

Université de Montréal

Le désir d'éternité

Réflexion autour de la notion de plénitude chez Charles Taylor

par

Priscilla de la Michellerie

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître
ès arts (M.A.) en philosophie

Avril 2013

© Priscilla de la Michellerie, 2013

RÉSUMÉ

Ce mémoire engage une réflexion sur la plénitude dans la pensée de Charles Taylor, et plus particulièrement dans son maître ouvrage *L'âge séculier*. L'idée de plénitude y est intimement liée à celles de modernité, de croyance et d'incroyance. C'est que, pour Taylor, comprendre la modernité implique de saisir le changement qui nous a permis de passer d'un contexte dans lequel il était impensable de ne pas croire en Dieu à un contexte dans lequel la croyance n'est qu'une option. Ce changement tourne essentiellement autour d'une modification de notre représentation de la plénitude. Qu'est-ce que la plénitude pour notre auteur ? Elle est la condition à laquelle tend tout homme et implique une réponse, tacite ou pas, à la question du sens de la vie. Mon principal objectif sera de saisir la nature de la plénitude telle que la conçoit Taylor. Je montrerai que la double définition de la plénitude dans *L'âge séculier* génère une certaine tension entre la plénitude conçue comme un événement unique et comme une aspiration constante vers le sens (qui correspond aussi au bien). Je proposerai une résolution de cette tension à travers une compréhension de la plénitude qui vise à en restituer l'unité fondamentale, l'idée étant de saisir la plénitude comme événement unique et comme aspiration constante au sens, non pas séparément, mais dans leur relation. Ce modèle d'interprétation, fourni par l'idée d'éternité, que l'on retrouve aussi dans *L'âge séculier*, me conduira à établir une coïncidence entre la poursuite de la plénitude et le désir d'éternité. Tous deux ont le même but fondamental : à travers l'inscription de moments qualitativement privilégiés et uniques, constitutifs de la vie, dans la totalité de cette vie, ils visent à en dévoiler le sens et à lui conférer une certaine pérennité. À plus forte raison, ce que j'entends montrer à travers la coïncidence entre plénitude et éternité, c'est que la quête de plénitude n'engage pas nécessairement la perspective religieuse déployée dans *L'âge séculier*, mais plutôt une forme de transcendance que l'on pourrait qualifier de « temporelle ».

Mots-clés : philosophie, Charles Taylor, plénitude, modernité, sens, éternité, croyance, incroyance, raisons de croire, transcendance.

ABSTRACT

This M.A. thesis unfolds a reflexion upon the concept of fullness as developed by Charles Taylor, especially in his book *A Secular Age*, in which the idea of fullness is intrinsically connected with modernity, belief and unbelief. For Taylor, the understanding of modernity implies a grasping of the change that allowed the transition from a context where unbelief in God was considered inconceivable to a context where belief remains only an option. That change consists essentially in a modification of our very representation of fullness. What is fullness for Charles Taylor? It is the condition to which any human being tends towards, and which implies an answer, unspoken or not, to the question of the meaning of life. My main goal will be the understanding of the nature of fullness as conceived by Charles Taylor. I shall show that the twofold definition of fullness in *A Secular Age* generates a tension between fullness conceived as a unique event, and fullness conceived as a constant aspiration towards meaning (which identifies with goodness). I shall suggest a resolution of this tension through an understanding of fullness which aims to restore its fundamental unity – the idea being to grasp the notion of fullness as a unique event and as the constant aspiration to meaning not separately, but in their relationship with one other. This interpretation model, provided by the idea of eternity, which is also present in *A Secular Age*, will allow me to establish a coincidence between the pursuit of fullness and the desire of eternity. Both of them share the same fundamental aim: through the inscription of qualitatively privileged and unique moments, constituents of life, in the very totality of this life, they aim to reveal its meaning and to bestow permanence to it. Moreover, I will argue from this coincidence between fullness and eternity that the quest for fullness doesn't necessarily imply a religious perspective as unfolded in *A Secular Age*, but can lead rather to a form of transcendence that one can qualify as « temporal ».

Keywords: philosophy, Charles Taylor, fullness, modernity, meaning, eternity, belief, unbelief, reasons for believing, transcendence.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
REMERCIEMENTS	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER : LE RÉCIT DE LA MODERNITÉ	5
1. LA GÉNÉALOGIE DE L'HUMANISME EXCLUSIF	6
1.1 Les germes de l'individualisme	6
1.1.1 Du moi « poreux » au moi « isolé »	7
1.1.2 Le rôle du christianisme et de la Réforme	9
1.2 De la religion à la morale : parcours de l'humanisation du bien	12
1.2.1 L'émergence de la raison instrumentale	12
1.2.2 Le couronnement de la volonté	14
1.3 La naissance de la modernité	17
1.3.1 La consécration de la vie ordinaire	17
1.3.2 Le déisme : étape intermédiaire et décisive	19
1.3.3 L'avènement de l'humanisme exclusif : l'apparition d'une nouvelle « race » d'hommes	21
2. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA MODERNITÉ	24
2.1 Le malaise lié à la modernité	24
2.1.1 Croyance et incroyance aujourd'hui	24
2.1.2 L'idéal d'authenticité et ses dérivés	26
2.1.3 Un défaut de sens généralisé	29
2.2 Les possibles de la modernité	30
2.2.1 La quête	30
2.2.2 Le festif	32

	Pages
CHAPITRE DEUXIÈME : LA PLÉNITUDE	35
1. LA PLÉNITUDE : ENTRE INSTANT PRIVILÉGIÉ ET SENS	36
1.1 La description taylorienne de la plénitude	36
1.2 Les deux axes de la plénitude	37
2. L'ONTOLOGIE MORALE	39
2.1 Des cadres inévitables	40
2.2 L'orientation vers le bien	44
2.3 La vie comme récit dont le déroulement éclaire le sens	46
3. LE TOURNANT HISTORIQUE	49
3.1 Une nouvelle perception du temps et de la nature : les bouleversements imaginaires	50
3.2 L'espace dégagé par l'évolution de l'art durant le romantisme : la naissance de la situation de l'âme moderne	55
4. LE LIEN DE LA CONSCIENCE MORALE AVEC L'HISTOIRE	58
5. PLÉNITUDE ET TRANSCENDANCE	62
CHAPITRE TROISIÈME : DES RAISONS DE CROIRE	
DANS LE CADRE IMMANENT	66
1. LE CADRE IMMANENT	67
1.1 De la double orientation du cadre immanent	67
1.2 L'orientation de l'épistémologie moderne et la naturalisation du cadre immanent	70
1.2.1 L'embaras du sujet sous l'influence de l'idéologie ambiante	70
1.2.2 Le récit scientifique de la modernité	72
1.2.3 De quoi Dieu est-il « mort » ?	73
1.3 Entre confiance anticipatrice et incertitude : l'espace jamesien	75
2. LES LIMITES DE L'IMMANENCE	77
2.1 Entre temps et plénitude : le désir d'éternité	78
2.1.1 Notre sens du temps et du passé	78
2.1.2 Désir d'éternité et finitude	83
2.2 Le dilemme entre humanisme et transcendance	85

	Pages
2.2.1 Les traces de transcendance dans l'immanence	85
2.2.2 Le fondement humain de la foi chrétienne	86
3. DES « RAISONS » DE CROIRE ?	89
3.1 La défense du christianisme	89
3.2 L'embaras moderne : enjeu éthique ou métaphysique ?	93
CONCLUSION	100
BIBLIOGRAPHIE	103

REMERCIEMENTS

Ma première pensée est pour Jean Grondin dont je garde en mémoire les cours protreptiques parsemés de ses drôleries attachantes. Je le remercie d'avoir supervisé avec attention ce travail et de lui avoir fait bénéficier de ses conseils – formels ou « terre à terre » – toujours judicieux. Sa sensibilité philosophique a été pour moi un modèle, et elle le restera.

Je pense bien sûr à Hélène Garcia grâce à qui la mise en forme de ce travail a fini par entrer dans les normes académiques. Plus fondamentalement je veux lui dire combien son amitié m'est chère et à quel point nos interminables conversations, ponctuées de fous rires et de notes de musique, contribuent à ma joie.

Je tiens aussi à dire ma gratitude à Marie-Annie Pereira, qui a été la première à me parler de Charles Taylor, et qui a entretenu avec moi de passionnantes discussions sur sa philosophie de la religion. Je la remercie de son amitié précieuse et de cette gaieté de cœur qu'elle promène et qui sait me contaminer.

Enfin, je souhaite exprimer ma reconnaissance aux trois « femmes de ma vie » :

À ma fantasque grand-mère, qui veille sur moi depuis ma venue au monde et dont la sagesse de la vie a su m'éclairer bien avant que je n'ouvre mes premières œuvres de philosophie.

À ma mère, modèle d'intelligence, qui m'a dotée du plus bel héritage en me transmettant son amour de la langue française, de la littérature et du savoir en général.

À Mireille, maman de cœur, qui m'a appris à aimer la nature et le silence. Je lui dois, à elle et à sa famille, mes plus beaux souvenirs d'enfance.

À toutes les trois, parce qu'elles font partie de ces êtres qui « exigent l'éternité », je dédie ce mémoire.

INTRODUCTION

Ce mémoire s'articule autour d'une réflexion sur la notion de plénitude chez Charles Taylor. Qu'est-ce que la plénitude pour Taylor ? D'un point de vue moral d'abord, il s'agit de ce à quoi tout homme aspire, ce qui donne à la vie non seulement sa saveur, mais aussi son sens. La plénitude est dès lors la catégorie centrale de toute l'anthropologie taylorienne : toute existence humaine est arrimée à un certain sens du bien vers lequel elle tend et qui lui confère sa plénitude. La plénitude est toutefois aussi considérée par l'auteur de *L'âge séculier* dans une perspective historique : il y soutient en effet que la modernité se caractériserait par une importante modification de notre représentation de la plénitude¹. Pour Taylor, nous ne serions pas modernes uniquement parce que la méthode scientifique a révolutionné notre perception du monde et aurait ainsi marqué une « coupure » avec les temps « obscurs » de jadis². Si nous sommes modernes surtout, argue le penseur montréalais, c'est parce que non seulement l'idée de bien relatif à la plénitude nous est concevable en dehors de la voie divine, mais aussi parce que cette idée de bien jouit désormais, pour notre plus grand embarras, d'une multitude de sources dont les plus notoires, en dehors de Dieu qui reste une possibilité, sont la nature et la raison.

La question de la plénitude, chez Taylor, côtoie intimement celle de la croyance et de l'incroyance. La première engendre la seconde : qu'est-ce que cela signifie que de vivre comme un croyant ou comme un non-croyant, en quoi ma représentation de la vie s'en trouve-t-elle modifiée, et dès lors qu'est-ce qui déterminera mon orientation vers l'une ou l'autre alternative ? Autrement dit, laquelle de ces deux possibilités – croyance ou incroyance – coïncide le mieux avec mon sens de la plénitude ? Une des particularités de l'âge moderne est que, contrairement au monde pré-moderne où la croyance allait de soi, la foi ou la non foi relèvent d'un choix. Cela convient bien à la modernité qui aime penser sa liberté en termes de

¹ « L'avènement de la modernité n'est pas simplement l'histoire d'une perte ou d'une soustraction. La différence essentielle que nous examinons entre les deux marqueurs temporels tient à une modification de la représentation de ce que j'ai nommé la "plénitude" (*fullness*) », Charles Taylor, *L'âge séculier*, trad. P. Savidan, Boréal, 2011, p. 55. Pour les références suivantes à cet ouvrage, j'indique *AS*.

² Cette perception de la modernité glorieuse parce qu'elle se serait débarrassée de la superstition et de l'illusion d'antan est véhiculée par ce que Taylor nomme les récits « par soustraction » de la modernité. La modernité se serait « soustraite », grâce à l'avènement salvateur du modèle de pensée scientifique, à son passé obscur. Taylor cherchera, tout au long de *L'âge séculier*, à nuancer cette vision simplifiée et selon lui appauvrie de la modernité.

possibilité de choisir. Mais l'envers de la frénésie du choix est le suivant : que choisir et en fonction de quoi ?

Pour Taylor, croyance et incroyance correspondent davantage à des représentations de la vie que nous embrassons qu'à des théories dont on pourrait tester les hypothèses. Le croyant et le non-croyant se distinguent quant à la conception de la plénitude qu'ils forgent. La particularité de la croyance aujourd'hui est qu'elle fait l'objet d'une réflexion. On ne peut plus prétendre, selon Taylor, à une croyance « naïve » qui n'aurait pas conscience d'autres possibilités qu'elle-même. On peut toutefois se demander jusqu'à quel point le caractère réflexif de la croyance est systématique aujourd'hui (*tous* les croyants modernes vivent-ils leur foi comme une simple possibilité ?). Ce que nous retiendrons surtout de ce caractère réflexif de la foi, c'est que Taylor le suppose comme étant inévitable. Ce qui implique que lorsque nous abordons la croyance aujourd'hui, ayant conscience de la possibilité de l'incroyance, nous nous demandons, d'une façon ou d'une autre : pourquoi croire ? Dans le présent travail, nous prendrons au sérieux le postulat taylorien selon lequel la croyance est aujourd'hui soumise à la réflexion et nous chercherons à voir dans quelle mesure l'auteur y répond lui-même.

Notre étude s'articule essentiellement autour de *L'âge séculier* (bien que nous convoquerons, à chaque fois que cela sera nécessaire, d'autres ouvrages de notre auteur). Nous prêterons une attention toute particulière à deux points : la question du sens (qui coïncide, comme nous le montrerons, avec celle de la plénitude) et celle de la croyance. Il s'agira de voir si la conception taylorienne du sens implique nécessairement la croyance religieuse. Notre parcours de la pensée de Taylor sera animé par ces deux interrogations : 1) la question du sens, pour Taylor, ne se résout-elle qu'à travers la perspective religieuse ? 2) Si l'abord de la foi aujourd'hui se caractérise par la réflexion qu'elle suscite, Taylor, dont *L'âge séculier* se présente comme une certaine défense de la foi dans le contexte moderne, nous propose-t-il des raisons de croire ?

Compte tenu du lien qu'entretient la plénitude avec l'histoire de la modernité d'une part, et le débat³ entre croyance et incroyance d'autre part, nous avons divisé cette étude en trois

³ Notons que le débat qui nous préoccupera ici n'est pas le débat public sur la question mais celui qui se livre sur la conscience de celui qui se pose la question de croire ou pas.

chapitres correspondant respectivement à l'histoire de la modernité, l'analyse de la plénitude et la question des raisons de croire.

Notre premier chapitre dégagera la conception taylorienne de la modernité : pour cela, nous commencerons par retracer les grandes lignes de l'avènement de l'« humanisme exclusif ». L'humanisme exclusif est la concrétisation de la possibilité de l'incroyance. Nous partirons du Moyen Âge, où notre auteur décèle les germes de la modernité, et remonterons jusqu'au tournant entre le XVIIe et le XVIIIe siècle où, dans le cadre de la société fondée sur le bénéfice mutuel, l'homme s'« accapare » de façon décisive la capacité à faire le bien et entrevoit dès lors la possibilité de se couper de l'ordre transcendant qui justifiait jusque là l'idée du bien. Cette « humanisation » du bien rend possible l'incroyance et signe l'acte de naissance de la modernité. Après avoir retracé la genèse de cette modernité, nous lui accorderons un regard plus phénoménologique et y relèverons les caractéristiques nouvelles de la croyance. Outre la réflexivité évoquée plus haut, la croyance est aujourd'hui le théâtre d'une diversification où certains voient une prolifération de voies toutes plus superficielles les unes que les autres. Pour Taylor, cette nouvelle gamme de spiritualité nous dit quelque chose de crucial : nous ne nous serions toujours pas départis de notre besoin de transcendance.

Notre second chapitre sera consacré à la notion de plénitude. *Les sources du moi* nous seront ici d'une aide précieuse afin de dépeindre l'ontologie morale que Taylor présuppose dans *L'âge séculier* et de cerner la nature exacte de la quête de plénitude. Nous ferons ressortir deux axes de la plénitude qui, comme nous le montrerons, génèrent une certaine tension : la plénitude comme moment « autre » qui nous précipite dans un rapport différent à la vie, et la plénitude en tant que représentation du bien en fonction duquel nous orientons notre vie. Dans le premier cas, la plénitude renvoie à quelque chose d'instantané alors que, dans le second, elle implique une certaine constance. Cette tension relative aux deux définitions différentes⁴ que l'on retrouve de la plénitude dans *L'âge séculier* ne sera dépassée que dans notre troisième chapitre où la plénitude apparaîtra réunifiée à travers l'idée d'éternité. Mais nous pouvons dire d'emblée que la plénitude renvoie fondamentalement, pour notre auteur, à la question du sens

⁴ On retrouve en fait trois définitions de la plénitude dans l'introduction de *L'âge séculier* (AS, pp. 20-23) : la plénitude comme instant qualitativement détonnant dans le cours ordinaire de la vie, le sentiment douloureux qui s'empare de nous lorsque nous cernons la distance qui nous sépare de la plénitude, et la plénitude comme aspiration au bien. Le deuxième aspect de la plénitude, qui correspond en fait à son absence, sera laissé de côté par notre analyse.

et que c'est ce besoin humain de sens, inextirpable, qui incite Taylor à plaider pour une ouverture vers la transcendance. Ce deuxième chapitre sera aussi guidé par une perspective historique. Nous y analyserons d'abord le tournant historique (XVIIIe-XIXe) qui a mené à la prolifération de nos représentations de la plénitude. Nous montrerons ensuite, en nous appuyant sur une analyse de Paul Ricœur, que toute la perspective généalogique de Taylor se fonde sur la perception de marques laissées par l'histoire sur notre conscience morale à laquelle notre auteur attribue un caractère cumulatif.

Enfin, notre étude se conclura sur un chapitre consacré à ce que Taylor nomme le « cadre immanent ». Qu'est-ce que le cadre immanent ? C'est la représentation du monde largement véhiculée dans la culture occidentale moderne selon laquelle, ce monde que nous avons sous les yeux, et que nous pouvons décortiquer par le moyen de l'épistémologie scientifique, est tout ce qui qu'il y a. Autrement dit, la croyance serait infondée. Nous montrerons que, pour Taylor, cette conception est le fruit d'une « tournure » (*spin*) fallacieuse que l'idéologie ambiante tend à donner aux choses. C'est au sein de ce contexte – discutable certes, mais qui est bien celui généralement admis par notre culture moderne – que nous traiterons de la question des raisons de croire. Nous porterons une attention particulière aux motifs que Taylor évoque en faveur de la croyance dans ce contexte fragilisé : de quelle nature sont ces motifs, et peuvent-ils être considérés comme des arguments forts ? Nous questionnerons spécifiquement le terrain – celui de l'éthique – à partir duquel l'auteur de *L'âge séculier* aborde le débat entre croyance et incroyance : un tel débat ne relève-t-il pas fondamentalement de la métaphysique ?

