

Université de Montréal

Dialectique et Sécularisation chez Charles Taylor

par
Guillaume St-Laurent

Département de philosophie de l'Université de Montréal
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 philosophie au collégial

août, 2010

© Guillaume St-Laurent, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Dialectique et Sécularisation chez Charles Taylor

présenté par :
Guillaume St-Laurent

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau
président-rapporteur

Michel Seymour
directeur de recherche

Claude Piché
membre du jury

Résumé

L'objectif central du présent mémoire consiste à interroger les implications générales de l'interprétation taylorienne de la sécularisation, telle que déployée dans '*A Secular Age*' (2007), pour la philosophie de la religion. Nous soutenons que l'approche herméneutique de notre auteur, reposant sur son anthropologie philosophique, a pour effet d'arrimer de façon indissociable et originale le problème de la sécularisation avec le questionnement philosophique sur la religion. À cet effet, nous présentons la critique du naturalisme déployée par Taylor ainsi que les grandes lignes de sa 'dialectique' afin de clarifier l'orientation générale de sa démarche. Nous passons ensuite à une analyse de son interprétation de la sécularisation ainsi que des implications de cette dernière pour les questions constitutives de la philosophie de la religion, touchant notamment la nature de la religion, le statut épistémologique des croyances religieuses, les rapports entre foi et raison ainsi que la relation entre la religion et la science moderne. Nous terminons sur un ton plus critique en interrogeant le 'réalisme métaéthique' de notre auteur et en soutenant que sa position pourrait constituer la base d'un 'récit soustractif' plus robuste et pénétrant.

Mots clés : sécularisation, dialectique, herméneutique, naturalisme, foi, rationalité, réalisme, constructivisme, métaéthique, transcendantal.

Abstract

The central aim of this work is to assess the most general implications of the interpretation of secularization by Charles Taylor, as it is deployed in '*A Secular Age*' (2007), for the domain of philosophy of religion. We argue that the hermeneutical approach of Taylor, resting on his philosophical anthropology, binds together in an original and indivisible fashion the problem of secularization and the philosophical reflection on religion. To this effect, I describe his critique of naturalism and the broad lines of his 'dialectic' in order to clarify the general orientation of his work. I then move to an analysis of his interpretation of secularization and its implications for the constitutive questions in philosophy of religion, notably regarding the nature of religion, the epistemological status of religious beliefs, the relations between faith and reason as well as between religion and modern science. I conclude on a more critical note with an examination of the 'metaethical realism' of our author and by showing that his position might best be understood as the basis for a deepened and reinforced 'subtraction story'.

Key words: secularization, dialectic, hermeneutic, naturalism, faith, rationality, realism, constructivism, metaethics, transcendental.

Table des matières

Introduction.....	1
 Chapitre 1 : Critique du Naturalisme.....	 6
1. L’Inflexion Naturaliste de la Culture Moderne.....	6
2. Action, Connaissance d’Agent et Articulation.....	9
3. L’Argumentation ‘ <i>Ad Hominem</i> ’.....	10
4. L’Argumentation Transcendantale.....	12
5. L’Argumentation Généalogique.....	17
6. Le Principe M.I. et le Réalisme Métaéthique.....	19
 Chapitre 2 : La Dialectique Taylorienne.....	 22
1. Versant Herméneutique.....	22
1.1. La Fusion des Horizons.....	22
1.2. L’Argumentation Généalogique.....	26
1.3. L’Engagement Herméneutique.....	28
1.4. Synthèse : Compréhension et Dialectique.....	30
2. Versant Spirituel.....	31
2.1. L’Idéal d’Authenticité.....	31
2.2. L’Idéal de Reconnaissance.....	33
2.3. L’Idéal de Réconciliation et d’Affirmation Spirituelle.....	34
 Chapitre 3 : Correctifs Herméneutiques.....	 37
1. Réductionnisme.....	37
2. Universalisme.....	38
3. Récits Soustractifs.....	40
4. Anachronisme.....	42
5. Neutralité.....	44
6. Inarticulation.....	46

Chapitre 4 : Interprétation de la Sécularisation.....	48
1. Rez-de-chaussée : Naissance de l’Humanisme Exclusif et l’Effet <i>Nova</i>	48
2. Sous-sol : le Grand Récit de la Réforme.....	51
3. Étage supérieur : la Religion Aujourd’hui.....	56
3.1. Une Triple Historicité.....	57
3.2. L’Espace Jamesien : entre Menace et Promesse.....	60
Chapitre 5 : Sécularité et Philosophie de la Religion.....	65
1. Religion et Science.....	66
2. Expérience Religieuse et Cadre Immanent.....	68
3. Foi et Raison.....	70
4. Un Nouvel Existentialisme Chrétien?.....	73
5. Synthèse et Commentaires.....	76
Chapitre 6 : Réalisme et Constructivisme Métaéthique.....	78
1. Le Constructivisme Procédural.....	79
2. Le Constructivisme du Point de vue Pratique.....	81
2.1. Analyses et Distinctions.....	85
3. Plaidoyer pour le Constructivisme Métaéthique.....	89
4. Le Pavois Ultime de la Religion.....	92
Conclusion.....	94

Note sur les Citations

Les références aux œuvres majeures de Charles Taylor sont données en titres abrégés :

- PPI* : Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PP2* : Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press
- SM* : Taylor, C. (1989, trad. 2003). *Les Sources du Moi: La Formation de l'Identité Moderne*. Québec: Les Éditions du Boréal.
- GMM* : Taylor, C. (1992). *Grandeur et Misère de la Modernité*. Éditions Bellarmin.
- PA* : Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- DERA* : Taylor, C. (2003). *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*. Québec: Éditions Bellarmin.
- SA* : Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Dialectique et Sécularisation chez Charles Taylor

Introduction

L'objectif central du présent travail consiste à interroger les implications générales de l'interprétation taylorienne de la sécularisation, telle que déployée dans '*A Secular Age*' (2007), pour la philosophie de la religion. En ce sens, nous soutiendrons que l'approche herméneutique de notre auteur, reposant sur son anthropologie philosophique, a pour effet d'arrimer de façon indissociable et originale le problème de la sécularisation avec le questionnement philosophique sur la religion. Notre question pourrait ainsi être formulée de la façon suivante : *comment une thèse qui constitua d'abord un paradigme en sociologie de la religion en vient-elle chez Taylor à acquérir une pertinence philosophique centrale?*

Le contexte de cette interrogation est celui de la problématisation des théories sociologiques de la sécularisation au profit de révisions substantielles de celles-ci, voire de leur négation. De la sorte, la 'thèse de la sécularisation' constituait il y a une trentaine d'années une notion maîtresse pour les sciences religieuses dans la mesure où il s'agissait alors de comprendre le phénomène religieux à la lumière de son déclin progressif ou de sa dissolution au sein d'une modernité en essors.¹ Il apparaissait alors que « [...] *plus la modernité avançait, plus le religieux reculait.* »² Au contraire, depuis les années 1990, ce lien modernisation/sécularisation fit l'objet de si nombreuses et intenses critiques à la fois empiriques, théoriques et idéologiques que le ton en vint à être davantage au 'retour du religieux' ou plutôt à sa *persistance* au sein des transformations sociales, institutionnelles et scientifiques de l'Occident contemporain.³

L'approche de Taylor s'inscrit largement dans ce deuxième mouvement, au sens où celui-ci propose une critique de ce qu'il nomme les 'récits soustractifs'

¹ Benthall, J. (2008). *Returning to Religion. Why a Secular Age is Haunted by Faith*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, p.5

² Willaime, J.-P. (2004). *Sociologie des religions*. Paris: Presses Universitaires de France, p.91

³ *Idem*, p.91-96

(‘*subtraction stories*’), voulant que la ‘modernité’ s’accompagne d’une ‘soustraction’ progressive des croyances et motivations religieuses. À cet effet, notre auteur présente d’abord deux caractérisations courantes de la sécularisation :

Sécularisation (1) : une première stipulant un *retrait de Dieu de l’espace public*, soit une différenciation et une privatisation de la sphère religieuse où les fondements ‘sacrés’ du politique et des institutions se trouveraient substitués par des *principes séculiers* : « [...] *the considerations on which we act on are internal to the ‘rationality’ of each sphere – maximum gain within the economy, the greatest benefit to the greatest number in the political area, and so on.* »⁴

Sécularisation (2) : une seconde désignant un certain *déclin des pratiques et croyances religieuses* : « *In this second meaning, secularity consist in the falling off of religious belief and practice, in people turning away from God, and no longer going to Church. In this sense, the countries of western Europe have mainly become secular – even those who retain the vestigial reference to God in public space.* »⁵

Ainsi définie, la sécularisation fait l’objet de nombreuses explications ‘soustractives’, notamment en termes des grandes transformations institutionnelles de la modernité (ex : industrialisation, rationalisation des différentes sphères d’activité sociale, urbanisation, mobilité sociale, etc.) ainsi que par la diffusion de la science et de l’éducation.⁶ Ces explications recourent ce que Taylor nomme ‘la thèse dominante de la sécularisation’ (*‘mainline secularization theory’*): « *Modern civilization cannot but bring about a ‘death of God’.* »⁷ Le projet central de *‘A Secular Age’* est d’articuler et soutenir une lecture alternative de la sécularisation, visant cette fois à caractériser cette dernière au

⁴ *SA*, p.2

⁵ *Ibid.*

⁶ La critique de telles explications traverse la totalité de *‘A Secular Age’* et celles-ci se trouvaient déjà énoncées ainsi quelques dix-huit ans plus tôt dans *‘Sources of the Self’* (1989) : Cf. *SM*, p.395-396.

⁷ *SA*, p.21

niveau de ce que notre auteur nomme les ‘conditions de croyance’ (*‘conditions of belief’*) :

Sécularisation (3) : cette interprétation vise plutôt une *pluralisation des options morales et spirituelles au sein de la modernité occidentale*, engendrées par diverses transformations identitaires profondes sur le plan des conditions de croyance ou des ‘horizons de signification’ (*‘horizons of significance’*). Plus précisément, la sécularisation désignerait ici la naissance d’une alternative à la religion sous la forme d’un ‘humanisme exclusif’ (*‘exclusive humanism’*), ayant marqué le passage d’une condition où la croyance en Dieu était à peu près incontournable, à une situation où ‘la foi constitue une option parmi d’autres, et fréquemment pas la plus facile à embrasser’ (*sic*).⁸

En ce sens, il nous importe de souligner que l’interprétation des horizons de signification de la sécularité (ou de notre ‘âge séculier’) coïncide pour Taylor avec une caractérisation des conditions au sein desquelles se déploie également la réflexion philosophique actuelle sur la religion. En effet, en situant ses analyses non pas sur le plan des théories explicites mais bien de notre situation herméneutique largement inarticulée ou implicite, notre auteur aspire à dégager les *conditions communes* aux croyants et incroyants, soit le ‘cadre immanent’ (*‘immanent frame’*) à l’intérieur duquel se déploient les différents débats touchant la nature de la religion, le statut épistémologique des croyances religieuses, les rapports entre foi et raison ainsi que la relation entre la religion et la science moderne.

Ceci dit, non seulement Taylor critique-t-il la thèse dominante de la sécularisation et ses différents récits soustractifs, il se distancie également des différentes théories ‘révisionnistes’⁹, notamment en raison de sa position divergente

⁸ *Idem*, p.3

⁹ Nous pouvons notamment réunir sous cette appellation les théories de D. Berger (1971), D. Martin (1978), S. Bruce (1992) et B. Wilson (1982).

concernant la place de la religion aujourd'hui.¹⁰ En fait, clarifier la démarche philosophique de notre auteur et son traitement du problème de la sécularisation oblige à s'insérer dans un dialogue particulièrement confus autour de ses intentions, un grand nombre de commentateurs éprouvant des difficultés à saisir ces dernières et les contresens étant monnaie-courante. Plusieurs désirent voir en son œuvre (dès '*Les sources du moi...*' et plus encore avec '*A Secular Age*') une apologie chrétienne et un argument pour le catholicisme¹¹, d'autres une défense de la thèse de la 'post-sécularité'.¹² Quelques-uns semblent médusés par les professions de foi de notre auteur et y perçoivent un passage injustifiable de l'enquête philosophique à une critique théologique et dogmatique du sécularisme¹³, tandis que D.-P. Baker y perçoit un argument 'transcendantal' en faveur du théisme.¹⁴

La ligne directrice de ce mémoire consistera à présenter la philosophie de Taylor comme étant essentiellement une 'dialectique'. Si nous nous permettons à cet effet d'emprunter ce mot ancien, que Taylor lui-même n'a jamais utilisé pour désigner l'orientation générale de sa démarche, c'est que nous pensons que nulle expression ne saurait rendre avec plus d'acuité l'*art du dialogue* que s'est efforcé de pratiquer et théoriser notre auteur. En ce sens, nous soutenons que sa démarche philosophique s'inscrit dans la tradition herméneutique contemporaine et tout particulièrement (selon ses propres aveux) dans la continuité de l'œuvre de H.-G. Gadamer, élevant le 'dialogue authentique' au statut de principe herméneutique primordial : l'ouverture à la parole de l'autre, nourrie par la conscience de sa propre finitude, serait fondamentale: « *L'âme de l'herméneutique consiste à reconnaître que c'est peut-être l'autre qui a raison.* »¹⁵ L'injonction à reconnaître et explorer le potentiel de fragilisation et d'enrichissement

¹⁰ SA, p.432-433

¹¹ Cf. Diggins, J. P. (2007). The Godless Delusion. *New York Times Book Review*, 16 décembre: <http://www.nytimes.com/2007/12/16/books/review/Diggins-t.html>. Voir également: Larmore, C. (2008). How Much Can We Stand? *New Republic*, 9 avril : <https://www.tnr.com/article/books/how-much-can-we-stand>

¹² Cf. Robbins, B. (2009). Disenchanted. *n+1*, 4 août : <http://nplusonemag.com/disenchanted>

¹³ Cf. Sheehan, J. (2008). Framing the Middle. *The Immanent Frame*, 14 janvier : <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/14/framing-the-middle/>

¹⁴ Baker, D.-P. (2007). *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*. Londres: SCM Press, The Veritas Series.

¹⁵ Un entretien avec H.-G. Gadamer, *Le Monde* du 3 janvier 1995. Nous devons cette citation à J. Grondin, voir : Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris: PUF, Que sais-je?, p.106

mutuel des perspectives se trouve au cœur de la philosophie de notre auteur, celui-ci considérant l'exploration engagée des identités – « [...] *where you really have this desire to know what it's like to be the other person and live their kind of spiritual life.* »¹⁶ – comme la forme la plus élevée que puisse prendre la quête de sagesse aujourd'hui. En ce sens, notre objectif consistera à développer les implications de cette dialectique en montrant comment celle-ci, en accordant une importance centrale aux 'horizons de significations' des agents, pose le problème de la sécularisation au cœur de la philosophie de la religion.

Ainsi, afin de répondre à notre interrogation première, nous présenterons d'abord la critique du 'naturalisme' conduite par Taylor au nom de sa dialectique afin de clarifier les sources et la perspective générale au sein de laquelle s'inscrit son interprétation de la sécularisation (chapitre 1). Deuxièmement, nous montrerons pourquoi sa philosophie gagnerait à être comprise comme une 'dialectique' tout en exposant de façon synthétique les grandes lignes de cette dernière (chapitre 2). Troisièmement, nous expliciterons différents correctifs méthodologiques découlant de sa dialectique et que celui-ci adresse aux approches et théories disponibles de la sécularisation (chapitre 3). Quatrièmement, nous présenterons un synopsis de l'interprétation taylorienne de la sécularisation (chapitre 4). Cinquièmement, nous passerons à une analyse des implications de cette dernière et de la dialectique de notre auteur pour la philosophie de la religion (chapitre 5). Sixièmement et pour terminer, nous proposerons une réflexion critique sur l'ensemble de ces considérations en interrogeant le 'réalisme métaéthique' de Taylor et en soutenant que sa position pourrait constituer la base d'un 'récit soustractif' plus robuste et pénétrant.

¹⁶ Kuipers, R. A. (2008). Religious Belonging in an 'Age of Authenticity': A Conversation with Charles Taylor'. *The Other Journal*, 23 juin : <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=376>

Chapitre 1 : Critique du Naturalisme

Dans un ensemble important d'articles s'articulant sous le mot d'ordre d'un certain 'dépassement de l'épistémologie'¹⁷ ainsi que dans son célèbre ouvrage '*Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*', Taylor poursuit l'objectif de développer un vaste argument 'bilatéral' contre le naturalisme afin de montrer (i) qu'il s'agit d'une mauvaise philosophie des sciences et (ii) de fournir une interprétation de sa genèse morale et spirituelle.¹⁸ Nous désirons ici clarifier sa stratégie argumentative montrant que cet argument est 'bilatéral' au sens où il est à la fois 'transcendental' et 'généalogique', tout en explicitant le lien ou l'arrimage primordial établi par celui-ci entre les concepts d' 'articulation', d' 'horizons de signification' et d' 'identité'. En ce sens, nous débiterons par une brève présentation de ce qu'entend notre auteur par 'naturalisme' avant de passer à une analyse synthétique de sa critique.

1. L'Inflexion Naturaliste de la Culture Moderne

Taylor conçoit le naturalisme comme une ample constellation épistémologique, métaphysique et morale, traduisant une inflexion spécifique de la culture moderne occidentale dans son ensemble.¹⁹ La cible centrale de sa critique consiste en l'ascendance qu'exercent les critères épistémologiques constitutifs de celui-ci sur les sciences humaines et l'anthropologie.²⁰ Selon notre auteur, le canon épistémologique du naturalisme – issu de la révolution scientifique du XVII^{ème} siècle – serait entièrement arc-bouté sur un idéal d'*objectivité par désengagement méthodique*, soit par a) réduction, b) vérification et c) raisonnements apodictiques :

¹⁷ Cf. *PPI*, *PP2* et *PA*.

¹⁸ *PPI*, p.4-6

¹⁹ Notons que cette notion, suscitant un grand nombre de débats à la fois 'ontologiques' et méthodologiques, ne fait l'objet que d'une caractérisation très générale et plurivoque en philosophie contemporaine : « *The great majority of contemporary philosophers would happily accept naturalism as just characterized—that is, they would both reject 'supernatural' entities, and allow that science is a possible route (if not necessarily the only one) to important truths about the 'human spirit'*. » : Papineau, D. (2007). Naturalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²⁰ *PPI*, p.2-3

- a. *Réductionnisme*: en évitant toute description en termes de ‘propriétés secondes’, subjectives ou anthropocentriques²¹, pour ne retenir que les ‘propriétés premières’, absolues (selon le mot de B. Williams) ou objectives²², il s’agit d’assurer ce que Taylor nomme l’*objectivation* de la chose, c’est-à-dire sa neutralisation morale.²³ Autrement dit, seules les explications mécanistes, fonctionnalistes, cybernétiques, behavioristes, etc., c’est-à-dire en termes de cause efficaces, s’avèreraient admissibles.
- b. *Vérificationnisme* : cette objectivité désengagée doit elle-même être assurée par un critère empiriste de vérification ou de validité intersubjective ne retenant que des ‘données brutes’ (*brute data*) et univoques.²⁴
- c. *Rationalité apodictique* : Taylor entend par ‘rationalité apodictique’ une forme de raisonnement procédant par ‘critères’, soit un ensemble de considérations empiriques ou rationnelles permettant de trancher de façon indubitable entre une position X et Y., dont la visée intime serait celle d’un affranchissement de l’incertitude s’attachant à l’interprétation humaine, historiquement engagée et située.²⁵ Ce premier soutient que, dans le cadre du naturalisme, un tel modèle de rationalité constitue la seule option acceptable, « *the only game in town* ». ²⁶ En outre, il apparaît clairement que l’apodicticité signifie en fait l’émancipation du sujet à l’égard de sa situation herméneutique propre, soit l’accomplissement idéal du ‘désengagement’ : « *Foundationalist reasoning is meant to shake us loose from our parochial perspective.* »²⁷

Nous verrons que la réforme conduite par Taylor contre ces critères épistémologiques et au nom d’une ‘herméneutique philosophique’ ne procédera pas en opposant directement à ces premiers une philosophie des sciences plus adéquate mais bien d’abord par une déconstruction ‘à rebrousse poil’ de ses ramifications anthropologiques. En ce sens,

²¹ « ‘Anthropocentric’ properties are those which things have only within the experience of agents of a certain kind [...] » : *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ « *Objectiver un domaine donné suppose que nous le dépouillons de sa force normative par rapport à nous.* » : *SM*, p.212

²⁴ *PP2*, ‘Interpretation and the sciences of man’, p.19

²⁵ *PA*, ‘Explanation and practical reason’, p. 40-41

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

notre auteur soutient que cette épistémologie engendra de profondes distorsions quant à notre compréhension de l'identité humaine et de sa vie morale, celle-ci surdéterminant notamment trois 'croyances anthropologiques' ('*anthropological beliefs*')²⁸ clefs de la modernité occidentale :

- i. *L'image d'un sujet idéalement désengagé* ('*ideally disengaged*') : l'identité de l'agent humain peut être définie sans référence à ses horizons culturels, c'est-à-dire par objectivation.²⁹
- ii. *La conception 'ponctuelle' du moi* ('*punctual view of the self*') : il s'agit du sujet désengagé (rationnel et libre) de la 'rationalité instrumentale' ('*instrumental reason*'), qui objective (son monde, les autres et lui-même) pour mieux manipuler, maîtriser et maximiser son 'utilité' – le sujet comme pure conscience de soi, 'sans étendue'.³⁰
- iii. *L'atomisme social* ('*atomistic construal of society*') : dans une perspective naturaliste, la vie sociale devrait nécessairement être comprise à l'aune d'un 'individualisme méthodologique'.³¹

Tel que nous le préciserons à la section 4 du présent chapitre, ces croyances anthropologiques découleraient du fait que *l'épistémologie naturaliste occulte ou dissimule les 'horizons de significations' de l'être humain* – à la fois moraux, communautaires, langagiers et corporels – qui ne sauraient être reconnus et clarifiés que par interprétation, c'est-à-dire dans un cadre herméneutique.

Au-delà de ces idées anthropologiques, Taylor souligne en plusieurs occasions que l'épistémologie naturaliste se trouve à l'origine d'une conviction métaphysique d'une importance cruciale pour l'ensemble de notre propos et qu'il caractérise suivant l'expression de M. Weber de '*désenchantement du monde*' ou encore '*neutralisation du cosmos*'.³² La thèse essentielle est ici que la rationalité désengagée engendra une formidable projection ontologique: celle d'une 'objectivation' intégrale du monde,

²⁸ PA, 'Overcoming epistemology', p.7

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. ; voir aussi : SM, p. 193-232

³¹ Ibid.

³² SM, p.200

appréhendé de façon nominaliste comme matière, mécanismes et lois.³³ Cette vision posséderait des affinités déterminantes avec la tradition néo-nietzschéenne des conceptions subjectivistes ou constructivistes de la rationalité pratique, selon lesquelles nos évaluations morales seraient des ‘ordres imposés et construits’ projetés sur une réalité amoralisée ou neutre en elle-même.³⁴ Nous verrons que notre auteur s’oppose frontalement à de telles métaéthiques et s’efforce plutôt de montrer que les faits ne sauraient être distingués de nos engagements évaluatifs, c’est-à-dire qu’‘être’ et ‘devoir-être’ s’avèrent ontologiquement indissociables.³⁵

2. Action, Connaissance d’Agent et Articulation

Nous pensons que la pierre angulaire de la critique du naturalisme que déploie Taylor consiste en la notion d’*articulation*, dont les prémisses peuvent être situées dans sa philosophie de l’action. Essentiellement, il oppose aux différentes formes de naturalisation ou objectivation de l’action humaine une théorie *qualitative* désignant l’articulation comme mode indispensable d’explication.

À cet effet, il caractérise une ample famille de conceptions naturalistes (i) ne distinguant les actes des non-actes que par leurs causes, soit généralement par quelques états intentionnels ou volitifs, et (ii) s’employant à décrire ces premiers en termes ‘absolus’, c’est-à-dire dans une perspective réductionniste.³⁶ Notre auteur soutient au contraire une conception de l’action comme (a) qualitativement distincte de la non-action en ce qu’elle serait ‘intrinsèquement dirigée’ (*intrinsically directed*), de sorte que les finalités (*purposes*) qui animent nos actes s’avèreraient ontologiquement inséparables de ceux-ci.³⁷ De façon cruciale, cette approche hylémorphique de l’action permettrait de formuler une autre distinction qualitative entre la connaissance d’objets et d’événements externes et ce que notre auteur nomme, suivant G.E.M. Anscombe, la

³³ *Idem*, p.196-200

³⁴ *Idem*, p.137; voir aussi : *PA*, ‘Explanation and practical reason’, p.38

³⁵ *SM*, p.86

³⁶ Cette approche serait en outre compatible tant avec une perspective moniste que dualiste : *PP1* : ‘Hegel’s philosophy of mind’, p.78-79

³⁷ *Idem*, p.78

‘*connaissance d’agent*’ (‘*agent’s knowledge*’), c’est-à-dire celle que nous avons de nos finalités *en tant qu’agents*.³⁸

Se pose ainsi le problème de l’‘articulation’: si, d’une part, posséder un certain degré d’éveil à la direction de nos actions doit être constitutif du concept même d’‘agent’, d’autre part, nos finalités s’avèreraient primordialement *inarticulées*, implicites ou informulées, appelant par conséquent un effort d’articulation de notre connaissance d’agent n’ayant ni le caractère d’une objectivation ni celui d’une saisie réflexive immédiate et incorrigible, mais bien celui d’*une clarification toujours révisable et inachevée de ce que nous faisons*.³⁹ De la sorte, (b) l’explication de l’action humaine (‘*human agency*’) nécessiterait, par-delà toute naturalisation, une élucidation herméneutique de ce qui est visé en elle, de sa ‘signification expérientielle’ (‘*experiential meaning*’).⁴⁰ Autrement dit, nous ne saurions faire l’économie d’une intelligence ‘téléologique’ de l’activité humaine, c’est-à-dire ciblant l’intentionnalité qui l’habite.

