⁸ SM, p. 37.

²¹⁹ SM, p. 30.

²²⁰ Bien que le cadre de la « vie ordinaire » soit le cadre dominant, plusieurs autres cadres sont disponibles sur le « marché », tel que le cadre romantique de l'expression de soi ou encore la forme actuelle de l'éthique guerrière, le cadre de la gloire (ou, si l'on préfère, de la célébrité).

²²¹ SM, p. 31-32.

« plénitude ». Ce lien est fait par Taylor lui-même. En effet, après s'être demandé « comment le cadre immanent reste-t-il ouvert? », il entame une démonstration visant à montrer que « les principales motivations que les gens éprouvent d'un côté comme de l'autre » résultent de leurs « évaluations fortes », c'est-à-dire de leurs conceptions du bien. Il commence cette démonstration en rappelant que

[I]e propre de ce que j'ai appelé l'« évaluation forte », par laquelle nous différencions le bien et le mal, le noble et le vil, le vertueux et le vicieux, et ainsi de suite, est de distinguer entre les termes celui qui est (ou ceux qui sont) incommensurablement supérieur(s) aux autres. Autrement dit, ceux qui sont moins élevés ne sont pas simplement quantitativement inférieurs; il est impossible de compenser le manque de supériorité par une accumulation de choses inférieures. Au contraire.²²²

La notion d'évaluation forte est centrale à l'argument de Taylor, car c'est en faisant ce type de distinction qualitative que nous tendons vers la fermeture ou l'ouverture du cadre immanent. Il nous faut donc explorer plus à fond ce lien essentiellement moral de la croyance au sujet isolé. Mais on entrevoit déjà que derrière la « confiance anticipatrice » qui motive notre positionnement vis-à-vis de la transcendance se trouvent les évaluations fortes par lesquelles nous nous définissons.

4.3 Cadre immanent et identité morale

Comment le cadre immanent peut-il rester ouvert? Par une adéquation de nos évaluations fortes et de notre conception de la transcendance. Taylor soutient que lorsque notre conception du bien est de quelque manière « indéfectiblement lié[e] à Dieu ou à quelque chose d'ontiquement supérieur²²³ », la croyance en une réalité transcendante apparaît nécessairement fondée. C'est en ce sens qu'il voit presque une relation de cause à effet entre la vision du bien et la confiance anticipatrice par laquelle on fait le saut vers la croyance. Cette « consubstantialité » du bien et de Dieu est la raison qui pousse le croyant, dans sa quête de la plénitude, à tendre vers un rapprochement avec la transcendance. C'est ce que Leroux décrit comme une « convergence du bien supérieur avec l'essence divine de l'expérience ». C'est,

²²² AS, p. 924.

²²³ *Idem.*

selon ce dernier, ce qui expliquerait comment le cadre immanent peut rester ouvert, « par nature à la transcendance²²⁴ ». Cette formule ambiguë de Georges Leroux semble supposer que la transcendance et le bien sont nécessairement liés, ce qui d'emblée ne semble pas aller de soi. Rappelons à cet égard que Taylor ne s'engage pas dans une argumentation sur l'existence du transcendant ni sur sa nature; il reste au niveau phénoménologique quand il analyse la manière dont le cadre immanent peut rester ouvert à la transcendance. Ce qu'il soutient, c'est que l'immanence radicale de notre époque reste ouverte aux différentes formes de recherche du bien, et que rien n'empêche que ce bien soit conçu à partir d'une conception de la transcendance.

On ne peut nier qu'effectivement, pour plusieurs personnes, l'expérience de la plénitude dépende d'une conception du bien articulée au sein d'un cadre de référence religieux. Ces personnes, encore nombreuses en Occident (et légion dans le reste du monde), ne peuvent concevoir le bien sans faire référence à Dieu. Dans les mots de Taylor : « leur sens du bien supérieur [...] relève de quelque chose qui est consubstantiel à Dieu²²⁵ ». Un exemple donné par Taylor est celui des Américains qui, dans une large majorité, ne peuvent concevoir leur identité nationale qu'au travers d'une relation à Dieu. Leur idée du bien est inconcevable sans une référence à Dieu, inconcevable non pas au sens logique, mais plutôt au sens existentiel, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent donner du sens à ce bien sans référence à une quelconque forme de transcendance. C'est cette consubstantialité du bien et de Dieu qui se trouve derrière la confiance anticipatrice du croyant et qui motive l'ouverture du cadre immanent; c'est donc là que Taylor situe les fondements de l'expérience religieuse.