CHAPITRE PREMIER

LE RÉCIT DE LA MODERNITÉ

L'idée de modernité est au cœur de la pensée de Charles Taylor. La modernité, pour notre auteur, ne se limite pas au moment historique que nous nommons ainsi et que nous situons généralement au XVIIe siècle avec l'avènement de la science moderne. Comprendre le sens de la modernité implique de s'intéresser non seulement au passé, afin d'y déceler les étapes de sa venue, mais aussi au présent dans le but de mesurer son impact. Autrement dit, si la modernité correspond bien à un moment historique précis, son entière pénétration appelle nécessairement l'histoire ainsi qu'un intérêt pour l'actualité. La modernité se caractérise, selon Taylor, par l'avènement de l'« humanisme exclusif ». Ce terme fait référence à la situation qui a émergé entre le XVIIe et le XVIIIe siècle et qui a fait de l'athéisme une voie *possible* en instaurant une coupure avec l'ordre transcendant. L'athéisme, lieu commun de la modernité, a quelque chose d'inouï sur l'échelle historique : au XIVe siècle, il était encore inconcevable, trois centennaires plus tard il devient envisageable, de nos jours il va presque de soi dans certains milieux... Que s'est-il passé dans ce laps de temps pour que nous en venions à nous détacher du transcendant ? La compréhension de la modernité, pour Taylor, implique de saisir les causes et la nature des événements qui ont façonné ce contexte duquel nous héritons. La concrétisation de l'humanisme exclusif correspond à la réunion d'un certain nombre de facteurs et d'un environnement prêt à l'accueillir. Parmi ces facteurs, Taylor souligne : la naissance du moi isolé, une volonté accrue de discipliner à la fois la société et les mœurs conformément à un idéal de « civilisation », l'émergence de la raison instrumentale, le triomphe du modèle économique ainsi que le progrès scientifique. Presque toutes ces transformations se préparent depuis le Moyen Âge. Se retrouvant dans un contexte idoine au tournant du XVIIe et du XVIIIe siècle, celui de l'éthique de la liberté et du bénéfice mutuel, ces transformations, portées par la gestation des siècles, ont donné naissance à la modernité et à la possibilité de l'athéisme.

Ce premier chapitre sera dédié à l'histoire que Charles Taylor retrace de la modernité. Après avoir dépeint les étapes décisives de l'avènement de l'humanisme exclusif, nous nous

pencherons sur la modernité de façon plus factuelle. Il s'agira d'en souligner les caractéristiques ainsi que les enjeux auxquels sont confrontées la croyance et l'incroyance aujourd'hui. Au fil de cette généalogie, où nous assisterons à une coupure toujours plus prononcée avec le transcendant, quelque chose de cette catégorie semble pourtant subsister si l'on en croit notre auteur. Il semblerait bien que la modernité (ou la postmodernité) ne se soit pas totalement départie de cet héritage millénaire et qu'elle reste habitée, nous le verrons, par une nostalgie de la transcendance. Notre lien avec la transcendance se serait d'une certaine façon « modernisé ».

1. LA GÉNÉALOGIE DE L'HUMANISME EXCLUSIF

1.1 Les germes de l'individualisme

Selon Charles Taylor, l'individualisme qui se déploie dans nos sociétés sécularisées se prépare depuis le Moyen Âge. Si la maturation de cet individualisme doit retenir notre attention c'est qu'elle est intimement liée à celle de l'humanisme exclusif. Qu'est-ce que l'humanisme exclusif sinon la possibilité pour l'homme de s'en remettre à lui seul pour expliquer les choses, le monde, y vivre et y quérir la plénitude ? Les modernes que nous sommes l'oublient parfois, mais il n'en a pas toujours été ainsi. À l'échelle historique, cette possibilité d'expliquer les choses d'un point de vue strictement humain est même relativement récente. Avant le XVI^e siècle, nos ancêtres ne concevaient pas que le monde puisse être coupé d'un ordre transcendant. Pour qu'une explication immanente des choses devienne envisageable, il a d'abord fallu que l'individu en devienne un à part entière, c'est-à-dire qu'il s'extirpe de la communauté avec laquelle il faisait corps, et que cette communauté elle-même se coupe de l'ordre supérieur dans lequel elle s'inscrivait. Tout *L'Âge séculier* est traversé par le désir de comprendre les conditions de possibilité des choses et d'en rendre compte. Ce désir de comprendre et de rendre compte englobe non seulement les conditions qui entourent la croyance et l'incroyance aujourd'hui, mais aussi les circonstances qui, au fil de l'histoire, ont rendu possibles ces conditions. L'analyse taylorienne a le souci, à chaque fois, de sonder à la fois le contexte socio-historique qui assiste à la naissance des changements en question, ainsi que les répercussions de ces changements sur la représentation que se fait l'homme de la vie.

1.1.1 Du moi « poreux » au moi « isolé »

Nous nous distinguons de nos ancêtres par « une conditions existentielle tout à fait différente » que Taylor illustre à travers les notions de moi « poreux » et de moi « isolé »⁵. Avant d'expliquer la différence entre ces deux situations, il importe de comprendre l'ancienne représentation du monde, elle aussi très différente de la représentation moderne. Taylor nomme ce monde de jadis le « monde enchanté » en référence au désenchantement dont parle Weber pour caractériser la modernité⁶. Le monde enchanté est avant tout un environnement dans lequel les hommes sont exposés de façon presque « atmosphérique » aux forces du bien et du mal. Les hommes y évoluent au sein d'un contexte dans lequel tout est susceptible de les atteindre et de les envouter, pour le meilleur et pour le pire. C'est aussi un monde dans lequel la collectivité a une importance capitale. Cela s'explique précisément par le contexte environnant, tenaillé entre les forces du bien et du mal, et face auquel la protection ne peut venir que de l'alliance de tous les membres du groupe. Il ne s'agit pas encore tout à fait d'une société, mais d'une communauté qui s'ancre dans un ordre qui la transcende et la gouverne, et qui aspire elle-même l'individu. Il n'y a pas de délimitation nette entre l'individu et sa communauté. L'homme se définit avant tout par son appartenance à cette communauté qui l'entraîne dans son ensemble de croyances et de cultes qui deviennent naturellement siens.

Relevons ici une caractéristique fondamentale de la croyance pré-moderne : il s'agit d'une croyance « naïve »⁷. Si cette croyance est dite « naïve » c'est qu'elle ne se déploie pas face à sa possibilité contraire mais s'offre comme seule option⁸. Les possibilités que sont la croyance et l'incroyance – partagées aujourd'hui entre bien d'autres nuances – ne constituaient tout simplement pas une alternative pour nos ancêtres. En naissant dans un contexte où la croyance allait de soi, ils croyaient. Que les modernes se gardent de leur reprocher leur absence de sens critique : l'athéisme était une impossibilité ontologique dans le monde

⁵ *AS*, pp. 71-80.

⁶ « L'expression, évoquant la lumière et les fées, n'est peut-être pas la plus appropriée, mais je l'utilise en référence à son contraire : le "désenchantement", tel que Weber l'a pensé pour décrire la condition de nos sociétés modernes. Ce terme a acquis une telle pertinence pour notre réflexion que je vais recourir à son antonyme pour décrire l'un des aspects majeurs de la condition pré-moderne. En ce sens, le monde dans lequel vivaient nos ancêtres, qui était un monde d'esprits (*spirits*), de démons et de force morale, est un monde enchanté », *AS*, p. 54.

⁷ *AS*, pp. 83-85.

⁸ La croyance aujourd'hui est au contraire une croyance « réflexive », c'est-à-dire une croyance qui a conscience n'être qu'une possibilité, non seulement parmi d'autres formes de croyance, mais aussi face à l'incroyance. Dans la perspective taylorienne, cette croyance ne succombe pas à sa fragilité mais se trouve renforcée dans la mesure où elle se maintient en dépit des possibilités contraires. Voir *AS*, pp. 945-946.

enchanté. Dans un environnement transpercé par une lutte entre les forces du bien et du mal, Dieu ne pouvait pas *ne pas être* : il était le seul garant d'une issue heureuse à ce combat entre des forces transcendantes antithétiques. En somme, la seule alternative dont disposaient nos ancêtres était Dieu ou le Diable.

Il faut aussi tenir compte du fait que la communauté exerçait une pression sur l'individu afin de le maintenir soudé aux autres membres du groupe et à l'adhésion générale à un ordre supérieur. Dans la mesure où « l'égarement » d'un membre pouvait entraîner de fâcheuses retombées sur tous, il en allait de la responsabilité collective de maintenir ces liens. L'individu vivait donc sous une contrainte permanente, qui n'était toutefois pas ressentie comme telle, mais qui régnait de façon tacite au sein de la communauté. Le cadre dans lequel nous évoluons répond toujours à une certaine conception des choses que nous acceptons le plus souvent sans la remettre en question (un peu comme nous pouvons nous targuer, aujourd'hui, d'avoir dépassé le conformisme religieux de jadis sans nous rendre compte à quel point nous baignons dans le conformisme de notre époque en pensant cela).

Dans le monde enchanté, l'absence de délimitation nette ne concerne pas seulement l'individu et sa communauté mais aussi l'ordre moral et l'ordre physique⁹. Qu'est-ce à dire ? La sphère morale ne jouissait pas encore de l'autonomie que nous lui accordons aujourd'hui : elle ne dépendait pas de notre volonté mais était soumise au champ de forces qui agissait autour de nous. Les habitants du monde enchanté ne se représentaient pas les émotions comme quelque chose qui résidait en eux, mais plutôt comme une force extérieure qui les envoutait. L'amour, la joie, la colère, la tristesse, étaient perçus comme autant de charmes qui gravitaient dans notre environnement physique et pouvaient s'emparer de nous. Cela ne signifie pas que nous ne pouvions pas lutter contre eux, mais toujours comme quelque chose d'*extérieur* à nous-mêmes. C'est ce qui amenait nos ancêtres à s'en remettre à des « guérisseurs », ou des sorciers, face à ce qui nous conduit aujourd'hui à frapper aux portes des professionnels de la psychè.

Cette perméabilité de l'être à tout ce qui l'entoure incite Taylor à parler d'un moi « poreux » pour qualifier la condition pré-moderne¹⁰. Le moi poreux est ce type de conscience

⁹ *AS*, p. 80.

¹⁰ *AS*, pp. 76-77 et suivantes.

qui, n'ayant pas établi de démarcation nette entre la sphère physique et la sphère morale, est affectée par tout ce qui l'entoure. Cette conscience place l'individu dans une situation d'extrême vulnérabilité. Tout étant susceptible de l'atteindre, son rapport au monde extérieur est générateur de tourments. Le moi « isolé » (*buffered*) fait au contraire référence au type de conscience qui émerge suite au désenchantement du monde¹¹. L'individu prend conscience de lui en tant qu'être à part entière et instaure une séparation entre le monde et lui-même. Cette limite confère une certaine protection à l'individu : il ne se sent plus à la merci de forces qui le dépassent. Il s'abrite en son for intérieur et devient, par la force de sa volonté, la sentinelle de ses états d'âme. Il développe alors une cuirasse de plus en plus épaisse, qui ne fait pas que le mettre à l'abri, mais finit par le couper de l'extérieur (le monde, les autres). L'invulnérabilité du moi isolé se fait au prix d'un désengagement toujours plus prononcé vis-à-vis du monde. Le moi isolé poussé à son extrême coïncide avec un individualisme égoïste qui en vient à s'étouffer lui-même. Le développement de ce type de conscience occupe une place importante dans la gestation de l'humanisme exclusif car, pour que ce dernier advienne, il a fallu que l'homme ait confiance en ses propres forces d'ordonnement moral. Si le moi isolé atteint son apogée avec la modernité pour laquelle il peut s'offrir comme le rempart de l'incroyance, il se prépare, selon Taylor, depuis les premiers siècles de notre ère. Et l'ironie des ironies est que le christianisme ne serait pas étranger à son avènement.

1.1.2 Le rôle du christianisme et de la Réforme

Selon Taylor, le christianisme aurait lui-même préparé le terrain de déploiement de l'individualisme et par conséquent celui de l'humanisme exclusif. Il nous invite, afin de considérer cette idée, à nous pencher sur la période de réformes qui secoue le christianisme à la fin du Moyen Âge. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ces bouleversements mais en retiendrons deux points cruciaux pour la généalogie que nous retraçons. Nous nous intéresserons d'une part à ce que Taylor nomme « la mère des réformes ». Cette première réforme naît d'une volonté, au sein de la chrétienté latine, d'abolir la tension entre l'idéal de la foi et la vie ordinaire. D'autre part nous nous intéresserons à la réforme protestante en tant qu'achèvement de la première réforme médiévale. Il s'agira de mettre à jour la profonde

¹¹ Sur la distinction entre le moi isolé et le moi poreux, voir particulièrement : *AS*, pp. 76-77.

réorganisation sociale qui émerge de ces mouvements et qui, en désenchantant le monde, aurait offert à l'humanisme exclusif ses premières conditions de possibilité¹².

La société médiévale abritait une tension entre l'exigence de transformation relative à la foi et les vicissitudes de la vie humaine ordinaire. Cette tension n'était toutefois pas dramatique dans la mesure où elle débouchait sur une complémentarité des fonctions qui instaure un certain équilibre au sein de la société : le clergé priait pour la masse qui en retour le finançait¹³. C'est en fait tout le système hiérarchique de la société médiévale qui reposait sur un équilibre « sous tension ». La notion d'égalité était étrangère à nos ancêtres. Ils naissaient au sein d'un ordre auquel ils *appartenaient* mais disposaient de soupapes de décompression à travers des événements comme la fête des Fous, celle des Innocents, ou encore le carnaval. Ces festivités constituaient un véritable exutoire durant lequel l'ordre immuable des choses était temporairement inversé. La société était disparate et, bien qu'inégalitaire, *juste* dans la mesure où elle correspondait à l'ordonnement divin.

La chrétienté latine se serait éprise d'une rage d'ordre et, au nom de la doctrine de l'universalité du salut, aurait cherché à homogénéiser la société. L'idée était d'inciter les religieux à s'investir dans le monde et de conduire les laïcs à prier davantage. C'est ainsi que la croyance se serait engagée dans une voie de moins en moins rituelle mais de plus en plus personnelle, axée sur la piété intérieure, et que la vie ordinaire aurait commencé à être valorisée. Ces idées qui seront radicalisées par la réforme protestante sont déjà contenues, selon Taylor, dans la première réforme médiévale. Non seulement il n'est plus nécessaire de mourir au monde pour vivre avec Dieu, mais une lumière nouvelle est projetée sur l'individu : la foi est transposée dans le soi. Je peux œuvrer à mon salut par moi-même, c'est la grande nouveauté et elle sera décisive.

Comment la société médiévale s'est-elle homogénéisée ? Selon notre auteur, cette unification serait liée en partie à une nouvelle conception de la mort¹⁴. En effet, quel meilleur moyen de rassembler les hommes que de les interpeller par la seule certitude face à laquelle les place leur condition, celle de leur finitude ? Taylor fait valoir, dans le sillage de penseurs comme Philippe Ariès, que c'est durant le bas Moyen Âge qu'est née la représentation de la

¹² Cette histoire est retracée par Taylor entre les pp. 86-165 de l'*AS*.

¹³ *AS*, pp. 86 et suivantes.

¹⁴ *AS*, p. 132.

mort comme source d'angoisse¹⁵. La Faucheuse est dramatisée avec une force prodigieuse : elle devient l'enjeu crucial de toute notre vie terrestre. Elle n'est pas qu'une étape, l'étape finale, mais devient *l'étape décisive* qu'il nous faudra franchir avec le meilleur « dossier » possible si nous voulons goûter à la vie éternelle. En somme, c'est au seuil de la mort que les choses sérieuses commencent. Le christianisme opère un certain tour de force dans notre conception de la mort en dissolvant la vanité apparente de l'existence, justifiée par la mort, en une sublimation de cette dernière. La mort n'a plus rien d'absurde, elle n'est rien de moins que le commencement de la vie pour laquelle les gens de Bien sont réellement faits. Attrait suprême pour la société médiévale ancrée dans un système hiérarchique inaltérable : cette vie est accessible aux riches comme aux pauvres. Seule notre conduite compte. C'est ainsi que le Salut est valorisé et qu'émerge l'idée d'une certaine discipline spirituelle individuelle.

La réforme protestante portera les conséquences de ce premier mécontentement de la chrétienté latine face au « désordre » à leur apogée. Mais l'exigence de discipline ne concernera plus seulement l'individu, elle inclura la société dans son ensemble. Ce n'est pas tant la volonté d'ordonnement qui est nouvelle que la source d'ordonnement : de l'ordonnement divin, justifié d'un point de vue cosmique, nous passons à un ordonnement humain. Les hommes commencent à se mêler des affaires divines. Si la transcendance divine demeure, la dimension du sacré est de plus en plus dénigrée : la réforme protestante joue un rôle clé dans ce rejet en instituant un malaise face aux sacramentaux et à la « magie blanche » contrôlée par l'Église¹⁶. On peut dire que les efforts mobilisés par la réforme protestante (particulièrement dans le calvinisme) ont asséné à l'enchantement son coup fatal. Ce que reflète le protestantisme, c'est une volonté d'ouvrir le message de l'Évangile au plus grand nombre tout en disciplinant cette masse (en rendant certaines pratiques religieuses obligatoires). La croyance n'est plus cultuelle, comme dans le monde enchanté, mais devient une affaire de discipline intérieure qui servira de plus en plus la

¹⁵ AS, pp. 123-124. L'affirmation selon laquelle c'est le bas Moyen Âge, à travers le christianisme, qui inaugure une préoccupation croissante face à la mort mérite toutefois d'être nuancée. Il nous faut pour cela établir une distinction entre deux types d'inquiétudes possibles face à la mort. Il y a d'une part l'angoisse qui repose sur l'appréhension de la mort : qu'est-ce ? Y a-t-il quelque chose après ? Dans le cas où la mort serait le néant, comment vivre avec la conscience que nous finirons un jour dans un état qu'il nous est impossible de concevoir ? Ce premier type d'angoisse, que l'on pourrait qualifier de congénital, l'homme a-t-il attendu le christianisme pour en être la proie ? Le second type d'angoisse part de la croyance qu'il y a bien quelque chose « après » mais s'inquiète de savoir ce qu'il adviendra de notre âme au moment du jugement : serons-nous digne d'accéder à l'éternité ? C'est cette angoisse là, dont on retrouve les germes dès l'Antiquité, notamment chez Platon, que le christianisme a renforcé et largement diffusé.