3. L’Argumentation ‘*Ad Hominem*’

Notre auteur décrit la forme argumentative générale de l’articulation comme ‘*ad hominem*’, celle-ci consistant à recourir expressément à l’expérience des agents afin de montrer que la transition d’une position X à une position Y constitue un ‘gain épistémique’ et/ou une ‘clarification morale’ pour ceux-ci.⁴¹ Ainsi, ces arguments *ad hominem*, par opposition à la rationalité apodictique, s’avèreraient à la fois:

- (a) *comparatifs* par nature (‘*inherently comparative*’), ne prenant pas pour point de départ quelques critères épistémologiques ou énoncés indubitables permettant de trancher entre X et Y, mais bien directement une position substantielle X afin de soutenir la supériorité relative de Y en terme de clarté, simplicité, cohérence, etc.;

³⁸ *Idem*, p.80

³⁹ *Idem*, p.81

⁴⁰ ‘Interpretation and the sciences of man’, Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, *op. cit.*, p.23

⁴¹ ‘Explanation and practical reason’, Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*, *op. cit.*, p.54 ; voir aussi : Taylor, C. (1989). *Les Sources du Moi: La Formation de l’Identité Moderne*, *op. cit.*, p.104

(b) *gradualistes*, au sens où il ne s'agira de rien d'autre que de notre 'meilleure interprétation'.⁴²

Le présupposé essentiel est ici que la signification expérientielle est distinguable de ses expressions et peut ainsi faire l'objet de plusieurs formulations, sans quoi le passage d'une compréhension 'confuse' à son expression clarifiée serait impossible.⁴³ Notons que la reconnaissance de l'importance cruciale de ces raisonnements 'transitifs' fonctionne également comme un vigoureux argument anti-réductionniste, le recours aux langages 'anthropocentriques' leur étant indispensable, et anti-vérificationniste, ces premiers nous coupant de l'idéal empiriste de vérification du simple fait de prendre pour objet l'expérience ou l'intentionnalité de l'agent.

La critique du naturalisme est conduite essentiellement par Taylor suivant deux modes primordiaux de raisonnement *ad hominem* : l'argumentation transcendantale et l'argumentation généalogique. Tous deux correspondent respectivement à deux modes d'articulation de notre connaissance d'agent, la première en termes universels, comme réflexion philosophique sur la rationalité humaine, et la seconde en termes particuliers, c'est-à-dire visant l'identité individuelle.⁴⁴ Notre auteur noue ainsi par sa théorie qualitative de l'action à la fois avec la tradition phénoménologique en situant au centre de sa philosophie notre expérience vécue – connaissance d'agent, intentionnalité, '*Lebenswelt*' ou '*Lichtung*' – occultée par le paradigme de désengagement méthodique⁴⁵, ainsi qu'avec la tradition herméneutique moderne en reconnaissant la 'compréhension humaine' ('*human understanding*') plutôt que l'explication naturaliste comme méthode primordiale des sciences humaines.⁴⁶

⁴² *Ibid.*

⁴³ 'Interpretation and the sciences of man', Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, *op. cit.*, p.15-17

⁴⁴ Cette distinction essentielle intervient notamment lorsque Taylor traite de l'émergence d'un motif essentiel de l'individualisme moderne, celui de l'exploration de soi; voir : *SM*, p.234

⁴⁵ Cf. *PA*, 'Overcoming epistemology', p.9

⁴⁶ En ce sens, Taylor décrit l'orientation générale de son approche comme étant 'néo-diltheyenne' : Tully, J., & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor*. Cambridge University Press, p.234

4. L'Argumentation Transcendantale

Lorsque notre auteur parle d'arguments transcendants⁴⁷, celui-ci entend une forme d'argumentation dont l'origine remonterait à I. Kant et qui comporterait toujours au moins deux moments distincts :

- i. Une étape *phénoménologique* où se trouve identifiée et décrite une caractéristique indubitable de l'expérience humaine, soit une '*condition transcendantale*' (universelle et nécessaire);
- ii. Un *argument régressif* où l'on vise à rendre compte cette condition transcendantale en articulant sa/ses *condition(s) de possibilité*, constituant cette fois une conclusion plus forte ('*a stronger conclusion*') concernant la nature du sujet ou sa situation dans le monde et agissant comme elle-même comme une nouvelle condition transcendantale.⁴⁸

De la sorte, ces arguments transcendants devraient prendre la forme de 'chaînes d'énoncés d'indispensabilité' ('*chains of indispensability claims*'), à la fois auto-évidentes et apodictiques concernant l'expérience humaine: « *Il s'agit de nous rappeler ce que nous savons déjà, de par notre situation d'agent. En puisant dans notre connaissance d'agent, nous sommes à même de constater qu'en dehors de certaines conditions, certains comportements seraient impossibles.* »⁴⁹ De forme *ad hominem*, ces raisonnements visent chaque fois à opérer un gain épistémique fondamental par l'articulation des conditions 'constitutives' de l'intentionnalité humaine, c'est-à-dire que l'on ne saurait nier sans confusion ou incohérence, car agissant comme les 'conditions de succès et d'échecs' ('*conditions of success and failure*') de cette dernière.⁵⁰ Par exemple, Kant aurait décrit la 'cohérence' de notre expérience en tant

⁴⁷ Notons que cette catégorie fait l'objet de nombreux débats à l'intersection des traditions philosophiques continentale et analytique : Bardon, A. (2006). Transcendental Arguments. *The Internet Encyclopedia of Philosophy* : <http://www.iep.utm.edu/trans-ar/>

⁴⁸ PA, '*The Validity of Transcendental Arguments*', p.20-33. Notons que cette définition s'avère standard dans la littérature: « *Such arguments take as a premise some obvious fact about our mental life—such as some aspect of our knowledge, our experience, our beliefs, or our cognitive abilities—and add a claim that some other state of affairs is a necessary condition of the first one.* »: Bardon, A. (2006), *op. cit.*

⁴⁹ Sous la direction de G. Laforest et P. de Lara. (1998). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle: Cerf, Les Presses de l'Université Laval, p.36

⁵⁰ Taylor reprend ici librement le concept de 'règle constitutive' de J. Searle afin de préciser la nature des conditions 'transcendantes', comparant d'une part l'activité de jouer aux échecs, qui suppose

que condition transcendantale et aurait conçu notre activité synthétique, soit notamment l'aperception et les catégories de la 'raison pure', comme conditions de possibilité de cette première.⁵¹ C'est sur le modèle de tels arguments que s'édifia l'anthropologie philosophique de Taylor, qui consiste d'abord en l'articulation phénoménologique d'un ensemble d' 'arrière-plans' ('backgrounds') ou 'horizons de signification' – tant corporels, langagiers, communautaires que moraux – constituant les conditions de possibilité de l'activité et de l'expérience humaine en général.

Notre auteur pose ainsi Kant (et même G. Vico) à la source du 'tournant ontologique de l'herméneutique' ordinairement attribué à Heidegger, tout en nouant avec la visée critique de ce dernier qui était celle d'une 'destruction' phénoménologique des construits ontologiques hérités de la tradition.⁵² De la sorte, l'intention principale est ici de ne plus permettre à l'épistémologie de gouverner l'ontologie, et d'inverser plutôt ce primat grâce à l'argumentation transcendantale, soit en tirant le sujet hors de l'asile théorique où l'avait exilé la tradition postcartésienne (naturaliste) et mieux le concevoir dans sa finitude ou comme 'agent dans le monde'.⁵³

En ce sens, il convient d'exposer de façon schématique cinq arguments d'une importance cruciale pour ce renversement. Nous utiliserons systématiquement la forme 'Y en tant que condition de possibilité de X', où X est la condition phénoménologique initiale et Y la conclusion transcendantale 'plus forte'. Ces cinq arguments forment conjointement une 'chaîne d'énoncés d'indispensabilité' au sens où nous venons tout juste de le présenter.

- (1) Considérons d'abord la notion primordiale d'articulation dans la perspective de l'argumentation transcendantale: Taylor soutient avec emphase, reprenant au service de sa théorie qualitative de l'action les analyses de Heidegger concernant la 'structure d'anticipation de la compréhension' et l' 'être-jeté' du

nécessairement la compréhension de la signification des règles, et d'autre part l'intentionnalité humaine en général et ses conditions foncières de possibilité : « [...] here too there are things of which we can be certain in virtue of what we are engaged in. »; *idem.*, p.29-31

⁵¹ *Idem.*, p.21-22. Voir aussi: *PPI*, 'Hegel's philosophy of mind', p.82

⁵² Sur ces notions nous pourrions référer ici à l'excellent ouvrage d'introduction de J. Grondin: Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris: PUF; Que sais-je?

⁵³ Cf. *PA*, 'Overcoming epistemology', p.10-14

Dasein⁵⁴, que notre activité irréfléchie mais intentionnelle ou ‘*compréhension tacite et incarnée*’ (‘*embodied understanding*’) agit en tant que condition de possibilité de la *réflexion* humaine, qu’il s’agisse d’une connaissance d’agent ou de l’objectivation naturaliste.⁵⁵ De la sorte, toute compréhension présupposerait ses propres arrière-plans ou horizons de précompréhension, qui seraient eux-mêmes à situer dans nos pratiques préreflexives.⁵⁶ Notre auteur parle en outre d’un rapport dynamique et réciproque permanent entre la réflexion et ces dernières, soit d’un processus historique continu par lequel les ‘idées’ bouleversent et façonnent nos pratiques avant de devenir elles-mêmes implicites et incarnées.⁵⁷

(2) Soulignons ensuite que le *langage* agirait à son tour comme la condition de possibilité d’un ensemble essentiel d’activités humaines. Plus exactement, celui-ci serait indispensable à la fois à un champ fondamental de ‘formes constituées’, soit à nos intuitions morales fortes (voir le prochain argument), émotions et relations proprement humaines, ainsi qu’à la pluralité de nos ‘formes expressives’, tant projectives (style, gestes, etc.) et symboliques (arts, littérature, etc.) que descriptives ou conceptuelles.⁵⁸ Ces arguments constituent le cœur de la théorie ‘expressive-constitutive’ du langage de notre auteur et celle-ci lui permet de réinterpréter en retour, s’inspirant des travaux de Herder sur les origines du langage, la *réflexivité* comme notre appartenance à une ‘*dimension sémantique*’ (‘*semantic dimension*’) au sein de laquelle nos finalités ne seraient possibles et intelligibles qu’en fonction de certains arrière-plans linguistiques.⁵⁹

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *PA*, ‘To follow a rule’, p.170

⁵⁶ Taylor se réclame à cet effet d’un double principe hégélien d’incarnation (‘*principle of embodiment*’) de l’action et de la pensée, qui présupposerait lui-même la théorie qualitative ou hylémorphique de l’action : *PPI*, ‘Hegel’s philosophy of mind’, p.85

⁵⁷ Sur ce problème de la ‘causalité diachronique’ voir : *PA*, ‘To follow a rule’, p.178, où celui-ci est décrit dans l’optique du rapport entre les ‘règles’ et leur interprétation. Voir également : *SM*, ‘L’identité et le Bien’, p.259-269

⁵⁸ *PA*, ‘Heidegger, language and ecology’, p.110-111

⁵⁹ *PA*, ‘The importance of Herder’, p.84

(3) Parmi ces formes constituées, Taylor attache une importance cruciale à ce qu'il nomme nos 'évaluations fortes' ('*strong evaluations*'), 'biens constitutifs' ('*constitutive goods*') ou 'hyperbiens' ('*hypergoods*'), conçus suivant le mot de H. Frankfurt comme 'désirs de second degré' ('*second-order desires*'), c'est-à-dire portant sur ce qui 'mérite' d'être désiré et suscite l'admiration: au contraire de nos préférences passagères et optionnelles, se détourner de ceux-ci signifierait pour soi vivre une dérive morale.⁶⁰ Nous pourrions dire que la célèbre distinction augustinienne entre les choses dont on jouit pour elles-mêmes ('*frui*') et celles dont on fait usage pour d'autres fins ('*uti*') est ici conçue comme une structure transcendantale de la rationalité pratique. Ces allégeances, de nature largement préreflexives, agiraient en outre comme les sources de notre vie morale (réactions, jugements, choix et manières de vivre), conformément à un vieil axiome aristotélicien: « *L'objet du désir est le principe de l'intellect pratique.* » (*De anima*, III, 10 433 a15). Il s'agit de la thèse centrale de l'*universalité d'un rapport au Bien* voulant qu'être un agent humain implique que l'on se tienne dans un espace langagier de questions morales et spirituelles.⁶¹ Cet espace moral pourrait être caractérisé selon notre auteur suivant trois axes d'intuitions morales fondamentales: i) notre sens du respect d'autrui; ii) ce qui définit la plénitude de la vie, soit les idées et images qui soutiennent et soutiennent notre conception de la vie pleine, signifiante; iii) l'essence de notre propre dignité.⁶² Notons que ces visées constitutives seraient elles-mêmes indispensablement constituées par un langage de 'distinctions qualitatives fortes' ('*strong qualitative distinctions*') (ex : fort/faible, digne/indigne, authentique/aliéné, etc.).⁶³

(4) Plus encore, ces intuitions morales fortes feraient toujours système avec (a) une conception de l'agent humain ou du 'moi' ('*self*'), (b) un 'imaginaire social' ('*social imaginary*') (i.e. une conception des rapports sociaux, de ce que signifie

⁶⁰ *PPI*, 'What is human agency?', p.15

⁶¹ *SM*, 'Le moi dans l'espace moral', p.43-77

⁶² *Idem.*, p.30

⁶³ *Idem.*, p.45

être un humain parmi d'autres êtres humains), et (c) des formes de 'récits' ou de narration dans lesquels nous donnons un sens à nos vies (p. ex : récits à développement linéaire, récit du progrès dans l'histoire, récits du gains continu dans les vies individuelles et au fil des générations, l'image de l'histoire en spirale, etc.)⁶⁴ L'ensemble de ces éléments, évoluant dans l'histoire comme des 'agrégats lâches', constitueraient l'*ontologie morale* de l'agent, soit l'ample condition de possibilité de son existence morale et spirituelle.⁶⁵ Taylor parle en ce sens de l'*identité* d'un agent en tant que constituée essentiellement par un tel 'cadre inéluctable' (*inescapable framework*) largement inarticulé et à l'intérieur duquel celui-ci peut prendre position.⁶⁶

- (5) Cette ontologie morale complexe doit-elle-même constituer un système de '*significations intersubjectives*'⁶⁷ incarnées dans nos pratiques préreflexives, un '*sensus communis*' faisant des communautés linguistiques et morales la condition de possibilité de l'activité humaine, mieux comprise comme fondamentalement collective.⁶⁸ Taylor rejoint ici les idées de Wittgenstein concernant la nature communautaire de la pensée humaine ainsi que celles de Gadamer qui concevait la compréhension comme un événement de tradition.

Ressort de ces arguments transcendants une image de l'agent humain – que nous ne saurions en principe nier sans incohérence ou confusion – comme 'animal qui s'auto-interprète' (*self-interpreting animal*) au sein d'une ontologie morale constitutive de son identité. En outre, cette auto-interprétation étant nécessairement langagière, celle-ci prendrait la forme d'une saisie ou articulation narrative du sens de sa propre vie, ce que Taylor nomme 'autodéfinition' (*self-definition*), à la manière d'une 'quête'.⁶⁹ Ainsi, à l'encontre des trois croyances anthropologiques engendrées par le naturalisme, notre auteur oppose le triple primat : (a) de la rationalité pratique sur la rationalité théorique et

⁶⁴ *Idem.*, p.145

⁶⁵ *Idem.*, p.22

⁶⁶ *Idem.*, p.49 Taylor s'oppose ici expressément aux conceptions 'ponctuelles' ou réductionnistes de l'identité personnelles, telle que celle D. Parfit (1984).

⁶⁷ *PP2*, 'Interpretation and the sciences of man', p.36

⁶⁸ *PA*, 'To follow a rule', p.172

⁶⁹ *SM*, p.73

désengagée; (b) des évaluations fortes sur la rationalité instrumentale; (c) et de l'action collective sur l'action individuelle. De la sorte, le 'moi' se profile à la lumière de ces analyses comme foncièrement *engagé* et *situé* dans une tradition intellectuelle et morale.

5. L'Argumentation Généalogique

J'en viens maintenant à l'examen du second mode d'argumentation *ad hominem*. Il s'agit de l'argumentation généalogique. Taylor soutient qu'au-delà de toute objectivation behavioriste, cybernétique, fonctionnaliste, sociobiologique, évolutionniste, etc., le succès de nos explications pourrait être mesuré par la capacité de l'herméneute à appliquer les 'caractérisations de désirabilité' ('*desirability characterizations*') qui définissent l'univers des agents, soit à comprendre leurs aspirations, émotions, évaluations fortes, etc. et parler leur langage de distinctions qualitatives.⁷⁰ En outre, dans la mesure où la finalité véritable des sciences humaines devrait d'abord être la *clarification* de la signification expérientielle de l'action humaine, les arguments transcendants indiquent la nécessité d'interpréter celle-ci au-delà de la conscience réflexive pour articuler ses horizons implicites de significations, c'est-à-dire la '*con-scientia*' (le savoir commun) qui en constitue le contexte social et historique. De la sorte, notre auteur défend que les conditions transcendantales constitutives de notre ontologie morale – évaluations fortes, conception de l'agent, imaginaire social et formes de récits – peuvent être expressément comprises comme les *conditions d'intelligibilité* primaires de l'identité humaine. En ce sens, compte-tenu de l'historicité de nos pratiques et autodéfinitions, les explications scientifiques devraient prendre la forme de 'descriptions épaisses' ('*thick descriptions*') (pour reprendre l'expression célèbre de C. Geertz) et diachroniques, c'est-à-dire d'*arguments généalogiques* visant à interpréter l'émergence et le devenir historique des ontologies morales – ce dont la seconde partie de '*Sources of the Self*' constitue une impressionnante illustration.

⁷⁰ PP2, 'Understanding and ethnocentricity', p.119

Avant de poursuivre nos considérations herméneutiques, soulignons qu'en plus d'être le *modus operandi* essentiel des sciences humaines, l'argumentation généalogique devrait permettre d'assener le coup fatal au naturalisme en articulant sa genèse morale et spirituelle. La nécessité d'un argument 'bilatéral' contre le naturalisme est attribuable à l'autorité qu'exerce sur nous son idéal d'objectivité: si l'argumentation transcendantale présupposait largement comme sa raison d'être l'ascendance du naturalisme sur notre compréhension de l'agent humain, les conclusions 'fortes' de ces raisonnements ne sont guère à l'abri du scepticisme ou de quelques explications réductionnistes – en langage kantien, ceux-ci portent sur l'expérience phénoménale et non sur les choses en soi : « *For the possibility remains open that what we are in our own self-awareness may be in important ways misleading; a deeper level explanation of the functioning of human beings might be based on quite other principles.* »⁷¹ Ainsi, la stratégie de Taylor consiste à surmonter ce scepticisme en convainquant les tenants du naturalisme qu'ils se comprendraient mieux eux-mêmes s'ils s'éveillaient à leur propre ontologie morale⁷², soit notamment à l'idéal d'autonomie rationnelle au fondement de la rationalité désengagée ainsi qu'à l'enracinement de celle-ci dans la tradition de l'éthique de l'honneur guerrier suivant le lien entre la maîtrise de soi et le sentiment de sa propre dignité.⁷³ L'idée cruciale est ici que nous gagnerions à comprendre le naturalisme comme une '*herméneutique naturaliste*', dans la mesure où la meilleure interprétation du naturalisme fait intervenir des arrière-plans que son épistémologie occulte entièrement. De plus, reprenant l'idée d'un primat des évaluations fortes sur la rationalité pratique, notre auteur précise que l'articulation des sources morales du naturalisme permet d'expliquer le pouvoir d'attraction qu'exerce ce dernier au sein de notre culture *en dépit* de ses profondes limitations en tant que philosophie des sciences: celui-ci parle alors d'une 'surdétermination' morale de l'épistémologie et des construits ontologiques du naturalisme ('*the overdetermination of the epistemological construal*').⁷⁴

⁷¹ PA, 'The Validity of Transcendental Arguments', p.26

⁷² PPI, p. 4-5

⁷³ Cf. *Idem*, p.5. Voir également : SM, 'La raison « désengagée » de Descartes', p.193-210

⁷⁴ « *It takes a very powerful metaphysical set of preconceptions for one to ignore or over-ride so much that is so intuitively obvious about human life, for no valid scientific or explanatory reason. [...] I believe*

6. Le Principe de la Meilleure Interprétation et le Réalisme Métaéthique

En somme, Taylor vise par l'argumentation *ad hominem* à démontrer le primat fondamental de ce mode de raisonnement sur la rationalité apodictique et désengagée, c'est-à-dire que l'objectivité par désengagement constitue une possibilité limitée et relative de l'existence humaine. Dans leur quête d'autonomie, d'assurance et de maîtrise, les sciences de l'homme se seraient ainsi risquées à contourner l'élément de la compréhension humaine ou de l'articulation en faisant abstraction des conditions incontournables de notre expérience. Cela nous conduit au principe épistémologique fondamental de l'herméneutique taylorienne où culmine sa critique du naturalisme : le *principe de la meilleure interprétation* ('*best-account principle*') (ci-après 'principe M.I.').⁷⁵ Ce dernier stipule, suivant la logique 'gradualiste' de l'argumentation *ad hominem*, qu'*est aussi réel que possible ce à quoi on ne peut s'empêcher de recourir dans notre meilleure interprétation du sens de notre vie* (ex : les vertus, les intentions, la 'Nature, la 'Raison', Dieu, etc.), c'est-à-dire notre meilleure articulation de notre expérience morale. Il est clair que le principe M.I. présuppose l'anthropologie philosophique ou transcendantale de notre auteur en ce qu'il ordonne la réflexion, tant scientifique que éthique, à une saisie compréhensive et narrative de notre 'identité' ou 'ontologie morale' incarnée et tacite. De la sorte, ce principe constitue le levier par lequel Taylor a l'intention de faire basculer le naturalisme : en montrant que la meilleure interprétation ou autodéfinition à laquelle puissent arriver les naturalistes suppose l'articulation de leurs horizons identitaires de signification, celui-ci démontre l'*universalité de l'herméneutique* (ou de l'articulation) et l'insuffisance foncière des explications naturalistes: « *Comment pourrions-nous jamais savoir qu'une théorie scientifique peut expliquer les hommes tant que nous n'aurions pas effectivement expliqué dans ses termes comment ils vivent leur vie?* »⁷⁶ Pour relever le défi lancé par le principe M.I., le naturaliste devrait se montrer en mesure de défendre un *scientisme* improbable en remplaçant les langages constitutifs de la vie morale des agents par des

that they derive their force from the underlying image of the self and that his exercises its hold on us because of the ideal of disengagement and the images of freedom, dignity and power which attach to it. » : PPI, 'Overcoming epistemology', p.6

⁷⁵ SM, p.86

⁷⁶ Ibid.

termes ‘réductionnistes’ plus éclairants: « [...] *nous ne pouvons pas retirer de l’explanandum les termes dans lesquels ils ne peuvent pas ne pas vivre leur vie à moins d’en proposer d’autres dans lesquels ils pourraient la vivre avec plus de clairvoyance.* »⁷⁷

De plus, en opposition à la ‘neutralisation du cosmos’ et au subjectivisme moral qui lui serait arrimé, Taylor oppose un vigoureux *réalisme métaéthique* : les évaluations fortes ne constitueraient pas des ‘conditionnements moraux’ sur fond d’un monde mécanique et neutre, mais bien des ‘visions du Bien’, portant sur un ordre moral objectif, que nous pouvons articuler avec plus ou moins de pénétration et de sagacité. L’argument à la défense du réalisme métaéthique pourrait être énoncé ainsi : (i) est aussi réel que possible ce à quoi on ne peut s’empêcher de recourir dans notre meilleure interprétation du sens de notre vie; (ii) on ne peut éviter de recourir à nos évaluations fortes – et plus généralement, notre ontologie morale – pour déterminer le sens de notre vie; (c) par conséquent, le réalisme métaéthique est incontournable. De la sorte, l’argumentation transcendantale et généalogique révélerait, par leur action conjointe, que nous sommes inexorablement *engagés dans un ordre langagier de vérités morales et anthropologiques* (i.e. les quatre éléments constitutifs de notre ontologie morale), auquel nous pouvons nous éveiller de façon plus ou moins expresse.⁷⁸ Par son réalisme, notre auteur se situe très près des méditations heideggériennes sur le ‘Quadruple’ (*‘Geviert’*), soit les quatre axes constitutifs du ‘monde vécu’ de l’homme – le Ciel, la Terre, les Mortels et la Divinité.⁷⁹

En conclusion, Taylor soutient par le biais du principe M.I. deux idées essentielles: (i) la thèse de l’‘universalité de l’herméneutique’, voulant que toute connaissance soit interprétation engagée et située ainsi que (ii) son ‘réalisme métaéthique’: aucune considération épistémologique ne saurait nous justifier à renoncer à notre meilleure autodéfinition – provisoire et incomplète – du moi, de la société et de nos intuitions morales, de sorte que ce qui figure en elle serait aussi réel que possible. C’est ainsi que

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Taylor oppose en ce sens à un concept de ‘rationalité procédurale’, selon lequel ‘être rationnel’ signifierait penser selon certains canons ou normes, une telle intelligence ‘substantielle’ de la rationalité humaine ; cf. *SM.*, p.121-122

⁷⁹ *PA*, ‘Heidegger, language and ecology’, p.122-125

les concepts d'articulation, d'horizons de signification et d'identité s'avèreraient primaires pour les sciences humaines et la réflexion philosophique. Je propose maintenant de préciser la nature d'une telle exploration engagée et située des identités humaines.

Chapitre 2 : La Dialectique Taylorienne

L'objectif de ce second chapitre est de présenter les grandes lignes de la *dialectique* taylorienne de façon à préparer notre discussion de son interprétation de la sécularisation. En ce sens, nous nous efforcerons de montrer que notre auteur mena sa critique du naturalisme au nom d'un meilleur cadre méthodologique pour comprendre et médiatiser les différences culturelles, soit un 'art du dialogue' favorisant la reconnaissance mutuelle des diverses 'identités' et 'ontologies morales'. À cet effet, nous soutiendrons que cette dialectique comporte elle-même à la fois un *versant herméneutique* et un *versant spirituel* consistant en un plaidoyer pour une 'éthique de l'articulation' constituée d'un triple idéal d'authenticité, de reconnaissance et de réconciliation.

1. Versant Herméneutique

Nous aimerions maintenant exposer les grandes lignes de l'herméneutique philosophique – ou '*the Verstehen view*' – de notre auteur, en explicitant quelques-uns des rapports complexes et inéluctables à l'œuvre entre nos pratiques ou horizons de précompréhension, nos autodéfinitions et nos explications scientifiques. L'exposition des différents aspects du processus interprétatif nous permettra en outre de mieux comprendre en quoi l'herméneutique taylorienne est mieux comprise comme une 'dialectique'. À cet effet, nous présenterons l'idéal de la 'fusion des horizons' pour ensuite faire ressortir l'importance de l'argumentation généalogique et de l'engagement herméneutique pour notre auteur.