Ainsi faut-il voir que la croyance et l'identité morale sont inextricablement liées pour Taylor. Le sujet se définit en fonction du cadre de référence de son milieu (naturel ou d'adoption) et ce cadre de référence lui fournit les assises de la confiance anticipatrice qui l'incite à affirmer l'ouverture (ou la fermeture) du cadre immanent. Ce lien apparaît encore plus évident dès lors que l'on comprend le rôle de l'identité morale dans l'expérience humaine : « nous pouvons comprendre qu[e l'identité personnelle] ne joue qu'un rôle d'orientation, qu'elle ne nous fournit le cadre à l'intérieur duquel les choses ont du sens pour

²²⁴ G. Leroux, *op. cit.*, p. 288.

nous qu'en vertu des distinctions qualitatives qu'elle comporte²²⁶ ». C'est ici que Taylor utilise une métaphore spatiale pour expliquer son idée. Pour nous orienter dans l'espace géographique, nous avons besoin de deux choses, soit d'une carte et de l'habileté à se situer sur cette carte. Or, il y va de même pour l'existence morale et spirituelle: pour s'orienter dans la vie, pour savoir qui l'on est, il faut un cadre de référence et la connaissance de sa situation au sein de ce cadre²²⁷. Or, nous avons déjà relevé que ce rôle d'orientation était attribué par Taylor au « lieu de plénitude » vers lequel s'élançait la croyance (et l'incroyance). Il semblerait donc légitime de concevoir la croyance et l'identité morale comme les deux versants d'une même montagne.

On aura compris que, selon Taylor, il en va de même pour l'incroyance et la clôture du cadre immanent. Il s'agit également d'un positionnement par rapport au bien. Ici, la confiance anticipatrice de l'incroyant prend appui sur une conception du bien (au sens large, s'entend, de ce qui importe vraiment dans la vie) qui est intrinsèquement immanente. Mais on nous demandera sans doute, de quel type de bien ou de biens s'agit-il? De ceux, entre autres, qui découlent de l'avènement de l'ordre moral moderne. En effet, il est courant de voir des personnes considérer le bien suprême comme étant inextricablement lié aux éléments (le bénéfice mutuel, la sécurité, l'économie, la prospérité, etc.) qui constituent l'ordre social. Le bien ici est associé à la raison (instrumentale), dans la mesure où ce sont les finalités de cette raison instrumentale qui assurent les biens de l'ordre moral. À l'instar de la croyance, l'incroyance se fonde sur des évaluations fortes qui servent également de cadre de référence moral : ainsi va l'identité de l'athée militant qui défend les biens de l'ordre moral contre les illusions (selon lui) de la croyance religieuse.

En ce sens, la fermeture résulte souvent d'une conception très négative de l'ouverture : dans le sillage de l'éthique de la croyance de Clifford, on conçoit ici la croyance comme une forme d'irrationalité nuisible au bon fonctionnement des choses. Nous avons donc affaire à des cadres de référence qui présentent la religion comme le corrélat inévitable de l'obscurantisme; la croyance en Dieu viendrait en ce sens freiner le progrès. La menace du

²²⁵ AS, p. 924.

²²⁶ SM, p. 49.

²²⁷ SM, p. 47.

fanatisme apparaît ici comme une motivation supplémentaire: la religion créerait des divisions dans la société (hiérarchique, sectarisme, etc.) et nous détournerait des biens terrestres qui sont nécessaires au maintien de l'ordre moral moderne. En voulant aller au-delà de l'épanouissement seulement humain, elle encouragerait des exigences impossibles qui mettraient en danger l'ordre du bénéfice mutuel. Dans les mots de Taylor : « le sentiment d'être menacé par le fanatisme est une source importante de clôture de l'immanence sur elle-même²²⁸ ». Et les athées de conclure que la religion est contraire aux finalités de l'ordre moderne. En résultent les récits par soustraction et les théories de la sécularisation à la Steve Bruce, qui proclament que la sécularité 2 (le déclin des croyances) est inévitable et même souhaitable.

Mais rappelons que l'ordre moderne peut engendrer des réactions de révolte : le sentiment d'étouffer dans un monde vidé de tout sens transcendant, d'être prisonnier des exigences du bénéfice mutuel, bref de se sentir brimé par les impératifs de la raison instrumentale. Ce genre de révolte mène souvent à l'ouverture vers la transcendance. On peut également ressentir avec amertume les failles des explications scientifiques. Taylor mise beaucoup sur ce point : « l'argumentation de la science moderne dans le sens d'un matérialisme absolu semble très peu convaincante²²⁹ ». L'ordre moral moderne peut effectivement être étouffant. Du reste, il y a d'autres cadres de référence athées qui, accordant moins d'importance aux finalités de l'ordre moderne (s'y opposant même parfois), se fondent sur une vision du bien « consubstantielle » à une conception strictement immanente de l'épanouissement humain. En effet, pour de nombreuses personnes, le bien humain est essentiellement sensuel et immanent à la nature; conséquemment, toute abnégation en vertu d'impératifs transcendants doit être rejetée au nom du bonheur terrestre. L'incroyance ici est motivée ici par une confiance anticipatrice dont les assises situent dans le plaisir. C'est là un cadre de référence puissant, surtout au sein de la culture moderne qui tend souvent vers l'hédonisme grossier. Parfois, les évaluations fortes hédonistes se conjuguent à celles de l'ordre moral pour donner le genre de position, très militante, que défend Michel Onfray²³⁰.