¹⁶ AS, pp. 144-150.

discipline sociale. En outre, cette lumière braquée sur la discipline éclaire du même coup le pouvoir de maîtrise conféré à l'individu. Ce dernier se sent de moins en moins vulnérable et est conduit à échanger sa « porosité » contre un revêtement plus épais. Nous sommes entre la fin du Moyen Âge et le début de la Renaissance et, selon Taylor, le souffle de la modernité se laisse déjà pressentir :

« D'une part, on trouve des gens qui s'efforcent de discipliner leur caractère afin que leur conduite soit structurée par un haut degré d'ordre moral. De l'autre, certains d'entre eux se regroupent pour se donner les moyens d'imposer un ordre à la société à un niveau sans précédent, ou du moins qui en viennent à croire qu'ils peuvent agir ainsi pourvu que les conditions soient réunies. [...] En retirant le sacré du culte et de la vie sociale et en adoptant à l'égard des choses et de la société une posture instrumentale pour que soit établi leur ordre, leur action a conduit à chasser l'enchantement de ce monde. Celui-ci s'est progressivement vidé de ses esprits et de ses forces signifiantes jusqu'à ressembler de plus en plus au monde désenchanté que nous connaissons. En conséquence, la représentation du sujet comme sujet poreux s'est peu à peu estompée¹⁷. »

En somme l'enchantement a été chassé par l'ordre. D'abord par le christianisme dans sa volonté d'unir les classes, puis par la réforme protestante dans sa discipline de la vie ordinaire. Les premières pulsations de l'humanisme sont là. Son mouvement est à peine perceptible encore, et il faudra d'autres événements avant qu'il ne se déploie totalement, mais sa marche est dès lors engagée.

1.2 De la religion à la morale : parcours de l'humanisation du bien

1.2.1 L'émergence de la raisons instrumentale

La révolution nominaliste constitue une étape importante dans la généalogie que retrace Taylor. En quoi consiste cette révolution ? Elle remet en question l'idée d'un ordre de perfection naturelle répondant au bien (idée aristotélicienne dont le thomisme se fera héritier). Selon cette idée, on peut penser que Dieu, en tant qu'être de bonté suprême, doit nécessairement vouloir le bien pour ses créatures. Or, proteste le nominalisme, c'est faire affront à la souveraineté de Dieu que de s'imaginer qu'il existe quelque chose comme un bien en soi et que les intentions divines doivent y correspondre. Il n'y aurait donc pas une idée du bien à partir de laquelle nous pourrions observer les choses et dire si elles y correspondent ou pas, pense le nominalisme, mais les choses, telles qu'elles sont, reflètent le bien comme Dieu

¹⁷ AS, p. 155.

l'a voulu. En quoi cela change-t-il notre représentation du monde ? Le bien n'est plus tant ce qui ordonne le monde que ce qui se laisse observer à travers l'agencement des choses dans le monde. Il n'est plus un principe rigoureusement transcendant mais un fait observable à travers l'expérience. C'est-à-dire que les choses reflètent toujours le bien, mais ce bien dépend aussi à présent de la compréhension qu'a de lui l'individu à partir de sa place dans le monde.

Le bien et le sens étant intimement liés, la dépendance du premier par rapport à l'individu entraîne inévitablement le second : ne correspondant plus à une idée du bien en soi, les choses se trouvent du même coup dépossédées de leur sens, on parle de plus en plus d'une finalité qui leur serait extérieure. Un pas remarquable est franchi ici dans notre représentation du monde. Nous nous coupons du monde enchanté et du sens exogène dont il était porteur. Pour nos ancêtres, en effet, le sens était perçu comme un éternel « déjà là » qui ferait son œuvre quant bien même nous n'existerions pas¹⁸. Pour la modernité, au contraire, le sens est largement endogène : il n'est que dans la mesure où je suis là pour me le représenter. Plus rien ne justifie, à l'extérieur du raisonnement à travers lequel nous appréhendons le monde, l'ordre des choses tel qu'il s'y reflète :

« [...] Toute finalité intrinsèque étant exclue, la cause finale s'effondre jusqu'à ce que la cause efficiente seule demeure. Il se produit alors ce qu'on a appelé la "mécanisation de la représentation du monde" qui, en retour, ouvre la voie à une représentation scientifique où la vérité d'une hypothèse est établie en fonction de l'utilité que celle-ci peut avoir pour nous dans l'action. [...] Un tournant radical s'est opéré. Nous sommes encore sur le terrain de l'*ens creatum* : le monde est une créature de Dieu. En outre, il s'agit d'un tout ordonné. En revanche, l'ordre ne saurait plus désormais être normatif au sens où le monde manifesterait (avec plus ou moins de réussite) par lui-même les instanciations d'un système normatif que nous devrions prendre pour modèle. Le monde apparaît plutôt comme un vaste champ d'interactions conçu pour fonctionner selon certaines modalités, c'est-à-dire pour produire certains résultats¹⁹. »

Le nominalisme, par son rejet de l'essence et sa tendance à considérer les choses dans leurs relations, nous conduit à l'errance : de cause efficiente en cause efficiente, nous remontons à l'infini la chaîne du *comment* sans jamais buter sur le *pourquoi*. Cette mutation, comme toutes les mutations qui ont façonné les traits de la modernité, ne s'est pas totalement accomplie dans le cadre qui l'a vue naître. Il faudra attendre le XVIIe siècle pour assister au plein déploiement des idées émises par Occam et ses disciples à la fin du Moyen Âge. Mais

¹⁸ Voir *AS*, p. 68.

¹⁹ *AS*, p. 180.

nous pouvons dire, de même que la réforme médiévale était la « mère » de la réforme protestante, que la révolution nominaliste est la « mère » de la révolution scientifique.

1.2.2 Le couronnement de la volonté

Ce qu'inaugure le nominalisme, et que sanctifiera la science, c'est une tendance au constructivisme et à l'agencement humain actif. L'homme s'impose de plus en plus comme centre de référence à partir duquel son environnement se laisse comprendre. C'est l'investissement du champ moral par ce constructivisme qui aura un impact décisif sur la maturation de l'humanisme exclusif. Comme nous le verrons, il est nécessaire, selon Taylor, que l'homme se sente doté de la capacité d'agir avec bienveillance envers ses semblables, selon un ensemble de règles humaines, pour qu'il lui devienne possible de se détourner de Dieu. Ainsi, durant la Renaissance, l'engouement pour l'idéal de civilité contribuera à l'apparition d'un nouvel horizon moral qui place l'être humain au centre de la construction de son propre bien. Qu'est-ce que cet idéal de civilité ? Il correspond à la ferveur avec laquelle les élites de la Renaissance ont cherché à se distinguer de leurs ancêtres « barbares » en se coupant de leurs attitudes guerrières par une restructuration des mœurs axée sur le savoir-vivre, le raffinement. Cette époque assiste à l'éclosion de la société policée²⁰.

L'horizon moral qui se dessine au cours du XVI^e siècle rompt avec les sagesse anciennes. Si la morale a toujours prôné un certain idéal de maîtrise de soi, pour les Anciens, l'âme en harmonie avec elle-même l'était conformément à un ordre déjà à l'œuvre dans la nature. L'homme n'inventait rien : il observait et se fondait dans un ordre qui le dépassait, qu'il cherchait à apprivoiser éventuellement mais qu'il n'était pas question de dominer. Le christianisme, pour sa part, accordait tout à la grâce dans l'idée de transformation de soi. Dans les deux cas, il y avait quelque chose qui nous échappait : un ordre transcendant ou la grâce. La nouveauté dans l'horizon moral qui guidera la Renaissance est que l'idée de « reconstruction » repose sur une force inédite accordée à la volonté²¹. Comme nous le verrons dans la suite de la généalogie taylorienne, cette importance octroyée à la volonté humaine

²⁰ Voir *AS*, pp. 250 et suivantes.

²¹ *AS*, p. 206.

finira par évincer la grâce et la transcendance. La volonté siège dans l'homme seul, et c'est par la force de cette volonté que l'idéal de civilité entend se construire.

Le néostoïcisme aura ici une influence majeure. Ce serait, selon Taylor, à Juste Lipse que nous devons le succès de la croyance en la volonté²². Lipse est un néo-stoïcien du XVI^e siècle dont la doctrine, également teintée de christianisme, a répandu la théorie morale de la reconstruction jusque sur le terrain politique et militaire. L'originalité de Lipse est d'avoir donné un coup de fouet au stoïcisme classique en lui injectant une poussée d'activisme qui remporta une vive adhésion dans le contexte de son époque. D'après Lipse, le devoir de l'homme est de « mener une lutte *active* en faveur du bien²³ » (nous soulignons). En quoi l'idée de Lipse est-elle séduisante si on la remet en contexte ? L'élite était alors en pleine effervescence par rapport à l'idée de civilité. Elle entendait fièrement se démarquer des époques précédentes, violentes et désordonnées, en aspirant à l'idéal de civilisation. D'une part, cette élite était lasse de constater les promesses avortées des réformes qui n'entraînaient que de nouvelles violences. D'autre part, elle recherchait une foi plus souple, moins orthodoxe et ouverte aux principes de l'ensemble des différentes confessions de l'Église (c'est le début d'une « ouverture d'esprit » que la modernité n'aura cesse de valoriser). Il y avait donc une exténuation face aux conflits religieux et une volonté de participer activement à la construction d'un nouvel ordre social qui ferait place à l'ouverture, mais de façon disciplinée. La doctrine de Lipse arrivait à point. Taylor dira du néostoïcisme qu'il est le « zig dont le déisme sera le zag²⁴ ».

Ce sont en effet les premiers traits du déisme qui émergent avec la Renaissance. Dieu demeure le créateur du monde et exerce toujours une influence sur lui, mais ce Dieu se fait de moins en moins personnel. Si nous reconnaissons aisément l'influence du christianisme sur notre culture, celle du néostoïcisme est peut-être moins évidente. Or le déisme, qui est l'étape intermédiaire avant l'humanisme exclusif, doit beaucoup au néostoïcisme. La doctrine stoïcienne et la doctrine chrétienne se séparent essentiellement autour des notions de passion et de raison. Pour la première notre conduite est modifiable par notre raison alors que pour la seconde seule la grâce divine peut nous transformer. À travers la propagation du « stoïcisme

²² Sur J. Lipse, voir essentiellement : *AS*, pp. 210-222.

²³ *AS*, p. 213.

²⁴ *AS*, p. 216.

christianisé » de Lipse, qui mise sur une volonté active, la grâce – élément fondamental de la religion chrétienne – disparaît. Nous assistons à un changement de conception de la vie divine :

« Il ne s'agit plus de contempler un ordre normatif dans lequel Dieu se serait révélé au travers de signes et de symboles. Il nous faut plutôt être au monde en tant qu'agents obéissants à une rationalité instrumentale qui permet d'œuvrer efficacement au fonctionnement du système pour y découvrir les desseins de Dieu, dans la mesure où c'est à travers ces finalités et non plus par les signes que Dieu se révèle au monde. [...] Nous devons cesser d'interpréter le cosmos comme un espace signifiant, tenir cette lecture pour une illusion et la rejeter afin de souscrire véritablement à une posture instrumentale. Il ne s'agit pas seulement de désenchanter l'univers, en tant que monde peuplé d'esprits, au niveau de la croyance populaire, mais également d'opérer un tournant analogue au niveau supérieur de la culture scientifique, en troquant un univers de signes cohérents dans lequel tout a un sens pour une machine muette mais bienfaisante²⁵. »

« Aucune autre place que celle que garantissait l'exercice de la raison et de la constance ne semblait plus réservée pour le culte de Dieu », dira encore Taylor²⁶. Nous voyons que l'homme ne rejette pas encore l'idée de Dieu, mais à travers l'« enflement » de sa raison, sa relation à celui-ci change. Dieu, de plus en plus, ne va paraître nécessaire que pour légitimer l'usage systématique que fait l'homme de sa raison. L'homme obéit toujours à Dieu en somme, mais son moyen d'intercession privilégié se trouve désormais à l'intérieur de lui. Nous ne sommes qu'à quelques pas (à l'échelle historique : un siècle ou deux) de l'humanisme exclusif. L'homme ne cherche plus à se dépasser, à se transformer pour atteindre les voies de Dieu : tout ce qu'il a à faire est d'être un humain exemplaire, et le chemin à suivre est gravé dans sa sainte raison.

1.3 La naissance de la modernité

Au XVII^e siècle, le cadre de la société occidentale a subi suffisamment de modifications pour donner naissance à l'identité moderne et permettre l'épanouissement d'une alternative humaine à la croyance divine. Si, comme le postule Taylor, la modernité se caractérise par l'émergence de nouvelles sources de plénitude, alors il se passe quelque chose de décisif entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Ce tournant de siècle sera celui de l'avènement de l'humanisme exclusif. Les faits qui préparent, depuis le Moyen Âge et la Renaissance²⁷, la venue de

²⁵ AS, p. 181.

²⁶ AS, p. 215.

²⁷ Accent mis sur l'intériorité, valorisation de la vie ordinaire, émergence de la raison instrumentale et force accordée à la volonté humaine par le nouvel horizon moral

l'humanisme exclusif, rencontrent à travers le cadre de l'éthique de la liberté et du bénéfice mutuel, véhiculé par les théories politiques du XVIIe siècle, les conditions idoines de leur plein déploiement. Le bien apparaissant désormais comme dépendant de l'agencement humain, la figure de Dieu se fait de moins en moins nécessaire. La morale prend le pas sur la religion. C'est à partir de ce moment que la plénitude devient concevable hors de la voie divine : une voie humaine se profile vers sa direction. Toutefois, un élément clé demeure dans l'humanisme exclusif : le bien. Un bien humanisé mais sans lequel, selon Taylor, l'humanisme n'aurait pas pu advenir. Ce sont les dernières étapes de cette généalogie que nous allons à présent retracer.

1.3.1 La consécration de la vie ordinaire

Si la valorisation de la vie ordinaire est largement due à la réforme protestante, son ancrage dans les mœurs doit beaucoup aux théories politiques du XVIIe siècle qui vont façonner la société de liberté et de bénéfice mutuel²⁸. Un des plus célèbres représentants de ces théories est Locke. L'idée maîtresse est que les êtres humains sont des êtres rationnels capables de collaborer pour leur intérêt commun (nos principaux intérêts étant la préservation de la liberté et la sécurité). Notre cohabitation sociale est fondée sur l'idée de contrat social : l'autorité politique n'est légitime que parce que les individus y ont consenti lors du pacte originel. Le but de la théorie des droits naturels de Locke est non seulement de faire accepter que les droits et obligations que nous avons les uns envers les autres sont extérieurs à la situation politique, mais aussi de contrôler et limiter le pouvoir du gouvernement.

Qu'est-ce que ces idées ont d'original ? Contrairement aux conceptions pré-modernes, l'ordre ne s'impose plus comme une force qui nous dépasse et qui érige l'ordre social en ordre nécessaire. Les êtres doués de raison que nous sommes participent à l'élaboration de cet ordre et veillent à son bon fonctionnement. Nous nous coupons définitivement de notre ancien cadre social. L'ordre cosmique fait place à l'ordonnement humain, la nécessité à la contingence. Le pouvoir divin est remplacé par le pouvoir de la raison qui est, selon le mot de Locke dans

²⁸ AS, pp. 289 et suivantes.

son *Traité du gouvernement*, « la voix de Dieu en l'homme²⁹ ». L'homme s'émancipe de sa communauté et de l'ordre des choses dans lequel elle-même s'inscrit ; il devient un individu à part entière. Il n'est plus asservi aux règles d'une communauté qui lui échoit, il fonde un gouvernement en termes de légitimité et soumet la société à ses fins. Celle-ci devra permettre aux hommes de tirer profit de leur cohabitation.

« [...] La société politique permet aux individus de se servir les uns les autres pour leur bénéfice mutuel, à la fois en s'apportant la sécurité, en favorisant les échanges et la prospérité. Toutes les différenciations internes se trouvent justifiées à partir de ce *télos* ; aucune forme hiérarchique ou autre n'est bonne par elle-même. Ce qui signifie [...] que le service mutuel est centré sur les besoins de la vie ordinaire, et qu'il n'a pas pour finalité de garantir l'accession des individus aux vertus les plus hautes. Il a pour but d'assurer leurs conditions d'existence en tant qu'agents libres³⁰. »

L'ambition de ce nouveau cadre où se mêlent morale, politique et mercantilisme, est d'assurer aux hommes des conditions d'existence qui protègent leur liberté et favorisent les échanges économiques pour le bénéfice mutuel de tous (en théorie)³¹. Maintenant que les hommes s'entendent sur une façon de vivre en paix et en sécurité, leur intérêt peut se déplacer vers la vie quotidienne. Celle-ci se trouve valorisée : nul besoin d'embrasser quelque idéal ascétique, le bien-être se trouve à la portée des hommes dans la société qu'ils ont construite. Ce bien-être se laisse goûter à travers l'harmonie et la prospérité sociales. La conviction que le bien dépend de nous envahit la conscience humaine. Le bien ne s'attend plus face au ciel, il est entre les mains des hommes. Si l'homme peut faire le bien par lui-même, ne peut-il pas se passer de Dieu, ou au moins simplifier son lien avec lui ?

1.3.2 Le déisme : étape intermédiaire et décisive

Le déisme est l'étape qui précède l'humanisme exclusif. Dieu y assure un double rôle : celui de créateur et de juge. Dieu nous a créés et nous a dotés de raison afin que nous puissions

²⁹ « Dieu [...] créa le monde et l'homme ; il lui parla, c'est-à-dire fit appel aux sens de l'homme et à sa raison [...] pour lui enseigner l'usage des choses utiles à sa subsistance, qu'il lui avait données comme moyen de conservation [...]. Comme le désir, un désir violent, de préserver sa vie et son être avait été implanté par Dieu dans l'homme, chez qui c'était un principe d'action, de même la raison, c'est-à-dire la voix de Dieu en l'homme, lui enseignait et lui confirmait nécessairement qu'en cédant à cette inclination naturelle à sauvegarder son être, il suivait la volonté de son auteur et pouvait donc légitimement user des créatures dont sa raison et ses sens lui permettaient de découvrir l'utilité à cette fin. » Cité par Taylor, *AS*, p. 302.

³⁰ *AS*, p. 308.