1.1. La Fusion des Horizons

D'abord, pour autant que les sciences humaines sont inexorablement sujettes au cercle herméneutique⁸⁰, notre auteur soutient que le seul idéal d'objectivité légitime

⁸⁰ Toute interprétation s'appuyant sur d'autres interprétations, c'est-à-dire nos horizons de précompréhension.

pour celles-ci serait, suivant l'expression célèbre de Gadamer, celui d'une '*fusion des horizons*' où les positions vécues étrangères deviendraient intelligibles depuis la perspective limitée de l'herméneute: « *The aim is fusion of horizons, not escaping horizons.* »⁸¹ Ainsi, conformément à la logique comparative de l'argumentation *ad hominem*, la compréhension devrait viser l'*inclusion* des identités au sein d'un 'langage de contrastes perspicaces' ('*language of perspicuous contrasts*'): seul un tel élargissement des horizons linguistiques et moraux de l'agent pourrait constituer pour celui-ci un gain épistémique véritable.⁸² Soulignons en ce sens quatre aspects essentiels de cet idéal de compréhension, agissant en principe comme autant de pavois contre l'ethnocentrisme, l'anachronisme et les illusions de l'objectivisme :

- (a) *Connaissance de soi* : bien loin de requérir un 'désengagement' de sa propre perspective, la formulation de tels contrastes appellerait plutôt selon Taylor un effort d'auto-interprétation généalogique de sa tradition intellectuelle et morale, de sorte que la connaissance de soi et les sciences humaines devraient en principe se nourrir mutuellement.⁸³
- (b) *Clarification morale* : la compréhension n'a pas pour fonction de simplement formuler ou reproduire la signification expérientielle des agents, qui pourrait bien s'avérer profondément confuse, illusoire ou superficielle, mais bien de clarifier celle-ci et le sens commun par une articulation généalogique de leur ontologie morale ou identité.⁸⁴
- (c) *Évaluation critique* : la clarification des positions exige que nous ne les tenions pas pour 'incorrigibles' mais bien que nous nous appliquions à en évaluer les prétentions de vérité.⁸⁵ La mise à épreuve ouverte et critique des positions en jeu agirait comme une condition de possibilité de la compréhension:

⁸¹ PA, 'Comparison, history, truth', p.151

⁸² PP2, 'Understanding and ethnocentricity', p.129

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ « [...] *what is demanded of a theoretical account is that it make the agent's doing clearer that they were to him.* »: *Idem.*, p.118

⁸⁵ PA, 'Comparison, history, truth', p.152

« *Understanding is inseparable from criticism, but this in turn is inseparable from self-criticism.* »⁸⁶

- (d) *Reconnaissance* : selon Taylor, la clarification et l'évaluation de positions étrangères supposerait également en outre que nous nous efforcions de les reconnaître comme des options crédibles, des possibilités véritables à l'intérieur du champ des virtualités humaines: « *A study of the science of man is inseparable from an examination of the options between which men must choose.* »⁸⁷

Par ces considérations, Taylor se situe très près des analyses développées par Gadamer dans '*Vérité et Méthode*'⁸⁸, et ce à au moins à l'égard de trois notions essentielles: (i) l'expérience dialectique, (ii) l'ouverture dialectique à l'altérité, et (iii) le questionnement authentique. Nous pensons qu'une brève exposition de ces rapprochements est en mesure de jeter une lumière décisive sur la philosophie de notre auteur.

Premièrement, Gadamer déploie le concept d'« expérience dialectique » en tant que révision et suspension vécues, face à l'altérité, de mes horizons de précompréhension ou anticipations de sens.⁸⁹ De même, selon Taylor, la présence de l'autre fonctionne à mon égard comme un argument *ad hominem*, une proposition éthique: celle-ci s'impose à moi comme une possibilité ouverte et fragilise ainsi ma position tout en la questionnant. Ce potentiel de 'fragilisation mutuelle' ('*mutual fragilization*') des perspectives reposerait avant tout sur le fait qu'existe une pluralité de positions morales et spirituelles à même de commander, en chacun de nous, un profond respect: « *We are aware today that there are other accounts of and ways of animating*

⁸⁶ PP2, 'Understanding and ethnocentricity', p.131

⁸⁷ PP2, 'Interpretation and the sciences of man', p.54

⁸⁸ Gadamer, H.-G. (1960-1996). *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Édition intégrale.* Paris VI: Éditions du Seuil.

⁸⁹ *Idem*, p.376-379

what we all have to recognise as authentic spiritual lives of the most arresting quality. »⁹⁰

Deuxièmement, selon Gadamer, l'expérience nous enseigne notre finitude et notre ignorance, tout en élargissant nos horizons et nous ouvrant à de nouvelles expériences: « *La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience elle-même.* »⁹¹ De façon similaire, le travail de compréhension chez Taylor nourrit une forme de 'docte ignorance' par laquelle nous arrivons à saisir notre position dans son historicité (ou contingence historique) et inscrire celle-ci dans un langage plus large et pénétrant d'options morales et spirituelles. Ressort de ces analyses une injonction à poursuivre et cultiver l'exploration engagée des identités humaines.

Troisièmement, Gadamer présente la notion de 'questionnement authentique' afin de montrer que l'élargissement des horizons et l'ouverture permettent d'interroger avec plus de discernement les différentes positions, c'est-à-dire de déterminer ce qui, en elles, est véritablement problématique et demeure en suspens: « *La position même d'une question peut donc être, elle aussi, juste ou fausse, selon qu'elle introduit ou non au domaine de ce qui reste véritablement en question.* »⁹² De même, pour Taylor, il s'agit de s'efforcer de reconnaître la 'force' de l'autre perspective, soit la saisir comme possibilité ouverte et question. En ce sens, ce dernier fait usage de la notion de 'caricature' afin de mettre en garde contre la réduction des identités à leurs formes les plus superficielles, simples, immatures ou déviantes, ce qui ne constituerait en somme qu'une stratégie afin de se préserver du potentiel réel de fragilisation et d'enrichissement que portent ces premières.⁹³ Au contraire, l'intelligence de notre propre position acquiert de la profondeur avec l'expérience, soit dans la mesure où l'on se maintient dans l'ouverture d'éléments contradictoires et en suspens. Ainsi,

⁹⁰ Tully, J., & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor.* Cambridge University Press, p.229

⁹¹ Gadamer, H.-G. (1960-1996), *op. cit.* p.378

⁹² *Idem*, p.387

⁹³ Warner, M., Vanantwerpen, J., & Calhoun, C. (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age.* Harvard University Press, 'Afterword', p.319

l'exigence de clarification dans les sciences humaines est caractérisée par notre auteur comme l'exigence d'un questionnement authentique.

Suivant ces indications, nous pouvons hiérarchiser avec Taylor trois stades ou niveaux de pénétration herméneutique d'identités étrangères: (i) la captivité irréfléchie, où l'autre position est incompréhensible, impénétrable ; (ii) la reconnaissance d'une construction alternative, demeurant très difficile à interpréter (ex : l'embarras ordinaire de l'ethnologue); et (iii) la fusion des horizons, où la force des deux options devient palpable, un exploit supposant un très riche langage de clarification des contrastes en cas de divergences identitaires profondes.⁹⁴ Soulignons en outre qu'il s'agit bien ici non pas de disqualifier toute explication causale ou naturaliste, mais bien de reconnaître la compréhension comme un moment essentiel de l'explication (au sens où, par exemple, Weber parlait d'une 'explication compréhensive' ('*verstehende Erklärung*')).

1.2. L'Argumentation Généalogique

Taylor désigne l'argumentation généalogique comme le moyen le plus adéquat et naturel de poursuivre l'idéal de la fusion des horizons tant sur le plan 1/ d'une étude *intra-culturelle*, car remonter à l'origine commune d'un ensemble de postures (désormais) alternatives à l'égard du monde suppose que nous les mettions concrètement en relation comme autant d'options au sein d'un même faisceau de possibilités, que 2/ d'une étude *inter-culturelle* (où manquerait une telle filiation), afin de clarifier les différentes positions vécues ainsi que se prémunir contre l'ethnocentrisme en dévoilant l'historicité et la contingence de notre identité, à l'encontre de nos présomptions d'universalité : « *We are always in danger of seeing our ways of acting and thinking as the only conceivable ones. That is exactly what ethnocentricity consist in. Understanding other societies ought to wrench us out of this; it ought to alter our self-understanding.* »⁹⁵

Nous avons jusqu'ici souligné que l'objet général de l'argumentation généalogique était de clarifier la signification expérientielle des agents (autrui et soi) en

⁹⁴ Cf. *SA*, p.549

⁹⁵ *PP2*, 'Understanding and ethnocentricity', p.129

articulant leur ontologie morale. Précisons maintenant que l'interprétation des transformations historiques de ces ontologies (p. ex : l'émergence des Lumières radicales) signifie, suivant la logique de l'argumentation *ad hominem*, qu'on se trouve face à des *transitions identitaires* dont il s'agit de saisir ou rendre intelligible la rationalité propre, c'est-à-dire comprendre comment, à un moment donné de l'histoire et pour les agents concernés, une position X pouvait se présenter comme la 'meilleure explication' possible de leur expérience (la plus probable, attrayante, profonde, satisfaisante, irrésistible, etc.) ou encore comme un gain épistémique et/ou une clarification morale. Arriver à sentir ainsi la force d'une autodéfinition relativement à la résonance que devait posséder celle-ci au sein de ses horizons de signification constitue, dans la perspective de notre auteur, une tâche primordiale pour l'herméneute. Cela implique de parvenir à pénétrer l'horizon d'interrogation des agents et saisir leur position comme des réponses à celui-ci. En ce sens, nous pourrions dire que Taylor défend la nécessité de produire une '*histoire interne*' des transitions identitaires.

En outre, il apparaît clairement que l'argumentation généalogique renvoie à un concept particulier d'*historicité* en tant que 'condition transcendantale': être engagé dans l'histoire signifie être situé dans un champ dynamique de possibilités et d'impossibilités conditionnées par ses horizons identitaires. Rappelons à cet effet qu'il ne s'agit pas ici d'un relativisme historique (ou historicisme) mais, au contraire, que la clarification généalogique des ontologies doit permettre de mieux reconnaître les limites de notre pouvoir de relativisation ou de désengagement. De la sorte, Taylor introduit ce qu'il nomme l' 'effet cliquet' ('*the ratchet effect*'), c'est-à-dire le fait que certaines transformations identitaires se présentent comme des gains épistémiques/moraux irréversibles, des pas historiques indéniables en direction de la vérité.⁹⁶ Ainsi, l'historicité coïnciderait également avec l'expérience, à la fois universelle et incontournable, d'une impossibilité: celle de nier authentiquement la validité de certaines transitions identitaires et des biens constitutifs y trouvant expression. Comme

⁹⁶ Taylor donne pour exemples la valorisation de l'autonomie rationnelle depuis la Renaissance, l'émergence d'un certain universalisme éthique, l'importance toute récente accordée à l'évitement de la souffrance et de la mort, et bien d'autres. Ce premier illustre également souvent cette idée par le biais d'une analogie avec la connaissance individuelle de soi, la découverte de notre identité. Cf. *PA*, 'Comparison, history, truth', p.160-161

le soulignent avec justesse M. Warner, J. VanAntwerpen et C. Calhoun: « *Historical reflection as practiced by Taylor is not relativizing, because it locates the limits of our ability to relativize.* »⁹⁷ En ce sens, l'argumentation généalogique ou histoire interne des identités engagerait inexorablement l'herméneute et devrait prendre la forme de jugements (ou évaluations critiques) de gain épistémique ou de perte concernant des transitions identitaires.⁹⁸

1.3. L'Engagement Herméneutique

Soulignons maintenant que la fragilisation et l'enrichissement mutuel des positions par le biais de l'interprétation généalogique suppose également un engagement herméneutique authentique sous la forme d'une mise à l'épreuve à la fois (i) de notre identité narrative ou autodéfinition, (ii) de nos horizons anthropologiques et (iii) de nos allégeance éthiques et spirituelles.

Premièrement, une idée capitale pour l'herméneutique philosophique de notre auteur consiste en ce que nos autodéfinitions modernes comprendraient inévitablement une certaine lecture de l'histoire ou référence au passé – « [...] *our sense of where we are is crucially defined in part by a story of how we got there.* »⁹⁹ –, de sorte que l'effort d'interprétation des sciences humaines doit constituer un approfondissement généalogique de ces premières. En ce sens, le principe M.I. s'opposerait à la thèse épistémologique dite postmoderne, attribuable à J.-F. Lyotard, de 'la fin des grands récits' (proclamée au profit d'explications 'différentielles' et 'discontinuistes'): la quête d'un meilleur grand récit ('*a master narrative*') n'est pas optionnelle, mais bien un défi incontournable pour la compréhension humaine: « *The attempt to escape them only means that we operate by an unacknowledged, hence examined and uncriticized, narrative.* »¹⁰⁰

⁹⁷ Warner, M., Vanantwerpen, J., & Calhoun, C. (2010), *op. cit.*, p.3

⁹⁸ Cf. *PP2*, 'Foucault on Freedom and Truth', p.180-182

⁹⁹ *SA*, p.29

¹⁰⁰ Warner, M., Vanantwerpen, J., & Calhoun, C. (2010), *op. cit.* p.300. Taylor précise que sa thèse consiste à soutenir qu'un tel 'grand récit' est véritablement incontournable pour nous, occidentaux modernes, sans constituer une condition transcendantale (transculturelles et transhistoriques) à proprement parler.

Deuxièmement, si toute interprétation historique doit toujours présupposer elle-même nos horizons de signification, la généalogie des traditions intellectuelles et morales devrait en retour s'accompagner d'une extension de notre langage de potentialités humaines (*'language of human possibilities'*)¹⁰¹, soit d'une progression graduelle de nos conceptions du moi, de la société et des motivations humaines vers un regard plus inclusif et apte à discriminer l'universel du contingent – ce qui constituerait à en croire notre auteur 'le plus grand problème intellectuel de la culture humaine'.¹⁰² Nous pourrions dire que ce partage entre le transhistorique et l'historique doit pouvoir faire l'objet d'examen proprement herméneutiques (non-naturalistes) suivant les deux modes essentiels d'arguments *ad hominem* dégagés plus haut, soit :

- (i) par une *exploration généalogique* des identités, c'est-à-dire en reconnaissant des Biens ou sources morales auxquelles nous étions auparavant presque insensibles ainsi que des formes étrangères d'auto-compréhension;
- (ii) par une *exploration transcendantale* des conditions incontournables de nos vies.

Ces deux niveaux d'exploration anthropologique entrent chez Taylor en une féconde dialectique où le second dépendrait également, en définitive, du premier : en effet, appelé par Ricœur à rendre compte du hiatus apparent entre le fondamental et l'historique (ou entre le transcendantal et l'historicité radicale de l'agent humain) au sein de '*Sources...*'¹⁰³, notre auteur défendit la cohérence globale de son entreprise philosophique en soulignant que la clarification généalogique de nos horizons de significations doit en fait permettre elle-même de soulever et articuler les questions transcendantales.¹⁰⁴

Troisièmement, le travail herméneutique doit également coïncider avec une transformation morale de soi, dans la mesure où l'articulation et la reconnaissance de positions étrangères nous obligent à nous resituer au sein d'un espace d'options, de choix. Dans cette perspective, se distanciant du principe méthodologique de 'neutralité

¹⁰¹ PP2, 'Understanding and ethnocentricity', p. 131

¹⁰² SM, p.153

¹⁰³ Sous la direction de G. Laforest et P. de Lara. (1998), *op. cit.*, p.33

¹⁰⁴ *Idem.*, p.37

axiologique' (la '*Wertfreiheit*' wébérienne), Taylor comprend le travail des sciences humaines comme rigoureusement indissociable de la délibération pratique des agents : « *These sciences cannot be wertfrei; they are moral sciences in a more radical sense than the eighteenth century understood.* »¹⁰⁵ De même, la clarification généalogique des ontologies morales engendrerait naturellement des révisions ou réévaluations éthiques¹⁰⁶ et notre auteur reprend volontiers l'expression nietzschéenne de 'transvaluation des valeurs' ('*Umwertung aller Werte* ') pour penser ces progrès *ad hominem*.¹⁰⁷

1.4. Synthèse : Compréhension et Dialectique

Il apparaît en somme que l'élaboration d'un langage de contrastes perspicaces, la reconnaissance de postures alternatives, l'argumentation généalogique et la 'mise à l'épreuve engagée de l'authenticité de nos positions morales'¹⁰⁸ constituent autant d'aspects d'un même processus interprétatif engageant la totalité de l'ontologie morale des agents – conformément au principe M.I. Considérons l'ensemble de ces propositions critiques comme le versant proprement herméneutique de la dialectique taylorienne. Pourquoi parler ici de dialectique et non pas simplement d'herméneutique? Pour au moins trois raisons intimement liées: (i) d'abord en vertu du caractère inévitablement dialogique de la réflexion et de l'identité humaine ; (ii) ensuite parce que l'effort herméneutique peut être compris comme la création progressive d'un 'espace public' ('*public space*') ou commun¹⁰⁹ où chacun doit apparaître plus clairement dans son identité propre; (iii) et en troisième lieu parce que la constitution d'un tel espace de reconnaissance nécessite des échanges ouverts et engagés de clarification mutuelle (« *exchanges of mutual clarification* ») entre les diverses positions en jeu, de sorte que l'interprétation devrait culminer dans un débat autour de nos biens constitutifs. Au-delà des querelles méthodologiques entre la compréhension et l'explication, Taylor vise ainsi

¹⁰⁵ *PP2*, 'Interpretation and the sciences of man', p.57

¹⁰⁶ « [...] la généalogie va au cœur de la logique du raisonnement pratique. On ne peut défendre l'hyperbien que par une certaine interprétation de sa genèse. » : *SM*, p.105

¹⁰⁷ *Idem.*, p.95

¹⁰⁸ *SM*, p.147

¹⁰⁹ Ce que Taylor décrit comme l'une des trois fonctions élémentaires du langage : « *Language creates what one might call a public space, or a common vantage point from which we survey the world together.* » : *PPI*, 'Theories of meaning', p.259

à favoriser une telle compréhension commune au sein d'un langage plus inclusif en réfléchissant aux conditions d'une interprétation plus pénétrante et éclairante.¹¹⁰

2. Versant Spirituel

Schématiquement, nous pourrions résumer nos derniers propos en trois thèses essentielles: 1/ être un 'moi', un agent humain, c'est exister dans un espace de questions spirituelles et morales, 2/ les sciences humaines devraient s'appliquer à interpréter ces réponses constitutives de l'identité humaine, à articuler ces positions vécues, 3/ une dialectique telle que définie à la section précédente constitue le meilleur moyen d'y parvenir. Nous aimerions présenter en cette section le versant spirituel de cette injonction herméneutique sous la forme d'une *éthique de l'articulation*¹¹¹ composée de trois idéaux, constituant autant de thèmes fondamentaux au sein de l'œuvre philosophique de Taylor développés sous formes de vastes arguments généalogiques: (i) un idéal d'authenticité, (ii) un idéal de reconnaissance et (iii) un idéal de réconciliation et d'affirmation spirituelle.

2.1. L'Idéal d'Authenticité

Tout d'abord, notre auteur soutient que l'articulation de notre identité constitue en elle-même un 'méta-bien constitutif', c'est-à-dire que nous reconnâtrions une valeur intrinsèque au fait de formuler ou exprimer le plus adéquatement possible nos intuitions morales. Nous pouvons comprendre cet '*idéal d'authenticité*', dont notre herméneute situe les premières formulations à l'aube du Romantisme (chez Rousseau et Herder notamment)¹¹², comme une inflexion *individualiste* et *expressiviste* de l'idéal socratique d'une vie examinée: être authentique signifierait vivre plus pleinement son identité personnelle en articulant ses sources morales et en libérant ainsi leur force dans notre vie, car clarification morale et motivation vont de pair.¹¹³ En outre, Taylor soutient que

¹¹⁰ « *What I rather retain from the Diltheyan enterprise is the attempt to get clear on what makes a science really successful, what makes accounts insightful and illuminating.* » : Tully, J., & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor.* Cambridge University Press, p.234

¹¹¹ En opposition aux diverses 'éthiques de l'inarticulation' ('*ethics of inarticulacy*'), dont l'analyse occupe une place importante dans la première partie de '*Sources...*'.

¹¹² *GMM*, p.39-45

¹¹³ Cf. *SM*, p.129

l'ensemble de nos formes expressives, tant conceptuelles, projectives que symboliques, peuvent en principe servir cette quête d'individuation expressive: la clarification de nos allégeances se prolongerait en ce sens au-delà de l'argumentation généalogique par le recours à des 'langages plus subtils' ('*subtler languages*'), ouvrant ce que ce premier nomme une 'exploration morale par résonance personnelle'.¹¹⁴

D'un point de vue généalogique, cet idéal d'authenticité aurait été à la fois un moteur et une conséquence de ce que Taylor nomme la 'problématisation des horizons de significations' – ou *crise identitaire* – au sein de la modernité occidentale, écartelée entre les sources morales des Lumières, du Romantisme et de leur fondement théiste commun.¹¹⁵ Ce dernier interprète ces dimensions de l'identité moderne comme autant de 'territoires d'exploration morale' en interaction : les pouvoirs de l'agent (maîtrise de soi, expression, authenticité, etc.), les profondeurs de la nature (extérieure et 'intérieure') et notre relation à Dieu.¹¹⁶ L'ontologie morale de l'homme moderne s'avèrerait de la sorte à la fois: (a) *fragmentée*, au sens précis où notre auteur entend le processus historique de la sécularisation, soit comme ouverture à des sources morales alternatives et séculières – sans référence à Dieu – devenues accessibles et compréhensibles¹¹⁷; (b) *conflictuelle*, c'est-à-dire que surgissent dilemmes et conflits entre ces biens constitutifs¹¹⁸; et (c) *affaiblie*, ces derniers se fragilisant mutuellement du fait d'exister dans un même champ de possibilités.¹¹⁹

Nous pourrions dire que Taylor fait de l'authenticité la réponse cruciale à deux formes d'aliénation lui apparaissant comme des possibilités ou des écueils inhérents à cette crise identitaire :

- (i) la perte de sens ('*loss of meaning*') ou problème expérientiel, soit un 'rétrécissement de la vie' lié à un ensemble complexe de symptômes et de problématiques connexes: (a) relativisme moral, (b) 'désenchantement', (c) division de dimensions essentielles de notre existence (sentiments, nature,

¹¹⁴ *Idem*, p.638

¹¹⁵ *Idem*, p.618

¹¹⁶ *Idem*, p.401

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Idem*, p.617-650

¹¹⁹ *Idem*, p.405

communauté), ou encore (d) trop grande mobilité des rapports et dissolution des environnements humains.¹²⁰

- (ii) la perte des libertés (*'loss of freedom'*) ou problème public, c'est-à-dire un désinvestissement tragique de la sphère publique dans l'atomisme et l'individualisme.¹²¹

Consolidés par les diverses 'éthiques de l'information' (kantienne, utilitariste, procéduraliste, néo-nietzschéenne, etc.) ainsi que le primat corollaire d'une certaine raison instrumentale (*'primacy of instrumental reason'*) ne reconnaissant que les '*uti*' en occultant et/ou rejetant les biens constitutifs, ces formes d'aliénation ou de 'malaises' ne sauraient selon Taylor être surmontées sans un effort d'articulation et de ressourcement moral.¹²² En ce sens, les sciences herméneutiques devraient permettre de nourrir et approfondir cette quête d'authenticité, à la façon dont '*Sources...*' avait pour objet, par sa généalogie de l'identité moderne, de « [...] *dévoiler par une nouvelle formulation, des biens enfouis – et ainsi, de permettre à ces sources de redevenir actives, de réinsuffler de l'air dans les poumons à demi affaiblis de l'esprit.* »¹²³

2.2. L'Idéal de Reconnaissance

En deuxième lieu, soulignons que, selon notre auteur, la crise identitaire moderne permettrait d'apercevoir 'en creux' ou par la négative certaines vérités anthropologiques transhistoriques. Ainsi, le phénomène de la 'perte de sens', comme atrophie et désorientation morale, éclairerait avec force comment un 'rapport au Bien' agit comme condition *sine qua non* de l'agentivité humaine normale ou fonctionnelle.¹²⁴ De façon analogue, ces déboires identitaires révéleraient également un besoin fondamental de reconnaissance (*'need for recognition'*) comme condition d'une identité réussie, c'est-à-dire qui ne soit pas (trop) déformée, confuse ou réduite: « *Ce qui est apparu avec l'époque moderne n'est pas le besoin de reconnaissance, mais les*

¹²⁰ *Idem.*, p.623-625

¹²¹ *Idem.*, p.626

¹²² Cf. *Idem.*, p.636

¹²³ *Idem.*, p.649

¹²⁴ Cf. *Idem.*, p.33-35

conditions dans lesquelles la tentative, pour être reconnue, peut échouer. ».¹²⁵

Autrement dit, la problématisation des horizons de signification doit naturellement s'accompagner d'une quête identitaire dépendant elle-même de façon essentielle de mes relations dialogiques avec les autres – et notamment ceux que G. H. Mead appelait « *les autres donneurs de sens* ». ¹²⁶ Selon Taylor, ce besoin se manifesterait tant sur le plan de la sphère privée que publique ou politique sous la forme d'une '*lotta continua*', une lutte continuée pour la reconnaissance¹²⁷, à l'égard de laquelle l'articulation tant personnelle que scientifique des ontologies morales apparaît obligatoire afin d'étendre nos sympathies et permettre d'exprimer nos différences mutuelles de la façon la moins déformante possible. Reconnaissance, justice et compréhension apparaissent ici comme des objectifs essentiellement parallèles et complémentaires.