²²⁸ AS, p. 928.

²²⁹ AS, p. 956.

²³⁰ Voir, M. Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris : Grasset, 2005.

La plupart du temps, le rejet de la transcendance est supporté, selon Taylor, par une « conception éthique²³¹ » associée à un cadre de référence qui exalte la raison instrumentale. On retrouve ici les éléments de la critique que James a adressée à l'éthique scientiste de William Clifford. Encore une fois ici, la confiance anticipatrice de la fermeture se fonde sur les éléments de l'identité morale de l'incroyant qui adopte ce genre d'éthique. Ce type d'individu s'identifie comme une personne « rationnelle » et mature en raison des mêmes évaluations fortes qui l'amènent à objectiver le monde et à rejeter la transcendance. Ainsi, ce cadre de référence propose une représentation de l'univers et de l'être humain qui se prétend « scientifique » et qui fait appel, pour se légitimer, à tout le prestige associé à la science moderne. La conception éthique qui supporte l'épistémologie matérialiste mise donc sur la valeur de ne croire en rien qui ne puisse être suffisamment démontré. Ce serait faire preuve de faiblesse que de croire en des réalités non scientifiquement prouvées. Cette idée a été exemplifiée à maints égards par Nietzsche : « Le besoin de croyance, de quoi que ce soit d'inconditionné dans le oui et le non est une preuve de faiblesse; toute faiblesse est faiblesse de la volonté. L'homme de la croyance, le croyant est nécessairement une petite espèce d'homme²³² ». C'est ce qui motive Taylor à affirmer que « l'attaque incroyante traditionnelle à l'encontre de la religion porte, depuis l'époque des Lumières, cette accusation de faiblesse puérile²³³ ». C'est cette « faiblesse » qui nous empêcherait de voir les vérités « scientifiques » qui sont censées avoir prouvé la validité du matérialisme. Ainsi l'incroyance se fonde bien souvent sur l'évaluation forte voulant que la vie mature et courageuse soit celle d'un rejet des croyances religieuses : « l'incroyant a le courage d'embrasser une position adulte et affronte la réalité [...] l'incroyant se résout à affirmer la valeur humaine et le bien humain, et à œuvrer dans ce sens sans fausse illusion ou consolation²³⁴ ». Donc, courage et maturité s'allient à un idéal de bienveillance universelle pour créer une identité morale forte qui vient supporter l'épistémologie matérialiste. Nous avons là le cadre de référence de l'humanisme athée.

²³¹ AS, p. 930.

²³² F. Nietzsche, *Werke*, Bd IV, *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre, Briefe (1869-1881)*, Ullstein, Frankfurt/M.-Berlin-Wien, 1981, p. 536. Traduction libre de Jacques Bouveresse, in J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 27.

²³³ AS, p. 955.

²³⁴ *Idem.*

Pour ceux qui s'orientent dans la vie à partir de ce cadre de référence, il semble que les développements de la science nous imposent de mettre en veilleuse nos croyances et toutes les interprétations à caractère « spéculatif » ou « métaphysique ». De là, ils peuvent facilement glisser à la conclusion que le développement de la modernité concorde avec le développement d'un cadre immanent fermé sur lui-même, où les seules finalités valides sont celles dictées par la raison instrumentale et supportées par l'édifice scientifique, un cadre de référence visant au final à favoriser un épanouissement humain immanent et coupé de toute transcendance²³⁵. L'idée cruciale est que la partie scientifique et épistémologique de ce cadre de référence est considérée par ceux qui l'adoptent comme parfaitement autonome et satisfaisante. Si l'incroyance est si convaincante, c'est qu'« elle conjugue une vision scientifico-épistémologique et une morale²³⁶ ». Du reste, c'est précisément ce genre de vision qui motive le *spin* de la fermeture dont avons parlé plus haut.