³¹ Notons que Taylor reconnaît que l'économie en tant que système n'advient qu'au XVIIIe siècle avec Adam Smith mais, comme il le fait incessamment dans sa généalogie, ce qu'il nous invite à considérer ici ce sont les prémisses qui permettront à ce système d'en devenir un à part entière.

mener à bien son plan, et il jugera nos actions à la fin des temps³². Ce que le déisme traduit par-dessus tout, c'est une compréhension raisonnable des voies de la Providence. Cette compréhension coïncide avec le nouvel ordre moral et social de la modernité naissante : pour agir conformément aux desseins de Dieu, nous n'avons qu'à nous insérer dans l'ordre de bénéfice mutuel qu'il a créé pour nous. Tandis que les pouvoirs de la Providence diminuent, le pouvoir d'agencement humain croît. Entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, Taylor décèle un « saisissant déplacement anthropocentrique » qui, dans le cadre précédemment décrit, permettra au matérialisme athée de devenir une option viable. Ce mouvement vers l'immanence a quatre orientations. La plupart d'entre elles ont déjà été évoquées au cours du développement de notre étude. Nous nous attacherons ici à les synthétiser et à montrer comment, à travers l'étape du déisme, leur radicalisation a vu naître l'humanisme exclusif³³.

Le premier déplacement dont il est question est l'éclipse des finalités impénétrables de Dieu. Ces dernières nous semblent désormais transparentes et nous y lisons la volonté divine de nous voir réaliser notre propre bien. La seconde mutation est l'extinction de la grâce. L'ordre créé par Dieu étant pénétrable par la raison, les hommes peuvent réaliser cet ordre par l'exercice de leur raison et la discipline. La disparition du mystère constitue le troisième déplacement auquel nous avons affaire. Dans la mesure où la raison est à même de tout comprendre, où est le mystère ? Enfin, le quatrième déplacement est l'éloignement de la possibilité de transformation pour l'humain. Cette idée centrale à la foi chrétienne traditionnelle est délaissée par le tournant qu'opère le déisme. Le quadruple déplacement anthropocentrique reflète une coupure plus marquée avec le transcendant, et cette coupure est légitimée par l'usage de notre raison. Un fossé se creuse entre immanence et transcendance. Il faut « choisir son camp » et l'enjeu de ce choix prend souvent la forme suivante : l'immanence et la raison ou la transcendance et l'absence de raison. La raison paraissant *a priori* inconciliable avec Dieu, le déisme, qui n'est pas encore prêt à se passer de Dieu, et qui tient au crédit accordé à la raison humaine, s'efforcera précisément de rationaliser notre rapport à Dieu afin de sauver les deux termes. Le Dieu du déisme se fera par conséquent de plus en plus lointain, impersonnel.

³² *AS*, p. 398.

³³ Nous référons, pour ce développement, au chapitre « Le déisme providentiel », *AS*, pp. 395-477. Il s'agit d'un chapitre clé dans la compréhension de l'avènement de l'humanisme exclusif.

Comment ce quadruple déplacement en est-il venu à officialiser, dans les mentalités, la conception d'un Dieu impersonnel ? Il n'y avait pas tant, dans le contexte qui voit naître le déisme, un déclin de la croyance qu'un déclin du zèle, voire une « désaffection de la foi ». C'est-à-dire que la croyance en Dieu était toujours présente, mais les voies qui menaient à lui semblaient réclamer une restructuration. Selon Taylor, les arguments convoqués par la religion elle-même pour remédier au manque de ferveur auraient contribué à la simplification de la croyance. Les arguments convoqués tournaient surtout autour des idées de Dieu créateur et de Providence divine. Taylor y voit l'empreinte du nouvel horizon moral. Ce dernier ayant alors le souci du bien, nous nous en serions remis à ses préceptes, plus accessibles, pour notre bonne conduite. Notre relation à Dieu s'en serait trouvée nécessairement simplifiée.

« Après les terribles conflits ayant porté sur les grandes questions théologiques liées à la grâce, au libre arbitre et à la prédestination, il était peut-être naturel qu'un grand nombre de personnes aspirent à ce qu'une foi moins théologiquement élaborée les guide vers la vie sainte. [...] L'éloge de la vie sainte a fini par apparaître simplement comme un appel à se concentrer sur la morale, la morale apparaissant en retour comme une question de conduite³⁴. »

En définitive, nous assistons à une réduction de la religion à la morale³⁵. Il se passe alors quelque chose d'assez ironique, si l'on en croit la généalogie taylorienne. Dans cet investissement du champ moral par les anciens idéaux religieux – désormais rationalisés – nous faisons de Dieu notre allié : il devient la source de la puissance que nous mettons en œuvre pour désenchanter le monde ! Dit autrement, nous nous lançons dans une croisade de désenchantement, mais pour la plus grande gloire de Dieu. Ce Dieu se comprend comme celui dont le culte nous extrait du monde enchanté pour nous élever à la compréhension raisonnable des buts qu'il nous réserve et que nous sommes à même de réaliser. Les idées de la réforme (valorisation de la vie ordinaire, refus du mystère, etc.) diffusées de façon radicale par le déisme aboutissent à la naissance d'une confiance humaine sans précédent. À ce stade de la généalogie taylorienne, les deux conditions essentielles à l'apparition de l'humanisme exclusif sont réunies. La première de ces conditions est la disparition du monde enchanté. La seconde condition émerge de la confiance humaine de laquelle nous nous trouvons investis : il s'agit d'une « conception viable de nos aspirations spirituelles et morales les plus hautes [...] de telle

³⁴ *AS*, p. 403.

³⁵ Dans ce déplacement, le jansénisme a joué, selon Taylor, un rôle clé. En mettant l'accent sur la conduite extérieure (morale et rituelle), le jansénisme a contribué à l'organisation et à l'autodiscipline ambiantes ainsi qu'à l'atrophie du lien personnel avec Dieu. Voir *AS*, p. 407.

sorte que l'on puisse penser agir sans l'aide de Dieu en les reconnaissant et en les poursuivant³⁶ ».

1.3.3 L'avènement de l'humanisme exclusif : l'apparition d'une nouvelle « race » d'hommes

L'humanisme exclusif découle directement du quadruple déplacement anthropocentrique que nous venons de décrire. Les deux premiers déplacements dont il a été question (l'éclipse des finalités impénétrables de Dieu et l'éclipse de la grâce) constituent le changement d'ordre négatif dont a besoin l'humanisme pour s'installer. Les desseins de Dieu nous sont désormais éclairés par notre raison : il veut notre bien humain et nous a pourvus des capacités nécessaires pour parvenir à nos fins. Mais pour que l'humanisme soit viable, un changement positif doit aussi intervenir. Ce changement correspond à la prise de conscience de notre capacité à faire le bien. Le cadre dans lequel naît l'humanisme, celui de l'ordre du bénéfice mutuel, permet à cette prise de conscience de s'accomplir. Nous partageons alors une double conviction : celle qu'il était en notre pouvoir de réaliser cet ordre et celle selon laquelle les hommes étaient capables d'agir les uns envers les autres pour leur bénéfice commun. Il y aurait eu, selon Taylor, coïncidence entre la réalisation de cette tâche et la plénitude morale, cette dernière apparaissant comme notre participation à cet ordre nouveau. Il n'est plus nécessaire de transcender notre humanité pour accomplir le bien supérieur, ce dernier s'ancrant désormais dans l'immanence. L'« inférieur » devient digne d'un intérêt supérieur à travers les échanges prospères et la valorisation de la vie ordinaire promus par le nouvel ordre moral. C'est à partir de ce moment que la plénitude devient concevable sur un plan humain. Selon Charles Taylor, ce moment est l'acte de naissance de la modernité.

Si l'humanisme rejette la transcendance, en revanche il tient fermement au bien³⁷. Ce bien se comprend comme étant réalisable par les hommes et pour les hommes. Dans le contexte de l'ordre du bénéfice mutuel dans lequel advient l'humanisme, les hommes se sentent investis du pouvoir de concrétiser cet ordre pour le bien de tous. En s'octroyant le

³⁶ *AS*, p. 419.

³⁷ Ce qui incitera Taylor à suggérer plus loin que d'une certaine façon l'humanisme exclusif fait du bien humain son principe transcendant. J'y reviendrai plus longuement dans le dernier chapitre de cette recherche.

pouvoir de faire le bien – privilège jadis réservé à la divinité – l’homme réalise que Dieu ne lui est plus nécessaire. C’est l’humanisation de la bienveillance qui donne le « coup d’envoi » à l’humanisme. Sans ce transfert du bien, relevant à présent du pouvoir humain, au sein de l’immanence, l’athéisme n’aurait tout simplement pas été possible selon Taylor. Pour notre auteur, l’humanisme contient un substitut de l’*agapè*. L’*agapè* est ce réseau que forment, dans la foi chrétienne, les êtres particuliers que nous sommes en répondant à l’appel de l’amour divin. Si les idées de « bien supérieur » ou de « transformation » sont de moins en moins évidentes pour notre modernité occidentale, cette dernière continue à fonder les normes de la bonne conduite selon des représentations du bien qui sont nées de la foi chrétienne³⁸. L’universalisme moral en constitue l’exemple le plus révélateur, à la différence – non négligeable – que dans la morale moderne nous agissons par devoir plus que par empathie viscérale. Les modernes que nous sommes sont, d’une certaine manière, des chrétiens rationnels selon Taylor.

Ce que nous montre la généalogie de la modernité de Charles Taylor, c’est que les événements n’apparaissent pas dans l’histoire du jour au lendemain. Ils sont toujours le résultat d’une gestation plus ou moins souterraine. L’histoire est un cours parsemé de possibilités. Certaines avortent, d’autres croissent jusqu’à rencontrer, au détour d’une époque, le terreau fertile qui verra ces possibilités se déployer (pour le meilleur et pour le pire). L’histoire, pour Taylor, avance par cumulation. Ce qui implique que nous ne sommes jamais aussi coupés des époques qui nous ont précédées que nous ne le supposons parfois. Tout au long de *L’âge séculier*, notre auteur nuance les interprétations de la modernité qui fonctionnent « par soustraction ». Ces dernières comprennent la modernité en coupure avec le passé. Nous serions modernes, parce que nous nous serions « soustrait » de l’« obscurantisme » de jadis grâce à l’avènement de la science, pensent-elles. Selon Taylor, et nous l’illustrerons à plusieurs reprises au fil de cette étude, on ne se coupe jamais du passé : le passé contient déjà les pousses du présent et le présent garde les traces du passé. Quand bien

³⁸ Notons les éléments constitutifs de la religion pour Charles Taylor : tout d’abord la religion est associée à un Dieu transcendant. Il y a ensuite l’idée selon laquelle la foi peut contribuer à notre épanouissement et nous transformer. Enfin, il y a l’idée d’une vie après la mort. Cette vision de la religion, dans laquelle certains verront peut-être un appauvrissement, se justifie par le fait que ce sont les caractéristiques de la religion qui ont marqué notre civilisation.

même nous entendons nous définir en opposition par rapport à ce passé, cela montre encore que nous portons ses marques (un peu comme l'on s'attacherait à appliquer un onguent sur une cicatrice dans l'espoir de la voir disparaître).

Que signifie l'avènement de l'humanisme exclusif ? La conscience humaine, pour la première fois au cours de son histoire, entrevoit la possibilité de définir par elle-même les normes de la vie sous tous ses aspects (moral, social, politique, religieux). Comme nous le dit Taylor, « une race d'êtres humains est née qui fait l'expérience d'un monde totalement immanent³⁹ ». Si nous voulons nous représenter le choc que cela représente dans l'histoire de l'évolution des mœurs, nous pouvons faire une analogie triviale avec l'indépendance, à la fois euphorisante et désarmante, qu'expérimentent les adolescents qui s'émancipent de la tutelle de leurs parents. Tous les adolescents ont ce rêve : se retrouver libres, hors des contraintes imposées par l'autorité familiale. Et tous, lorsque cette liberté longtemps rêvée arrive enfin, goûtent à l'envers de la frénésie première générée par l'indépendance. Une certaine inquiétude point. Elle est suscitée par l'effondrement du cadre qui leur semblait étouffant mais qui leur procurait, de façon inconsciente, des repères plus ou moins sûrs. La situation de l'homme moderne est peut-être plus proche de la figure de l'adolescent que de celle de l'homme viril, de laquelle il préfère se rapprocher sous prétexte qu'il sait désormais affronter la vie sans le secours « puéril » de Dieu. Un regard sur les réactions idéologiques et spirituelles de la modernité révèle davantage des situations de crises répétitives qu'une sérénité savourée par l'homme « enfin adulte ». Le romantisme, le nihilisme, l'absurde, le matérialisme athée, ou encore l'éclosion de nouvelles formes de spiritualité... Tous ces courants peuvent être lus comme des adaptations des mentalités à ce choc historique dont les répercussions sont encore mesurables aujourd'hui. Mais ce que ces différentes réactions montrent surtout, c'est qu'en évinçant Dieu de nos existences nous n'avons pas apaisé les tourments liés à notre condition pour autant. Nous cherchons toujours, exploitant de nouvelles voies. Espérons-nous vraiment trouver quelque chose, et quoi ? À côté des réactions citées plus haut, il faut aussi mentionner la possibilité de la perpétuation de la croyance. La croyance est toujours possible, mais dans un contexte inédit. C'est à ce contexte que nous allons nous intéresser à présent.

³⁹ AS, p. 652.

2. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA MODERNITÉ

À présent que les étapes décisives dans l'avènement de la possibilité de l'incroyance ont été posées, nous allons jeter un regard plus phénoménologique sur la modernité. La perspective généalogique sera quelque peu délaissée au profit d'une esquisse des traits propres à la modernité : son individualisme, le défaut de sens qui la pèse et « l'idéal d'authenticité » qui l'anime. Il s'agira de saisir le contexte dans lequel se joue désormais le débat entre croyance et incroyance. Outre les aspects de ce contexte qui occasionnent un malaise moderne, il importera de relever les aspects qui témoignent, selon notre auteur, d'une possibilité de contact avec la transcendance.

2.1 Le malaise lié à la modernité

2.1.1 Croyance et incroyance aujourd'hui

Entre l'implantation de l'humanisme exclusif et la norme que constitue l'athéisme dans certains cercles aujourd'hui, d'autres événements historiques décisifs ont eu lieu. La période romantique a donné naissance à une alternative au mode de vie instrumental contenu dans l'ordre moderne que nous nous sommes attachés à décrire dans la première partie de ce chapitre. Toutefois les idéaux du romantisme n'ont pas nécessairement freiné l'élan vers l'immanence puisque la nature – nouvelle source de plénitude – peut s'interpréter aussi bien d'un point de vue transcendant qu'immanent. Le siècle du romantisme est précisément celui qui assiste à une prolifération des formes de croyances. Le tournant entre le XVIIIe et le XIXe constitue une étape cruciale dans l'histoire que retrace Taylor : c'est non seulement le moment où l'incroyance atteint sa maturité, mais aussi celui où d'autres formes de croyances commencent à proliférer⁴⁰. Si la croyance orthodoxe est en déclin, la croyance au sens large (et parfois flou) est en pleine ébullition. C'est le début de ce que Taylor nomme la « supernova ».

⁴⁰ Le tournant entre le XVIIIe et le XIXe siècle – crucial pour comprendre la modification de nos sources morales – sera repris avec une plus grande précision dans le chapitre sur la plénitude. Je pose ici, de façon sommaire, quelques repères historiques afin d'éclairer le contexte moderne.

En effet, entre l'orthodoxie et le matérialisme sous leurs formes strictes, une multitude d'alternatives fleurissent⁴¹. Cette voie ouverte par le romantisme s'étendra de façon décisive au sein de la population à partir des années soixante. Notons qu'aujourd'hui il semble y avoir une préférence à adhérer à une forme de « spiritualité » qu'à la « religion ». Cette dernière évoque le poids des siècles et de la tradition dans nos esprits que nous voulons « libres » ; la spiritualité, au contraire, traîne un petit parfum d'exotisme qui nous séduit davantage. Un des traits caractéristiques de la modernité est son « pluralisme débridé sur le plan spirituel⁴² ». À l'enjeu métaphysique moderne – croire ou ne pas croire – il faut ajouter l'embarras suivant : de quelle façon croire ? Nous avons le choix. Là est précisément le problème.

L'homogénéisation et le pluralisme dans lesquels baigne la société moderne peut renforcer notre embarras face à cette palette de possibilités qui s'offrent à nous. La liberté, la tolérance, la démocratie (valeurs chères à la modernité, comme ne manquera pas de le souligner notre auteur) ont leurs vertus, mais elles sont aussi grandement responsables de la confusion qui est nôtre aujourd'hui lorsque nous nous posons le problème de la croyance et de l'incroyance. Les pré-modernes vivaient dans des sociétés fondées sur un système hiérarchique et nécessaire. Ils appartenaient à vie à l'ordre au sein duquel ils naissaient. Les modernes évoluent au contraire dans un environnement où la liberté et l'égalité sont promues parallèlement à l'acceptation de la différence. En quoi cela influence-t-il nos conceptions de la croyance et de l'incroyance ? La cohabitation des différences, accentuée par l'idée de choix, fait que l'homme moderne peut s'imaginer vivre la vie d'un autre (chose impensable dans l'ordre pré-moderne). À partir du moment où la vie de l'autre, différente de la mienne, m'est concevable et potentiellement accessible, son orientation morale ou religieuse l'est aussi. Puisque nous sommes semblables dans nos différences, pourquoi sa position ne me conviendrait-elle pas ? Sa croyance peut être mienne, mon absence de croyance peut être

⁴¹ À propos du contexte qui émerge entre le XVIIIe et le XIXe siècle, Taylor dira : « Face à l'opposition entre orthodoxie et incroyance, bon nombre de personnes, et parmi les meilleurs et les plus fins esprits, étaient ainsi prises en tenaille et recherchaient une troisième voie. Cette impulsion participe de la dynamique qui génère l'effet supernova, tandis qu'on découvre des nouvelles voies toujours plus nombreuses ». *AS*, p. 533. Plus loin, on relève : « Il n'y a plus seulement la foi traditionnelle et le passage anthropocentrique moderne à l'ordre immanent ; l'insatisfaction ressentie devant cet ordre immanent pousse non seulement vers de nouvelles formes de religion, mais vers des interprétations différentes de l'immanence. Cette gamme en expansion est précisément ce que j'essaie d'indiquer avec le terme de "supernova" ». *AS*, p. 545. En somme, la supernova fait référence à un ensemble de possibilités toutes plus nuancées les unes que les autres. Cette tendance conduira les sociologues à créer de nouvelles catégories pour aborder la croyance, telles « découplage de la croyance et de la pratique », « croire sans appartenir » ou encore « christianisme diffus »... Voir *AS*, pp. 875-876 et p. 884.

⁴² *AS*, p. 528.

sienne⁴³. Le choix n'est pas nécessairement une libération, il peut aussi être source d'encombrement. Nous devons, au moins en partie, cette valeur accordée au choix à la révolution expressiviste.