2.3. L'Idéal de Réconciliation et d’Affirmation Spirituelle

Troisièmement, soulignons que l'un des espoirs essentiels traversant la totalité de l'œuvre de Taylor est que l'articulation constitue une voie de *réconciliation*, de façon à surpasser à la fois la triple crise identitaire – fragmentation, conflictualité et affaiblissement – de la culture moderne et les conflits interculturels.¹²⁸ Sur ce point, celui-ci se distancie de I. Berlin et de la thèse d'un 'pluralisme irréductible des valeurs' : il y aurait bien une diversité de biens à reconnaître et une conflictualité morale indéniable¹²⁹, mais il y aurait néanmoins lieu d'espérer, au-delà même du ressourcement et de la reconnaissance, une conciliation de ces antagonismes: « *I still believe that we can and should struggle for a 'transvaluation' (to borrow Nietzsche's term *Umwertung*) which could open the way to a mode of life, individual and social, in which these demands could be reconciled.* »¹³⁰

Taylor articule cet idéal téléologique de réconciliation au sein d'une vision résolument catholique du Bien, tenant pour centrale au théisme judéo-chrétien la

¹²⁵ Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*. Paris: Flammarion; Champs, p.53

¹²⁶ *Idem.*, p.50

¹²⁷ *GMM*, p.69

¹²⁸ Cf. *SM*, p.147

¹²⁹ « *If this conflict is not felt, it is because our sympathies or horizons are too narrow, or we have been too easily satisfied with pseudo-solutions.* » : Tully, J., & Weinstock, D. (1994), *op. cit.*, p.212

¹³⁰ *Idem.*, p.214

promesse « *d'une affirmation divine de l'humain, plus totale que celle à laquelle les êtres humains pourraient jamais atteindre par eux-mêmes.* »¹³¹ En outre, ce premier soutient que le catholicisme devrait s'efforcer de reconnaître la diversité propre à l'humanité créée par Dieu, son 'unité à travers la différence' ('*unity across difference*'), qui reflèterait par ailleurs la nature 'trinitaire' de Dieu lui-même: « *Human diversity is part of the way in which we are made in the image of God.* »¹³² De plus, la crise identitaire moderne et l'idéal d'authenticité contiendraient, selon notre auteur, un moment d'émancipation ou de libération pour la chrétienté par rapport au dogmatisme et la domination des religions institutionnalisées: « *It is, for instance, the freedom to come to God on one's own or, otherwise put, moved only by the Holy Spirit, whose barely audible voice will often be heard better when the loudspeaker of armed authority are silent.* »¹³³ Ainsi, nous pensons que Taylor comprend son éthique de l'articulation et ses idéaux constitutifs comme autant de développements authentiques de l'Évangile et que – par ailleurs et sans pouvoir étayer davantage cette thèse ici – l'espoir d'une affirmation divine de l'humain à l'intérieur même du temps inscrit son œuvre philosophique, suivant notamment Herder, Hegel et Marx, dans cette tradition millénariste que le Père H. de Lubac décrivit comme la 'postérité spirituelle de Joachim de Flore', soit celle de l'attente « *radieuse d'espoir* » d'un 'Âge de l'Esprit', un état en ce monde caractérisé par le règne de l'intelligence spirituelle et de la liberté.¹³⁴

En somme, il apparaît légitime d'interpréter à la fois l'authenticité, la reconnaissance et la réconciliation comme des idéaux spirituels convergents et constitutifs d'une même éthique de l'articulation, c'est-à-dire comme le versant spirituel de la dialectique taylorienne. Il est essentiel de souligner que ce que nous avons décrit comme le versant herméneutique de cette dialectique constitue la meilleure manière, selon notre auteur, de réaliser ces idéaux spirituels et d'ainsi répondre aux exigences de la foi chrétienne aujourd'hui. L'exploration engagée des identités, par opposition au

¹³¹ *SM*, p.650

¹³² Taylor, C., & Heft, J. L. (1999). *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with responses by W. M. Shea, R. L. Haughton, G. Marsden and J. B. Elshtain*. New York: Oxford University Press, p.14-15. Taylor interprète en ce sens le terme de *καθολικός* comme 'universalité par l'intégralité'.

¹³³ *Idem*, p.19

¹³⁴ Cf. Lubac, H. D. (1978). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*. Paris: Éditions Lethielleux, Culture et Vérité Namur, p.16

désengagement méthodique du naturalisme, représente ici une façon nouvelle d'habiter cette foi, travaillée par la crise identitaire moderne et sa culture de l'authenticité. En un mot, l'authenticité appellerait un dialogue authentique: « *Where you really have this desire to know what it's like to be the other person and live their kind of spiritual life.* »¹³⁵ Voyons maintenant les vastes implications de cette opposition entre le désengagement méthodique et l'exploration dialogique et engagée des ontologies morales à l'égard de la thèse de la sécularisation.

¹³⁵ Kuipers, R. A. (2008). Religious Belonging in an 'Age of Authenticity': A Conversation with Charles Taylor'. *The Other Journal*, 23 juin : <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=376>

Chapitre 3 : Correctifs Herméneutiques

En ce troisième chapitre, nous aimerions montrer que la dialectique de Taylor permet à ce dernier de soutenir ce que nous décrivons comme une sextuple charge à l'endroit des explications disponibles de la sécularisation et des différents écueils (i) du *réductionnisme*; (ii) de l'*universalisme*; (iii) des *récits soustractifs*; (iv) des *anachronismes*; (v) de la *neutralité axiologique*; (vi) et, bien entendu, de l'*inarticulation* ou informulation. De la sorte, nous ne nous concentrerons ici non pas tant sur la trame complexe des explications généalogiques mais bien sur un ensemble de problématiques à l'intersection de l'épistémologie des sciences humaines et de la philosophie de la religion. Notre fil conducteur sera celui de l'ascendance du naturalisme sur nos conceptions du religieux ou, autrement dit, la constitution historique de la religion comme objet de science.

1. Réductionnisme

Alors que le rejet des différentes formes de réductionnismes scientifiques au profit d'approches tenant mieux compte du caractère multidimensionnel (sociologique, historique, politique, économique, psychologique, etc.) et complexe ('tissé ensemble') des phénomènes anthropologiques est aujourd'hui devenue un véritable lieu commun, il clair que, dans la perspective de Taylor, cette critique demeure insuffisante dans la mesure où celle-ci préserve les coordonnées élémentaires (morales, épistémologiques, métaphysiques) du naturalisme et continue ainsi de contourner les exigences propres de la compréhension humaine. À cet effet, nous pourrions parler de deux intelligences distinctes du 'réductionnisme' scientifique: (a) une première désignant la reconduction axiologique de l'activité humaine à quelques facteurs jugés 'surdéterminants' – p. ex : anthropologiques (Feuerbach), économiques (Marx), psychiques (Freud) ou sociaux (Durkheim)¹³⁶ – et (b) une seconde visant à opérer une neutralisation ou objectivation de l'objet en ne retenant

¹³⁶ Cf. Willaime, J.-P. (2004). *Sociologie des religions*. Paris: Presses Universitaires de France, p.8

que ses causes efficientes, décrites en termes ‘absolus’ (mécanistes, fonctionnalistes, etc.).¹³⁷ De ce point de vue, toute critique ‘antiréductionniste’ continuant à entériner l’idéal de désengagement méthodique sans reconnaître la nécessité de recourir également à ce que nous avons nommé avec Taylor ‘articulation’, soit l’interprétation des autodéfinitions et des horizons de signification des agents, demeurerait secrètement réductionniste. Ainsi, concevoir le phénomène de la sécularisation depuis les transformations des ‘conditions de croyance’ renvoie précisément à ce passage du réductionnisme à une dialectique engagée des identités humaines.

2. Universalisme

Si la ligne directrice de la thèse dominante de la sécularisation consiste à poser une équation générale entre l’avancée de la ‘modernité’ et le retrait ou l’affaiblissement progressif de la religion, la dialectique taylorienne s’avère principalement réfractaire à une telle théorie universelle et monolithique. En effet, s’agissant plutôt de mettre en relation un ensemble complexe d’ontologies morales en interaction et constantes transformations, c’est-à-dire des identités particulières, toute interprétation doit en principe être expressément élaborée à titre de *théorie régionale*. Plus encore, une théorie ne saurait être valable et intéressante que dans la mesure où elle parvient à clarifier une telle conjoncture de positions vécues : modernité et religion devront être spécifiées en termes de forme de récits, de conceptions du moi, d’imaginaires sociaux et d’évaluations fortes, cela supposant en outre un appel aux langages constitutifs. Tout l’enjeu de l’ouvrage ‘*A Secular Age*’ est d’élaborer une telle théorie particulière de la sécularisation au sein de la chrétienté latine (*‘Latin Christendom’*) qui, nous le verrons, culminera dans l’idée de ‘modernités alternatives’ (*‘alternative modernities’*).

Une telle injonction à l’articulation ne saurait manquer de s’accompagner de certains choix heuristiques déterminants sur le plan de la clarification du concept primordial de ‘religion’, de sorte que nous pourrions parler à cet effet d’un *triple écueil définitionnel* :

¹³⁷ Notre auteur parle également d’un troisième ensemble intermédiaire sous le terme de ‘matérialisme motivationnel’ (*‘motivational materialism’*), c’est-à-dire un type d’explication ayant recours à des formes de motivations minimales ou inférieures tout en récusant les évaluations fortes ou aspirations morales, tel que cela apparaît être vrai de certaines approches behavioristes, marxistes ou freudiennes : *SA*, p.595

- (i) *Fonctionnaliste* : une définition qui s'attacherait à déterminer la 'fonction sociale' de la religion (p. ex. en termes d'intégration sociale)¹³⁸ s'avèrerait à la fois trop réductionniste et trop inclusive ou extensive, risquant de gommer les transformations appréhendées sous le concept de sécularisation en soulignant l'universalité du religieux (de ses formes traditionnelles aux différents types de 'religiosité séculières').¹³⁹
- (ii) *Essentialiste* : de façon analogue, une définition qui viserait son essence, soit « *ce qui se maintient dans le phénomène religieux à travers toutes ses métamorphoses* »¹⁴⁰, pourrait bien escamoter entièrement le problème de l'émergence de l'humanisme exclusif. Notre auteur reconnaît par ailleurs qu'une définition compréhensive ou maximale inclusive peut servir adéquatement les fins d'autres formes d'enquête et permettre d'interroger de façon très féconde la distinction entre le séculier et le religieux.¹⁴¹
- (iii) *Représentationaliste* : Taylor ne vise non pas la croyance et l'incroyance en tant que théories explicites mais bien comme positions vécues, manière de vivre, *ethos*, c'est-à-dire précisément au niveau des horizons de précompréhension incarnés et tacites de la modernité occidentale. Partant du double primat de la rationalité pratique sur la rationalité théorique et des évaluations fortes sur la rationalité pratique, celui-ci s'intéresse de la sorte tout particulièrement aux intuitions morales des agents touchant la vie bonne et signifiante, ce qu'il nomme nos intuitions de 'plénitude' ('*fullness*').¹⁴²

Ainsi, penser la sécularisation devra nécessiter une définition à la fois substantive, étroite ou particulière concernant les arrière-plans moraux des agents. À cet effet, Taylor propose de concevoir la religion à partir de la distinction, proprement moderne et

¹³⁸ Nous reprenons ici la distinction désormais canonique entre définitions substantives et fonctionnelles. Cf. Willaime, J.-P. (2004). *Sociologie des religions*, p.114-125

¹³⁹ « *On a functional view, it is possible to argue that religion hasn't declined in a 'secular' age, because one is willing to include all sorts of contemporary phenomena, even including rock concerts and football matches, as religious.* » : SA, p.780, note 19 :

¹⁴⁰ Grondin, J. (2009). *Philosophie de la Religion*. Paris: PUF; Que sais-je?, p.25

¹⁴¹ Cf. SA, p.818, note 21

¹⁴² Cf. *Idem*, p.4-5

indigène, entre le *transcendant* et l'*immanent* : les visions religieuses de la plénitude feraient signe vers une transformation de soi allant au-delà de l'épanouissement humain ('*beyond human flourishing*'). La transcendance, comme 'au-delà', peut ici être entendue selon trois dimensions: a) croyance en un agent ou une force transcendant l'ordre immanent du monde; b) allégeance en un bien situé au-delà de l'épanouissement humain, soit un changement radical de l'identité, tel que l'extinction du moi dans le bouddhisme ou le décentrement théocentriste du moi par la renonciation dans le christianisme; c) croyance en un au-delà de la vie humaine et de ses limitations 'naturelles' de la naissance et de la mort.¹⁴³ De la sorte: « *For purposes of understanding the struggle, rivalry, or debate between religion and unbelief in our culture, we have to understand religion as combining these three dimensions of transcendence.* »¹⁴⁴

3. Récits Soustractifs

Troisièmement, Taylor oppose frontalement à la linéarité des 'récits soustractifs' la constitution historique d'un espace éthique écartelé ('*cross-pressured*') entre croyance et incroyance, lieu d'une prolifération continue de 'solutions' morales et spirituelles marquées d'incertitude : l'identité moderne. En ce sens, nous pourrions faire ressortir ici une double critique.

La première concerne avant tout la 'théorie dominante de la sécularisation', voulant que la religion soit vouée à disparaître au fur et à mesure où avance la modernité. Là-contre, notre auteur soutient que, loin de pouvoir être interprétée comme le triomphe progressif et monolithique d'une vision du monde, la modernité devrait être conçue comme une pluralité de positions ou ontologies morales en tension, en interaction, c'est-à-dire comme *constitutivement plurivoque*¹⁴⁵, notamment au sens où

¹⁴³ *Idem*, p.15-20

¹⁴⁴ *Idem*, p.20

¹⁴⁵ Nous ne visons pas ici une plurivocité épistémologique, c'est-à-dire un certain perspectivisme voulant que la sécularisation ne puisse faire l'objet que d'une pluralité d'interprétations (supposant toutes leurs propres horizons historiques), mais plus exactement une *plurivocité ontologique*, au sens où la modernité devrait être comprise comme un espace dialogique animé d'une pluralité de visées constitutives ou identités. Cette idée de plurivocité de nos horizons inarticulés revient dans '*A Secular Age*' comme un leitmotiv, caractérisant toutes les dimensions de l'ontologie morale moderne : imaginaires sociaux et cosmiques, récits, conceptions du moi et évaluations fortes.

croissance et incroyance seraient maintenues comme deux possibilités ou orientations ouvertes.¹⁴⁶ Loin d'un processus d'homogénéisation rationnelle et institutionnelle des cultures, la sécularisation prendrait plutôt la forme de ce que Taylor nomme un 'effet nova' ('*nova effect*'), soit une prolifération d'options morales et spirituelles.¹⁴⁷

La seconde critique touche un ensemble de 'théories révisionnistes' de la sécularisation qui, bien que s'appliquant à complexifier leurs explications de ces transformations profondes, persistent à poser que la religion et ses motivations spécifiques connaissent avec la modernité une forme de régression progressive.¹⁴⁸ Au contraire, Taylor soutient que ce qui est assimilé à une régression correspond en fait à la 'fragilisation' et aux métamorphoses de la 'perspective de transcendance', dont les sources morales/spirituelles demeureraient bien vivantes et disponibles.¹⁴⁹ De la sorte, notre auteur invite à être attentif tant aux discontinuités qu'aux continuités historiques, soutenant que la sécularisation ne concerne pas le déclin d'une réalité invariable sous l'action constante d'un même ensemble de causes, mais celle de formes et de forces changeantes.¹⁵⁰

Soulignons de façon cruciale que la plurivocité constitutive de la modernité et la dynamique interne de l'effet *nova* ne sauraient être adéquatement comprises que dans la perspective du principe M.I., à savoir par l'articulation de l'histoire interne de ces transformations identitaires. Comme l'ont récemment soutenus M. Warner, J. VanAntwerpen et C. Calhoun dans l'introduction à leur excellent recueil d'essais sur '*Secular Age*' :

« It is an illusion to think of intellectual history as a process of discarding false beliefs in order to shift to true ones. People work out ways of thinking in response to particular and shifting problems in their previous ideas and their larger circumstances, creating along the way a particular configuration of understandings, possibilities, and limits.

¹⁴⁶ Cf. *Idem.*, p.594

¹⁴⁷ Taylor prend évidemment pour image ici ces étoiles nommées 'nova' se caractérisant par un changement brutal d'intensité, pouvant être de l'ordre de 10 magnitudes: *SA*, p.299

¹⁴⁸ Cf. *Idem.*, p.433

¹⁴⁹ *Idem.*, p.530

¹⁵⁰ *Idem.*, p.436

Grasping any one moment in such a process requires grasping at least something of the path that led to it. »¹⁵¹

4. Anachronisme

De façon étroitement liée, notre auteur soutient que ce n'est qu'à partir du principe M.I. que l'on est en mesure de saisir comment une position ou une source morale peut devenir aussi bien (a) *accessible* ou disponible à un moment déterminé de l'histoire et (b) *inaccessible* à un autre, au-delà d'un seuil déterminé. En effet, ce sont des transformations sur le plan des horizons de significations qui agissent comme condition de possibilité de certaines visions du bien, conceptions du moi, imaginaires sociaux et récits : en l'absence de certains arrière-plans, une pratique ou une croyance X s'avèrerait inintelligible ou dépourvue de sens. L'*historicité*, en tant que condition transcendantale, signifie ici être situé dans un champ dynamique de possibilités structuré par de tels horizons ou 'cadres' ('*frames*'). La dialectique taylorienne invite ainsi à poser comme un principe herméneutique essentiel cette double question de l'accessibilité et de l'inaccessibilité historique des sources morales : la question centrale de '*A Secular Age*' est précisément celle de savoir comment l'humanisme exclusif est devenu une option largement disponible: « *I'm talking about an age when self-sufficing humanism becomes a widely available option, which it never was in the ancient world, where only a small minority of the élite which was itself a minority espoused it. »¹⁵²* Taylor interrogeait déjà avec insistance dans '*Les sources...*' « [...] *la mutation culturelle par laquelle des sources de recharge au théisme sont devenues accessibles* »¹⁵³, soulignant alors que cette tâche appelle de façon indispensable un travail d'articulation à l'effet de clarifier les évaluations fortes des agents et d'ainsi révéler leur nature et leur force.¹⁵⁴ Le défi primordial consisterait ainsi à saisir la rationalité propre de ces transformations identitaires: comprendre comment une idée donnée pouvait agir comme une clarification morale (i.e. pouvait sembler bonne et irrésistible) pour un

¹⁵¹ Warner, M., Vanantwerpen, J., & Calhoun, C. (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press, 'Afterword', p.3

¹⁵² *Idem.*, p.19

¹⁵³ *SM*, p.400

¹⁵⁴ *Idem.*, p.404

agent dans une situation herméneutique donnée, soit constituer une ‘meilleure explication’ de son expérience morale.

Ces considérations s’accompagnent chez notre auteur d’une grande sensibilité aux anachronismes, c’est-à-dire aux explications faisant violence à une juste intelligence des possibilités et impossibilités morales propres d’une culture à une époque déterminée. Soulignons à cet effet deux points névralgiques particulièrement importants pour le problème de la sécularisation :

- i) *L’incroyance comme option ancestrale.* ‘*A Secular Age*’ peut être conçue dans sa totalité comme une charge contre cette idée courante voulant que l’incroyance d’aujourd’hui réaliserait ou actualiserait une option ancestrale et préfigurée par les conceptions païennes de l’Antiquité.¹⁵⁵ Nous pourrions prendre pour exemple ici l’*Histoire de l’athéisme* de G. Minois, où celui-ci oppose à une certaine apologétique chrétienne, qui se plairait à souligner l’universalité géographique et temporelle de la croyance au divin au sein de la tradition occidentale, la thèse selon laquelle « [...] *l’athéisme est aussi vieux que la pensée humaine, aussi vieux que la foi, et le conflit entre les deux est un trait permanent de la civilisation occidentale* [...] »¹⁵⁶ Histoire des ‘hommes qui ne croient qu’à l’existence des hommes’¹⁵⁷ ainsi qu’au pouvoir de l’humanité à se bâtir seule, à s’affirmer sans Dieu grâce à sa raison¹⁵⁸, Minois pose vigoureusement cet idéal moral comme anhistorique. À l’opposé, l’interprétation taylorienne de la sécularisation se fonde sur l’idée qu’une telle perspective est profondément anachronique et qu’un tel ‘humanisme exclusif’ n’est devenu accessible que dans l’expérience morale de la chrétienté moderne.
- ii) *L’absurdité comme condition transhistorique.* Taylor considère également comme une ‘grave distorsion’ le fait d’interpréter l’histoire de la religion à

¹⁵⁵ Taylor posait déjà le problème dans ‘*Les sources...*’: *Idem.*, p.400

¹⁵⁶ Minois, G. (1998). *L’Histoire de l’Athéisme: les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard, p.586

¹⁵⁷ *Idem.*, p.16

¹⁵⁸ « *Les travaux avancent pendant les périodes de rationalité, lorsque les hommes utilisent le seul outil efficace dont ils disposent : la raison.* », *Idem.*, p.592

travers le prisme de ce que nous avons nommé plus haut la ‘neutralisation du cosmos’, son absurdité insensée, « [...] *comme si dès le début on pouvait y voir comme une réponse à ce non-sens inhérent aux choses.* »¹⁵⁹ Si notre auteur prend déjà pour témoin Weber et M. Gauchet, nous pourrions également référer à E. Morin, interprétant suivant Freud la religion comme un compromis ‘névrotique’ (entre principe de désir et principe de réalité) au sein duquel nous tisserions ‘une réalité supportable’¹⁶⁰, ou encore aux ‘sphères’ de P. Sloterdijk.¹⁶¹ L’idée première de Taylor est ici qu’un tel concept d’absurdité est totalement étranger aux intentions et à l’ontologie morale des cultures pré-modernes et ne convient qu’afin de penser la condition de l’homme moderne et sa crise identitaire.¹⁶²

Il apparaît clairement que cette dernière question appelle inévitablement une évaluation critique de la proposition elle-même¹⁶³ et mobilise en ce sens la critique ‘immanente’ des projections ontologiques du naturalisme menée au nom du réalisme métaéthique (chap.1): la thèse de l’absurdité nouménale du monde reposerait en définitive, et de façon inconsistante, sur les intuitions morales informulées du naturalisme (auxquelles nous reviendrons longuement au prochain chapitre). Autrement dit, Taylor soutient que l’*illusion* de l’absurdité n’est elle-même qu’une possibilité propre de l’identité moderne, que nous devrions par ailleurs récuser au nom du principe M.I.

5. Neutralité

Ces dernières considérations nous renvoient au caractère indissociable de notre conception de la sécularisation et de nos positions plus ou moins articulées concernant

¹⁵⁹ DERA, p.42

¹⁶⁰ Morin, E. (2001). *La Méthode: 5. L’humanité de l’humanité*. Paris: Éditions du Seuil, Essais, p.166

¹⁶¹ « *Vivre dans des sphères, cela signifie produire la dimension dans laquelle les hommes peuvent être contenus. Les sphères sont des créations d’espaces dotés d’un effet immuno-systémique pour des créatures extatiques travaillées par l’extérieur.* » : Sloterdijk, P. (1998, trad. 2002). *Sphères I: Bulles*. Paris: Librairie Arthème Fayard, Hachette Littératures, p.31

¹⁶² « *But how coherent is this view of the creation of meaning and value in face of the void? Certainly, as an account of what happened in the early stages of modernity, it verges on fantasy. If you had tried to explain to Locke or Grotius that this is what they were doing, they would have stared at you in incomprehension.* » : SA, p.589

¹⁶³ « [...] *how coherent is the claim itself? Can the value we take as binding really be invented? Or in the less radical version of Berlin, where we admit that they emerge from our past and our identity, what does it mean to endorse them in their temporality and relativity?* » : Ibid.

la place de la religion aujourd'hui – « *Where has the whole movement left us? What is the predicament, what are the vulnerabilities and strenghts of religion and unbelief today?* »¹⁶⁴ –, c'est-à-dire nos positions en philosophie de la religion concernant la nature de la religion, le rapport entre foi et raison, la religion et la science, le statut épistémologique des croyances religieuses, etc. Taylor décrit à cet effet la thèse de la sécularisation comme une demeure à trois étages (*'three-storey dwelling'*) où (i) le rez-de-chaussée correspondrait à l'énoncé factuel du déclin des croyances et pratiques religieuses, (ii) le sous-sol contiendrait quelques propositions quant à manière d'expliquer ces changements et (iii) l'étage supérieur concernerait la place de la religion aujourd'hui.¹⁶⁵ En ce sens, le travail généalogique engagerait nécessairement l'identité et le langage de potentialités humaines de l'herméneute - « *It turns out that basement and higher floor are intimately linked* »¹⁶⁶ –, tel que nous l'avions souligné au dernier chapitre ; plus encore, l'évaluation critique et autocritique est non seulement inévitable mais agit également comme condition positive de la fusion des horizons, exigence de la compréhension.

L'idée qu'explication et évaluation sont liées de façon intime et cruciale va à l'encontre de ce qui pourrait être légitimement considéré comme un axiome méthodologique primordial des sciences de la religion : la neutralité ou 'agnosticisme méthodologique'.¹⁶⁷ En fait, comme le soulignent J.-P. Willaime et D. Hervieu-Léger, la situation fut toujours plus complexe: la constitution progressive d'un regard naturaliste – i.e. désengagé et objectivant – sur la religion fut toujours inévitablement accompagnée d'une critique rationaliste de cette dernière.¹⁶⁸ C'est dire que même lorsque les sciences religieuses se distancient expressément de la critique idéologique, celles-ci, de par leur naturalisme méthodologique, se constituent forcément comme pratiques séculières et tendent à générer des théories réductives et incompatibles avec

¹⁶⁴ *Idem*, p.432

¹⁶⁵ *Idem*, p.431

¹⁶⁶ «*This is hardly surprising; any explanation in history takes as its background a certain view of the gamut of human motivations, in whose context the particular explanatory theses make sense.* »: *Idem*, p.433

¹⁶⁷ Voir par exemple : Benthall, J. (2008). *Returning to Religion. Why a Secular Age is Haunted by Faith*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, p.12

¹⁶⁸ Hervieu-Léger, D., & Willaime, J.-P. (2001). *Sociologies et religion, approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France, p.3-4

les croyances religieuses.¹⁶⁹ La critique taylorienne des insuffisances et dangers des ‘herméneutiques naturalistes’, conduite au nom de sa dialectique, vise à permettre un débat plus éclairé et éclairant autour des préconceptions et biens constitutifs propres aux différentes positions, incluant un examen des suppositions directrices et largement inarticulées (*‘enframing assumptions’*) de ce projet de naturalisation de la religion : « *We have to be aware of the ways in which an ‘unthought’ of secularization, as well as various modes of religious belief, can bedevil the debate.* »¹⁷⁰

6. Inarticulation

Concluons ce chapitre en soulignant que l’articulation des différentes positions en jeu (ou exploration engagée des ontologies morales) se présente ici comme le moyen privilégié de rencontrer les exigences de ces diverses charges à l’endroit du récit dominant de la sécularisation. Son idéal de fusion des horizons comme constitution d’un espace public ou dialogique de reconnaissance, où chaque position doit apparaître le plus clairement possible dans son identité propre, motive ainsi Taylor à penser la sécularisation en tant que situation commune de fragmentation (crise identitaire) et de prolifération (l’effet nova) :

« *What I tried to do in the book [...] is to lay out a picture of the scene in which we are all involved, a scene that people could agree on even if they are coming from different positions. [...] So I think everyone who is really open and honest will acknowledge that this is our scene, or our common situation, and that it has these three features that I outline in my book : great variety, great movement, and a great potential to be deeply shaken by other positions.* »¹⁷¹

En somme, l’inarticulation ou informulation des horizons de signification doit avoir pour conséquence essentielle de nous aliéner de cet idéal dialectique au profit d’un

¹⁶⁹ A. Plantinga souligne de façon analogue que quiconque travaille sous la contrainte de ce qu’il nomme le ‘naturalisme méthodologique’ (exigeant que les données, les théories et leur base épistémique soit exemptes de référence à Dieu ou à quelques agents surnaturels) tend à produire des théories incompatibles avec la religion, notamment avec la religion théiste : Plantinga, A. (2007). Religion and Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science>

¹⁷⁰ SA, p.428

¹⁷¹ Kuipers, R. A. (2008). The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor. *The Other Journal*, 12 juin : <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=375>

ensemble de lectures problématiques (réductionnistes, universalistes, matérialistes, linéaires, anachroniques et objectivistes) ainsi que secrètement gouvernées par leur ‘impensé’ (*unthought*) ou cadres propres.