4.4 – Cadre de référence et sens de la vie

Ainsi nous constatons que le sujet isolé développe ses croyances à partir du même arrière-plan que celui qui rend possible le développement de son identité personnelle. À ce point, il nous est possible de faire un lien entre les éléments du cadre immanent et les cadres de référence moraux qui donnent forme à notre identité. Si Taylor s'est employé à décrire l'évolution du cadre immanent, en soutenant que ses éléments concernent l'expérience occidentale dans son ensemble, c'est que ceux-ci se retrouvent *mutatis mutandis* dans les différents cadres de référence de nos sociétés. La sécularité et la modernité sont caractérisées par une pluralité constitutive, pluralité des options religieuses et pluralité des cadres de référence moraux. Notre petite analyse nous a permis de voir qu'il s'agissait en fait de la même pluralité, soit celle des évaluations fortes – ou, si l'on préfère, des conceptions du bien.

Pour illustrer cette interrelation des cadres, de la croyance et de l'identité, Taylor emploie la métaphore spatiale que nous avons relevée : pour s'orienter dans la vie, pour savoir en quoi l'on croit et pour savoir qui l'on est, il faut un cadre de référence et savoir où l'on se

²³⁵ AS, p. 931.

²³⁶ C. Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 54.

situe dans ce cadre²³⁷. On peut ou bien adopter ou bien rejeter les évaluations fortes qui nous sont transmises par notre milieu (le milieu fournit la carte, c'est-à-dire le cadre de référence), mais dans tous les cas on cherche à se positionner dans cet espace moral et spirituel et, de ce fait même, on articule son identité personnelle. Savoir qui l'on est, c'est se situer, se positionner au sein de l'espace moral de sa communauté²³⁸. Comme nous l'avons vu, la question « qui suis-je? » renvoie toujours à l'interlocution propre au contexte humain; nous nous définissons vis-à-vis de ceux qui nous entourent et partagent notre langue et nos habitudes linguistiques²³⁹.

Or, comme nous l'avons montré plus haut, les évaluations fortes qui forment les cadres de référence des différents milieux de nos sociétés occidentales peuvent être, comme le décrit Taylor, « consubstantielles » à Dieu ou au rejet de Dieu. Il y a de ces milieux qui privilégient les langages qui objectivent le réel au maximum, d'autres les langages plus subtils mais sans doute moins pratiques qui laissent place au mystère de l'être. Dans la première catégorie, on trouve notamment le milieu universitaire, qui tend à favoriser la fermeture du cadre immanent par son affiliation avec les éthiques dans la veine de Clifford. L'aura de scientificité qui émane des évaluations fortes associées à ce cadre de référence entraîne en effet de nombreux intellectuels à adopter une vision fermée du cadre immanent. La pression de la communauté à adopter une attitude « courageuse » et « lucide » face à un monde sans dieu peut être suffisante pour convertir à l'athéisme. À cela s'ajoute le sentiment de puissance découlant de l'utilisation des langages (« scientifique ») qui, en objectivant le réel, conjurent l'angoissant mystère d'un monde ouvert à la transcendance. Ici le soi s'oriente à partir de la conception qui veut que le bien (ou le mode de vie supérieur) réside dans une rigueur intellectuelle qui n'admet pas le « spéculatif » ou le « métaphysique ». Autrement dit, les éléments moraux de l'identité personnelle n'ont de sens qu'au sein d'un certain milieu qui se trouve supporté par un héritage culturel et linguistique; ces mêmes éléments sont ce par quoi le sujet fonde la confiance anticipatrice qui le fait pencher vers l'athéisme. Car on doit nécessairement se positionner vis-à-vis des évaluations fortes de son milieu. Ainsi, dans sa quête d'identité, le sujet isolé est

²³⁷ SM, p. 47.

²³⁸ SM, p. 48.

²³⁹ SM, p. 50.

nécessairement amené à se positionner vis-à-vis de la transcendance et à donner ainsi un sens à son existence.

Taylor développe une philosophie de la religion et une philosophie morale qui pénètrent le niveau le plus profond de l'expérience humaine; de la croyance, de l'identité, des conceptions du bien, se dégage effectivement le sens de la vie. Mais de quel sens parle-t-on au juste? Ici, la métaphore spatiale peut encore nous éclairer : les évaluations fortes qui constituent notre cadre de référence nous fournissent une « orientation dans la vie » qui peut se faire sous un mode positif ou négatif. Or, ces conceptions du bien, que nous articulons au travers des acquis de notre communauté langagière, nous fournissent les points de repère par lesquels nous donnons une orientation, un « sens » à notre existence. Ainsi, le sens de l'existence se trouve être celui par lequel nous nous orientons moralement et spirituellement, un sens qui suppose que le sujet isolé tend vers la conception du bien et de la « plénitude » qui lui est accessible en vertu de son milieu et de son langage. Pour nous, modernes, la question de l'identité entraîne nécessairement celle du sens de la vie, car nous vivons dans un contexte de pluralité des cadres de référence; il faut donc trouver notre voie, tendre vers quelque part, ce que nous faisons à partir des biens qui nous apparaissent déterminants : « un cadre de référence est ce en vertu de quoi nous donnons un sens à nos vies d'un point de vue spirituel. Être privé d'un tel cadre, c'est tomber dans une vie qui n'a pas de sens spirituel²⁴⁰ ». Choisir dans quel cadre nous nous positionnons répond, pour nous, à des « désirs » (*craving*) de sens²⁴¹. Nous avons besoin de nous positionner par rapport au bien, sans quoi notre vie n'a pas de sens.