2.1.2 L'idéal d'authenticité et ses dérives

Nous assistons, en effet, depuis la fin du XVIII^e, siècle à la montée en puissance d'un individualisme expressif. Un nouvel impératif voit le jour : l'exhortation à trouver son chemin. C'est l'émergence de ce que Taylor nomme « l'éthique de l'authenticité ». Cet idéal, qui sera d'abord l'apanage des élites artistiques et intellectuelles désireuses de développer un mode de vie « authentique » en opposition au mode de vie bourgeois, s'étendra, avec la révolution des années soixante, à la population en général. L'idéal d'authenticité s'inscrit dans le tournant expressiviste de notre culture qui jette un éclairage nouveau sur les profondeurs intimes de l'être humain⁴⁴. « Avant la fin du XVIII^e siècle, personne ne pensait que les différences entre les êtres humains avaient autant de signification morale », rappelle Taylor : « il existe une certaine façon d'être humain qui est *la mienne*. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour *moi* le fait d'être humain⁴⁵ ». Le fondement de l'idéal moderne d'authenticité repose sur l'idée selon laquelle l'individu se définit par sa fidélité à ce qu'il a de singulier. Il ne doit pas laisser son environnement corrompre son originalité mais, au contraire, l'affirmer.

⁴³ « [La] multiplicité des confessions reste sans effet aussi longtemps qu'elle est neutralisée par le sentiment qu'être comme les autres ne relève pas d'un choix. Aussi longtemps que la solution alternative est étrange et singulière, qu'elle peut être méprisée ou qu'elle semble tout simplement trop différente, trop bizarre, trop incompréhensible, pour que l'adopter soit vraiment concevable pour moi, l'existence de la différence ne fragilise pas mon ancrage dans ma propre foi. Tout change lorsque, à force de contacts plus fréquents, peut-être même de mariages mixtes, l'autre devient de plus en plus semblable à moi, en tout hormis sa foi : mêmes activités, profession, opinions, goûts, etc. Alors la question que pose la différence se fait plus insistante : pourquoi ma manière et pas la sienne ? Le changement n'est plus quelque chose d'absurde ou d'inimaginable. » *AS*, p. 536.

⁴⁴ Je me réfère, pour ce développement sur l'éthique de l'authenticité, à *Grandeur et misère de la modernité*, trad. C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992. Pour les références suivantes à cette œuvre, j'indique *GMM*. L'éclairage nouveau braqué sur l'intériorité n'exclut pas, au départ, un lien entre notre être et Dieu (ou du moins quelque chose qui nous dépasse). Un des représentants les plus éminents de ce tournant est Rousseau à travers sa morale bâtie sur l'attention accordée à la voix de la nature en nous. Agir moralement, dans la perspective rousseauiste, c'est retrouver ce contact authentique avec nous-mêmes (*GMM*, p. 41). C'est cependant avec Herder (qui, comme Rousseau, ne fait que formuler une idée qui se trouvait déjà dans l'air du temps) que Taylor voit une évolution et une modification de l'idéal d'authenticité dont nous avons hérité (*GMM*, p. 43). L'idée d'Herder est la suivante : chaque individu possède sa propre façon d'être, son originalité, et il se doit de mener sa vie en fonction de ce qu'il se sent être intimement.

⁴⁵ *GMM*, p. 44.

L'idéal d'authenticité, qui implique une affirmation de soi, entraîne une acceptation de ce que les autres expriment comme étant eux, chacun étant libre d'afficher ses valeurs et ses choix. Jusqu'où peut-on aller dans cet élan d'expressivité et d'ouverture ? Nous touchons ici à la première dérive que rencontre l'idéal d'authenticité dans la modernité : son « relativisme doux ». Le problème pointé ici par notre auteur est que le choix tend à devenir une valeur en soi. Or, les options ouvertes par le choix se valent-elles ? Ce qui fait parfois défaut à la quête d'authenticité c'est un « horizon préexistant de signification » qui nous permettrait de déterminer que certaines options méritent d'être embrassées, d'autres moins, ou pas du tout⁴⁶. L'idéal d'authenticité peut prendre la forme d'une ouverture à tout prix : nous tenons à être nous-mêmes et mettons un point d'honneur à respecter les autres dans ce qu'ils affichent (et quoi qu'ils affichent, parfois). Le jugement négatif est mal vu. Qui ose s'en prévaloir se fait taxer de conformisme, voire d'« arriérisme ». L'« ouverture » fait office de nouvelle position morale, mais une tolérance à toute épreuve ne reflète-t-elle pas davantage une économie de jugement et de bon sens plutôt qu'une réelle ouverture ? Pour notre auteur, il est indéniable que le choix doit reposer sur d'autres critères de sens qui dépassent le fait de choisir en lui-même. « L'agent qui cherche le sens de sa vie, qui essaie de se définir de façon significative, doit se situer par rapport à un horizon de questions essentielles », dit notre auteur, avant de conclure : « c'est ce qu'il y a de destructeur dans les formes de la culture contemporaine qui se referment sur l'épanouissement de soi en s'opposant aux exigences de la société ou de la nature, et qui tournent le dos à l'histoire et aux exigences de la solidarité⁴⁷ ».

Qu'est-ce que la solidarité vient faire là-dedans ? Il s'agit précisément de la seconde dérive de l'éthique de l'authenticité : l'idéal monologique. Pour Taylor, l'idée selon laquelle nous sommes les seuls constructeurs de nous-mêmes est un leurre. L'existence humaine a une dimension fondamentalement dialogique⁴⁸. Cette caractéristique essentielle tend à être éclipsée par l'individualisme ambiant. Nos sociétés occidentales contemporaines sont en bonne voie de légiférer, de façon tacite, ce que l'on pourrait nommer une « éthique de la bulle » (pour reprendre un terme très usité de nos jours)... À l'époque de la subjectivité reine, la « bulle » est le lieu de recueillement idoine. On comprend le besoin d'autrui de ne pas être dérangé, on

⁴⁶ *GMM*, p. 57.

⁴⁷ *GMM*, p. 57.

⁴⁸ *GMM*, pp. 48-51.

partage d'ailleurs ce besoin. On ne dérange donc pas autrui qui, en retour, ne nous dérange pas. L'individualisme s'alimente de cette logique. Pourtant, consentir à ne pas déranger autrui et ne pas être dérangé en retour, ce n'est pas seulement ne pas gêner autrui, et ne pas se laisser importuner par lui. C'est aussi ne pas être là pour autrui, et ne trouver personne en face de soi. C'est consentir à se croiser sans jamais se rencontrer, ou si peu. C'est ne pas faire de place au potentiel bouleversement que contient la rencontre. Il ne s'agit pas de récriminer le besoin de solitude que nous pouvons tous ressentir mais la crainte systématique de déranger et d'être dérangé. « Laisse-le, il est dans sa bulle, » entend-on ; « laisse-moi je suis dans la mienne, » s'entend-on dire... Ainsi se développe une sorte de révérence face à la « bulle » : on passe son chemin, on ne parle pas trop fort (un peu comme on craignait de déranger nos grands-parents autrefois lorsqu'ils récitaient leur chapelet).

Pour Taylor, rester centré sur soi est le meilleur moyen de passer à côté de soi. Ce sont les autres, par le dialogue qu'ils ouvrent avec nous, et quel que soit le mode d'expression de ce dialogue, qui composent les traits de notre identité. Ces « autres qui comptent » comme il les nomme⁴⁹, même lorsqu'ils sont absents, continuent de nous composer à travers cet entretien parfois muet, ouvert à vie. Ma rencontre avec moi-même coïncide avec ma rencontre avec l'autre. Un des dangers de la société individualiste est que, à travers un ensemble d'attitudes qui semblent s'être codifiées, elle place les individus dans un instinct de mise à distance d'autrui (éviter de croiser les regards, ne surtout pas les soutenir, ne pas se frôler, ou s'excuser lorsque ça arrive comme si on avait commis une faute, etc.). Dans une perspective dialogique, le « politiquement correct » est la plus grande des indécences.

Notre auteur met ici à mal l'idée toute moderne selon laquelle nous sommes les seuls constructeurs de nous-mêmes. L'idée de « construction » de soi indépendante de tout contexte préexistant est séduisante car elle sous-entend que nous sommes libres, qu'il n'y a pas de fatalité. Nous nous « construisons » d'une certaine façon, mais toujours à partir d'un horizon qui nous échoit (contexte familial, social, historique, etc.). L'authenticité comme pur jaillissement intérieur est une utopie pour Charles Taylor. Que voulons-nous lorsque nous désirons être nous-mêmes en dehors de tout conformisme ? Le cadre dans lequel nous nous

⁴⁹ L'expression est de George Herbert Mead, voir : *GMM*, p. 48.

construisons, et que ce soit en accord ou en opposition avec ce cadre, a toujours une influence sur ce que nous sommes.

2.1.3 Un défaut de sens généralisé

Pour Taylor, la modernité souffre d'un défaut de sens qui peut se comprendre comme la contrepartie de l'invulnérabilité du moi isolé. L'individu moderne ne craint plus les esprits et les forces étrangères mais une nouvelle crainte le saisit : et s'il passait à côté de quelque chose de plus grand, quelque chose qui le dépasserait et qu'il ne serait plus à même de comprendre⁵⁰? Ce défaut de sens est propre à la modernité en cela qu'il ne porte pas sur une fin particulière mais concerne le sens dans toute son étendue : il s'agit d'un doute ontologique sur le sens⁵¹. Qu'est-ce à dire ? Nous voyons bien le but particulier de nos actions quotidiennes (nous allons chercher des aliments pour cuisiner, nous nous réveillons tôt pour aller travailler, nous faisons de l'exercice pour être en forme, etc.), mais soudain, et sans raison apparente, nous nous arrêtons et nous demandons quel est le sens de toutes ces actions. Quel est donc le sens du sens qui guide le cours de nos vies ? Nous poursuivons tous certains buts précis : nous voulons réussir professionnellement, fonder une famille, assumer un engagement humanitaire, etc. Pourtant, en considérant ces formes de motivations, nous pouvons éprouver le manque d'un sens total, englobant, comme un « à quoi bon ? » qui revient et peut nous saisir même après nos joies et nos réussites. Le sentiment que nos raisons sont vaines peut s'emparer de nous et nous laisser dans un certain dénuement. Ce genre de sentiment surgit normalement dans les moments bouleversants de la vie comme la naissance d'un être ou, au contraire, la mort d'un autre. Ce type d'événement suspend le cours ordinaire de la vie pendant un certain temps. Or, la modernité accueille une effusion de ce type de remise en question en temps normal. Pour Taylor, ce malaise s'explique comme un malaise de l'immanence⁵². C'est le mal qui s'empare de nous lorsque nous sommes coupés de tout lien vertical avec quelque chose qui nous dépasse. Nous essayons de donner sens à quelque chose qui semble ne pas en avoir et cela nous éreinte. Le malaise suscité par ce défaut de sens traduit, selon Taylor, un besoin d'ouverture à la transcendance.

⁵⁰ *AS*, p. 532 et p. 535.

⁵¹ C'est le questionnement sur le « sens du sens » dont parle Luc Ferry, que Taylor cite : *AS*, pp. 541-542 et pp. 1144-1147.

⁵² *AS*, pp. 542 à 545.

2.2 Les possibles de la modernité

Charles Taylor ne se montre pas particulièrement inquiet face à la modernité. Son discours, bien que résolument croyant, ne laisse pas paraître de nostalgie. Si le passé est important pour Taylor, c'est parce qu'il contient les germes de ce que nous sommes aujourd'hui, mais il ne prône, à aucun moment, un retour vers le passé. C'est son côté hégélien : l'histoire doit avancer. Nous pouvons même dire que notre auteur jette un regard relativement confiant sur le présent, voire sur l'avenir. Il n'y a aucune trace de mépris dans son analyse des nouvelles formes de spiritualité : Taylor se borne toujours à essayer de comprendre ce qui a rendu cette situation possible, et bien qu'il ait conscience des dérives auxquelles peuvent conduire l'idéal d'authenticité (relativisme, repli sur soi), il ne se range pas pour autant du côté des esprits strictement conservateurs qui ne voient là qu'un manque d'exigence spirituelle⁵³. Pour notre penseur, l'idéal d'authenticité, s'il se montre cohérent avec lui-même, peut être une forme d'éthique de notre temps⁵⁴. Il affiche toujours cette volonté, d'abord de comprendre l'avènement des choses, et ensuite de chercher à leur donner une signification dans leur contexte. Une des raisons pour lesquelles Taylor n'est pas exagérément soucieux face à la modernité tient au fait qu'elle reflète selon lui un champ de possibilités dans le domaine de la croyance. Notre modernité traînerait, si l'on en croit notre auteur, quelque chose comme une nostalgie du transcendant. D'après l'analyse taylorienne, au moins deux éléments dans la modernité témoignent en faveur de son lien avec la croyance ou la transcendance : la « quête » et le « festif ». Penchons-nous sur ces catégories l'une après l'autre.

2.2.1 La quête

Parallèlement au défaut de sens généralisé que nous venons d'évoquer, la modernité accueille également une tendance à la « quête ». Cette tendance s'inscrit dans le sillage de

⁵³ « Certains esprits conservateurs ont le sentiment qu'il suffit, pour condamner cet âge, de remarquer qu'il a conduit beaucoup de gens à une sorte de butinage spirituellement peu exigeant. Mais ils devraient se poser deux questions : premièrement, est-il pensable de retourner à un régime paléo- ou même néo-durkheimien ? Deuxièmement, et plus profondément, tout régime n'a-t-il pas ses propres déviations ? Si notre régime tend à multiplier les options spirituelles superficielles et peu exigeantes, nous ne devrions pas oublier les coûts spirituels des différentes formes de conformisme forcé : hypocrisie, abrutissement spirituel, révolte intérieure contre l'Évangile, confusion entre foi et pouvoir, et pire encore. Même si nous avons le choix, je ne suis pas sûr qu'il ne serait pas sage de demeurer dans le régime actuel. » *AS*, p. 874.

⁵⁴ *GMM*, chap. « Le dérapage du subjectivisme », pp. 73-90.

l'éthique de l'authenticité et de la recherche de soi et, selon Taylor, elle est plutôt positive car elle laisse transparaître un besoin spirituel. Cette idée de recherche personnelle implique que l'on croit qu'il y a quelque chose à trouver et se positionne contre le moi instrumental. Elle démontre une volonté de dépasser la sphère de notre petit moi : nous entamons des pèlerinages, rejoignons des communautés, rencontrons des personnes venues d'autres horizons... Notre auteur s'intéresse à ce phénomène avec sérieux. Selon lui, la condamnation sans appel que peuvent rencontrer ces formes de spiritualité relève du préjugé négatif qui suppose que la quête spirituelle moderne, en plus d'être nécessairement superficielle, est responsable de l'« immanentisation ». Taylor argue que l'immanentisme est davantage une caractéristique de l'âge moderne dans son ensemble que la particularité de ces formes de spiritualité⁵⁵. On ne peut s'intéresser à la réalité spirituelle de notre âge si on délaisse ce type de quête⁵⁶.

Les formes de spiritualité modernes participent à l'expansion de la supernova : entre la rigidité de la religion institutionnelle et la platitude d'un immanentisme strict, elles déploient un champ de possibles qui témoigne de l'existence d'un désir spirituel. Pour notre auteur, la croyance ne faiblit pas, elle change de forme. Il entrevoit même, à travers ces nouveaux itinéraires spirituels, la possibilité d'en venir à reconnaître une forme d'autorité ou de transcendance :

« "Se découvrir, s'exprimer, trouver sa propre manière d'être tout ce que l'on peut être" [semble] opposé à "se nier ou se sacrifier pour le bien d'un ordre des choses supérieur à soi, ou même [...] vivre par rapport à un tel ordre". Mais cette opposition n'est en rien exhaustive. Le premier terme pourrait ressembler à une définition de l'éthique contemporaine de l'authenticité ; le second invoque une conception de ce qui est le plus important dans la vie. La question formulée dans le premier terme peut être à l'origine d'une quête qui *peut* trouver sa réponse dans le second. Rien ne le garantit, mais rien ne l'interdit non plus⁵⁷. »

Pour cerner la croyance aujourd'hui, il faut donc la considérer dans ses différentes manifestations qui peuvent aller de la méditation à l'œuvre charitable, en passant par le

⁵⁵ « Faire de cette forme contemporaine de quête spirituelle un mouvement vers l'immanence revient à confondre une tendance présente depuis bien plus longtemps, pendant l'essentiel de l'âge moderne. » *AS*, p. 867.

⁵⁶ « [...] Les nouvelles formes de quête spirituelle, qui incluent sans s'y limiter les formes souvent rassemblées sous l'étiquette "*New Age*", sont souvent taxées d'être de simples prolongements du mouvement humaniste, totalement centrées sur l'immanence, et/ou une variété d'invitations à l'absorption en soi, sans se préoccuper de quoi que ce soit qui dépasse l'agent, qu'il s'agisse de la société ou de la transcendance. Bien sûr, de nombreux phénomènes dans ce domaine prêtent le flanc à ces critiques. Mais l'idée que c'est le cas pour tous, que ce type de question gravite par nature autour d'un souci de soi immanent, est une illusion née du débat souvent houleux entre ceux dont le sens de l'autorité religieuse est blessé par ce type de recherche et les avocats des formes plus aut centrées et immanentes. » *AS*, p. 867.

⁵⁷ *AS*, p. 869.

pèlerinage, le groupe d'étude ou la prière. La religion institutionnelle reste une possibilité tandis que la croyance se diversifie : telle est la réalité spirituelle de notre âge. Pour notre auteur, la spiritualité ne sera pas nécessairement plus individualisante. Il se montre même plutôt optimiste face à l'avenir des options collectives qui prennent leur importance dans la catégorie du festif.

2.2.2 Le festif

La seconde manifestation qui démontre, selon Taylor, que notre monde n'est pas totalement clos sur lui-même, et qu'il peut encore se laisser transpercer par quelque chose qui le dépasse est la présence toujours vive du festif⁵⁸. L'avenir de la spiritualité pourrait se situer, d'après notre auteur, dans les options collectives⁵⁹. L'idée du festif, pour Taylor, renvoie aussi bien à des expériences inspirées plus ou moins clairement par le religieux (comme les Journées mondiales de la jeunesse, ou le rassemblement des jeunes dans des communautés comme celle de Taizé) qu'à des expériences plus « paillardes » comme les concerts de rock ou les « raves ». En quoi quelque chose de l'ordre du religieux est-il en jeu dans ces expériences⁶⁰? Le lien est plus évident dans le premier type de rassemblement : à Taizé, par exemple, des jeunes sont accueillis durant l'été au sein d'une communauté chrétienne. Ils y rencontrent d'autres jeunes venus d'horizons différents et y cherchent, à la fois chacun de leur côté, mais ensemble, des réponses aux questions qu'ils se posent. Ils marquent, durant ce séjour, une rupture dans le cours ordinaire de leur vie. La quête qu'ils y poursuivent est à la fois la leur et celle d'une collectivité, en cela ils sont en présence de quelque chose qui les dépasse.