Chapitre 4 : Interprétation de la Sécularisation

En ce quatrième chapitre, nous aimerions nous pencher sur l'interprétation de la sécularisation que déploie '*A Secular Age*', en reprenant schématiquement l'image compréhensive de la 'demeure à trois étages'. Notre objectif central est de préparer pour le mieux la discussion des implications de cette interprétation pour la philosophie de la religion, à laquelle nous passerons au prochain chapitre de ce mémoire, et non de donner un aperçu de toutes les problématiques abordées dans cet ouvrage très dense.

1. Rez-de-chaussée : Naissance de l'Humanisme Exclusif et l'Effet *Nova*

Concevoir la sécularisation depuis les 'conditions de croyance' (ou horizons de signification) signifie pour Taylor interroger le passage d'une situation où la croyance en Dieu est à peu près inévitable, axiomatique, à une autre où celle-ci est devenue une option parmi d'autres, où des alternatives sont disponibles : « *Religious beliefs now exists in a field of choices which include various forms of demurrals and rejection; Christian faith exists in a field where there is also a wide range of other spiritual options.* »¹⁷² Nous caractériserons ce passage, suivant les indications de notre auteur, en trois phases: (i) naissance de l'humanisme exclusif en tant qu'alternative à la foi chrétienne; (ii) mise en marche d'un processus dynamique de prolifération des positions spirituelles et morales : l'effet nova; (iii) généralisation de l'effet nova à la totalité de la société, culminant dans ce que notre herméneute nomme la 'culture de l'authenticité' ('*culture of authenticity*').¹⁷³ Ces trois étapes constituent conjointement le rez-de-chaussée de l'interprétation taylorienne de la sécularisation, l'énoncé de son *explanandum*.

Premièrement, soulignons que l'une des (sinon la) questions primordiales à laquelle se propose de répondre Taylor est la suivante: comment une alternative séculière, sur le plan radical des sources morales (ou biens constitutifs en tant que source de motivation et de pouvoir), est-elle devenue accessible et compréhensible au

¹⁷² SA, p.437

¹⁷³ *Idem.*, p.299

cours des derniers siècles?¹⁷⁴ Cette question signifie que l'enjeu principal concernant le problème de la sécularisation se situe au niveau de nos évaluations fortes touchant la vie bonne et signifiante, ce que notre auteur nomme dans '*A Secular Age*' nos intuitions de 'plénitude' ('*fullness*') – expression que ce dernier désire la plus neutre possible par rapport au débat croyance/incroyance : « *I've used this as a generic term on the grounds that I think everybody has some sense of, and desire for, a fantastically realized life, a life realized to the full.* »¹⁷⁵ En ce sens, Taylor oppose la 'religion', telle que nous l'avons définie dans la dernière section, soit comme vision de plénitude faisant signe vers une transformation de soi allant au-delà de l'épanouissement humain¹⁷⁶, à l'humanisme exclusif, en tant que vision de plénitude excluant toute transcendance. Ce dernier les surnomma respectivement la 'perspective de transformation' ('*transformation perspective*') et la 'perspective d'immanence' ('*immanence perspective*'): « *So we could zero in on the following proposition as the heart of 'secularization' : modernity has led to a decline in the transformation perspective.* »¹⁷⁷ Taylor désire ainsi rendre intelligible la façon dont la perspective d'immanence est devenue accessible et compréhensible, voire, pour beaucoup, la 'meilleure explication' disponible de leur expérience morale.

Deuxièmement, l'émergence de cette source morale alternative vers la fin du 18^{ème} siècle aurait eu pour effet d'engendrer une crise identitaire au sein de la modernité, de soumettre l'identité moderne à un profond 'écartèlement' ('*cross-pressure*'). Cet écartèlement de la modernité est le lieu d'une incertitude généralisée concernant l'existence de Dieu: la sécularité est une situation où les perspectives 'transformatrice' et 'immanentiste' se fragilisent mutuellement, de sorte que Dieu n'est plus 'évident' pour personne (à la manière dont il pouvait l'être auparavant). Ainsi, le récit que propose Taylor n'est pas celui de la simple marginalisation ou atrophie historique de la religion mais porte plutôt sur la myriade de manières par lesquelles ces

¹⁷⁴ Il est intéressant de souligner que notre auteur estimait déjà cette question comme centrale quelques dix-sept ans plus tôt, dans le cadre de '*Sources...*' et sa généalogie de l'identité moderne : cf. *SM*, p.399

¹⁷⁵ Kuipers, R. A. (2008). *The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor*, *op. cit.*

¹⁷⁶ « *In the Christian case, this means our participating in the love (agape) of God for human beings, which is by definition a love which goes way beyond any possible mutuality, a self-giving not bounded by some measure of fairness.* » : *Idem.*, p.430

¹⁷⁷ *Idem.*, p.431

deux perspectives se façonnèrent et se fragilisèrent jusqu'à aujourd'hui. Ce double état d'écartèlement et de fragilité fut le moteur de ce que ce dernier nomme l' 'effet *nova* ', c'est-à-dire une intense prolifération de positions spirituelles et morales: « *It's as though the original duality, the positing of a viable humanist alternative, set in train a dynamic, something like a nova effect, spawning an ever-widening variety of moral/spiritual options, across the span of the thinkable and perhaps even beyond.* »¹⁷⁸

La juste compréhension de ce passage de l'écartèlement à l'effet *nova* requiert un appel à la thèse anthropologique de l'universalité d'un rapport au Bien: la déstabilisation de ce rapport appelle un effort de ré-articulation, de recomposition – une quête de sens –, car l'absence d'un tel rapport serait difficilement supportable.¹⁷⁹ La fragilisation du sens, à laquelle Taylor réserve de très nombreuses et pénétrantes analyses, s'avère au cœur de ce que celui-ci caractérise comme les 'malaises' de la modernité.¹⁸⁰ De la sorte, écartèlement, malaise et novation morale et spirituelle sont décrits par notre auteur comme autant de dimensions étroitement liées de la sécularisation.

Troisièmement, la pluralisation des positions accentua elle-même l'effet *nova* et diffusa cette culture de fragmentation et de prolifération de l'élite à la totalité de la société, jusqu'à un point culminant que Taylor situe dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle (période d'après-guerre): « *We are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane.* »¹⁸¹ Nous retrouvons ici la critique des récits linéaires de la sécularisation : cette troisième phase, amorcée vers le milieu et la fin du 19^{ème} siècle, constitue selon notre auteur une révolution culturelle très différente sur le plan identitaire, soit sur le plan de ses visées et horizons constitutifs, de celle du 18^{ème} siècle.¹⁸² En ce sens, les deux derniers siècles auraient vu naître une nouvelle 'culture de l'authenticité' animée par un idéal d'individuation expressive – d'exploration, articulation et affirmation par chacun de son identité propre.¹⁸³ En outre, toute tentative

¹⁷⁸ *Idem.*, p.299

¹⁷⁹ Taylor parle à cet effet d'un état d'exil, de mélancolie et de désorientation : *Idem.*, p.6

¹⁸⁰ Cf. *Idem.*, chap.8: 'The Malaises of Modernity'

¹⁸¹ *Idem.*, p.300

¹⁸² *Idem.*, p.436

¹⁸³ *Idem.*, chap.13 : 'The Age of Authenticity'

visant à préciser plus avant un tel contraste nous contraint déjà à passer au ‘sous-sol’ et à l’étage supérieur de la théorie, c’est-à-dire à une articulation des ontologies morales en jeu.

2. Sous-sol : le Grand Récit de la Réforme

Au cœur de l’explication de la naissance de cette source morale alternative qu’est l’humanisme exclusif se trouve le profond et complexe évènement spirituel de la Réforme en tant que quête d’une religion plus pure, intérieure et disciplinée:

« Briefly summed up, Reform demanded that everyone be a real, 100 percent Christian. Reform not only disenchant, but disciplines and re-orders life and society. Along with civility, this makes for a notion of moral order which gives a new sense to Christianity, and the demands of the faith. This collapses the distance of faith from Christendom. It induces an anthropocentric shift, and hence a break-out from the monopoly of Christian faith. »¹⁸⁴

Ce que Taylor nomme le ‘grand récit de la Réforme’ (*‘Reform Master Narrative’*) vise ainsi à montrer comment cette critique interne de la religion engendra, par une sorte d’ironie aux proportions épiques, la sécularisation telle que nous venons de la caractériser : la naissance de l’humanisme exclusif en tant que source morale séculière et alternative, effet *nova* et culture de l’authenticité. Je propose à cet effet de résumer la généalogie de l’humanisme exclusif – de façon outrageusement condensée – en cinq déplacements ou inflexions graduelles de la ‘perspective de transformation’ opérées par la Réforme, au sens de cinq manières sensiblement différentes de concevoir les exigences de la foi chrétienne (‘comment obéir ou se tourner convenablement vers Dieu?’) :

- (i) *Inflexion intérieure*: un appel généralisé (s’adressant à tous les fidèles, tant l’élite que les gens ordinaires) dès le haut moyen-âge à une dévotion personnelle plus intense et intérieure motiva un rejet des formes traditionnelles et ‘incarnées’

¹⁸⁴ *Idem.*, p.774

(‘*embodied*’) de la piété (pratiques rituelles, sacrements, reliques, images, etc.) dans ce que Taylor décrit comme un processus d’‘*excarnation*’.¹⁸⁵

- (ii) *Inflexion disciplinaire*: une injonction généralisée à se conformer à un certain idéal de ‘civilité’ en vint à nouer progressivement, du 15^{ème} au 17^{ème} siècle, les objectifs d’une vie personnelle et sociale ordonnée et disciplinée à ceux de la foi, (notamment par le biais du ‘néo-stoïcisme’ du 16^{ème} et 17^{ème} siècle).¹⁸⁶
- (iii) *Inflexion vers la vie ordinaire* : par le rejet antihiérarchique de la vie monacale en tant que vocation spirituelle plus élevée, la Réforme protestante en appela à une piété intense (intérieure et disciplinée) vécue au sein même des formes de la ‘vie ordinaire’ (*ordinary life*), c’est-à-dire du travail, de la famille et de la reproduction – une ‘ascèse dans le monde’, selon le mot de Weber.¹⁸⁷
- (iv) *Inflexion instrumentale* : alors que les inflexions intérieure et disciplinaire contribuèrent de façon déterminante à la formation d’un nouveau sens (ou conception largement inarticulée) du moi en tant qu’agent autonome, capable de maîtrise de soi et pour lequel la distinction entre l’intérieur et l’extérieur est tranchée – ce que Taylor nomme le ‘moi tampon’ (*buffered self*) –, les exigences de la foi en vinrent également à être identifiées à l’adoption une ‘posture instrumentale’ (i.e. dévouée à l’efficacité et au calcul de mes intérêts ainsi que de ceux d’autrui, au choix rationnel) vis-à-vis de la société, du monde et de soi-même. Une telle posture aurait été alors conçue comme favorisant la réalisation d’un nouvel ordre moral où la société civile, désormais comprise au sein de l’imaginaire social moderne comme faisant l’objet d’un contrat effectué entre des individus libres, responsables et égaux, possesseurs de ‘droits naturels’, agirait elle-même comme un moyen en vue du bénéfice mutuel (*mutual benefit*).¹⁸⁸

¹⁸⁵ Cf. *Idem.*, chap.1 : ‘The Bulwarks of Belief’

¹⁸⁶ Cf. *Idem.*, chap.2 : ‘The Rise of the Disciplinary Society’

¹⁸⁷ Cf. *Idem.*, p.266

¹⁸⁸ Cf. *Idem.*, chap.4 : ‘Modern Social Imaginaries’

(v) *Inflexion anthropocentrique* : la chrétienté aurait connu avec le Déisme du 17^{ème} et 18^{ème} siècle un ‘virage anthropocentrique’ (*‘anthropocentric shift’*) où toute finalité au-delà des objectifs naturels et rationnels de la vie ordinaire, du bien-être, de la paix et de l’intérêt commun – soit de l’épanouissement humain – en vint à être comprise comme excédentaire par rapport aux exigences véritables de l’existence chrétienne (la Déclaration d’Indépendance des États-Unis fournit ici un exemple paradigmatique).¹⁸⁹ Vivre conformément à l’ordre providentiel créé par Dieu signifiait vivre selon la Loi Naturelle.

Cette éclipse dernière de l’idéal traditionnel d’une transformation de soi allant au-delà de l’épanouissement humain constitua pour Taylor le point tournant et l’ultime terreau de l’humanisme exclusif : « *It just needs the step to holding that these ‘secular’ goods are the point of the whole code.* »¹⁹⁰ C’est ainsi que Taylor décrit l’émergence graduelle de cet humanisme exclusif et l’ensemble des positions spirituelles et morales qui apparurent par la suite comme autant de ramifications et de développements à partir d’un même fondement théiste.

Une partie importante du récit de la sécularisation raconté par Taylor consiste à expliquer comment sont tombés les ‘pavois’ (*‘bulwarks’*) de la religion, c’est-à-dire les aspects du monde pré-moderne (avant le 16^{ème} siècle) qui rendaient la croyance en Dieu pratiquement incontournable: (a) le fait que ce monde était un ‘cosmos’ dont les événements étaient couramment conçus comme des actes de Dieu; (b) la présence de Dieu au cœur de l’existence sociale; (c) le caractère ‘enchanté’ de ce monde vécu, animé d’une myriade d’esprits, de démons et de forces morales.¹⁹¹ Notre herméneute soutient à cet effet que les diverses inflexions de l’existence chrétienne (i-v) furent des facteurs déterminants dans le retrait de ces conditions premières. Ainsi, concernant le ‘désenchantement’ du monde et le passage à un univers ‘post-cosmique’, Taylor décrit longuement comment la rationalité désengagée du naturalisme et son ‘objectivation’ du

¹⁸⁹ Cf. *Idem.*, chap.6 : ‘Providential Deism’

¹⁹⁰ *Idem.*, p.267

¹⁹¹ *Idem.*, p.25-26

monde¹⁹² se présentent en définitive comme un développement crucial de la tradition néo-stoïcienne et de son éthique de la maîtrise rationnelle de soi, consolidant la localisation moderne du sujet et de l'objet en tant que deux domaines étanches et séparés (intériorisation de la pensée et du sentiment) tout en approfondissant le découplage du 'naturel' et du 'surnaturel' opéré par la révolution Nominaliste.¹⁹³ Il résulte de ces transformations profondes non pas simplement une humanité désencombrée de ses appareils religieux – « [...] *underlying features of human nature which were there all along, but has been impeded by what is now set aside.* »¹⁹⁴ –, mais bien une identité complexe que Taylor nomme le 'cadre immanent' ('*immanent frame*') et où la foi est toujours une option.¹⁹⁵

Ce passage à l'immanence, dont l'histoire interne est celle de la naissance de l'humanisme exclusif en tant qu'option disponible ou accessible, aurait engendré la crise identitaire moderne et ses 'malaises' ('*malaises of immanence*'), dont Taylor distingue trois formes : la fragilité du sens, le caractère bancal de nos tentatives visant à solenniser les moments cruciaux de nos vies (naissance, mariage, mort) et la vacuité de l'ordinaire, de la quotidienneté.¹⁹⁶ Écartelée entre orthodoxie et incroyance, la modernité aurait dès lors été sujette à une prolifération de positions spirituelles et morales – l'effet *nova* – au cours des 18^{ème} et 19^{ème} siècles (Lumières, Contre-Lumières, Romantisme, Nietzscheïsme, etc.), constituant autant de critiques des positions alors disponibles, tant de la chrétienté que de ce qui était alors tenu pour la cause de ces différents malaises. Cette fragmentation devint le lieu d'un espace ouvert d'exploration, d'optionnalité et de fragilisation mutuelle qui ne fit que s'approfondir, transformant nos imaginaires cosmiques¹⁹⁷ et notre compréhension de l'art.¹⁹⁸

¹⁹² « *I said above that in the framework of the ontic logos, you couldn't understand reality without seeing its meaning or normative force. Crucial to a correct grasp is that we perceive things through their meanings. Objectivation brackets these meanings, and sets them aside.* » : *Idem*, p.284

¹⁹³ « *Now the irony is, that this clear distinction of natural from supernatural, which was an achievement of Latin Christendom in the late Middle Ages and early modern period, was originally made in order to mark clearly the autonomy of the supernatural. The rebellion of the 'nominalists' against Aquinas' 'realism' was meant to establish the sovereign power of God, whose judgments made right and wrong, and could not be chained by the bent of 'nature'.* » : *Idem*, p.542

¹⁹⁴ *Idem*, p.22

¹⁹⁵ *Idem*, p.542-3

¹⁹⁶ *Idem*, p.309

¹⁹⁷ *Idem*, chap. 9 : 'The Dark Abyss of Time'

Taylor soutient que se produisit au cœur de cette même période une transition d'une forme de vie religieuse qu'il nomme 'paléo-Durkheimienne', où la connexion de chacun au sacré se serait faite par l'intermédiaire d'une Église, elle-même coextensive avec la société, vers une forme 'néo-Durkheimienne' où l'Église aurait été comprise à la fois comme pouvant inclure une pluralité de 'dénominations'¹⁹⁹ et comme coextensive d'une entité politique jouant un rôle providentiel.²⁰⁰ Ce passage s'inscrit largement dans ce que Taylor nomme l' 'Âge de la Mobilisation' (s'étendant approximativement de 1800 à 1960)²⁰¹, soit une époque de restructuration et de réinvention de la vie sociale et religieuse, qui eut pour effet de lier, diffuser et faire pénétrer d'une façon plus ample et profonde différents idéaux constitutifs de la Réforme: la spiritualité, la discipline, l'identité politique et l'idéal de civilisation: « *Theses four strands had been present in elite religion in the two preceding centuries, but now this had become a mass phenomenon. They strengthened each other, made a whole.* »²⁰²

Notre auteur situe ensuite le point culminant de la généralisation de l'effet *nova* vers la moitié du 20^{ème} siècle, où aurait eut lieu une révolution culturelle de grande magnitude que ce premier explique avant tout comme une nouvelle inflexion de l'identité moderne dans son rapport au Bien :

(vi) *Inflexion expressiviste vers l'authenticité*²⁰³: l'éthique de l'authenticité et son idéal d'individuation expressive, apparue avec le Romantisme, en vint à s'étendre et opérer une conversion de masse après la Seconde Guerre Mondiale : « [...] *that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to*

¹⁹⁸ *Idem*, chap. 10 : 'The Expanding Universe of Unbelief'

¹⁹⁹ « *Denominations are like affinity groups. They don't see their differences from (at least some) others as make-or-break, salvation-or-damnation issues. [...] They thus exist in a space of other 'churches' such that in another, more general sense, the whole group of these make up 'the church'.* » : *Idem*, p.449-450.

²⁰⁰ « In both these cases, there was a link between adhering to God and belonging to the state – hence my epithet 'Durkheimian'. » : *Idem*, p.486

²⁰¹ *Idem*, chap.12 : 'The Age of Mobilization'

²⁰² *Idem*, p.472

²⁰³ *Idem*, chap.13 : 'The Age of Authenticity'

conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority. »²⁰⁴

Cette culture expressiviste de l'authenticité aurait à la fois (a) opéré un passage à un régime 'post-Durkheimien' où ma vie spirituelle doit constituer une exploration autonome, un 'itinéraire personnel de sens', qui ne devrait plus être intrinsèquement lié à la société et l'Église²⁰⁵ et (b) miné le lien jusqu'alors encore très puissant entre la foi chrétienne et l'idéal de civilisation, en jugeant certains aspects de cette première (discipline, maîtrise de soi, renoncement, etc.) comme des obstacles à la réalisation de ce dernier et à l'épanouissement humain.²⁰⁶ Taylor conçoit notre 'Âge de l'Authenticité' comme une 'retraite de la Chrétienté' (*retreat of Christendom*), une sortie hors d'une société et une culture profondément informée par la foi chrétienne : « *it will be less and less common for people to be drawn into or kept within a faith by some strong political or group identity, or by the sense that they are sustaining a socially essential ethic.* »

Rappelons-le une fois encore, l'objectif de Taylor fut avant tout de rendre intelligible la rationalité propre de ces transformations identitaires, c'est-à-dire de produire une histoire interne de ces dernières. On ne saurait ici rendre justice à une telle ambition et c'est pourquoi nous ne désirons pas nous aventurer dans le détail des différents arguments généalogiques, mais plutôt indiquer la pertinence de l'interprétation taylorienne de la sécularisation pour la philosophie de la religion. À cet effet, montons sans plus tarder à l'étage supérieur de la théorie.

3. Étage supérieur : la Religion Aujourd'hui

Conformément aux principes de sa dialectique, l'explication de la sécularisation devait culminer en la constitution d'un espace public de reconnaissance, au sens où le plus haut niveau de pénétration herméneutique suppose selon Taylor que la force propre des identités en jeu devienne palpable au sein d'un même langage de contrastes perspicace. L'objectif central de notre auteur fut d'étendre nos sympathies et horizons, d'agir sur l'autodéfinition de tous les partis en présence de façon à surmonter la simple

²⁰⁴ *Idem*, p.475

²⁰⁵ *Idem*, p.490

²⁰⁶ *Idem*, p.493

stigmatisation mutuelle de caricatures, tel que celui-ci le soutient avec force dans un commentaire récent :

« *If the book has a desired perlocutionary effect, it is rather this : I think what we badly need is a conversation between a host of different positions, religious, non religious, antireligious, humanistic, antihumanistic, and so on, in which we eschew mutual caricature and try to understand what 'fullness' means for the other.* »²⁰⁷

Nous soutiendrons en ce sens que notre auteur s'est efforcé: (i) de nous sensibiliser à l'*historicité* de notre situation herméneutique commune, c'est-à-dire à l'ontologie morale de la modernité; et (ii) de mettre en lumière une *indécidabilité* foncière sur le plan de l'argumentation théorique et épistémologique entre les perspectives de transformation et d'immanence.

3.1. Une Triple Historicité

De façon essentielle, cette interprétation de la sécularisation, visant les 'conditions de croyance', doit permettre de saisir autant que possible l'*historicité* de notre situation, c'est-à-dire celle de la 'sécularité' moderne. Cela signifie mieux articuler notre ontologie morale et ainsi mettre en lumière un ensemble de transitions identitaires auxquelles nous ne saurions authentiquement renoncer, comme autant de limites propres à notre pouvoir de relativiser et de nous désengager de notre identité – conformément à ce que Taylor nomme l'« effet cliquet ».²⁰⁸ L'histoire interne que propose notre auteur doit rendre intelligible une triple historicité de la modernité sur les plans (i) de notre identité narrative, (ii) de nos biens constitutifs et (iii) de notre imaginaire social et conception du moi.

Premièrement, Taylor souligne à plusieurs occasions l'incapacité de l'incroyance et des divers sécularismes à articuler leurs positions sans référence à un certain passé religieux irrationnel duquel nous nous serions émancipé:

²⁰⁷ Warner, M., Vanantwerpen, J., & Calhoun, C. (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press, 'Afterword', p.318

²⁰⁸ Cf. chapitre 2, section 1.2.

« Unbelief for great numbers of contemporary unbelievers, is understood as an achievement of rationality. It cannot have this without a continuing historical awareness. It is a condition which can't only be described in the present tense, but which also needs the perfect tense : a condition of 'having overcome' the irrationality of belief. It is this perfect-tensed consciousness which underlies unbelievers' use of 'disenchantment' today. It is difficult to imagine a world in which this consciousness might have disappeared. »²⁰⁹

De même, il appartiendrait à la condition séculière commune aux croyants et incroyants dans la 'chrétienté latine' de ne pouvoir faire l'économie d'une référence à un passé théiste sous la forme d'un récit 'émancipatoire' narrant la manière dont nous sommes passés de cette situation première à la nôtre : au cœur de la conscience moderne serait inscrite l'idée incontournable (aussi inarticulée soit-elle) d'une liberté conquise sur notre passé 'traditionnel'.²¹⁰ En ce sens, le grand récit de la Réforme proposé par Taylor se veut un effort de correction et d'approfondissement de cette trame narrative incontournable, de laquelle les 'récits soustractifs' nous donneraient une version très problématique. Ainsi, notre auteur ne nie pas que les transitions identitaires qui opérèrent le passage du monde croyant à nos conditions séculières constituèrent à plusieurs égards des gains épistémiques/moraux, mais souligne au contraire comment furent articulés à l'occasion de celles-ci des biens valides et profonds: les idéaux d'autonomie rationnelle et de discipline, la valorisation de la vie ordinaire, l'aspiration à un ordre social de 'bénéfice mutuel', l'éthique de l'authenticité, etc.