Est-ce à dire que la question philosophique du sens de la vie n'est qu'une question relative, dont la réponse ne dépend en dernière instance que de la culture dominante de tel ou tel milieu? Certes non. Taylor ne s'engage pas, autant dans *Les sources du moi* que dans *L'Âge séculier*, dans un débat onto-théologique sur la nature du sens premier et ultime de l'existence. Lorsqu'il affirme que nous devons nous positionner en relation au bien pour donner un sens, une orientation à notre vie, il s'interroge davantage sur la manière dont le sujet moderne donne forme à son identité morale que sur la nature même du « sens de la vie ».

²⁴⁰ SM, p. 33.

Le sens inhérent à la vie humaine – ce sens que nous ressentons au travers de notre vision du bien, du bon, de l'incommensurablement supérieur – se découvre et s'articule, selon Taylor, autour de notre capacité d'expression. Nous découvrons le sens en le formulant, ce qui suppose que ce sens préexiste aux concepts que nous utilisons pour en rendre compte. Il faut donc concevoir nos « évaluations fortes » comme autant de *telos* vers lesquels nous tendons dans l'espoir d'arriver à une vie « significative ». Le sens compris au travers de l'analyse de l'identité morale est dès lors tout à fait compatible avec une conception plus métaphysique du sens de la vie, que Grondin définit comme suit : « le sens de la vie est d'abord un sens directionnel, investi d'une signification susceptible d'être portée à la conscience²⁴² ». Or, il s'agit là précisément du sens que Taylor décrit au travers de ses concepts d'évaluation forte et de cadre de référence. Identité, croyance et sens de la vie vont main dans la main.

À la lumière des développements ci-dessus, il est permis de croire que, chez Taylor, le sujet se définit d'abord par rapport à son identité morale. Il est utile de rappeler ici que ce sont nos conceptions du bien qui déterminent notre identité : « nous ne sommes des “moi” que dans la mesure où nous nous déplaçons dans un certain espace de questions, lorsque nous cherchons et trouvons une orientation vers le bien²⁴³ ». Maintenant, que l'accès à ce « bien » dépende de la « condition transcendantale » du soi, à savoir le langage, et que les langages soient fondés sur l'héritage culturel des communautés qui les maintiennent en vie, ne nous dit rien sur la nature du bien, ou du sens ultime de la vie. En fait, tout porte à croire que la question d'un Bien absolu soit du même ordre que celle qui touche à la transcendance. Que le sujet isolé s'oriente dans la vie à partir d'une conception du bien qui est consubstantielle ou non à un Bien absolu (ou transcendant), nous ramène à la question de la croyance religieuse.

4.5 – Temporalité, identité et croyance

Nous avons donc beaucoup avancé dans notre compréhension des arguments de Taylor en faveur de la nature éthique et donc identitaire de la croyance et de l'incroyance religieuses.

²⁴¹ SM, p. 67.

²⁴² J. Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, p 35.

²⁴³ SM, p. 55.

Le soi isolé s'oriente à partir de certaines distinctions qualitatives fondées sur des évaluations fortes; c'est ainsi qu'il génère le sens directionnel de sa vie, ce même sens qu'il articule au travers de sa conception de ce qui est incommensurablement supérieur pour lui et pour la communauté à laquelle il s'identifie. Selon la conception du bien de chacun, ce sens peut s'inscrire dans une représentation ouverte ou fermée du cadre immanent. Or, cette description herméneutique de l'expérience humaine resterait incomplète sans le fil temporel qui donne à la vie sa cohérence et son unité. En effet, le positionnement par rapport au bien, qui permet au sujet de s'orienter, de se définir, de croire ou de ne pas croire, ce sens donc que nous découvrons en le formulant, prend toujours, selon Taylor, la forme d'une « direction dans la vie ». Notre positionnement par rapport au bien change et évolue constamment; l'identité morale ne décrit pas seulement ce que nous sommes, mais également ce que nous devenons, car nous nous inscrivons nécessairement dans une continuité temporelle; nous devenons sans cesse, et ce que nous devenons, nous l'orientons et le réorientons continuellement par rapport aux distinctions qualitatives de nos cadres de références. Bref, la question essentielle de l'identité ne peut se restreindre à ce que nous sommes intemporellement, car nous sommes en constant devenir²⁴⁴.