Ceux qui ne vont pas à Taizé, mais assistent à un concert, un soir d'été, peuvent faire le même type d'expérience sous une autre forme. Le concert de rock, auquel pense Taylor dans ses exemples, est assez révélateur⁶¹. Sans vouloir caricaturer à outrance, n'y a-t-il pas dans les

⁵⁸ « Le festif demeure une niche de notre monde où le transcendant (supposé) peut surgir dans nos vies, même si nous les avons organisées autour de conceptions immanentes de l'ordre. » *AS*, p. 883.

⁵⁹ *AS*, p. 880.

⁶⁰ À ce sujet, voir : *AS*, pp. 881-883.

⁶¹ « [...] Qu'en est-il des concerts de rock ou des raves ? D'après nos critères, ils sont clairement "non religieux", et pourtant ils sont également en porte-à-faux avec le monde séculier et désenchanté. Opérant une fusion dans une action/émotion

regroupements autour d'un concert de rock quelque chose qui rappelle la ferveur religieuse ? Qu'y voit-on ? Un regroupement fiévreux de centaines, voire de milliers, d'individus. Parfois, ces individus ont parcouru des kilomètres et des kilomètres pour se rendre sur le lieu du concert et sont allés jusqu'à camper autour de ce lieu la veille. Par ailleurs, ces individus portent, très souvent, des signes apparents qui font qu'ils se reconnaissent entre eux et érigent autour d'eux une sorte de « communauté » (cheveux longs, jeans délavés, etc.). Lorsque les barrières tombent et que le concert commence enfin, ils entament en cœur les chansons dont ils connaissent les paroles les yeux fermés... D'une certaine façon, quelque chose de l'ordre du transcendant est à l'œuvre dans ce genre de phénomènes qui, eux aussi, suspendent le cours habituel de la vie pour nous mettre en contact avec quelque chose qui dépasse la sphère de l'individu. Il y a quelque chose de presque violent qui nous happe et qui est susceptible d'entraîner même le « non rockeur ». Lorsque le concert est fini, un vide peut surgir, une déception de voir la « vraie vie » revenir.

Ainsi, pour Taylor, la présence de la quête et du festif dans nos sociétés sécularisées témoignerait d'un désir, pas toujours conscient, de contact avec quelque chose qui nous dépasse. La rencontre inopinée avec la transcendance est susceptible de nous mettre sur la voie de la croyance : nous ressentons le besoin d'être en contact avec cette force qui nous dépasse de façon plus constante. De butinage en butinage, nous pouvons remonter jusqu'à une forme de croyance plus traditionnelle⁶². Pourquoi ? Parce que cette croyance reste une partie intégrante de notre mémoire. D'ailleurs, elle n'a pas totalement disparu de nos vies : de nombreux athées ou agnostiques gardent un lien avec l'Église ne serait-ce que pour les « rites de passage » (baptême, mariage, funérailles). Beaucoup de modernes continuent à pousser les portes des églises ou à se rendre sur les lieux saints, pas nécessairement en pèlerinage, ou pour se recueillir devant Dieu, mais avec une sorte de pulsion instinctive. Comme si ces lieux avaient le pouvoir de nous apaiser, inexplicablement. Pas forcément d'un point de vue individuel, mais quelque chose est apaisé en nous, quelque chose que nous traînons. C'est pourquoi ces lieux gardent une certaine force.

commune, qui nous entraîne loin du quotidien, ils produisent souvent l'expérience profonde d'un contact avec quelque chose de plus grand, quelle que soit la manière dont nous cherchions à l'expliquer. » *AS*, p. 882.

⁶² « Notre chemin peut commencer dans un moment d'inspiration, un fort sentiment d'affinité spirituelle ou une clarté aveuglante, mais peut se prolonger dans une discipline spirituelle très exigeante. Ce peut être la méditation, ce peut être la prière. On développe une vie spirituelle. » *AS*, p. 883.

Si les retrouvailles avec la croyance traditionnelle n'est qu'une possibilité, ce qui semble certain, pour Taylor, c'est que nous ne sortons pas du besoin de transcendance (ce qui nous rattache encore à la tradition, d'une certaine façon). Pourquoi le besoin de transcendance est-il si fort pour notre auteur ? C'est qu'il nous met en relation avec un certain sens dans la recherche duquel nous place notre besoin de plénitude. La plénitude, pour Taylor, n'est rien de moins que le désir qui bat au cœur de chaque être humain. C'est à cette idée clé, autour de laquelle s'oriente toute notre recherche, que nous allons à présent nous intéresser.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PLÉNITUDE

La notion de plénitude occupe une place centrale dans la perspective philosophique de Charles Taylor. C'est qu'elle constitue une catégorie essentielle de la vie humaine. Si l'on peut mesurer la force de cette idée dès *Les sources du moi*, dans la mesure où la plénitude est constitutive de l'ontologie morale que notre auteur y présente, c'est dans *L'âge séculier* que la plénitude devient un concept-clé dans la généalogie de l'Occident moderne. Nous nous sommes attachés, dans le premier chapitre de ce mémoire, à retracer les grandes lignes de cette généalogie et à montrer comment, selon Taylor, les conditions de la modernité se préparent depuis le Moyen Âge. Nous allons à présent nous intéresser plus précisément à l'idée de plénitude : en quoi constitue-t-elle une catégorie essentielle de notre vie morale, et comment comprendre le rôle crucial que notre auteur lui accorde dans l'avènement de la situation moderne ? L'originalité de *L'âge séculier* tient au fait que Taylor y explique la modernité et la sécularisation par des transformations historiques au niveau de nos cadres moraux. Au sein de ces transformations, la modification de notre représentation de la plénitude occupe une place charnière⁶³.

Notre analyse sera ici portée par une perspective à la fois morale et historique. Nous partirons de la triple définition de la plénitude que l'on trouve dans *L'âge séculier* et dégagerons deux axes qui semblent générer une certaine tension : la plénitude comme moment bouleversant et la plénitude comme idée du bien de laquelle la vie puise son sens. Après quoi, nous nous focaliserons sur l'ontologie de l'arrière-plan moral (que l'on retrouve dans *Les sources du moi*, et que Taylor présuppose dans *L'âge séculier*) et tâcherons de mettre à jour l'importance de la plénitude dans la vie humaine. Après avoir dépeint l'aspect moral de la plénitude, nous analyserons le tournant historique lié à sa diversification (entre le XVIIIe et le XIXe siècle). Il s'agira de saisir les transformations d'envergure qu'ont rencontré nos imaginaires et d'y déceler la naissance de la situation morale moderne. Nous prendrons alors

⁶³ « L'avènement de la modernité n'est pas simplement l'histoire d'une perte ou d'une soustraction. La différence essentielle que nous examinons entre les deux marqueurs temporels tient à une modification de la représentation de ce que j'ai nommé la "plénitude" (*fullness*) », *AS*, p. 55.

appui sur une analyse de Paul Ricœur afin d'éclairer le lien qu'entretient la conscience morale avec l'histoire. L'intervention de Ricœur sera cruciale en cela qu'elle permettra de comprendre que toute l'optique généalogique de Taylor (dans laquelle il explique l'avènement de la modernité par des mutations historiques au niveau de nos cadres moraux) se justifie par le caractère cumulatif de notre conscience morale. Enfin, nous nous intéresserons au lien entre les notions de « plénitude » et de « transcendance » ainsi qu'à leur niveau de force. Cette dernière partie posera les jalons d'une réflexion sur les « cadres » conceptuels à l'intérieur desquels nous pensons que notre dernier chapitre (dédié au cadre immanent et aux raisons de croire) poursuivra.

1. LA PLÉNITUDE : ENTRE INSTANT PRIVILÉGIÉ ET SENS

1.1 La description taylorienne de la plénitude

La notion de plénitude apparaît dès l'introduction de *L'âge séculier*⁶⁴. Taylor en parle comme un moment au cours duquel la vie semble plus pleine, plus admirable, plus savoureuse, plus digne d'être vécue. Sans pouvoir nécessairement identifier de façon précise la source de cet état, nous constatons que, par moments, la vie nous semble différente, plus exaltante. La plénitude ainsi présentée constitue un moment extrême que l'on pourrait presque qualifier d'extatique. Elle fait place, dans le cours ordinaire de l'existence, à un instant qui se démarque remarquablement des autres et au cours duquel nous semblons habiter ce que Robert Musil nommait « l'autre condition⁶⁵ ». Dans l'expérience de la plénitude, le quotidien est suspendu et la vie laisse surgir quelque chose que l'on peine à définir, mais que l'on reconnaît par la force avec laquelle elle nous saisit. Le regard que nous portons alors sur la vie est modifié : le monde soudain n'a plus rien de trivial, il semble au contraire enfler de gravité.

⁶⁴ « Quelque part, dans certaines activités ou conditions, se niche une plénitude, une richesse : en ce lieu (activité ou condition), la vie semble plus pleine, plus riche, plus profonde, plus digne d'intérêt, plus admirable, plus fidèle à ce qu'elle doit être. » *AS*, p. 18 ; « [...] La sensation de plénitude provient d'une expérience qui nous bouleverse et fait irruption à travers notre sensation ordinaire d'être au monde, avec ses objets, ses activités, et ses points de référence familiers. » *AS*, p. 19. Voir, de façon générale : *AS*, pp. 18-22. Notre auteur reconnaît, dès l'introduction de *L'âge séculier*, que le choix du terme pourra soulever la controverse : « "Plénitude" a fini par s'imposer à moi comme terme permettant de désigner la condition à laquelle nous aspirons. J'ai toutefois parfaitement conscience de l'inadéquation de tous les mots que nous pourrions mobiliser pour cela. Toute dénomination sera à certains égards insatisfaisante. [...] Mais dans la mesure où il n'existe pas de solution terminologique parfaite, je maintiens le mot en dépit de ces réserves. » *AS*, p. 20.

⁶⁵ Voir *AS*, p. 20.

Dans ces pages, Taylor relève trois expériences relatives à la plénitude. La première, que nous venons de décrire, constitue le moment de plénitude en tant que tel. Le second type d'expérience est le contraire de cette dernière. Il s'agit de l'état qui nous accable lorsque nous portons la douloureuse conscience de la distance qui nous sépare de la plénitude, comme si après avoir goûté à ses voluptés la privation de sa source nous laissait un manque insupportable. Nous sommes alors en proie à la mélancolie, au spleen, au désespoir. Enfin, la dernière définition que donne notre auteur de la plénitude, est ce qu'il nomme la « condition médiane », qui est un intermédiaire entre les deux premières expériences évoquées. C'est dans cet état intermédiaire que se déroule la majeure partie de nos vies. Nous pouvons nous représenter cet état comme celui qui anime notre esprit au quotidien lorsque nous nous adonnons aux occupations qui confèrent un certain sens à nos vies : notre vie familiale, notre carrière, nos engagements communautaires, etc. Il n'est pas dit que l'on ne puisse pas rencontrer la plénitude dans ces domaines, mais elle y surgira, le plus souvent, à travers quelques instants qui ponctueront de façon plus ou moins régulière notre quotidien, elle ne saurait en régler tous les instants : elle est plutôt ce vers quoi ce quotidien tend. En cela, la plénitude accompagne un certain idéal du bien avec lequel nous nous sentons en adéquation. Ni plénitude totale, ni absence lancinante de cette dernière, la condition médiane est une sorte de lieu intermédiaire aux confins duquel l'existence peut se dérouler de façon relativement confortable.

1.2 Les deux axes de la plénitude

Nous pouvons établir deux axes à considérer par rapport à la notion de plénitude (je délaisserai la deuxième définition de la plénitude – son absence en fait – qui n'est pas réellement pertinente pour les propos de notre analyse). Il y a, d'un côté, la plénitude en tant que moment « autre » et foudroyant, que l'on peut se représenter comme la plénitude « en acte » et, d'un autre côté, nous avons la plénitude comme idéal du bien en fonction duquel nous orientons nos vies. Nous pouvons nous représenter ce second axe comme la plénitude « en puissance ». Si, dans *Les sources du moi*, l'ontologie morale que dresse Taylor s'intéresse surtout (voire exclusivement) au second axe, *L'âge séculier* a tendance à privilégier le premier axe dans ses descriptions phénoménologiques de la plénitude, tout en accordant une grande

place au second axe dans la généalogie qu'il retrace et qui cherche à montrer comment les sources de plénitude en sont venues à s'inscrire de plus en plus ici-bas. Souvent dans *L'âge séculier* – à travers les récits de conversion qu'il relate – la rencontre inopinée du moment foudroyant incite à rechercher un état de plénitude plus constant qui peut être, dans la perspective taylorienne, la voie religieuse. Puisque notre auteur utilise le terme « plénitude » aussi bien pour faire référence à un moment empreint d'exaltation que pour renvoyer à ce qui donne sens à la vie, et qu'il emploie fréquemment le terme de façon indistincte dans *L'âge séculier*, il est important de dégager ces deux axes car la plénitude n'est pas tout à fait la même chose dans les deux cas.

Les deux axes soulèvent, en effet, des enjeux différents par rapport à l'idée de plénitude. Si l'on considère une des thèses fondamentales de Taylor, celle selon laquelle nous serions tous animés par un certain sens de la plénitude, nous comprenons que, dépendamment de l'axe selon lequel on prend cette affirmation, les implications ne sont pas les mêmes. En effet, si nous accorderions volontiers notre assentiment à l'idée que nous cherchons la plénitude dans la mesure où nous vivons en fonction d'une certaine représentation du bien, nous serons plus réticents à affirmer que nous recherchons des moments de plénitude en tant que tels. Non parce que nous n'aimons pas goûter à ces instants, au contraire, mais parce que nous savons que, ne dépendant pas de nous, ces moments ne sauraient être l'objet d'une quête. C'est sur ce point non négligeable que les deux axes se séparent. La plénitude en tant que moment fort, tel que nous l'avons précédemment décrit, ne tient pas à notre bon vouloir. Elle nous frappe parfois, telle une grâce, mais nous ne saurions l'occasionner de quelque façon que ce soit. Tenter de provoquer la plénitude constitue certainement le meilleur moyen de la voir nous échapper, car l'impact de l'expérience tient précisément à son caractère fondamentalement incontrôlable.

La plénitude en tant qu'idéal du bien implique au contraire une intention de notre part. Nous forgeons notre idéal du bien en nous demandant ce qui contribue à rendre notre existence plus savoureuse et plus exaltante : une brillante carrière, une vie de famille réussie, la consécration de notre être à une tâche que nous estimons la plus noble qui soit (une œuvre artistique, un engagement humanitaire etc.), la communion avec Dieu... Ici, la plénitude rejoint directement la question du sens de la vie. Qu'est-ce qui fait que ma vie se révèle digne d'être

vécue ? En fonction de la réponse à cette question, nous donnons une certaine direction à notre existence. Nous pouvons agir en vue du sens contrairement à l'avènement de la plénitude au sens fort. Ainsi, vivre une vie sensée n'est pas nécessairement vivre une vie « extatique ». On peut concevoir une vie parfaitement sensée exempte de ces instants « autres », de même que l'on peut imaginer une vie parsemée de moments très forts mais dont on aurait du mal à articuler le sens. Si « plénitude » et « sens » se côtoient intimement, la première conviant quelque chose de fulgurant, et le second prenant forme dans une certaine constance, il ne saurait y avoir coïncidence nécessaire entre les deux.

La tension qui surgit entre les deux définitions de la plénitude n'est pas étrangère à une problématique d'ordre temporel. Ce que j'ai appelé la plénitude « en acte » renvoie à l'intrusion d'un événement fort dans le déroulement habituel de la vie qui modifie notre appréciation du temps. Ce dernier dévoile alors une qualité « autre ». La plénitude « en puissance » relève pour sa part d'une aspiration à la fois au sens et au bien, ce qui implique une certaine constance dans le cours du temps. Puisque notre auteur emploie le terme de « plénitude » pour référer à ces deux axes sensiblement différents, alors il nous faudra mettre à jour le lien qui unit ces deux sens de la plénitude. La relation entre l'instant fort de plénitude et l'aspiration continue au sens rencontrera sa pleine compréhension, dans notre troisième chapitre, à travers un autre concept temporel : celui d'éternité. Mais avant de parvenir à la réunification des deux axes de la plénitude à travers la notion particulièrement révélatrice d'éternité, il nous faut commencer par analyser l'ontologie morale taylorienne. Nous porterons une attention particulière aux idées de « bien » et de « sens » centrales dans la pensée de notre auteur.

2. L'ONTOLOGIE MORALE

La philosophie morale de Charles Taylor comprend son objet de façon large. Il n'est pas rare, dans les *Sources du moi* comme dans *L'âge séculier*, de voir notre auteur associer le terme « morale » à celui de « vie spirituelle » ou encore aux considérations qui soulèvent la question du sens de la vie. Ce qui l'intéresse, à travers ces différentes avenues, c'est ce qui est susceptible de rendre la vie humaine digne d'être vécue ou, pour le dire dans son vocabulaire,

ce qui lui confère sa « plénitude » selon le deuxième axe dégagé plus haut. Taylor utilise assez peu la notion de « plénitude » dans les *Sources du moi*. Il y est surtout question du sens de la vie, et encore plus du bien. L'ontologie morale de Taylor a pour but, à travers un système qui prend appui sur la suprématie de l'idée du bien, de rendre compte de nos réactions morales. Cette ontologie a pour axiome fondamental l'idée selon laquelle l'être humain ne peut se passer d'une certaine orientation vers le bien et stipule que l'essence de l'être se confond en partie avec la position qu'il adopte par rapport à ce bien.

2.1 Des cadres inévitables

Le projet de Taylor, dans les premiers chapitres des *Sources du moi*, s'annonce comme une tentative de réhabilitation de l'ontologie morale⁶⁶. Pour cela, il lui importera de dégager les cadres moraux à partir desquels nous forçons notre identité⁶⁷. Comment comprendre ce projet ? Taylor s'oppose à tout un pan de la philosophie contemporaine qui réduit la morale à une définition du contenu de l'obligation morale et met l'accent sur ce qu'il est juste de faire. En effet, dans une veine néo-kantienne mâtinée de naturalisme, l'éthique contemporaine se montre généralement récalcitrante à discuter du bien, préférant orienter ses considérations vers les normes qui régissent l'action « juste », « valable » ou « obligatoire »⁶⁸. À l'encontre de cette tendance, Taylor s'inscrit dans le courant des philosophes de l'Antiquité qui considéraient la raison de façon substantielle et non du seul point de vue procédural. Dans cette perspective, être rationnel se comprend essentiellement comme une justesse du discernement moral qui ne saurait se passer de la vision du bien. La morale, telle que la comprend généreusement Taylor, a pour objet la nature de la vie bonne. Il faut substituer à la question « qu'est-il juste de faire ? » l'interrogation essentielle : qu'est-il bon d'être ?