Deuxièmement, conformément à ces dernières indications, toute position au sein de notre âge séculier ne saurait être définie ou articulée sans affirmer et/ou critiquer les visions du Bien qui animèrent l'humanisme exclusif à son origine, soit notamment ses idéaux de liberté, de discipline et d'un ordre de bénéfice mutuel.²¹¹ D'autre part, la culture de l'authenticité, avec son idéal d'une quête spirituelle individuelle par laquelle

²⁰⁹ SA, p.269

²¹⁰ Cf. *Idem.*, p.29, 301. Voir également : Sous la direction de G. Laforest et P. de Lara. (1998). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle: Cerf, Les Presses de l'Université Laval, p.46

²¹¹ « *The founding importance of the exclusive humanism of freedom, discipline, and beneficent order remains ineradicable in our present world* »: SA, p.269

chacun viserait à être fidèle à sa nature propre et unique, aurait acquis un statut pratiquement universel et constituerait un arrière-plan incontournable, comportant naturellement des risques (ex : sombrer dans la trivialité, l'égoïsme, le relativisme, etc.) mais dont notre auteur souligne avant tout la validité. Nous retrouvons ici un élément essentiel de ce que nous avons appelé le 'versant spirituel' de la dialectique taylorienne.

Troisièmement, Taylor pose ce qu'il nomme le 'cadre immanent' comme l'ontologie morale commune et incontournable de la modernité occidentale.²¹² Ce dernier, tel que nous l'avons souligné plus haut, renvoie à un monde vécu où les 'pavés' de la croyance en Dieu, ses trois modes d'attestations dans l'expérience de nos aïeux (monde enchanté, cosmos et inscription dans la vie sociale), se sont désintégrés dans le processus de désenchantement et de rationalisation. Nous vivrions ainsi dans un ordre immanent, intégralement naturel et auto-suffisant, où « [...] *the buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular. All of this makes up what I want to call 'the immanent frame'.* »²¹³ Notre auteur insiste en outre sur l'idée que le désenchantement du monde ne s'oppose non pas directement à la religion (ou perspective de transcendance) mais bien à certaines conditions de croyances qui favorisaient celle-ci: « *Now the disappearance of these three modes of God's felt presence in our world, while it certainly facilitates this change [la naissance de l'humanisme exclusif], couldn't by itself bring it about. Because we can certainly go on experiencing fullness as a gift from God, even in a disenchanted world, a secular society, and a post-cosmic universe.* »²¹⁴ De la sorte, Taylor soutient que c'est la naissance d'une alternative sur le plan des sources morales qui constitue l'*explanandum* essentiel de la sécularisation occidentale et que le cadre immanent demeure en lui-même ouvert, comme un espace d'options. C'est vers une caractérisation et un approfondissement de cet espace que convergent maintenant toutes nos analyses.

²¹² *Idem*, p.543

²¹³ *Idem*, p.542

²¹⁴ *Idem*, p.26

3.2. L'Espace Jamesien : entre Menace et Promesse

Dans son court ouvrage *'Varieties of Religion Today : William James Revisited'* datant de 2002, où Taylor défendait l'actualité de la pensée de W. James pour toute réflexion sur la place de la religion aujourd'hui, fut traitée la question de savoir comment concevoir le débat central entre croyance et incroyance. Notre auteur argumenta alors afin de montrer : (i) que le débat se déploie essentiellement autour de ce en quoi consiste la 'plénitude' pour chacun des partis, c'est-à-dire qu'il se situe avant tout sur le plan de la polarisation entre les perspectives éthiques de transcendance et d'immanence; (ii) que ce débat s'avère indécidable sur le plan de l'argumentation théorique et épistémologique et que le cadre immanent laisse par conséquent le choix ouvert; et (iii) que l'approfondissement de cet espace en tension conduit à pénétrer ce que Taylor nomme 'l'espace ouvert Jamesien' (*'Jamesian open space'*), cette ligne d'intersection des deux options où vous pouvez « *sentir les vents vous tirer dans un sens et dans l'autre.* »²¹⁵ Cette analyse constitue encore dans *'A Secular Age'* le cœur de l'interprétation taylorienne de la sécularisation.²¹⁶

Tout d'abord, soulignons qu'en situant le débat croyance/incroyance primordialement autour de nos intuitions de plénitude, Taylor suit un principe herméneutique central à sa dialectique qu'il applique avec assiduité : le primat de notre compréhension tacite et incarnée – ou ontologie morale – sur la rationalité théorique et désengagée. Notre auteur précise et confirme cette ligne conductrice par le concept de 'confiance anticipatrice' (*'anticipatory confidence'*): « *What pushes us one way or the other is what we might describe as our over-all take on human life, and its cosmic and (if any) spiritual surroundings. [...] In this way, our over-all sense of things anticipates or leaps ahead of the reasons we can muster for it.* »²¹⁷ Celui-ci parle volontiers, à cet effet, d'un 'saut de foi' (*'leap of faith'*) par lequel nous escamoterions l'indécidabilité foncière du choix entre la croyance et l'incroyance sur les plans théorique et épistémologique au nom d'intuitions morales fortes. Ainsi: « *The swirling debate between belief and unbelief, as well as between different versions of each, can therefore*

²¹⁵ *DERA*, p.59

²¹⁶ Cf. *Idem*, chap. 15 : 'The Immanent Frame'

²¹⁷ *Idem*, p.550

be seen as a debate about what real fullness consists in. »²¹⁸, ou encore : « *We can see that the debate here is about what has been called ‘the ends of life’. It is an ethical debate [...]* »²¹⁹ En outre, si nos intuitions de ‘plénitude’ constituent ici l’enjeu crucial, celles-ci sont inséparables des autres composantes de notre ontologie morale, soit de notre situation éthique totale (autres évaluations fortes, conceptions du moi, de la société et du cosmos, formes de récits).²²⁰

Situer ainsi la question sur le plan de la rationalité pratique signifie bien sûr que celle-ci ne se laisse pas arbitrer au niveau de la rationalité apodictique: aucune des deux options, selon Taylor, n’est interdite en vertu de ‘preuves’ ou arguments décisifs.²²¹ À cet effet, celui-ci tranche d’abord par la négative la question de savoir si des arguments scientifiques décisifs peuvent être avancés contre la croyance en Dieu: cette idée aurait pour origine la confusion du désenchantement avec la fin de la religion, dans la mesure où la révolution scientifique joua un rôle clef dans ce premier processus mais que celui-ci n’exclut nullement la possibilité de la transcendance.²²² En fait, selon notre auteur, c’est la médiocrité même de ces arguments qui devrait être perçue comme problématique: « *We need an account of why the bad reason nevertheless works.* »²²³

Le cœur de cette tension croyance/incroyance, la question primaire à laquelle tiendrait son ouverture indépassable, opposerait (a) le complexe éthique-épistémologique du naturalisme, d’une part, et (b) le pari de la foi, de l’engagement sans assurance, d’autre part. L’‘espace Jamesien’ est le lieu où s’oppose la *passion du désengagement*, soit du sentiment de dignité et de possession de soi s’attachant à l’objectivation et au contrôle épistémologique des croyances²²⁴, à la *passion de la foi*, de la transcendance. Ainsi, selon Taylor, l’objection la plus profonde faite à la religion relève de l’‘éthique de la croyance’ (*ethics of belief*) (expression tirée d’un texte

²¹⁸ *Idem*, p.600

²¹⁹ *Idem*, p.602

²²⁰ *Idem*, p.604

²²¹ Nous préciserons cette idée au prochain chapitre.

²²² « *This order of itself leaves the issue open whether, for purpose of ultimate explanation, or spiritual transformation, or final sense-making, we might have to invoke something transcendent.* »: *Idem*, p.594

²²³ *Idem*, p.567

²²⁴ « *Objectivation of the world gives a sense of power, and control, which is intensified by every victory of instrumental reason.* »: *Idem*, p.548

célèbre de W. K. Clifford datant de 1877²²⁵), d'abord articulée à l'époque victorienne, voulant qu'il soit un devoir de raison de n'accorder créance qu'aux théories suffisamment établies: « [...] *that one should only give credence to what was clearly demonstrated.*»²²⁶ Inhérente au naturalisme²²⁷, cette éthique ferait également système avec la thèse ontologique du 'matérialisme', que Taylor perçoit d'abord, ainsi que nous l'avons souligné plus tôt, comme une projection épistémologique, ou plus exactement encore comme une confiance anticipatrice à l'égard des succès de la science.²²⁸ Le matérialisme serait ainsi une forme de scientisme mu par l'éthique de la croyance. De façon analogue, cette dernière s'amalgamerait volontiers à un 'récit de maturation' selon lequel la science et l'épistémologie permettraient à l'humanité d'accéder à une maturité courageuse ('*courageous adulthood*') et de se défaire des croyances enfantines et réconfortantes de la religion: « *So religion emanates from a childish lack of courage. We need to stand up like men, and face reality.* »²²⁹ À ces considérations viendrait s'ajouter l'idée répandue et plurivoque de la 'mort de Dieu' ('*death of God*'), ne correspondant pour Taylor qu'au moment où cette passion du désengagement (ou contrôle méthodique), dans ses liens avec la science moderne, le matérialisme et l'idéal d'une humanité faisant face avec courage et lucidité à un monde désenchanté, acquit un pouvoir d'attraction suffisant, c'est-à-dire le moment où elle devint une source morale véritablement disponible. Cette constellation éthique et épistémologique, fruit des transformations identitaires de la Réforme, comprendrait ainsi plusieurs raisons de concevoir le cadre immanent comme excluant la transcendance, ce que notre auteur appelle des 'structures de monde clos' ('*closed world structures*'). Or Taylor juge également que ces modes de clôture, à titre d'arguments en faveur de l'incroyance, souffrent d'une lacune profonde.

Quelle est la faille de ce *veto*, agnostique ou athée, opposé à la foi? Selon Taylor (reprenant à son compte les analyses de James), la tache aveugle de cette éthique consisterait en ce qu'elle laisse échapper la possibilité d'une connaissance qui ne puisse

²²⁵ Cf. Clifford, W. K. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Prometheus Books.

²²⁶ *SA*, p.563

²²⁷ *Idem*, p.559

²²⁸ *Idem*, p.574

²²⁹ *Idem*, p.561

être accessible que par un engagement sans assurance, mieux : que des vérités essentielles puissent demeurer inaccessibles à qui se tient dans le scepticisme réticent, voire hostile. L'argument avance qu'il y a des phénomènes et expériences qui ne peuvent se produire que s'ils sont précédés d'une foi antérieure à leur avènement : « *M'aimez-vous? Si je décide de le vérifier en adoptant une attitude aussi distante et suspicieuse que possible, mes chances d'obtenir une réponse positive iront en diminuant. Il en va de même avec la confiance qui doit sous-tendre toute la vie en société : doutez-en absolument et vous la détruisez.* »²³⁰ Cette logique pourrait être appliquée à la religion en reprenant l'idée augustinienne voulant qu'en matière de spiritualité il soit nécessaire d'aimer avant de connaître, c'est-à-dire que *la foi précède la connaissance*.²³¹ Ce principe se situe très près du pari pascalien, au sens où le choix éthique en faveur de l'incroyance ou de la croyance s'avère d'une importance capitale : la crise identitaire moderne et les malaises dans l'immanence signifient que l'appel de la foi ou le 'désir d'éternité' demeure puissant dans le cadre immanent. C'est ce puissant motif qui permet à notre auteur de soutenir que le cadre immanent demeure rigoureusement ouvert. L'incroyance, autant que la croyance, implique un pari, un saut de foi, un moment de confiance anticipatrice au-delà de toute évidence ou certitude. Telle serait la limite de l'éthique de la croyance et de toute approche strictement épistémologique de la religion.

Pénétrer au cœur de la sécularité signifierait ainsi qu'il faut s'efforcer de saisir les motivations essentielles des deux grandes positions polaires ('*two great polar positions*') que constituent les perspectives de transcendance et d'immanence, soit de se rendre capable de sentir la force des deux positions à l'intérieur d'un même langage de 'contrastes perspicaces'. En percevant les risques de perdre la vérité s'attachant aux deux options ainsi que le pouvoir d'attraction qui leur est propre, nous nous tenons sur la 'crête', au point de 'fusion des horizons'. En cet espace Jamesien, nous sommes en mesure de poser cette ultime question: la perspective de transcendance est-elle simplement une menace, ou n'offre-t-elle pas plutôt une réelle promesse? « *I think that*

²³⁰ DERA, p.47

²³¹ Idem, p.58

which way we go ultimately comes down to our answer to this question. »²³² Taylor soutient alors que cette tension proprement éthique, prolongeant l'indécidabilité théorique/épistémologique de la sécularité, ne saurait elle-même être véritablement tranchée, sinon par quelque 'tour' ('*spin*')²³³ par lequel nous nous couperions de la force véritable de l'autre position : « *The more one reflects, the more the easy certainties of either 'spin', transcendental or immanentist, are undermined.* ». En ce sens, notre auteur soutient que chaque option demeure une possibilité ouverte, indécidable, de sorte que chacune demeure également inconfortable et fragile : la sécularité occidentale est frappée d'une aporie en apparence insurmontable.²³⁴ Autrement dit, la lutte ne sera jamais définitivement gagnée: « *Confidence here must remain always anticipatory.* »²³⁵

Ajoutons en clôture de ce chapitre que l'approfondissement dialectique du cadre immanent et de ses nombreux écartèlements fait l'objet de denses analyses dans les derniers chapitres de '*A Secular Age*', dans la mesure où Taylor présente un ensemble de dilemmes éthiques extrêmement engageants.²³⁶ Ressort de ces débats une 'mêlée à quatre visages' (*a four-cornered battle*) où s'opposent les humanistes séculiers, les humanistes chrétiens, les chrétiens orthodoxes et les néo-nietzschéens.²³⁷ Je me permets cependant d'escamoter une description plus détaillée de ce diagnostic et de passer sans plus tarder à un examen plus précis des implications de l'interprétation de la sécularisation déployée par Taylor pour la philosophie de la religion.

²³² *Idem*, p.548-549

²³³ *Idem*, p.551

²³⁴ *Idem*, p.727

²³⁵ *Idem*, p.593

²³⁶ *Idem*, 618-727

²³⁷ *Idem*, p.636

Chapitre 5 : Sécularité et Philosophie de la Religion

Ce que les analyses des deux derniers chapitres nous permettent de percevoir clairement, c'est la façon avec laquelle la dialectique taylorienne parvient à arrimer l'interprétation de la sécularisation et le champ de la philosophie de la religion en une relation complexe de codépendance herméneutique: la seconde est nécessaire afin d'accéder au plus haut niveau de pénétration herméneutique de la première, et, inversement, la généalogie de la sécularisation est indispensable afin de saisir l'historicité des questions de la philosophie de la religion et être en mesure de poser celles-ci de façon adéquate et lucide. De façon plus radicale encore: toutes deux coïncideraient en une même exploration engagée et généalogique des identités, culminant dans l'espace 'Jamesien', lieu aporétique où doit se réaliser la fusion des horizons.

Selon ses propres aveux, si une position ne manque pas d'irriter notre auteur, c'est bien la conviction qu'il existerait des preuves ou arguments décisifs ('*knock-down arguments*') à l'encontre de la croyance en Dieu.²³⁸ La raison essentielle pour laquelle Taylor estime que le débat croyance/incroyance ne saurait être arbitré au niveau de la 'rationalité apodictique', c'est-à-dire par des arguments permettant de trancher la question de façon claire et univoque, est que l'interrogation philosophique sur la religion déboucherait inévitablement sur une *aporie*: l'espace Jamesien. À partir de ce point, de cette crête, l'enquête philosophique doit se confondre avec l'exploration engagée des identités humaines, errant dans l'ouverture indépassable de sa question la plus intime, celle de la *vérité* des croyances religieuses. Par conséquent, l'idéal de la 'fusion des horizons' devient un idéal de 'fusion des horizons moraux', de sorte que le débat ne saurait plus être poursuivi que sur le plan des considérations éthiques (i.e. exploration des dilemmes et écartèlements de la modernité). À cet égard, nous nous pencherons sur les implications de cette position concernant (i) la relation entre la

²³⁸ Cf. Kuipers, R. A. (2008). The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor. *The Other Journal*, 12 juin : <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=375>; voir également :

science moderne et la religion, (ii) l'importance de l'expérience religieuse au sein du cadre immanent, (iii) la nature du rapport entre foi et raison et (iv) la possibilité de considérer la philosophie de notre auteur comme un nouvel existentialisme chrétien.

1. Religion et Science

Il semble que Taylor avance au moins trois propositions étroitement liées concernant le problème, certes fort complexe, de la relation entre la science moderne et la religion. La première de ces propositions consiste à distinguer le 'désenchantement' du monde et la fin de la religion²³⁹: la science moderne aurait joué un rôle clef, par sa naturalisation ou objectivation du monde, dans le désenchantement de ce dernier et aurait effectivement réfuté le vieux 'cosmos' platonicien pétri d'essences²⁴⁰, mais elle ne fournit en aucun cas des preuves ou des objections solides contre toutes les formes modernes de religiosité, en particulier celles de la Chrétienté Réformée.²⁴¹ Ainsi que nous l'avons souligné, l'interprétation de la sécularisation que propose Taylor se présente expressément comme une alternative à l'idée que le déclin des pratiques et croyances religieuses puisse être expliqué simplement par la diffusion de la science et de l'éducation. En ce sens, les théories scientifiques ne permettraient pas de réfuter 'empiriquement' la croyance en la transcendance, que celle-ci se situe sur le plan (a) de notre explication ultime de l'univers, issue de la théologie naturelle, (b) d'une expérience vécue d'ordre mystique ou (c) de nos intuitions de 'plénitude' touchant le sens et la nature de la vie bonne.

En second lieu, il est clair pour Taylor que croire à la réfutation scientifique du théisme (ou à une preuve scientifique de l'athéisme) présuppose une perspective 'scientiste', c'est-à-dire l'idée que le potentiel de naturalisation de la science ne connaît pas de limite et que tout – incluant l'action humaine, la vie religieuse et l'origine de l'univers – peut faire l'objet d'une objectivation scientifique: « *For example, there are certain human experiences that might direct us to God, but these would all be totally*

²³⁹ « *This is widespread in the contemporary discussion. Indeed, the terms are sometimes used as synonyms. Even Weber seems to have fallen into this at times.* » *Idem*, p.553

²⁴⁰ « *Mechanistic theory in fact refuted one facet of the earlier cosmos idea, that which drew on the Platonic view that things were ordered by the Ideas.* » *Idem*, p.329

²⁴¹ Cf. *Idem*, p.553

illusory if everything could be explained in scientific terms. »²⁴² À ce propos, sa réfutation de l'épistémologie naturaliste fonctionne également comme un vaste argument contre un tel 'scientisme' (chap.1). Comme nous l'avons vu, tout le domaine incontournable de l'articulation (recouvert par le biais de l'argumentation transcendantale), soit celui de la signification de notre expérience et de l'identité humaine, doit échapper au regard réductionniste du naturalisme. Le principe M.I. constitue précisément pour notre auteur l'acte de décès de tout pan-naturalisme, déplaçant l'essentiel du débat opposant science et religion de la juridiction de la 'rationalité apodictique' (où l'on peut trancher de façon claire et univoque entre deux propositions) vers le domaine de l'argumentation *ad hominem*, engagée, située et incertaine. En ce sens, la figure de l'athée 'convertit par la science' est désignée par Taylor comme un mode immature et superficiel d'incroyance.²⁴³ Nous pouvons notamment ranger dans cette catégorie l'ensemble des '*New Atheists*' américains (incluant D. Dennett, C. Hitchens, R. Dawkins, S. Harris, et bien d'autres)²⁴⁴, estimant pour la plupart que la naturalisation de la religion est désormais à portée de main et peut être comprise – dans les diverses perspectives de la psychologie évolutionnaire, des neurosciences et de la 'mémétique' – comme un 'produit dérivé' ('*by-product*') de nos 'logiciels' neurocognitifs.²⁴⁵

En troisième lieu, Taylor soutient que le pur affrontement entre 'religion' et 'science' est un construit chimérique: « *The pure face-off between 'religion' and 'science' is a chimaera, or rather, an ideological construct. In reality, there is a struggle between thinkers with complex, many-levelled agendas [...]* »²⁴⁶ Ainsi, comprendre le rapport religion/science nous obligerait plutôt à articuler les ontologies morales complexes en jeu. Plus encore, notre herméneute soutient que seule une lecture généalogique des horizons de signification nous permet véritablement de comprendre l'émergence, le succès et les développements de la science classique ou post-

²⁴² Kuipers, R. A. (2008). The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor. *The Other Journal*, 12 juin : <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=375>

²⁴³ Cf. *Idem*, p.306-307

²⁴⁴ Cf. Kuipers, R. A. (2008). The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor, *op. cit.*

²⁴⁵ Voir notamment: Dennett, D. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking Press.

²⁴⁶ *SA*, p.332

galiléenne.²⁴⁷ Nous retrouvons ici le ‘grand récit de la Réforme’ et l’exploration engagée du cadre immanent dont nous nous sommes proposé de résumer les grandes lignes au dernier chapitre. Il ressort avant tout de cette enquête que science et religion interagissent et concordent en fait à plusieurs niveaux profonds et essentiels: la science s’enracinerait en effet dans la Réforme et ses diverses ‘inflexions identitaires’ (intérieure, disciplinaire, instrumentale et en faveur de la vie ordinaire), soit notamment dans l’idéal humaniste d’une ‘seconde création’ pouvant être accompli par la Raison humaine²⁴⁸, la révolution Nominaliste²⁴⁹ et l’importance toute moderne accordée à l’amélioration de la condition humaine.^{250 251} En outre, Taylor situe le cœur du conflit, comme nous l’avons vu, au niveau de l’opposition entre l’éthique naturaliste de la croyance et le pari de la foi.

2. Expérience Religieuse et Cadre Immanent

Ceci dit, qu’en est-il ici des ‘*knock-down arguments*’ en faveur du théisme, soit des prétendues ‘preuves cosmologiques’ ou autres arguments relevant de la théologie naturelle? Il apparaît que Taylor considère ces tentatives de maintenir le débat au niveau de la rationalité apodictique largement comme une affaire du passé. Il oppose à ces entreprises à la fois son ‘individualisme expressif’, la crise identitaire moderne et la culture de l’authenticité.

Fort de ses arguments transcendants, Taylor soutient tout d’abord que nous ne disposons jamais que de la meilleure articulation, incertaine et engagée, de notre expérience morale, exprimée à l’intérieur de notre langage de ‘résonance personnelle’ (principe M.I.). L’implication primaire de cet ‘individualisme expressif’ pour notre propos est que des preuves ‘extérieures’ de l’existence de Dieu, non ancrées dans notre expérience, sensibilité ou intuition morale, ne sont plus praticables comme elles pouvaient l’être auparavant: celui-ci déplace la question de l’existence de Dieu vers le

²⁴⁷ *Idem*, p.326

²⁴⁸ Cf. *Idem*, p.99

²⁴⁹ Cf. *Idem*, p.97

²⁵⁰ Cf. *Idem*, p.542-543

²⁵¹ Plantinga défend une position très similaire, soutenant que les doctrines de l’*imago dei* et de la contingence de la création divine (nominalisme) constituent le soubassement religieux de l’investigation empirique du réel menée par la science moderne : Plantinga, A. (2007). Religion and Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/>

domaine de l'articulation et de l'argumentation *ad hominem* (partant expressément des visions personnelles, engagées et situées des interlocuteurs), c'est-à-dire de « [...] *la recherche de sources morales extérieures au sujet qui pourraient trouver un écho en lui ou en elle, la perception d'un ordre qui est lié de façon inséparable à une vision personnelle.* »²⁵²

D'autre part, d'un point de vue généalogique, Taylor souligne que la transformation historique profonde qui rendit cet individualisme expressif pratiquement incontournable fut la crise identitaire moderne: nous ne disposons plus, comme jadis, d'un 'ordre de signification publiquement établies' (*'publicly available orders of meaning'*), soit d'horizons de signification communs et indiscutés; au contraire ceux-ci semblent désormais irrémédiablement fragilisés et fragmentés.²⁵³ Ainsi, manquerait à présent un tel contexte public à quasiment tout le domaine de la morale, de la métaphysique et de la théologie²⁵⁴, de sorte que celui ne relève plus de « [...] *l'exploration d'un ordre 'objectif', au sens classique d'une réalité publiquement accessible. L'ordre n'est accessible que par sa résonance personnelle, donc 'subjective'.* »²⁵⁵ Par conséquent, on ne saurait aujourd'hui, plus que jamais auparavant, échapper à l'idée que nos langages constitutifs et les visions articulées en eux possèdent une dimension 'personnelle' ou individuelle: nous serions passés d'un 'cadre naïf' à un 'cadre réflexif': « [...] *in which we are able to see ourselves as occupying one standpoint among a range of possible ones, with which we have in various ways to coexist.* »²⁵⁶ L'effet *nova* ne désigne rien d'autre qu'une prolifération de telles visions ancrées dans des sensibilités morales et spirituelles particulières.

De plus, Taylor soutient que l'« expérience », soit l'exploration morale par résonance personnelle, acquit une importance centrale pour notre culture de l'authenticité: « *In an age which seems dominated by the 'learned despisers of religion', in Schleiermacher's phrase, what is really valuable is spiritual insight/feeling. This will inevitably draw on a language which resonates very much with the person who*

²⁵² *SM*, p.636

²⁵³ *Idem*, p.613

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Idem*, p.636

²⁵⁶ *SA*, p.12-14

possesses it. »²⁵⁷ Ce passage à une religion personnelle et intérieurement éprouvée pourrait lui-même être compris comme un développement de la Réforme et de ses diverses inflexions identitaires, c'est-à-dire de la sécularisation. Nous retrouvons ici le deuxième aspect de notre 'triple historicité', soit notre allégeance aux biens constitutifs de la modernité et, parmi eux, à l'idéal d'authenticité: « *Prendre ma religion au sérieux, c'est la vivre personnellement, avec plus de sincérité, plus intérieurement, de façon plus engagée.* »²⁵⁸

Un lecteur informé de '*A Secular Age*' ne saurait manquer d'y remarquer l'absence de tout dialogue véritable avec les principaux représentants de la philosophie contemporaine de la religion. Jamais ne sont mentionnées les œuvres, par ailleurs très discutées, de A. Plantinga et R. Swinburne, ou encore, dans une tout autre perspective, celle de J. Caputo. En fait, la raison en est claire : si l'enquête dialectique de Taylor soulève les questions de la philosophie de la religion, c'est expressément pour en déplacer les enjeux sur le terrain de l'articulation des sources morales et de la rationalité pratique. En effet, l'objectif central – et monumental – de l'ouvrage consiste à montrer aux acteurs de la modernité qu'ils se comprendraient mieux eux-mêmes s'ils se situaient dans le grand récit spirituel de la Réforme ainsi qu'au sein du cadre immanent, de même que s'ils méditaient, eux-aussi, l'indécidabilité profonde de 'l'espace jamesien'.