Or, Taylor soutient que la temporalité de notre être s'affirme et se consolide au travers d'une forme de « narration ». En fait, bien que l'orientation par rapport au bien doive toujours s'inscrire dans la dimension temporelle de l'être, Taylor ne parle jamais de « narrativisme » : il affirme plutôt que la narration est essentielle pour donner une cohérence et une unité à notre vie. En effet, sans narration, de même que sans orientation à l'égard du bien, la vie humaine perdrait son unité et son sens, car le sens suppose une origine et une direction, ce que seule la mémoire est à même de mettre en relation. La mémoire est en elle-même cette « narration » qui maintient le sens. La narration est donc une composante essentielle de l'identité, mais elle est sous-jacente à l'évolution du positionnement par rapport au bien²⁴⁵. En ce sens, la narration et l'auto-interprétation sont les moyens par lesquels on donne une cohérence à l'évolution de son orientation par rapport au bien. La question « qui suis-je? » (c'est-à-dire où je me situe présentement dans l'espace moral et spirituel de ma communauté) n'a de sens qu'au regard de

²⁴⁴ SM, p. 71.

qui j'ai été (donc, en reprenant la métaphore spatiale, la question de savoir où je me situe présentement n'a de sens que par rapport à ma situation antérieure). Mais puisque notre positionnement identitaire prend toujours la forme d'une orientation vers quelque chose, c'est-à-dire la forme d'un sens directionnel, ce positionnement actuel est toujours déjà dirigé vers où je me situerai plus tard. L'identité du soi se déploie donc dans l'avenir également; nous orientons notre vie en envisageant la tournure que prendra notre histoire. Cette structure temporelle de l'être-au-monde ne peut que prendre la forme d'un dialogue intérieur, entre le sujet et le tissu de sa mémoire. C'est que l'on détermine ce que l'on est au regard de ce que l'on a été : « dans la mesure où nous prenons du recul, nous déterminons ce que nous sommes par ce que nous sommes devenus, par le récit de la manière dont nous y sommes parvenus²⁴⁶ ».

Cette structure temporelle a été critiquée depuis plusieurs perspectives. C'est ainsi que Galen Strawson, dans son article « *Against Narrativity*²⁴⁷ », affirme que la « narrativité » ne peut servir à donner une unité à l'identité personnelle, puisque certaines personnes auraient une appréhension « épisodique » de leur identité, condition qui leur permettrait d'oblitérer leur passé et de vivre uniquement dans le moment présent. Or, cette objection nous apparaît très peu plausible pour des raisons évidentes. Premièrement, comment fait-on pour déterminer la rupture entre les différents « épisodes » d'une vie? Et plus fondamentalement, comment un tel individu pourrait-il se comprendre sans un *certain* regard rétrospectif sur sa vie? Ici, la métaphore spatiale de Taylor prend tout son sens : comment pourrait-on s'orienter au travers de ces « épisodes » sans aucun rapport à son passé? Ce que Strawson semble décrire, c'est la condition de l'amnésique illustré par Christopher Nolan dans son film *Memento*. Les personnes saines d'esprit s'inscrivent toujours dans une certaine structure temporelle qui reçoit son sens d'une *forme* de narration. Cependant, il ne faut pas penser que cela signifie que nous nous asseyons tous les soirs devant notre journal pour écrire l'histoire de notre vie (même si cela est possible dans certains cas). Il s'agit plutôt d'une narration implicite à notre nature temporelle, qui peut notamment prendre la forme d'un dialogue intérieur. Certes, Strawson a

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ SM, p. 72.

²⁴⁷ G. Strawson, « *Against Narrativity*, *Ratio*, XVII, 4, 2004, pp. 428-450.

raison de souligner que pour certaines personnes, cette « narration » est très peu consciente, voire pas du tout. En fait, il est fort probable que certains tentent de nier ou d'oublier leur histoire, de la modifier, et même de la rejeter; mais tous ces états supposent malgré tout une forme de « narration ». En effet, le rejet du passé, de même que la conversion radicale, doivent s'inscrire dans une trame temporelle qui ne peut faire fi du passé ni de l'avenir de l'identité.