⁶⁶ « J'entends soutenir que la tentation est forte chez nos contemporains d'escamoter l'ontologie morale, en partie parce que le caractère pluraliste de la société moderne fait qu'il est plus facile de s'en dispenser ; mais cette tentation est forte aussi à cause du poids de l'épistémologie moderne (comme chez les naturalistes [...]) et du point de vue spirituel qui la fonde. On pourrait donc décrire le travail que j'entrepris comme une tentative de réhabilitation. » *Les sources du moi*, trad. C. Melançon, Montréal, Boréal, 2003, p. 24. Tout le développement de cette partie se fonde essentiellement sur les deux premiers chapitres de cet ouvrage. Pour les notes suivantes, je réfère *SM*.

⁶⁷ Rappelons que le projet de Taylor dans *Les sources du moi* se présente comme une généalogie qui cherche à saisir l'identité moderne à travers l'évolution de nos images du bien.

⁶⁸ Voir, à ce sujet, le chapitre intitulé « Les éthiques de l'informulation », *SM*, pp. 80-126, notamment pp. 118-121.

Cette question n'échappe pas à une mise en « système » dans l'ontologie taylorienne, mais contrairement aux éthiques naturalistes, notre auteur fonde ce système ontologique sur l'idée du bien. Il soutient ainsi, non seulement que la question de la vie bonne est centrale à la morale, mais aussi que nous pouvons rendre compte de nos réactions morales inspirées par l'idée du bien. Ce que l'ontologie taylorienne vise à reconquérir c'est l'image contextuelle sur laquelle se fondent nos intuitions morales et spirituelles. Cette image est celle à partir de laquelle nous donnons un sens à nos réactions en en justifiant le fondement :

« "Donner un sens" signifie ici définir ce qui rend ces réactions appropriées : identifier ce qui fait de quelque chose un objet qui en soit digne et, corrélativement, mieux définir la nature de la réaction, aussi bien qu'expliquer ce que tout cela implique quant à nous-mêmes et à notre situation dans le monde. Ce qui est défini ici, c'est le contexte que nous présupposons – et sur lequel nous fondons toute prétention à la rectitude morale – et que nous sommes obligés en partie d'expliquer quand nous avons à soutenir la justesse de nos réactions⁶⁹. »

Le critère que pose Taylor pour rendre compte de ces réactions est celui d'« évaluation forte » (*strong evaluation*). Cette idée apparaît pour la première fois dans un texte de Taylor qui date de 1985 : « What is human agency ?⁷⁰ ». Elle est reprise dans les *Sources du moi*, et se présente comme une sorte de « règle de mesure » qui nous permet d'évaluer nos jugements et d'établir des discriminations décisives. L'évaluation forte se pose comme critère de distinction contraignant entre « le bien et le mal », « le meilleur et le pire », « le supérieur et l'inférieur »⁷¹. La particularité des distinctions qu'engendre l'évaluation forte est qu'elles ne dépendent pas de nos inclinations ou de nos choix mais constituent les normes mêmes sur lesquelles nous fondons nos inclinations et nos choix. Elles entraînent ce que Taylor nomme une « incomparabilité », à partir de laquelle nous reconnaissons la nature de la vie bonne. Le point sensible de la question tourne ici autour de la plénitude comprise comme orientation par rapport au sens de la vie. Cette question est centrale dans l'ontologie morale taylorienne. Elle ne saurait être considérée comme une pseudo-question que l'on peut se permettre de reléguer, pour des raisons épistémiques, à un ensemble de questions « trop substantielles », pour ne pas dire fantaisistes, face auxquelles on peut plaider l'agnosticisme. La question du sens est *la*

⁶⁹ SM, p. 22.

⁷⁰ C. Taylor, « What is human agency ? » in : *Human agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1985, pp. 15-44. « The notion of identity refers us to certain evaluations which are essential because they are the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons. To lose this horizon, or not to have found it, is indeed a terrifying experience of disaggregation and loss. This is why we can speak of an "identity-crisis" when we have lost our grip on who we are. A self decides and acts out of certain fundamental evaluations ». p. 35.

⁷¹ SM, p. 16.

question cruciale⁷². Elle nous exhorte à définir ce à quoi nous voulons donner allégeance et à nous définir nous-mêmes par rapport à cet objet.

Quel est le lien de ces distinctions qualitatives fortes avec les cadres moraux ? On peut dire que les cadres moraux constituent l'horizon à partir desquels les distinctions qualitatives prennent sens. Si la modernité connaît une multitude de sources relatives au bien, toutes ces sources impliquent une certaine structure à partir de laquelle nous nous représentons les distinctions qui répondent à la réalisation de ce bien. Ce cadre de référence se comprend ainsi comme l'ensemble des distinctions qualitatives déterminantes à l'intérieur duquel nous pensons et agissons dans nos vies. Il reste le plus souvent tacite⁷³. Nous pouvons avoir une claire conscience de l'ontologie de nos fondements moraux, tout comme nous pouvons aussi bien ne jamais avoir pris le temps de nous arrêter afin de sonder leurs assises. Néanmoins, le seul fait de poser un jugement, d'arrêter un choix et d'agir dans notre existence sous-entend la présence d'un tel cadre. Si le sens d'une distinction qualitative reste généralement à un niveau de non-formulation, il demeure l'impulsion souterraine de ce que nous faisons et de ce que nous sommes.

Selon Taylor, les thèses du naturalisme ne permettent pas de dépasser le problème des cadres de référence dont elles voudraient faire l'économie⁷⁴. Effectivement, dans la mesure où ces thèses sont motivées par d'autres raisons d'ordre moral elles s'inscrivent elles-mêmes dans un certain cadre. Autrement dit, le courant naturaliste se montre réfractaire à la possibilité d'une ontologie morale, mais en critiquant cette dernière il le fait encore pour proposer d'autres fondements moraux qu'il estime plus honorables. En l'occurrence, le naturalisme (qui s'associe souvent avec l'utilitarisme) promeut l'affirmation de la vie ordinaire. D'une certaine façon nous assistons ici à un échange entre une ontologie qui puiserait ses racines dans un ordre transcendant et une autre forme d'ontologie, fermement ancrée sur le sol de l'immanence. Dans

⁷² Taylor présente son projet en ces termes : « En plus de nos notions de justice, de respect de la vie d'autrui, de son bien-être et de sa dignité, je me propose [...] d'aborder la question de ce qui confère à notre vie son sens ou sa plénitude. » *SM*, p. 16. Plus loin, il dira encore : « Que cela nous plaise ou non, le problème du sens de la vie est inévitable, soit parce que nous appréhendons de le perdre, soit parce que donner un sens à nos vies est l'objet d'une quête. » *SM*, p. 34.

⁷³ « On pourrait conclure du fait que des gens fonctionnent sans cadre philosophique défini qu'ils n'en possèdent aucun. Or, il se pourrait bien que cela soit faux (en fait, c'est toujours faux, dirais-je). Car [...] il est possible que des distinctions extrêmement importantes d'après lesquelles ils vivent et meurent, structurent entièrement leurs vies. [...] C'est ce niveau de non-formulation, selon lequel nous fonctionnons souvent, que j'essaie de décrire quand je parle du "sens" d'une distinction qualitative. » *SM*, pp. 36-37.

⁷⁴ *SM*, pp. 39-40.

les deux cas, on ne sort pas de la nécessité de distinguer un bien. Comme le relève Taylor : « L'essentiel ici est que le supérieur ne se trouve plus hors de la vie ordinaire mais qu'il tient à une manière de la vivre⁷⁵ ».

Ces cadres de référence, pourtant nécessaires, posent problème à la conscience morale moderne en raison de leur pluralité actuelle. Un conflit se livre sur notre conscience dans la mesure où nous ne disposons pas d'une source représentative du bien mais de plusieurs, les principales étant la croyance, la raison et la nature. Ce n'est pas un hasard si le doute ontologique sur le sens est une inquiétude typiquement moderne. Comment nous orienter avec certitude vers une source plutôt qu'une autre ? Nous sommes habités d'une conscience encombrée. Nous nous intéresserons spécifiquement à ce lien important qu'entretient la conscience morale moderne avec la tradition, ou l'histoire, à la fin de ce chapitre. Relevons simplement pour le moment que cette situation génère un malaise. La modernité n'est pas qu'une « libération », elle est aussi un poids, un embarras dans la mesure où elle traîne avec elle l'héritage moral du passé. En cela, la modernité est le lieu de prédilection de l'incertitude, du provisoire et de la quête perpétuelle.

C'est ce champ d'alternatives dans lequel nous évoluons qui, parce qu'il rend les positions toujours sujettes à des remises en cause, nous place dans une situation de quête. Cette dernière, que nous poursuivons tous d'une façon ou d'une autre, est notre condition et elle est toujours *quête de sens* qui cherche un ancrage par rapport au bien⁷⁶. Depuis l'incarnation des sources du bien⁷⁷, les modernes que nous sommes sont tiraillés entre l'affirmation de la vie ordinaire d'un côté et les distinctions morales plus élevées, que nous conservons des traditions plus anciennes, de l'autre. Une ombre d'incertitude pèse toujours notre conscience. Si nous embrassons la vie ordinaire nous ne pouvons réfréner le doute qu'il existe un bien plus grand, plus haut, comparativement auquel notre existence actuelle n'est que médiocre. Consacrerions-nous notre vie entière à une cause jugée noble et supérieure, que

⁷⁵ SM, p. 40.

⁷⁶ « [...] La perte d'horizon décrite par le fou de Nietzsche correspond indiscutablement à quelque chose que nous ressentons très vivement dans notre culture. [...] Aujourd'hui les cadres sont "problématiques". Ce terme vague renvoie à un éventail très ouvert d'attitudes. Elles ont en commun le sentiment qu'il n'existe aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme *le seul* cadre véritable, réductible au statut phénoménologique de fait indiscuté. Ce sentiment fondamental se manifeste différemment selon les positions qu'adoptent les gens. [...] Il reste toujours quelque chose de provisoire dans leur adhésion, et ils peuvent se percevoir eux-mêmes, en un sens, comme des individus qui cherchent. Ils sont "en quête" de quelque chose [...] » SM, pp. 32-33.

⁷⁷ Autrement dit depuis l'avènement de l'humanisme exclusif, que notre premier chapitre s'est attaché à retracer.

nous ne pourrions nous empêcher de nous dire, en voyant une famille se promener le dimanche, que ce doit être cela la plénitude et que nous sommes passés à côté... Nous voulons la vie ordinaire et son contraire, la vie extraordinaire et son contraire, « nous sympathisons à la fois avec le héros et l'anti-héros⁷⁸ », nous rêvons de critères sûrs qui permettraient la réconciliation de notre conscience alourdie.

2.2 L'orientation vers le bien

J'aimerais à présent approfondir la notion de cadres en précisant la relation qu'entretiennent avec eux les êtres que nous sommes. Car c'est bien d'être qu'il s'agit ici. Taylor n'emploie pas le terme « identité » pour faire référence à une des catégories généralement avancées pour répondre à cette question, soit l'appartenance nationale, traditionnelle, spirituelle ou morale, mais bien pour s'intéresser à l'être forgé par l'ensemble de ces catégories. C'est en ce sens profond qu'il faut comprendre la notion d'identité. Nous avons vu, dans le premier chapitre de notre étude, le caractère fondamentalement dialogique de la formation de cette identité. Il faut ajouter à cette formation la présence inéluctable des cadres. Nous pouvons comprendre la force des cadres de référence dans l'ontologie morale taylorienne en nous intéressant à l'idée d'orientation. L'identité, dans la description qu'en livre Taylor, se présente comme le revêtement de l'être qui se dessine à partir d'horizons qui nous échoient. Personne ne choisit de naître à une époque donnée, dans une culture précise, dans tel milieu social ou familial. Néanmoins, à partir de ce châssis environnant, chaque individu est appelé, par sa condition d'homme, à se questionner sur le sens de cette vie qu'il n'a pas choisie mais dont il lui incombe de définir l'orientation.

C'est dans ce contexte que se pose la question de la plénitude. Le sens de la vie se pose à l'être en termes d'orientation (de la vie) et de définition (de soi). C'est pourquoi Taylor parle de l'identité en usant abondamment du champ lexical de la localisation spatiale⁷⁹. Je prends

⁷⁸ *SM*, p. 41.

⁷⁹ *SM*, p. 46 : Taylor parle de la crise d'identité comme « une forme aiguë de désorientation ». Plus loin, il évoque ce lien entre identité et orientation : « Savoir qui on est, c'est pouvoir s'orienter dans l'espace moral à l'intérieur duquel se posent les questions sur ce qui est bien ou mal, ce qu'il vaut ou non la peine de faire, ce qui à ses yeux a du sens ou de l'importance et ce qui est futile ou secondaire ». p. 47, il dit : « l'orientation dans l'espace a des racines profondes dans la psyché humaine » et cite, à titre d'exemple les formes extrêmes de déséquilibre de la personnalité dans lesquelles le sujet éprouve une perte de repères dans l'espace physique.

conscience de mon être par rapport à ma situation dans l'espace socio-culturel dans lequel j'évolue (et à plus grande échelle par rapport à l'espace historique). La question « qui-suis-je ? » appelle une définition de cette situation. Il n'y a pas d'identité sans repères. Nous comprenons dès lors la relation dialectique qu'entretiennent l'identité et l'orientation. « Perdre cette orientation », dit Taylor, « ou ne pas l'avoir trouvée, c'est ignorer qui on est : et cette orientation, une fois qu'on l'a trouvée, définit le lieu d'où l'on répond, donc son identité⁸⁰ ». L'idée d'orientation appelle nécessairement un cadre de type spatial que l'on peut lire comme une carte : on cherche à s'y repérer. Et comme face à une carte devant laquelle on cherche à trouver son chemin, on peut manquer d'orientation en deux sens : nous pouvons ignorer la topographie qui nous entoure (ce à quoi la carte peut remédier), ou encore ignorer notre propre situation sur la carte. Taylor établit une analogie avec notre orientation par rapport au bien. Cette orientation « exige non seulement certains cadres qui définissent la forme de ce qui est qualitativement supérieur, mais aussi un sens du lieu où nous nous situons par rapport à eux⁸¹ ».

Si l'on accepte cette idée d'orientation, on ne peut plus faire l'économie d'une ontologie de notre arrière-plan moral. L'idée de Taylor est que l'être humain existe et évolue au sein d'un espace de questions fondamentales qui relèvent de la catégorie de la plénitude et auxquelles les cadres de référence apportent des réponses. Comment ? En délimitant l'horizon dans lequel nous nous situons et à partir duquel les choses prennent sens pour nous⁸². Si identité et orientation sont liées, les choix définis à partir de notre identité ne sauraient se comprendre comme de simples préférences ou aversions, comme le présupposent les hypothèses naturalistes. Ces choix doivent impérativement convoquer des discriminations qualitatives fortes, sinon ils ne sauraient créer la déstabilisation de l'identité. Les réponses apportées aux questions fondamentales par les cadres ne sauraient être considérées comme des réponses certaines, mais en reconnaissant le caractère inéluctable de ces questions, en les accueillant, il

⁸⁰ *SM*, p. 48.

⁸¹ *SM*, p. 64.

⁸² « [...] Parler d'orientation présuppose un cadre de type spatial à l'intérieur duquel on se fraie un chemin. Concevoir notre dilemme en termes de découverte ou de perte d'orientation dans l'espace moral, c'est accepter que l'espace que nos cadres cherchent à définir est ontologiquement fondamental. Le problème se pose donc ainsi : au moyen de quel cadre définitionnel puis-je trouver mes points de repère dans cet espace ? En d'autres termes, nous tenons pour essentiel que l'agent humain existe dans un espace de questions. C'est à ces questions que nos cadres définitionnels apportent des réponses, fournissant du même coup l'horizon à l'intérieur duquel nous savons où nous nous situons et quel sens les choses ont pour nous. » *SM*, p. 49.

leur font une place dans les considérations de l'agent moral et cela seul peut-être considéré comme une réponse, aussi imparfaite soit-elle (quelle réponse à une question essentielle ne le serait pas ?).

2. 3 La vie comme récit dont le déroulement éclaire le sens

Maintenant que l'importance des cadres dans la perspective ontologique de Taylor a été posée et que nous comprenons mieux le rôle qu'ils jouent par rapport à notre orientation dans l'existence, intéressons-nous à la façon dont nous nous représentons le sens de nos vies. Nous nous pencherons pour cela sur l'idée de la saisie du sens à la lumière de l'unité narrative qui relie entre eux les événements d'une vie. Cette idée est développée par notre auteur dans le deuxième chapitre des *Sources du moi*⁸³. La question de notre orientation morale (ou spirituelle) est indissociable, pour Taylor, de celle de la valeur de la vie. Toutes deux ont le même point de mire : le bien. C'est pourquoi la question de la valeur de la vie (que l'on peut comprendre comme sa substance, son importance) est une question qui nous enjoint à considérer notre «place», notre «situation», par rapport au bien. Sommes-nous en «contact» avec lui ? nous interrogeons-nous lorsque nous cherchons à apprécier la valeur de notre existence.

Une autre façon de se poser le problème consiste à cerner l'*unité* de notre vie. Un fil directeur lie-t-il le cours des jours, des semaines, des années de notre vie, ou le temps qui compose cette dernière n'est-il que la succession de moments *perdus*, au sens proustien du terme, c'est-à-dire à la fois gaspillés et perdus à jamais ? L'inquiétude qui transparait ici est la possibilité selon laquelle nous pourrions bien ne faire que traverser la vie, d'un bout à l'autre, rencontrant des événements, accumulant des expériences, sans que rien de signifiant ne lie ces éléments entre eux⁸⁴. Pourquoi cette question se fait-elle si critique pour celui qui se la pose ? L'anthropologie taylorienne part du postulat que l'être humain porte le désir fondamental

⁸³ *SM*, pp. 65-77.