3. Foi et Raison

Au cœur de '*Les sources...*', Taylor affirmait sans ambages que la vie religieuse était avant tout, par delà toute question théorique ou épistémologique, relative aux intuitions morales fortes (ou sensibilité morale) d'un agent: « *Je ne crois pas qu'il y ait pour nous une telle chose qu'un problème épistémologique relativement à Dieu, sans plus. Notre sentiment de la certitude ou du caractère problématique de Dieu est relatif à notre sens des sources morales.* »²⁵⁹ Précisons cette idée en soulignant que selon notre auteur la distinction épistémologique entre foi et raison ne saurait être maintenue, ni sur

²⁵⁷ *Idem*, p.483

²⁵⁸ *DERA*, p.16

²⁵⁹ *SM*, p.399

le plan de la rationalité théorique, ni sur celui de la rationalité pratique (qui eux-mêmes, en outre, ne sauraient faire l'objet d'une distinction forte).

Premièrement, Taylor perçoit un 'saut de foi' inévitable au cœur de la rationalité théorique ou philosophique et fait de la 'confiance anticipatrice' une véritable condition transcendantale: « *Of course, experience can bring an increase in our confidence in our stance. But we never move to a point beyond all anticipation, beyond all hunches, to the kind of certainty that we can enjoy in certain narrower questions, say, in natural science or ordinary life.* »²⁶⁰ Ultimement, il n'y a pas de 'problème épistémologique relativement à Dieu' parce que toutes les positions s'investissent dans le débat sous le mode de la confiance anticipatrice, soit en recourant à leurs intuitions morales fortes (ex : l'éthique de la croyance et ses différents idéaux). Soyons prudent ici de ne pas entendre 'toutes les positions s'avèrent également irrationnelles', comme le voudraient certains postmoderniste ou 'fidéistes'²⁶¹, car il s'agit plutôt de reconnaître la rationalité plus modeste que permet de penser l'argumentation *ad hominem*. Nous pouvons comprendre ce nivellement de la foi et de la raison comme une conséquence essentielle de la thèse voulant que toute connaissance soit interprétation située, engagée et marquée d'une 'docte ignorance' nourrie par la conscience de sa propre historicité, c'est-à-dire la thèse de l'universalité de l'herméneutique. Tel que le soutient J. Grondin, la foi pourrait bien procéder de l'expérience première et universelle d'un manque d'assurance et de maîtrise, un « *je ne m'y connais pas... je ne maîtrise pas...* » précédant lui-même toute certitude: « *Un non-savoir qui reste présupposé, quoique oublié, en toute forme de savoir.* »²⁶² Ainsi, loin de vouloir 'fonder' de façon apodictique la croyance religieuse dans l'expérience, telle que le voudraient les défenseurs de l'Épistémologie Réformée²⁶³, Taylor considère que Dieu ne saurait jouir que d'une objectivité de 'second degré'.²⁶⁴

²⁶⁰ SA, p.551

²⁶¹ Forrest, P. (2009). The Epistemology of Religion. *Stanford Encyclopedia of Religion* : <http://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology/>

²⁶² Grondin, J. (2005). Fides Splendet et Scientia. Du sens d'une devise. *Théologiques*, vol. 13, n° 1, p.126

²⁶³ Forrest, P. (2009), *op. cit.*

²⁶⁴ SA, p.833

Deuxièmement, au niveau de la rationalité pratique, notre auteur récuse la distinction épistémologique (que nous pouvons retrouver tant chez J. Habermas que J. Rawls par exemple) entre une certaine ‘raison publique ou séculière’, domaine où l’entente rationnelle serait toujours possible, et une ‘raison religieuse’ qui introduirait des prémisses ‘externes’ que seuls les croyants peuvent accepter :

« [...] *this notion is something like an epistemic distinction. There is secular reason, which everyone can use and reach conclusions by – conclusions that is, with which everyone can agree. Then there are special languages, which introduce extra assumptions, which might even contradict those of ordinary secular reason. These are much more epistemically fragile; in fact, you won’t be convinced by them unless you already hold them. So religious reason either come to the same conclusions as secular reason, but then it is superfluous; or it comes to contrary conclusions, and then it is dangerous and disruptive. This is why it needs to be sidelined.* »²⁶⁵

Autrement dit, la raison publique prétendrait pouvoir fonctionner exclusivement selon le modèle apodictique, c’est-à-dire à l’aide d’arguments capables de satisfaire n’importe quel penseur honnête et lucide. Selon Taylor, cette distinction constituerait en définitive un mythe hérité des Lumières et que l’on ne saurait que récuser: la rationalité pratique comprend inévitablement un moment de confiance engagée et anticipatrice, d’appartenance à une tradition, de sorte que nos raisonnements comprendront toujours des prémisses qui ne sauraient agir comme des ‘critères’ unanimes.²⁶⁶

La déconstruction de la distinction épistémologique entre foi et raison culmine dans l’idée, au cœur de l’espace ‘Jamesien’, que l’on ne saurait renoncer à la transcendance sur la base de l’immanence (i.e. en condamnant la foi au nom de la raison), puisque l’engagement religieux peut encore être légitimement anticipé comme une promesse et que la négation de cette possibilité n’est elle-même qu’un acte de foi. Il

²⁶⁵ Taylor, C. (2008). Secularism and Critique. *The Immanent Frame: secularism, religion, and the public sphere* : <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critique/>

²⁶⁶ « *The credibility of this distinction depends on the view that some quite ‘this-worldly’ argument suffices to establish certain moral-political conclusions. [...] But the key beliefs we need, for instance, to establish our basic political morality are not among them. The two most widespread this-worldly philosophies in our contemporary world, utilitarian and Kantianism, in their different versions, all have points at which they fail to convince honest and unconfused people.* » : *Idem.*

y aurait impossibilité de se positionner sur un sol ferme. Entre la peur, d'une part, de sombrer dans l'illusion en s'engageant pleinement, et l'espoir, d'autre part, qu'une attitude de foi permette d'accéder à « *des vérités jusqu'alors inaccessibles* »²⁶⁷, le choix demeurerait ouvert : sur cette 'crête', « *tout ce que vous avez pour avancer, c'est votre instinct (plus souvent qu'autrement mal articulé).* »²⁶⁸

4. Un Nouvel Existentialisme Chrétien?

Bien que la chose ne fût relevée, à notre connaissance, en aucun endroit, il nous apparaît clair que la philosophie de Taylor possède de profondes affinités avec la tradition existentialiste ouverte par Kierkegaard. Plus encore, nous croyons que celle-ci constitue une contribution originale à cette tradition. À cet effet, je me permets de mettre en relief quelques thèmes importants pour notre auteur et qui devraient suffire à illustrer ce lien.

D'abord, l'importance accordée à l'argumentation transcendantale (ou phénoménologique) fait d'entrée de jeu de la démarche de Taylor une *philosophie de l'existence*, au sens d'une réflexion radicale dirigée expressément sur l'« intentionnalité humaine et ses 'conditions incontournables' (expression synonyme des 'existenciaux' heideggériens ou de la 'condition humaine' sartrienne), de manière à 'déconstruire' les préjugés déformants hérités de la tradition – notamment postcartésienne. Ce projet de revalorisation de l'expérience vécue est couramment conçu comme le cœur même de l'existentialisme.²⁶⁹

Or, plus profondément, l'existentialisme se déploya dès Kierkegaard comme la réhabilitation, à l'encontre de l'idéalisme allemand et de la conception téléologique de l'histoire de Hegel, de l'idée que nous nous trouvons face à un 'choix existentiel' d'une importance cruciale, nous confrontant à une décision ou une alternative « *devant laquelle se trouve fondamentalement placée l'existence humaine et plus*

²⁶⁷ DERA, p.48

²⁶⁸ *Idem*, p.58

²⁶⁹ Crowell, S. (2010). Existentialism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>

particulièrement chrétienne. »²⁷⁰ Cette percée constitua très certainement une inspiration cruciale pour Heidegger et son concept d' 'authenticité', qui n'est autre que l'injonction socratique à une 'vie examinée' mais conçue plus radicalement comme un appel à expliciter nos horizons de précompréhension afin de mieux s'éveiller à sa propre existence.²⁷¹ En ce sens, notre auteur paraît se situer très près de ces penseurs et ce à au moins trois égards :

- (i) Lorsqu'il présente lui-même sa philosophie comme une « *anthropologie de la liberté située* »²⁷², où l'exploration par résonance personnelle de l'ordre moral dans lequel nous sommes inexorablement engagés – soit l'articulation – constitue une quête d'authenticité à l'occasion de laquelle sommes amenés à choisir et réévaluer nos priorités éthiques afin de vivre plus pleinement notre identité.²⁷³
- (ii) À la manière dont Sartre, par exemple, tenta de réhabiliter notre 'pouvoir de choisir' à l'encontre des 'abstractions déterministes' (ex : behaviorisme, du matérialisme historique, de la psychanalyse, etc.), Taylor désire réhabiliter une telle quête d'authenticité à l'encontre du 'primat de la rationalité instrumentale' et par le biais d'une explicitation de nos horizons incontournables de significations.²⁷⁴
- (iii) De même, l' 'espace Jamesien' constitue-t-il ce lieu où une décision cruciale s'impose à nous. En situant cet espace limite au cœur du cadre immanent, là où coïncident la philosophie de la religion et la généalogie de la sécularité, notre auteur nous enjoint de considérer ce choix inévitable: « *On ne peut pas vraiment s'abstenir de prendre position, autrement la vie serait impossible.* »²⁷⁵

²⁷⁰ Gadamer, H.-G. (2002). *Les Chemins de Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.15

²⁷¹ Cf. Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris: PUF, Que sais-je?, p.30-32

²⁷² *SM*, p.642

²⁷³ *Idem*, p.629

²⁷⁴ Cf. *GMM*, chap. 2 à 4.

²⁷⁵ *DERA*, p.55

Néanmoins, en dépit de tous ces rapprochements, Taylor estime que son concept d'«authenticité» diffère sensiblement de celui de Heidegger :

« It's unfortunate that it's also Heidegger's word. It's not that Heidegger's notion is millions of miles away, but he did mean something different. For Heidegger, the difference between authenticity and inauthenticity is in whether you simply accept a routine version of your tradition or whether you go back to its very bases and roots and make a resolute decision for it. So what he's really talking about is resolute decisiveness, whereas I'm using authenticity as shorthand for the background idea that everyone has their own particular way of being human and that you can then be either true to that or untrue to that. »

Nous pensons en outre que ce contraste s'avère relativement superficiel. Taylor utilise les notions voisines d'«articulation», d'«exploration engagée de notre identité» et d'«auto-formulation expressive» de façon tout à fait semblable à la notion heideggérienne d'authenticité et de manière également cohérente avec son interprétation de la sécularisation. Par ailleurs, intervient aussi une lecture de cette notion nous renvoyant à la «culture» ou à l'«Âge» de l'authenticité, en tant qu'arrière-plan incontournable. Cette autre définition met plutôt l'accent sur l'idée que chaque individu a une nature propre et originale avec laquelle celui-ci peut ou non être authentiquement en contact : *« Il existe une certaine façon d'être humain qui est la mienne. [...] Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. »*²⁷⁶ Que signifie ici être «fidèle» à sa nature? C'est épouser «*la voix, l'impulsion, ou l'élan intérieur*»²⁷⁷, en suivant ses intuitions, c'est-à-dire en *articulant* ses biens constitutifs et son ontologie morale. Ainsi, nous pensons que le noyau du concept d'authenticité en tant que «fidélité à soi» est en fait très semblable au concept heideggérien d'authenticité et que l'«Âge» de l'authenticité s'avère, dans la perspective de notre auteur, être celui de l'exploration dialectique par résonance personnelle des identités humaines. Il s'agit d'une reformulation et une

²⁷⁶ GMM, p.44

²⁷⁷ Ibid.

actualisation de ce que Taylor décrit, dans le cadre de ses études sur Hegel, comme l'un des défis centraux de la modernité tardive: celui de concilier l'appel Romantique à une 'unité expressive avec la nature' et l'idéal d'autonomie hérité des Lumières.²⁷⁸

5. Synthèse et Commentaires

Ces analyses nous permettent de concevoir plus clairement la conjecture philosophique et historique au sein de laquelle l'exploration ou l'articulation engagée des identités doit coïncider avec le questionnement philosophique sur la religion: (i) la science s'avèrerait impropre à arbitrer le débat croyance/incroyance; (ii) l'articulation de notre expérience morale/spirituelle acquiert une importance centrale; (iii) le problème de l'existence de Dieu serait entièrement relatif à la meilleure interprétation de notre expérience morale; et (iv) le choix existentiel entre croyance et incroyance se déploierait toujours à l'intérieur de notre quête d'individuation expressive et l'espace Jamesien (en tant qu'espace aporétique) ferait de ce choix un pari spirituel et éthique où le doute est inexpugnable.

Nous pensons que la dialectique taylorienne constitue un développement crucial de la tradition herméneutique contemporaine. Sa généalogie de l'ontologie morale de la modernité occidentale témoigne de la robustesse et de la fécondité de son cadre anthropologique et épistémologique, soulevant le défi de savoir si une 'meilleure explication' et clarification de la signification de l'expérience moderne pourrait être articulée – ce à quoi Taylor répondrait très certainement par l'affirmative. En outre, nous croyons que le débat croyance/incroyance tient véritablement à la possibilité d'une expérience religieuse authentique dans notre monde désenchanté (ou cadre immanent), dont le paradigme consisterait en une épiphanie, déstabilisante et énigmatique, de la transcendance.²⁷⁹ Saute à l'esprit l'image de Heidegger, ce 'penseur qui attend le Dieu' par delà le nihilisme et du Dieu trop 'métaphysique' des philosophes (*causa prima*, *ultima ratio* et *causa sui*).²⁸⁰ Notons que la critique heideggérienne de l'hégémonie du principe de raison suffisante, conduite au nom de la question de l'Être, s'avèrait elle-

²⁷⁸ Cf. Taylor, C. (1998). *Hegel et la Société Moderne*. Québec: Presses de l'Université Laval, p.167-168

²⁷⁹ *SA*, p.5

²⁸⁰ Langlois, L., & Zarka, Y. (2006). *Les Philosophes et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, Fondements de la politique, p.325

même avant tout menée pour des motifs éthico-politiques (plutôt que théoriques) et visait en dernier lieu à s'extirper d'un horizon de pensée solidaire d'une certaine 'déshumanisation technique' et 'crise des valeurs'.²⁸¹ En ce sens, la philosophie de la religion qui peut être tirée des méditations phénoménologiques de Heidegger nous aiguillerait elle aussi, comme chez Taylor, vers un débat primordialement éthique. La référence à cette figure de proue de la philosophie continentale contemporaine doit d'abord nous permettre de rappeler que l' 'ouverture' ou l'indécidabilité de l'espace Jamesien se fonde elle-même sur la conscience de la finitude humaine, dans son historicité et face au mystère de son existence. L'une des visées essentielles de *'A Secular Age'*, nous l'avons vu, est de nous éveiller à cette finitude. Cependant, nous pensons que les réflexions de Heidegger font signe vers une autre interrogation, peut-être moins favorable au diagnostic général de notre auteur, concernant la possibilité d'une expérience religieuse au sein du 'cadre immanent', car il soutenait également que l'horizon métaphysique de la modernité tardive ne permet plus une telle expérience du divin.²⁸² Nous aimerions maintenant, pour le dernier chapitre de ce travail, aborder brièvement cette question dans une perspective critique.

²⁸¹ Voir à ce sujet les commentaires éclairants de: Vattimo, G. (1996). *Espérer Croire*. Paris: Éditions du Seuil, p.22

²⁸² Grondin, J. (2009). *Philosophie de la Religion*. Paris: PUF; Que sais-je?, p.117

Chapitre 6 : Réalisme et Constructivisme Métaéthique

L'«espace Jamesien» repose sur l'idée que notre expérience morale est, d'un point de vue épistémologique, non-problématique, c'est-à-dire que nos évaluations pratiques peuvent être considérées comme 'objectives', portant « [...] *sur un ordre qui, d'une certaine façon, existe dans la nature* ». ²⁸³ Ce réalisme métaéthique lui-même se fonde, tel que nous l'avons souligné au premier chapitre de ce travail, sur l'idée que la distinction entre un ordre descriptif (ou factuel) 'objectif' et un ordre normatif 'subjectif' est inconsistante avec notre 'meilleure interprétation' de notre expérience morale.

Schématiquement, le réalisme métaéthique de Taylor s'appuie sur le principe M.I. de la façon suivante: (i) est aussi réel que possible ce à quoi on ne peut s'empêcher de recourir dans notre meilleure interprétation du sens de notre vie, soit notre meilleure articulation de notre expérience morale; (ii) on ne peut éviter de recourir à nos évaluations fortes – ou plus généralement, notre ontologie morale – pour déterminer le sens de notre vie; (c) par conséquent, le réalisme métaéthique est incontournable (cf. chap. 1). Cet argument paraît à Taylor tout à fait 'contraignant' et il avoue ne pouvoir percevoir à son encontre aucune alternative plausible. ²⁸⁴ Bien entendu, tous les arguments généalogiques déployés par Taylor dans '*Les Sources...*' et dans '*A Secular Age*' visent à établir cela de façon définitive, à savoir que nous nous comprendrions mieux en explicitant nos horizons de signification ou ontologies morales. ²⁸⁵ De la sorte, il juge inconsistantes toutes les conceptions métaéthiques faisant de nos 'valeurs' des constructions ou des projections sur un monde 'neutre' et amoral, « *formes grossières de naturalisme* » car nous n'arriverons jamais à nous comprendre en termes purement 'désengagés' ou objectivant. De même en est-il du 'nihilisme', du 'matérialisme' ainsi que de toute « *conception métaphysique d'inspiration naturaliste de l'homme comme*

²⁸³ SM, p.122

²⁸⁴ SM, p.99

²⁸⁵ Rappelons-nous la structure 'bilatérale' de la critique de Taylor à l'endroit du naturalisme.

*objet de science ou comme partie d'un univers désenchanté [pouvant inciter à] adopter une position fondamentalement non réaliste à propos des biens fortement évalués. »*²⁸⁶

En dépit de ces allégations, nous pensons au contraire qu'une alternative au réalisme métaéthique est disponible, à savoir un certain '*constructivisme métaéthique*', tout à fait compatible avec l'anthropologie philosophique et la dialectique de Taylor, soit notamment le modèle *ad hominem* de la rationalité pratique, les notions d'horizons incarnés et tacites de signification, d'articulation et d'exploration par résonance personnelle des identités. À cet effet, nous aimerions exposer brièvement les grandes lignes de cette position, en nous appuyant d'abord sur les analyses de S. Street dans son article récent : '*Constructivism in Ethics and Metaethics*'²⁸⁷, avant de défendre la supériorité de celle-ci et en tirer les implications générales pour notre propos.

1. Le Constructivisme Procédural

Soulignons d'abord que la conception 'canonique' du constructivisme métaéthique consiste en une '*caractérisation procédurale*' ('*proceduralist characterization*') selon laquelle les faits moraux valides seraient toujours *construits* par une procédure rationnelle déterminée et rigoureusement *dépendants* de celle-ci: « *there is no truth independent of that procedure.* »²⁸⁸ La procédure rawlsienne de délibération dans la 'position originelle' fournit ici un exemple paradigmatique: la 'vérité' des principes de justice renverrait uniquement à leur sélection par des agents libres, égaux et rationnels placés derrière le 'voile d'ignorance'.²⁸⁹ Ces principes ne seraient pas 'découverts' ou 'aussi réels que possible', à la manière des arbres, des rochers ou des automobiles²⁹⁰, mais bien des 'construits'. Cependant, comme le soutient Street, cette

²⁸⁶ SM, p.87

²⁸⁷ Street, S. (2010). What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass* 5/5, p.363-384

²⁸⁸ Street, S. (2010), *op. cit.*, p.365

²⁸⁹ Cf. Rawls, J. (1971 (trad. 1997)). *Théorie de la Justice*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Essais.

²⁹⁰ Le rapprochement entre ces réalités est effectué par Taylor lui-même : « *The God who figures in my account is not a function of my experience, although of course my belief in him, access to him, is. In a parallel fashion, I believe in trees, rocks, cars, because they figure in the 'best account' of my experience. This sounds strained, only because there is no rival hypothesis even remotely as plausible.* » : Tully, J., & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor*. Cambridge University Press, p.226

métaéthique soulève plusieurs problèmes, dont celui de savoir comment celle-ci pourrait constituer une position proprement ‘métaéthique’ et non simplement une théorie éthique ou normative concernant la justification des normes morales. En effet, les principes (ou jugements moraux, valeurs, évaluations pratiques, etc.) ainsi ‘construits’ semblent laisser place à une pluralité d’interprétations métaéthiques possibles, qu’elles soient réalistes, expressivistes, non-réalistes, etc.²⁹¹ De plus, on ne voit pas davantage en quoi celle-ci serait distincte d’une simple objectivation naturaliste des faits moraux, soit d’un réductionnisme déguisé.²⁹²

Taylor lui-même conçoit ce qu’il nomme les ‘éthiques procédurales’ comme étant des manières de renoncer au réalisme métaéthique tout en préservant un certain idéal d’auto-détermination rationnelle: définir la rationalité pratique comme ‘procédurale’ signifierait alors que le critère de rationalité ne consiste plus en la ‘justesse’ ou la ‘vérité’ de ce qui est pensé mais plutôt en la qualité de la procédure suivie, soit sa conformité à certains critères ou normes de pensée.²⁹³ Cette position engendrerait une incapacité de répondre à la question de savoir pourquoi nous devrions agir moralement, cette dernière nécessitant inévitablement une articulation de nos intuitions morales fortes: « *Ils sont par nature incapables de préciser les sources plus profondes de leur propre pensée. Leur pensée est inéluctablement étriquée.* »²⁹⁴ Autrement dit, les conceptions procédurales de la rationalité pratique, par leur recherche de critères permettant de déterminer avec certitude certains principes moraux, laisseraient pour compte tout le champ des raisonnements ‘*ad hominem*’ (ou de l’articulation). Au contraire, selon Taylor, une clarification convaincante de l’ontologie morale des ‘procéduralistes’ devrait les contraindre à adopter le réalisme métaéthique.

²⁹¹ Street, S. (2010), *op. cit.*, p.365

²⁹² Enoch, D. (2009). Can there be a global, interesting, coherent constructivism about practical reason? *Philosophical Explorations*, 12: 3, p.328

²⁹³ « *Le caractère rationnel d’un agent ou de sa pensée se juge à sa façon de penser, non pas d’abord au fait que le résultat est substantiellement exact.* »: SM, p.121-122

²⁹⁴ *Idem*, p.125

2. Le Constructivisme du Point de vue Pratique

Par ailleurs, Street propose une autre conception du constructivisme métaéthique, qu'elle nomme la '*caractérisation du point de vue pratique*' ('*Practical Standpoint Characterization*') et estime être en mesure de capturer ce qui distingue en propre le constructivisme des autres positions métaéthiques.²⁹⁵ Ici, le slogan ne serait plus 'pas de vérité normative indépendante d'une procédure' mais bien 'pas de vérité normative indépendante d'un point de vue pratique donné'.²⁹⁶ Reconnaisant la difficulté de définir ce qu'est une 'valeur', soit la nature de nos évaluations pratiques, Street souligne que nous sommes tous en mesure de comprendre, en outre, ce qu'est une 'attitude de valorisation' ('*attitude of valuing*') ou un '*point de vue pratique*' :

« *The practical point of view is the point of view occupied by any creature who takes at least some things in the world to be good or bad, better or worse, required or optional, worthy or worthless, on so on – the standpoint of a being who judges, whether at a reflective or unreflective level, that some things call for, demand, or provide reasons for others.* »²⁹⁷

Le point de vue pratique serait ainsi celui d'un ou d'un ensemble d'agents acceptant ou incarnant par leurs actions certaines valeurs. À cette notion s'ajouterait celle d'*'implication*' ('*entailment*'), à savoir ce qui découle ('*follows*') nécessairement d'un ensemble donné de valeurs, de façon relativement indépendante d'une évaluation critique de ces dernières. Street combine ces deux concepts pour en arriver à une première caractérisation de son 'constructivisme métaéthique': « *Normative truth consists in what is entailed from within the practical point of view.* »²⁹⁸ Dans cette perspective, les valeurs seraient des 'constructions' à l'intérieur de points de vue pratiques.

²⁹⁵ Street, S. (2010), *op. cit.*, p.365

²⁹⁶ « *No normative truth independent of the practical point of view.* » : *Idem*, p.366

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Idem*, p.367

La notion d'‘implication’ déployée par Street recoupe en fait largement celle d'‘articulation’ chez Taylor car sa forme générale est celle de l'argumentation *ad hominem*. En effet, Street défend que déterminer les ‘implications’ d'un point de vue pratique X signifie en fait expliciter ou clarifier les ‘règles constitutives’ de manière telle que si l'agent engagé dans X n'accepte pas l'implication Y, il ne saurait être véritablement engagé dans X :

« *For example, we might say ‘Ann is badly mistaken to value counting blades of grass above all else, but it follows from within her (bizarre and mistaken) evaluative point of view that she has reason to buy a calculator’. ‘Moreover’, we might add, ‘this follows even if Ann doesn’t recognize that it does’. Due to her ignorance of the non-normative facts or some other cognitive deficiency (perhaps Ann doesn’t know or keeps forgetting what calculators do), Ann might never see that it is entailed from within her evaluative standpoint that she has reason to buy a calculator; nevertheless it is entailed.* »²⁹⁹

Ainsi, déterminer que le point de vue pratique X *implique* l'évaluation Y signifie que la transition de X à Y constitue de ce point de vue une clarification morale. L'argument procède de façon purement comparative et gradualiste: « [...] *whatever turns out to be true, you can improve your epistemic position by moving from X to Y; this step is a gain.* »³⁰⁰ Autrement dit, la conception constructiviste de Street, à ce stade, coïncide avec le modèle *ad hominem* de la rationalité pratique défendue par Taylor, voulant qu'une part essentielle de nos raisonnements pratiques prennent expressément pour point de départ une position X (la nôtre ou celle de notre (nos) interlocuteur(s)).