La dimension temporelle de notre être est déterminante pour l'orientation de nos croyances. Toute la force de la « confiance anticipatrice » se puise à même notre expérience et notre trame narrative. Notre positionnement par rapport au cadre immanent se renforce par le temps, comme si la mémoire venait cristalliser la « vision du monde » à l'origine de nos croyances. Notre conception du bien, qu'elle soit intrinsèquement immanente ou « consubstantielle » à Dieu, évolue au fil d'une certaine maturation. Par exemple, le rejet de la transcendance s'appuie sur une vision de l'histoire qui s'intègre au « récit » identitaire du sujet. Nous avons vu, en effet, comment l'ordre moral était apparu à mesure que le sujet avait acquis la capacité d'objectiver le monde, de se désengager, pour concevoir la société et l'être humain comme des matériaux pouvant faire l'objet de transformation; en objectivant le monde, le soi isolé a développé un sentiment de puissance qui lui a permis de surmonter la peur provoquée par le monde des esprits et des forces magiques. Or, ce processus historique est réactualisé au travers de nos récits personnels : nous passons tous par un stade enfantin où nous vivons une forme de porosité par rapport à un monde chargé de puissances qui nous effrayaient. En mûrissant, notre raison et notre éducation nous distancient progressivement de cette réalité : « L'objectification du monde donne un sentiment de force et de maîtrise qui s'amplifie à chaque victoire de la raison instrumentale²⁴⁸ ». Ce même genre de « maturation » peut certes être vécu dans la position opposée, la tyrannie de la raison instrumentale ayant fait éclore de multiples formes de révolte qui se sont souvent actualisées dans la croyance. Le sujet isolé a également développé de nouvelles formes de religiosité « réfléchies » lui permettant d'expérimenter des biens qui confèrent à la vie un sens extérieur aux finalités de l'ordre moral. C'est ainsi que notre positionnement par rapport au bien oriente notre positionnement par

²⁴⁸ AS, p. 930.

rapport à la transcendance et que la mémoire vient consolider en pro-jetant le sujet dans ses possibilités à venir.

Conclusion

Au terme de notre réflexion, nous ne pouvons qu'exprimer notre admiration pour la profondeur du travail herméneutique de Taylor. L'imposante trame narrative qu'il a déployée pour décrire le contexte séculier met en relief les éléments fondamentaux à notre vie spirituelle, que nous soyons athées ou croyants. Ces éléments peuvent certes faire l'objet de contestation (Taylor conteste lui-même la primauté de la raison instrumentale et l'immanence descriptive qui prévalent souvent à notre époque), mais au final nous devons tous nous positionner par rapport au cadre immanent, notre vision du monde se déployant à partir de cet arrière-plan que nous ne percevons que rarement. C'est cet « horizon » presque imperceptible que Taylor réussit à faire apparaître, étonnamment, derrière l'histoire du christianisme. On lui reprochera peut-être son côté un peu trop apologétique, et certains aspects de son grand récit peuvent certainement être critiqués, mais on pourra difficilement contester les grandes lignes de son travail : les Occidentaux partagent bel et bien un même contexte spirituel, un contexte de pluralité qui entraîne nécessairement une relecture des positions athées et croyantes. Bref, il est clair que le cadre immanent est effectivement le « contexte perçu où se développent nos croyances²⁴⁹ », qu'elles soient religieuses ou irréligieuses.

Ceci incite Taylor à développer une philosophie de la religion qui mise sur l'humilité et la valeur de l'expérience. Nous avons vu qu'il était impératif, selon lui, de contrer les récits de la soustraction qui viennent miner la vie spirituelle et la valeur de la croyance religieuse, tout en ne rendant pas justice à la modernité elle-même. L'âge séculier est un âge réfléchi où la pluralité des cadres de référence demande une plus grande ouverture à l'autre, les questions religieuses ayant trop longtemps été infectées, d'un côté comme de l'autre, de fausses certitudes. À notre époque, cette ouverture est plus importante que jamais : notre propension à rester captifs d'une vision du monde et à tenir pour incontestable ce qui est incertain nous ferme l'accès à des façons d'expérimenter la richesse de l'existence. Dans l'idéal, nous devrions tous tendre vers la « crête » de James, ce lieu spirituel où l'on ressent la force des

²⁴⁹ AS, p. 932.

multiplés expériences humaines. À l'aune de cet idéal, il est possible et à nos yeux éminemment souhaitable de redéfinir le débat sur les questions religieuses.

Dans cet espace, le dialogue se recommande comme la seule voie de compréhension possible. Dès lors que l'on accepte que la religion est une affaire de croyance, que la croyance relève de l'expérience et que l'expérience passe par les schèmes de l'identité moderne, il devient difficile de prétendre qu'une position doive prévaloir sur les autres. Est-ce à dire que toutes les positions, toutes les formes de vie religieuses, tous les dogmes s'équivalent? Certes, non. Rien de ce que nous avons exploré ne peut nous permettre de statuer sur la valeur des religions institutionnelles. Nous avons volontairement cherché à laisser de côté le plus possible les éléments plus apologétiques de la réflexion de Taylor. Ce qui nous importait était de mettre sur le même pied d'égalité deux expériences de vie : la croyance et l'incroyance en la transcendance.