En ce sens, Street distingue deux versions de ce ‘constructivisme du point de vue pratique’: (i) une version ‘restreinte’ (*‘restricted version’*) et (ii) une version ‘métaéthique’. La première signifie que la vérité ou la validité d'un ensemble de raisonnements pratiques *ad hominem* est assurée/garantie/explicite par un ensemble plus grand d'énoncés normatifs (*‘some further set of substantive normative claims’*), lui-

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ PA, ‘Explanation and Practical Reason’, p.54

même posé ou tenu pour acquis.³⁰¹ Autrement dit, le ‘constructivisme restreint’ explore les ‘implications’ de points de vue pratiques donnés tout en donnant une ‘caractérisation substantive’ (*a substantive characterization*) de ces derniers, c’est-à-dire en prenant pour acquis la vérité d’un ensemble d’énoncés normatifs constitutifs de ceux-ci.³⁰² Street propose à nouveau de prendre la théorie de la justice de Rawls pour exemple : la validité des principes de justice sélectionnés par les agents dans la ‘position originelle’ serait garantie par un ensemble de jugements normatifs inscrits dans la procédure même du ‘voile d’ignorance’, tels que la liberté et l’égalité des personnes ainsi que l’impertinence éthique des conditions sociales et naturelles contingentes des individus (race, sexe, classe, etc.).³⁰³

Selon Street, cette version restreinte peut être contrastée avec un constructivisme métaéthique ‘radical’ (*thoroughgoing*) où le point de vue pratique se trouverait lui-même ‘formalisé’ (*where the practical point of view is given a formal characterization*). Formaliser le point de vue pratique signifie que l’on fournit une interprétation de ce qu’est un ‘point de vue pratique’ indépendamment de toute valeur particulière: « *to give an account of the standpoint of valuing or normative judgment as such.* »³⁰⁴ Nous pensons que Street ne vise ici rien d’autre qu’une description phénoménologique (ou transcendantale) de la rationalité pratique et que ses suggestions font signe vers la notion formelle d’‘argumentation *ad hominem*’, en tant que raisonnements purement comparatifs et gradualistes.³⁰⁵ En escamotant certaines discussions moins pertinentes pour notre propos, soulignons que la position proprement ‘constructiviste’ que souhaite défendre Street consiste à soutenir que *rien* ne garantit la vérité de ces raisonnements au-delà de ces gains épistémiques relatifs, c’est-à-dire que la vérité morale ne dépasse pas les ‘implications’ des différents points de vue pratiques (*normative truth does not outrun entailments from within the practical point of view*). Les raisonnements pratiques seraient ainsi purement ‘internes’ et fonction du ‘point de

³⁰¹ « *Restricted constructivist views give an account of the truth of one set of normative claims by appeal to what is entailed from within the standpoint of one who accepts (or whose situation embodies the acceptance of) some further set of substantive normative claims.* » Street, S. (2010), *op. cit.*, p.368

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Street parle également à cet effet de ‘raison pratique pure’ (*pure practical reason*): *Idem*, p.369-370.

³⁰⁵ Cf. Street, S. (2003). *Constructivism about Reasons*. Dans R. Shafer-Landau, *Oxford Studies in Metaethics*, vol.3. Corby: Oxford University Press.

départ évaluatif (*'evaluative starting point'*) par lequel nous sommes, au sein d'une tradition, nés à la vie morale.

La position de Taylor présente à la fois des affinités et de profondes divergences avec ces deux formes de constructivisme. D'une part, la notion même d'« horizon de signification » problématise de façon déterminante et incontournable le « constructivisme restreint » dans la mesure où elle soulève la question de savoir ce qui assure, à son tour, la validité de « l'ensemble plus grand d'énoncés normatifs ». Autrement dit, ces « vérités morales » ne sauraient *fonder* ou garantir un ensemble restreint de raisonnements *ad hominem*, car ceux-ci relèvent également du domaine de l'articulation et présupposent nécessairement leur propres horizons inarticulés. Ainsi, l'historicité de la compréhension s'opposerait ici aux prétentions d'apodicticité du constructivisme restreint. D'autre part, Taylor conçoit néanmoins de façon « substantive » les points de vue pratiques, défendant une interprétation « réaliste » des ontologies morales (ou identités) des agents en tant que « visions du Bien » pouvant être articulées avec plus ou moins de clairvoyance. De la sorte, notre auteur se situe en partie du côté du constructivisme « total » en vertu de son modèle *ad hominem* de la rationalité pratique, tout en défendant une conception « substantive » des points de vue pratiques depuis l'idée qu'est « aussi réel que possible » ce à quoi on ne peut s'empêcher de recourir dans notre meilleure interprétation du sens de notre vie. Où situer exactement le point de rupture entre le réalisme de Taylor et l'antiréalisme de Street, dans la mesure où tous deux adhèrent au même modèle *ad hominem* de la rationalité pratique?

Nous pensons que la réponse à cette question tient au fait que pour Taylor (tout comme chez Gadamer) la compréhension, l'entente ou l'intelligibilité mutuelle est toujours possible, alors que Street pose une *incommensurabilité* (absence de « mesure commune ») de principe entre certains points de vue pratiques: rien ne garantit, en cas de désaccord profond, la possibilité de l'entente. De la sorte, selon cette dernière, si notre interlocuteur demeure insensible à nos propos tout en étant cohérent par rapport à sa perspective éthique propre, aucun « ordre moral » (ou ensemble plus grand de vérités normatives) indépendant des points de vue pratiques permet d'affirmer que l'un ou

l'autre *devrait* avoir tort ou s'illusionner.³⁰⁶ Tout en préservant l'idée que nous ne disposons jamais que de notre 'meilleure interprétation' de notre expérience morale, la notion de 'points de vue pratiques incommensurables' soulève la possibilité que nos attributions de valeurs soient purement relatives et dépendantes de tels points de vue et non pas 'aussi réelles que possible':

« According to metaethical constructivism, there are no facts about what is valuable apart from facts about a certain point of view on the world and what is entailed from within that point of view. Normative truth, according to the constructivist, does not outrun what follows from within the evaluative standpoint, but rather consists in whatever is entailed from within it. »³⁰⁷

Autrement dit, le constructivisme métaéthique de Street combinerait le modèle *ad hominem* de la rationalité pratique avec un certain relativisme métaéthique, de manière à soutenir la position 'antiréaliste' voulant que toute valeur ou évaluation pratique n'est qu'une 'construction' à l'intérieur de points de vue pratiques (ou de 'formes de vie') donnés. Devant un agent à la fois cruel et 'idéalement cohérent' par rapport à son point de vue pratique ('*an ideally coherent Caligula*'), je ne saurais affirmer que celui-ci se trompe ou fait une erreur.³⁰⁸ Rien ne m'empêche cependant de dire que celui-ci me heurte et s'*oppose* à moi (dans un esprit sensiblement nietzschéen).

2.1. Analyses et Distinctions

En quoi cette position se distingue-t-elle du 'relativisme moral métaéthique' ('*metaethical moral relativism*'), pour autant que ce dernier stipule que 'la vérité ou la fausseté des jugements moraux (ou leur justification) n'est pas absolue ou universelle, mais relative aux traditions, convictions ou pratiques d'un groupe de personnes'?³⁰⁹ La spécificité du constructivisme que nous désirons soutenir consiste en ce qu'il propose une caractérisation particulière de la rationalité pratique, soit le modèle *ad hominem* de Taylor ainsi que sa notion afférente d'horizon de signification. Ainsi, il s'agit d'un type

³⁰⁶ Street, S. (2010), *op. cit.*, p.371

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Gowans, C. (2008). Moral Relativism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism>

de relativisme métaéthique se différenciant par une *anthropologie philosophique* spécifique – reposant elle-même sur un ensemble d’arguments transcendants (chap. 1). Notons que plusieurs auteurs considèrent que l’un des avantages du relativisme métaéthique consiste précisément à pouvoir proposer une notion relative et intersubjective de la vérité ou de la justification (fonction que le concept d’‘argumentation *ad hominem*’ remplit admirablement).³¹⁰ La notion de ‘transition identitaire’, en tant que processus permanent de déstabilisation et de recombinaison des positions au sein d’horizons historiques de signification jamais totalement articulés (atteignant une intensité singulière au sein de la modernité tardive et son ‘effet *nova*’), désigne ce que nous entendons ici par ‘construction’: un ensemble de ‘vérités’ dialogiques portées par le ‘travail de l’histoire’.³¹¹

Le constructivisme métaéthique est à distinguer d’un *relativisme généralisé* (concernant toutes les formes de la connaissance humaine), dans la mesure où il reconnaît la validité objective d’autres modes de connaissance, tels que ceux des sciences exactes, de l’argumentation transcendantale ainsi que des jugements de la vie ordinaire où nous disposons de critères permettant de trancher une question donnée clairement et sans équivoque. En outre, ce dernier se différencie aussi du *scepticisme moral*, perspective selon laquelle il n’y aurait pas connaissance morale (ex : Sextus Empiricus), puisque nous reconnaissons à cette dernière une validité relative.³¹²

Soulignons maintenant que Taylor considère un tel constructivisme métaéthique comme une possibilité bien réelle et qu’il décrit comme un ‘naturalisme raffiné’³¹³ :

« *Les sociétés humaines diffèrent sensiblement par leur culture et par leurs valeurs. Elles constituent diverses manières d’être humain, pourrait-on dire. Mais peut-être*

³¹⁰ « *It avoids the defects of moral objectivism, on the one hand, and of moral skepticism and theories that disregard moral truth-value altogether, on the other hand, because it maintains that moral judgments do not have truth in an absolute sense, but they do have truth relative to a society (and similarly for justification). This is thought to be an advantage because, notwithstanding the supposed difficulties with moral objectivism, morality is widely regarded as “not merely subjective,” and MMR [Metaethical Moral Relativism] can capture this.* » : Gowans, C. (2008), *op. cit.*

³¹¹ Nous empruntons bien sûr l’expression célèbre ‘*Wirkungsgeschichte*’ à Gadamer.

³¹² Comme le souligne Street, un jugement normatif d’un agent peut être ‘erroné’ dans un cadre constructiviste, dans la mesure où il est incohérent avec son point de vue pratique (ou son identité). Il s’agirait là du ‘noyau de vérité du réalisme’ : Street, S. (2003), *op. cit.*

³¹³ *SM*, p.97

n'existerait-il pas de moyen, tout compte fait, de trancher entre ces manières d'être humain lorsqu'elles entrent en conflit. Peut-être sont-elles incommensurables, et tout comme nous reconnaissons en général que l'existence de certains biens dépend de l'existence des hommes, il se pourrait aussi que nous soyons forcés de reconnaître que certains biens ne sont tels que parce que les êtres humains existent à l'intérieur de certaines formes de culture. [...] Il peut exister divers types de réalisations humaines vraiment incommensurables. Cela voudrait dire qu'il n'y aurait aucune façon de passer de l'une à l'autre et de présenter ce passage comme un gain ou une perte, sauf à s'illusionner soi-même. [...] Je reconnais que c'est une possibilité à considérer, mais je doute qu'elle soit réelle. »³¹⁴

Taylor rejette cette éventualité sur la base du fait que rien ne nous oblige à renoncer à l'idée que la compréhension mutuelle des identités humaines est toujours possible, que l'incommensurabilité désigne une limite que nous n'avons pas à poser *a priori* : « *Tant que nous n'avons pas atteint cette limite, il n'y a pas de raison de ne pas tenir pour universels les biens que nous essayons de définir et de soumettre à l'analyse critique, pourvu que nous accordions le même statut à ceux des autres sociétés que nous tentons de comprendre.* »³¹⁵

Exactement comme chez Gadamer, alors que l'historicité radicale de la compréhension menace de faire 'sombrier' son herméneutique philosophique dans le relativisme, l'incommensurabilité des perspectives est rejetée au nom de l'idée que l'entente ou la traduction mutuelle des positions est en principe toujours possible.³¹⁶ En outre, nous trouvons chez lui des expressions particulièrement précieuses afin de concevoir l'expérience de vérité toute relative qui nous intéresse, notamment (a) lorsque celui-ci nous enseigne que la dimension 'productive' – nous aimerions dire 'constructive' – de la compréhension est telle dans les sciences herméneutiques qu'il ne s'agit pas tant à chaque fois d'une 'meilleure compréhension' que d'une 'autre

³¹⁴ SM, p.89

³¹⁵ SM, p.90-91

³¹⁶ Cf. Grondin, J. (2006). *L'Herméneutique*. Paris: PUF; Que sais-je?, p.62

compréhension³¹⁷, ou encore (b) lorsque celui-ci soutient, traitant de l'actualité herméneutique d'Aristote, que l'argumentation éthique doit avoir pour finalité non pas de « *supplanter la conscience morale* » mais plutôt d'« *éclairer les contours des phénomènes et aider ainsi la conscience morale à voir clair en elle-même.* »³¹⁸ Nous ne connaissons pas d'énoncé plus lumineux que ce dernier à l'effet d'exprimer la notion d'« implication » invoquée par Street et celle d'argument *ad hominem* chez Taylor. De plus, les analyses de Gadamer nous permettent de dégager une autre stratégie, que celui-ci récuse, par laquelle nombre d'auteurs (dont les illustres représentant de l'« école historique » que furent L. Ranke et J. G. Droysen) s'efforcèrent d'échapper à l'historicisme (ou le relativisme historique), consistant à « [...] *penser l'histoire en présupposant un étalon qui se trouve lui-même à l'extérieur de l'histoire.* »³¹⁹ Les différentes conceptions téléologiques de l'histoire, qu'elles soient théologiques, romantiques ou idéalistes, illustrent la manière dont il est ainsi possible de poser un étalon de mesure anhistorique (un « *telos* ») permettant d'assurer la vérité des interprétations humaines. Jugeant ces perspectives métaphysiques incompatibles avec l'historicité fondamentale de la compréhension, telle que dévoilée par les percées phénoménologiques de Heidegger, Gadamer les rejeta à la faveur du concept herméneutique clef de « fusion des horizons ».³²⁰ Or nous pensons que s'il crut échapper à l'historicisme par cette voie, malgré le caractère événementiel de la compréhension et de l'entente (ou la fusion)³²¹, c'est bien parce qu'une forme d'« étalon » est admis dans l'idée que l'entente, par-delà toute distance temporelle et culturelle, demeure toujours possible. En effet, le réalisme métaéthique de Gadamer prend très certainement appui sur un tel postulat (ou espoir) dans la mesure où un ensemble plus vaste de vérités, garantissant en amont la validité de nos raisonnements *ad hominem*, acquiert par celui-ci une forme d'actualité par anticipation.

³¹⁷ « [...] dès que l'on comprend, on comprend autrement » : Gadamer, H.-G. (1960-1996). *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Édition intégrale*. Paris VI: Éditions du Seuil, p.318

³¹⁸ *Idem*, p.335

³¹⁹ *Idem*, p.220

³²⁰ *Idem*, p.328

³²¹ Ceux-ci se réalisant au-delà même des intentions des agents : *Idem*, p.470

Afin de clarifier le propos, qu'il me soit maintenant permis de distinguer quatre manières de concevoir le statut épistémologique des arguments *ad hominem*: (i) en soutenant qu'un ensemble restreint de ces raisonnements pratiques se fondent de façon apodictique sur un ensemble plus grand de vérités normatives (lui-même posé ou tenu pour acquis), ce que nous avons nommé suivant la terminologie de Street le 'constructivisme restreint'; (ii) en posant un étalon de mesure anhistorique des points de vue pratiques à même de fonder l'objectivité de nos jugements historiquement engagés et situés (ou 'travaillés par l'histoire'), tel que le suggère Gadamer ; (iii) en postulant que l'entente demeure toujours possible, soit en posant une forme de '*commensurabilité idéale*' des perspectives, assurant la valeur 'objective' bien qu'incertaine de nos raisonnements pratiques ; et (iv) en soutenant dans une perspective antiréaliste une incommensurabilité de principe entre certaines situations herméneutiques.

Nous pensons que Taylor appuie son réalisme avant tout sur la troisième stratégie mais que se lie également à celle-ci la deuxième en raison de sa conviction à l'égard de la possibilité d'une 'réconciliation' ultime des perspectives dans une 'affirmation divine de l'humain' (cf. chap. 2). *Ces espoirs fondent chez notre auteur son réalisme métaéthique*, lui permettant de soutenir l'axiome voulant que soit 'aussi réel que possible ce à quoi on ne peut s'empêcher de recourir dans notre meilleure interprétation du sens de notre vie', c'est-à-dire de garantir l'objectivité des raisonnements *ad hominem*.

3. Plaidoyer pour le Constructivisme Métaéthique

Maintenant, pourquoi voudrions-nous rompre avec ces convictions et soutenir le 'constructivisme métaéthique'? À l'encontre de Taylor, nous pensons qu'il y a d'excellentes raisons ne pas tenir pour universels 'les biens que nous essayons de définir et de soumettre à l'analyse critique'. Nous ne croyons pas que l'entente et la compréhension ne sont *jamais* possibles, à la manière par exemple du point de vue déconstructiviste développé par Derrida³²², mais bien que rien ne garantit l'objectivité de la 'fusion des horizons', aussi 'contrôlée' et sage soit-elle. Ainsi, nous proposons

³²² Grondin, J. (2006), *op. cit.* p.95

plutôt de *partir de l'anthropologie philosophique de Taylor et la généalogie de la sécularité occidentale pour montrer que notre constructivisme métaéthique constitue, par rapport au réalisme métaéthique, un gain épistémique important*, c'est-à-dire une position plus cohérente sous deux rapports :

- (i) Une tension importante persiste chez Taylor entre l'*historicité* radicale de nos évaluations pratiques et le réalisme moral. Pourquoi les 'clarifications morales' ou 'fusion des horizons', chaque fois relatives aux différentes positions en jeu, ne seraient pas elles-mêmes relatives à des contextes culturels et historiques particuliers? Taylor lui-même affirme: « *Or course, I see that my standard for a good human life has no application before or after there are humans. I also can recognize that the ethic of authenticity I endorse made no sense to people in other cultures and times.* »³²³ Nous l'avons dit, tout le travail d'explicitation généalogique de l'identité moderne entrepris par notre auteur concourt à aiguïser le sens de notre propre finitude et de la contingence de notre situation éthique. À cet effet, J. Pélabay soutient que notre auteur adopte une posture très mitigée face au problème de l'historicisme et que celui-ci s'avère en fait « [...] *pris en étau entre le relativisme et l'universalisme.* »³²⁴ Le constructivisme métaéthique permet de résoudre cette tension en faveur d'un relativisme socioculturel.
- (ii) Une deuxième tension déterminante concerne le rapport entre le cadre immanent, en tant que condition incontournable³²⁵, et le réalisme moral. Comme le souligne Street, la tâche centrale de la réflexion métaéthique consiste à interroger le statut épistémologique des jugements évaluatifs dans le contexte d'une compréhension naturaliste du monde.³²⁶ En effet, c'est le succès de la rationalité 'désengagée' et objectivante qui souleva la question du statut épistémologique de la connaissance morale, ce que présuppose toute la critique déployée par Taylor à l'encontre de l'ascendance qu'exerce le naturalisme sur

³²³ SA, p.589

³²⁴ Pélabay, J. (2001). *Charles Taylor, Penseur de la Pluralité*. Québec: Presses de l'Université Laval, p.178

³²⁵ Chapitre 4, section 3.1.

³²⁶ Street, S. (2010), *op. cit.*, p.375

notre conception de la rationalité pratique. À cet effet, J. Grondin souligne que l'utilisation même de la notion de 'valeurs' ('ce qui vaut pour tel et tel sujet') pour désigner nos convictions fondamentales, avec ses connotations boursières et instrumentales, témoigne de la profondeur de la tension entre notre monde désenchanté et notre vie morale.³²⁷ Ce que permet le constructivisme métaéthique, c'est reconnaître pleinement le statut problématique de nos intuitions morales au sein du cadre immanent là où le réalisme de notre auteur apparaît comme une tentative anachronique et improbable de faire 'comme si' la révolution épistémologique et ontologique du naturalisme n'avait jamais eu lieu.

Nous croyons en outre que ces deux arguments *ad hominem* échappent eux-mêmes largement à notre constructivisme dans la mesure où le concept d'historicité relève primordialement de l'argumentation transcendantale (celui découlant de la notion d'«arrière-plans» ou d'horizons de compréhension) et notre compréhension naturaliste de l'univers, malgré ses origines complexes, se trouve fermement ancrée dans le succès des sciences exactes.

Par cette critique, nous nous situons au cœur des dissensions ayant toujours divisés Taylor de son ami et mentor I. Berlin. Comme ce dernier le souligna dans son introduction à un important recueil d'articles portant sur la philosophie de notre auteur: « *I believe that purposes are imposed by human beings upon nature and the world, rather than pursued by them as part of their own central natures or essences.* »³²⁸ Contrairement aux convictions essentialistes et téléologiques de Taylor (« *both as a Christian and as an Hegelian* »), celui-ci estime que nos valeurs ne sauraient être affirmées que dans leur temporalité et relativité, comme des constructions historiques et dialogiques dont nous ne connaissons pas l'issue.

En somme, accepter à la fois (i) le modèle *ad hominem* de la rationalité pratique (i.e. les arguments transcendants de Taylor) et que (ii) différentes ontologies morales puissent être *incommensurables* nous permet de passer vers une forme d'antiréalisme

³²⁷ Grondin, J. (2009). *Philosophie de la Religion*. Paris: PUF; Que sais-je?, p.117

³²⁸ Tully, J., & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor*. Cambridge University Press, p.2

moral que nous désirons appeler ‘constructivisme métaéthique’. Ce dernier reconnaît la logique ‘comparative’ et ‘gradualiste’ de la rationalité pratique, soit un aspect déterminé du principe M.I. – ‘nous ne disposons jamais que de notre meilleure interprétation, incertaine et inachevée, de notre expérience morale’ –, tout en récusant l’idée que ‘soit aussi réel que possible’ ce qui appartient à une telle interprétation. Nous avons deux bonnes raisons – notre historicité et le cadre immanent – de penser que rien n’assure la validité ‘objective’ de nos clarifications morales, soit qu’il n’y a pas de vérité normative indépendante de nos points de vue pratiques, engagés et situés. En outre, cette position métaéthique est tout à fait *compatible avec la dialectique taylorienne*, dans la mesure où l’on peut toujours s’efforcer d’explicitier les implications des différentes positions en jeu et de voir plus en clair notre conscience morale.

4. Le Pavois Ultime de la Religion

Quelles sont les implications de ces analyses pour l’interprétation de la sécularisation chez Taylor? En montrant que nous gagnerions à rejeter le postulat d’une ‘commensurabilité idéale’ des positions au nom de notre constructivisme, *se désintègre alors le dernier pavois de la religion dans notre ‘âge séculier’*.³²⁹ En effet, la possibilité d’une expérience spirituelle authentique, c’est-à-dire *portant sur une réalité indépendante des agents qui s’y rapportent*, repose sur les mêmes prémisses que le réalisme métaéthique, comme en témoigne ce passage :

« *What I believe in is what figures in my best account of the world, history, and my experience as a moral and spiritual being, but what figures in this account are experience-transcendent things. The God who figures in my account is not a function of my experience, although of course my belief in him, access to him, is. In a parallel fashion, I believe in trees, rocks, cars, because they figure in the ‘best account’ of my experience.* »³³⁰

Au contraire, dans la mesure où le constructivisme métaéthique constitue un gain épistémique par rapport au réalisme, les croyances religieuses devraient pouvoir être

³²⁹ Après le retrait du monde enchanté, du cosmos pétri d’essences et de l’inscription de Dieu dans l’espace social.

³³⁰ Tully, J., & Weinstock, D. (1994), *op. cit.*, p.226

considérées comme des constructions socio-historiques dépourvues d'une objectivité similaire à celles des arbres, des roches et des automobiles. L'importance accordée par notre auteur à l'expérience morale/spirituelle, ainsi que nous l'avons souligné au chapitre précédent, fait de la question du statut épistémologique de cette dernière le problème décisif de la philosophie de la religion au sein du cadre immanent.

Ainsi, nous pensons que nous gagnerions à comprendre le cadre immanent comme *clos* plutôt que maintenu ouvert par l'aporie de l'espace Jamesien. Le motif existentialiste d'un choix crucial entre croyance et incroyance, fondé sur un acte de foi, s'en trouverait dissout. De même, *l'identification de la philosophie de la religion avec l'exploration engagée des diverses positions morales/spirituelles ne saurait convenir* : le récit de la sécularisation déployé par Taylor (le 'grand récit de la Réforme') serait plutôt celui de l'extinction des conditions de possibilité d'une expérience spirituelle authentique en Occident. Il ne s'agirait pas de dire que 'la science réfuta la religion', mais bien que de profondes et complexes transformations identitaires, dont notre auteur nous fournit fort probablement la meilleure interprétation disponible, nous conduisirent graduellement à une situation où une forme d'antiréalisme moral pourrait constituer la position la plus plausible.

Conclusion

Nous nous sommes d'abord efforcés de clarifier la démarche de Taylor en explicitant ses assises dans sa critique du naturalisme et ce que nous avons nommé sa 'dialectique'. À notre question initiale – 'comment la thèse de la sécularisation, qui constitua d'abord un paradigme en sociologie de la religion, en vient-elle chez notre auteur à acquérir une pertinence philosophique centrale?' – nous avons répondu en montrant que l' 'espace Jamesien', désignant avant tout l'indécidabilité théorique et épistémologique du débat croyance/incroyance, permet à Taylor de faire passer un ensemble de questions philosophiques cruciales du côté d'un 'dialogue authentique' autour des ontologies morales. Ainsi, la lecture alternative de la sécularisation que propose Taylor, parce qu'elle maintient ouverte la possibilité d'une expérience religieuse authentique, a pour effet de fusionner l'exploration dialectique des identités avec l'interrogation philosophique sur la religion.

En dernier lieu, nous avons montré (i) que si la 'perspective de transcendance' pouvait demeurer une véritable option en notre 'âge séculier', cela dépendait de façon cruciale du réalisme métaéthique de notre auteur et (ii) que nous gagnerions à récuser ce réalisme au nom d'un 'constructivisme métaéthique' préservant à la fois l'anthropologie philosophique de Taylor, sa dialectique ainsi que sa généalogie de la modernité tout en contestant son postulat d'une 'commensurabilité idéale' des différentes positions. La conséquence primaire de ce constructivisme consiste en ce que l'articulation de nos intuitions morales et spirituelles renverrait moins à la clarification de biens 'objectifs' et indépendants qu'à la clarification d'allégeances relatives notre à 'point de départ évaluatif', c'est-à-dire à notre appartenance première et matricielle à une tradition morale particulière. En ce sens, nous pensons que les analyses déployées dans '*A Secular Age*' peuvent être réinscrites dans un tel cadre et conçues, en définitive, comme offrant les ressources afin de formuler un nouveau 'récit soustractif' se situant lui-même au niveau des 'conditions de croyance' de la modernité.