Quelle que soit la confession que nous adoptons, nous devons autant que possible rester ouverts à la possibilité que quelque chose de plus grand, d'incompréhensible et de puissant existe, quelque chose qui puisse infuser de sens notre expérience de la vie. Devant cette possibilité, un certain agnosticisme n'est peut-être pas la moins défendable des positions. Après tout, l'agnosticisme, en tant que constat de notre ignorance des choses divines, n'est pas si loin de l'espace ouvert jamesien. C'est peut-être même la conséquence la plus logique du « tiraillement » dont parle Taylor : on ressent la force des deux appels et on refuse de s'avancer avant d'avoir expérimenté ce qui nous permettra d'effectuer le pas décisif. L'espace ouvert jamesien serait en ce sens un refus de positionnement. Mais on nous objectera sans doute qu'il y va de notre identité morale et que devons inévitablement nous positionner par rapport au bien. C'est ce que nous avons soutenu en effet. Or, le non-positionnement vis-à-vis de Dieu est en soi un positionnement vis-à-vis du bien, conçu ici comme l'aboutissement de l'humilité préconisée par Taylor. L'agnosticisme comme état de prudence et d'attente : ainsi pouvons-nous concevoir l'espace ouvert jamesien.

Nous regrettons toutefois que Taylor ait si peu parlé de « cet espace ouvert où les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance²⁵⁰ », car c'est une idée qui

²⁵⁰ AS, p. 932.

nous apparaît centrale à toute sa philosophie de la religion. Taylor reste très discret sur cette question, n'esquissant que les contours du concept et nous renvoyant plutôt à l'œuvre de William James. Il semble avoir sous-estimé l'importance de son concept. Or, selon nous, la réflexion sur la religion (et sur la spiritualité dans son ensemble) ne peut feindre d'ignorer que, du côté de la croyance comme de celui de l'incroyance, se retrouvent de puissantes expériences de la vie, des expériences que nous ne pouvons mépriser et qui doivent forcément nous enseigner d'importantes vérités sur le sens de l'existence. L'espace de lucidité développé par James et Taylor nous impose l'humilité devant les vastes questions qui touchent à la transcendance. Face au mystère de l'être, aucune certitude n'est pensable et la raison doit s'incliner devant « le silence éternel des espaces infinis » (Pascal). Lorsque Taylor affirme que « si vous vous tenez sur la crête, sur la ligne d'intersection des deux grandes options, toute la question repose sur le sentiment que vous éprouvez qu'en dehors de vous il y a quelque chose qui vous dépasse²⁵¹ », il nous invite à nous défaire des fausses certitudes qui nous maintiennent dans un état de cécité. Il nous exhorte par là à plonger au cœur de nous-mêmes et à rester à l'écoute de nos sentiments, qui sont peut-être les meilleurs guides que nous avons devant l'immensité du mystère qui nous contient.

²⁵¹ *Idem.*

Bibliographie

1. Oeuvres de Taylor

L'Âge séculier, Montréal : Boréal, 2011.

La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui, Montréal : Bellarmin, 2003.

Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne, Montréal : Boréal, 2003.

« Afterword », in *Varieties of Secularism in A Secular Age*, in Warner, M., Vanantwerpen, J. et C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, pp. 300-321.

« Self-interpreting Animals », *Human Agency and Language*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

« What is Human Agency? », *Human Agency and Language*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

Taylor, C., et J. Maclure, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal : Boréal, 2010.

2. Littérature secondaire

Bouveresse, J., *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance & la foi*, Marseille : Agone, 2007.

Grondin, J., *Du sens de la vie. Essai philosophique*. Montréal : Bellarmin, 2003.

..., *La philosophie de la religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

..., « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », *Science et esprit*, vol. 64, no. 2, 2012, pp. 245-262.

Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard, 1995.

Leroux, L., « Sécularité et cadre immanent », *Science et esprit*, vol. 64, no. 2, 2012, pp. 277-292.

Lucier, P., « La possibilité de croire dans une culture de l'immanence », *Science et esprit*, vol. 64, no. 2, 2012, pp. 263-275.

Mahmood, S., « Can Secularism Be Other-wise », in Warner, M., Vanantwerpen, J. et C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge : Harvard University Press, 2010, pp. 282 -299.

Sheehan, J., « When Was Disenchantment? History and the Secular Age », in Warner, M., Vanantwerpen, J. et C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge : Harvard University Press, 2010, pp. 217-242.

Strawson, G., « Against Narrativity », *Ratio*, XVII, 4, 2004, pp. 428-450.

Warner, M., Vanantwerpen, J. et C. Calhoun (dir.), « Introduction », in Warner, M., Vanantwerpen, J. et C. Calhoun (dir.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge : Harvard University Press, 2010, pp. 1-31.