⁸⁴ « Ma vie signifie-telle quelque chose ? A-t-elle de l'importance et de la substance ou bien se réduit-elle à rien, à une chose vide ? Une autre façon de se poser cette question [...] consiste à nous demander si nos vies ont une unité ou si les jours ne font que se suivre sans rime ni raison, le passé sombrant dans une sorte de néant qui n'est pas le prélude, l'amorce, le début ni le premier pas de quoi que ce soit, s'il ne s'agit que de *temps perdu* au double sens que cette expression possède dans le titre du célèbre de Proust, c'est-à-dire de temps qui est à la fois gaspillé et perdu à tout jamais, irrévocablement, dans lequel nous passons comme si nous n'avions jamais été. » *SM*, p. 66.

d'arrimer son existence à un sens qui réponde à une certaine représentation du bien. Ce désir – qui se comprend comme le désir de plénitude – est indissociable de la vie humaine, selon Taylor. Le problème précédemment soulevé ne tend pas seulement à cerner notre situation actuelle (où nous situons-nous actuellement par rapport au bien ?) mais cherche aussi à sonder notre destination : où allons-nous le long du fil de nos jours ? Notre cheminement nous semble-t-il en adéquation avec notre idée du bien ?

Le processus pour atteindre le statut d'agent autonome doté d'un rapport au bien est relativement long et ne saurait être considéré comme acquis à jamais. Au contraire, cette situation est sujette à de perpétuelles remises en question déclenchées par les événements de la vie, ainsi que par la possibilité latente de refonder nos vies, au gré de la maturation exercée sur notre être par les expériences que nous traversons. Taylor pose une caractéristique essentielle de la vie humaine : sa mouvance perpétuelle. « Ce que nous sommes ne peut jamais épuiser le problème de notre condition, parce que nous sommes toujours changeants et en devenir », nous dit-il⁸⁵. La question de la situation est subsidiaire, contrairement à celle de l'orientation. La seconde est la «question absolue» comparativement à laquelle la première n'est que «relative». Taylor s'intéresse ici à la structure temporelle de l'être-au-monde telle que décrite par Martin Heidegger dans *Être et temps* (div. II, chap. 3-4). Nous ne pouvons nous représenter ce que nous sommes actuellement qu'à la lumière du chemin déjà parcouru, ainsi qu'à celle de la direction vers laquelle nous tendons : « à partir de l'intelligence de ce que nous sommes devenus, nous projetons notre être futur en puisant dans la totalité des possibilités présentes⁸⁶ ».

Cette structure de l'action située s'applique aussi bien aux actions les plus triviales qu'au problème crucial de notre situation par rapport au bien. C'est cette situation, du moins la représentation que nous en avons, qui nous permet de projeter l'orientation de nos existences. La compréhension que nous forgeons de notre vie se fait à travers le mode narratif. Notre vie nous apparaît un peu comme l'histoire que nous nous racontons, non pas au sens de se « raconter des histoires » (en entendant par là des mensonges), mais au sens où la représentation que nous en avons se fait par le moyen d'un procédé de type narratif. C'est en

⁸⁵ *SM*, pp. 70-71.

⁸⁶ *SM*, p. 71.

ce sens que notre vie se laisse comprendre comme un récit. C'est là, selon Taylor, une autre caractéristique de l'existence humaine : le sens du bien vers lequel nous orientons nos vies « doit se rattacher à la conception que nous avons de notre vie comme d'un récit qui se développe⁸⁷ ». Ce que ce récit vise à restituer à la conscience à travers laquelle il se lit, tout en s'écrivant, c'est l'unité de la vie, que nous avons évoquée plus tôt. L'homme qui se retrouve devant sa vie comme face à un récit, doit le lire et l'interpréter comme il le ferait devant un texte : il doit en considérer non seulement la structure mais aussi le sens. Nous pouvons dès lors mieux saisir la question qui pèse l'être dans la trame de l'existence :

« Nous voulons que nos vies aient du sens, du poids ou de la substance, qu'elles se développent vers une certaine plénitude, [...] cela veut dire notre vie *tout entière*. Si nécessaire, nous voulons que l'avenir "rachète" le passé, qu'il fasse partie du récit d'une vie qui ait un sens et une raison d'être, qu'il le reprenne dans une unité signifiante⁸⁸. »

Tout se passe ici comme si la plénitude, finalement, n'était jamais qu'*aspiration* à la plénitude, c'est-à-dire aspiration à voir la totalité de notre vie tendre vers une certaine idée du bien. Ce bien semble placé hors du champ de la vie elle-même. Des instants de plénitude peuvent surgir sous la forme de lignes détonantes dans le cours du récit (je fais ici allusion aux moments de plénitude au sens fort, c'est-à-dire relatifs au premier axe établi au début du chapitre). Toutefois ces épisodes, dans la perspective de notre auteur, ne prennent sens que par rapport à l'ensemble de notre vie qui, elle, tend vers ce bien qui la dépasse. Un instant de plénitude « isolé » ne saurait être signifiant selon cette perspective. Celui qui vit un instant de plénitude peut en sentir la force mais non en saisir le sens, du moins pas immédiatement. La saisie du sens appelle le dépassement du strictement immédiat. C'est l'ensemble de notre vie, à travers le récit que nous nous en faisons, qui nous permet de saisir la réelle portée de ces instants, et de déterminer s'il s'agit de simples moments d'effusion ou s'ils s'inscrivent dans une progression vers le bien :

« [...] Il existe des expériences dans lesquelles nous sommes transportés de ravissement et qui peuvent nous faire croire que les anges nous parlent ; d'autres, moins exaltées, dans lesquelles nous éprouvons, un instant, une plénitude incroyable et un sentiment intense de la vie [...]. Mais se pose toujours le problème de savoir ce qu'on doit faire de ces instants, du degré de simple illusion ou de simple ivresse qu'ils impliquent, de la mesure dans laquelle ils reflètent véritablement le progrès ou le bien. Nous ne pouvons répondre à de telles questions qu'en comprenant comment de telles expériences s'intègrent à l'ensemble de notre

⁸⁷ SM, p. 71.

⁸⁸ SM, p. 76.

vie, c'est-à-dire quelle part elles jouent dans un récit de cette vie. Il nous faut avancer ou prendre du recul pour en faire une évaluation réelle⁸⁹. »

Ainsi, nous pouvons voir que le terme de « plénitude », dans l'ontologie morale élaborée par notre auteur dans *Les sources du moi*, renvoie fondamentalement à la question du sens de la vie éclairée par le bien vers lequel elle s'oriente. Dans cette ontologie, la dimension transcendante de la plénitude semble se laisser interpréter à partir d'un ordre conceptuel. Si la plénitude est nécessairement transcendante, c'est parce qu'elle est aspiration à un bien qui gouverne l'existence sans être contenu en elle. Ce bien se dessine à travers un ensemble de cadres représentatifs, et s'impose à moi comme ce que je me figure qu'il est bon d'être. L'idée du bien ainsi forgée excède ma personne et ma vie d'un point de vue conceptuel. Le bien est ce vers quoi je tends de tout mon être et à partir de quoi je modèle mon existence. C'est la place qu'il occupe au sein de la hiérarchie de l'ontologie morale qui justifie sa « transcendance ». L'idée de transcendance rattachée à la plénitude dans *Les sources du moi*, n'interdit pas une interprétation au sens « faible », c'est-à-dire qu'on peut encore la comprendre comme une représentation supérieure au sein même de l'arrière-plan de l'agent moral. Dans *L'âge séculier*, qui présuppose cette ontologie, nous verrons que la notion de « transcendance » est plus problématique et qu'elle entraîne dans son sillage la plénitude.

3. LE TOURNANT HISTORIQUE

Prenant appui sur l'ontologie de l'arrière-plan moral précédemment exposée, Charles Taylor, dès l'introduction de *L'âge séculier*, pose la plénitude comme catégorie essentielle de la vie humaine. Elle est ce à quoi chaque homme, croyant ou non, aspire. C'est à partir de la plénitude que la croyance et l'incroyance sont abordées. Ces dernières ne sont pas tant des théories rivales, dont on pourrait tester les hypothèses, mais plutôt des façons différentes de comprendre et d'accomplir sa vie. L'embrassement de l'une ou de l'autre est déterminé par nos attentes face à la vie. Nous voyons ici la perspective herméneutique de la philosophie de Taylor : l'homme ne se comprend pas à partir d'une théorie mais d'un vécu. De ce point de vue, s'intéresser à l'homme moderne et à sa quête de plénitude, c'est s'intéresser non seulement à ses conditions existentielles, mais également aux conditions d'émergence de ces

⁸⁹ *SM.*, p. 72.

conditions. J'ai retracé, dans le premier chapitre, la généalogie de l'humanisme exclusif, c'est-à-dire l'avènement des conditions de possibilité de l'incroyance. J'aimerais à présent considérer de façon plus précise le basculement qui s'est opéré au niveau de notre imaginaire et qui a donné lieu à une prolifération des sources de plénitude. Ce bouleversement a eu lieu, selon Taylor, entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Je l'analyserai à travers deux transformations décisives : en premier lieu l'émergence d'une nouvelle perception de la nature et du temps, puis à travers l'évolution de la place et de la représentation de l'art durant le romantisme⁹⁰.

3. 1 Une nouvelle perception du temps et de la nature : les bouleversements imaginaires

Après un sursaut de la piété, aussi bien en Angleterre qu'en France ou aux États-Unis, l'incroyance revient et s'ancre dans les mœurs du XIXe siècle de façon plus profonde. Nous pouvons comprendre cette recrudescence, selon Taylor, si nous nous intéressons au cadre dans lequel elle se produit. Comme nous le verrons, ce retour de l'incroyance va de pair avec la prolifération de ce qu'il appelle la « supernova » et le déploiement de nouvelles formes de plénitude. Entre le XVIIIe et le XIXe siècle, la façon dont nous nous représentons la nature et le temps change. L'univers supplante le cosmos, le temps jusque là compris dans les limites fixes de la création originelle sombre dans une étendue insondable et la nature sauvage, jadis associée aux forces démoniaques, revêt un intérêt nouveau. Comment expliquer ces changements et en quoi notre vision de la plénitude s'en trouve-t-elle modifiée ?

Entre le XVIIe et le XIXe siècle, un élément majeur est dérangé dans notre représentation du monde. Ce dernier n'est plus perçu comme un cosmos limité et parfaitement ordonné mais comme un univers, vaste et infini. Si la modernité a tendance à lire ce virage comme une libération manifeste, les choses n'ont pas été vécues avec la même aisance par les contemporains de ces bouleversements. En se penchant sur ce tournant historique, Taylor s'intéresse moins à la manière dont une théorie est venue en remplacer une autre qu'à la transformation opérée par cette mutation sur notre représentation et notre sens du monde. Ce n'est, finalement, qu'en vertu de notre position moderne (ou post-moderne) que nous pouvons interpréter ces chambardements à l'aune des notions de croyance et d'incroyance. Pour notre

⁹⁰ Je m'appuierai essentiellement, pour cette analyse, sur deux chapitres de l'*AS* : « Le sombre abîme du temps », pp. 563-611, et « L'univers en expansion de l'incroyance », pp. 613-653.

philosophe, le débat entre science et religion est une construction idéologique qui ne permet pas de saisir la complexité des faits. C'est pourquoi son attention est dédiée aux transformations de notre imaginaire, et c'est, selon lui, dans notre représentation morale et esthétique du monde qu'il faut chercher ce qui est en jeu⁹¹.

Pour saisir le séisme conceptuel qui agite l'homme entre ces deux siècles, il nous faut considérer l'enjambée qu'il l'oblige à faire : la conscience confortée par les limites d'un monde statique, dont on peut saisir la genèse à travers le récit biblique, s'ouvre soudain à un monde infini dont l'évolution se déroule sur des milliards d'années. Qu'il s'agisse de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit, l'idée d'univers implique celle d'une profondeur jusqu'alors insoupçonnée. Cette représentation de l'agencement du monde met notre imaginaire face à l'insondable : c'est une nouvelle dimension du monde qui se réfléchit sur notre conscience affolée. L'étendue se révèle plus vaste que tout ce que nous pouvions imaginer, le temps se déploie sur une échelle que nous ne soupçonnions pas. Le récit biblique ne nous éclaire plus avec la même évidence, notre origine est plus floue. L'idée de plan divin élaboré pour le bénéfice mutuel des hommes est questionnée. Nous nous trouvons désorientés : nos assises conceptuelles sont renversées et envahies par des considérations vertigineuses. Notre conception du bien n'est plus tributaire de l'interprétation de l'ordre qui nous entoure. Elle demande à être reformulée. Et cette reformulation sera l'œuvre de notre représentation morale et esthétique du monde. Notre auteur en propose une analyse à travers la notion du sublime⁹².

Le sublime, qui constitue une catégorie centrale de l'esthétique du XVIIIe siècle, peut en effet permettre de comprendre la place nouvelle que prend la nature dans notre imaginaire. Cette place doit beaucoup à la perception de la nature développée par cette époque. Avant le XVIIIe siècle, la nature sauvage renvoyait à la nature inachevée, abritant les forces dangereuses, et était par conséquent inconciliable avec l'idée de Dieu. L'ouverture du cosmos sur l'univers infini a d'abord, instinctivement, suscité la frayeur⁹³. Or, dans le romantisme naissant, l'horreur devient d'une certaine façon source de jouissance esthétique. Il faut comprendre, selon Taylor, ce plaisir nouveau lié à l'effroi par la victoire de l'identité isolée

⁹¹ *AS*, pp. 578-580.

⁹² *AS*, pp. 584 et suivantes.

⁹³ *AS*, p. 586.

(*buffered self*). Si le sujet du XVIIIe siècle peut jouir de frayeur c'est en vertu de la distance de sécurité instaurée entre le monde et lui-même. À l'abri dans son moi fortifié, il regarde le spectacle de la nature d'un point de vue désengagé : là où ses ancêtres hurleraient littéralement de peur, lui ne ressent qu'un délicieux frisson provoqué par la vision d'un danger qu'il saisit sans toutefois se sentir menacé (c'est le même frisson que nous ressentons lorsque nous regardons, confortablement installés dans nos salons, les épouvantes et les catastrophes retranscrites par nos écrans plats). Autrement dit, le moi isolé ne se sent pas tout à fait concerné par le spectacle du monde. Ayant conscience d'être clairement distinct de ce dernier, il le regarde à titre de « voyeur ». Cet élément de sécurité personnelle semble être une caractéristique essentielle au sentiment du sublime⁹⁴. Nous percevons donc comment le moi isolé peut apprécier un spectacle effrayant sans être réellement terrifié, mais comment expliquer l'engouement pour la nature lui-même ?

Là encore, nous sommes mis sur la piste de la réponse par l'idée d'identité isolée. Cette dernière aurait fini par ne plus souffrir ses propres limites et par générer un besoin de dépassement auquel la nature aurait répondu. Le sujet moderne aurait ressenti, d'après Taylor, un certain « étouffement ». Cet étouffement se comprend comme le sentiment que nos intérêts ne sont finalement portés que par un ensemble de buts médiocres et que nous nous coupons de visées supérieures. Il y aurait eu, en somme, volonté de dépasser la sphère douillette du moi isolé et de s'ouvrir à la nature plus hostile. La société utilitariste et la vision « mécanisante » du monde suscitaient une certaine circonspection, et l'on aurait éprouvé le désir d'un mode de vie autre. Il y a un aspect moral dans le sublime :

« La signification morale du sublime peut varier en fonction des différentes conceptions de ce qui constitue notre but le plus haut, mais dans sa forme générale elle s'accorde avec l'idée que le moi isolé, absorbé par des biens purement humains, est en grand danger d'auto-absorption. La vue de l'"excès", vaste étrange impossible à embrasser, provoquant peur et même horreur, rompt cette absorption en soi et éveille notre sens de ce qui est véritablement important, qu'il s'agisse de l'infinité de Dieu, comme chez Burnet, de notre vocation morale suprasensible, comme chez Kant, ou, plus tard, de notre capacité d'affirmation héroïque du sens face à un monde dépourvu de *télos* – la vérité de l'éternel retour⁹⁵. »

La catégorie du sublime et la signification morale de la nature s'interprètent donc, dans le récit taylorien, d'une part à travers l'insuffisance que laisse à l'homme l'anthropocentrisme moderne ; d'autre part, par le désir de l'homme d'être en contact avec quelque chose de « plus

⁹⁴ AS, p. 588.

⁹⁵ AS, p. 590.

grand ». La nature en tant que nouvelle source spirituelle offre un terrain idoine. Elle permet à la fois de dépasser la superficialité décriée dans l'anthropocentrisme sans pour autant retourner à l'ancien ordre de croyance. Ce culte de la nature recèle une certaine confusion qui ne manquera pas d'imprégner durablement les mentalités. Comment rendre compte de l'attrait pour la nature : est-ce la nature elle-même qui nous émeut ou reconnaît-on quelque chose d'autre à travers elle ? Les interprétations sont équivoques : on peut aussi bien rendre grâce à la nature à titre de création divine, parce qu'on l'associe à Dieu, ou encore l'adorer pour elle-même. Dans tous les cas, nous semblons reconnaître un besoin de contact avec une force qui nous dépasse, divine dans un cas, naturelle dans l'autre.

Quelles conséquences tirer de ce tournant historique par rapport à notre conception de la plénitude ? Ce que ce tournant inaugure, nous l'avons dit, c'est une refondation de nos représentations esthétiques et morales permise par les nouvelles conceptions du temps et de la nature. Il est manifeste que la nature devient source potentielle de plénitude. Mais l'élément temporel n'a-t-il pas aussi un impact sur notre conception de la plénitude ? Taylor n'aborde pas directement le lien entre plénitude et temps dans les chapitres qui nous intéressent ici⁹⁶, mais les éléments de ces chapitres incitent déjà à cette considération. En effet, la notion de plénitude ne s'enracine-t-elle pas profondément dans la problématique du temps ? Que l'on prenne la plénitude d'après l'un ou l'autre des deux axes distingués au début de ce chapitre, un élément fondamentalement temporel semble bien être en jeu à chaque fois. Considérons d'abord l'expérience de la plénitude au sens fort. Cette dernière se comprend comme un moment qui frôle l'extase, au cours duquel le temps ordinaire semble suspendu et projette l'être, de façon foudroyante, dans une condition « autre ». Cette condition autre est le fruit de la modification que rencontre notre perception du temps à cet instant. Nous sommes arrachés du temps de l'horloge qui régit habituellement nos vies et soudainement envahis par une conception du temps, et de la vie qui s'y déroule, que l'on pourrait qualifier de plus complète, plus totalisante.

Considérons à présent la notion de temporalité en jeu dans la plénitude en tant qu'idéal du bien selon lequel nous orientons notre existence. Cette question, nous l'avons vu, rejoint

⁹⁶ Il le fera plus tard, par rapport à la question du sens surtout, dans le chapitre de l'*AS* intitulé « Les frontières inquiètes de la modernité » (pp. 1201-1226), en s'intéressant au lien entre la question du sens et celle de la mort. Voir notamment p. 1219.

directement celle du sens de la vie. Or, cette question saurait-elle se poser hors de la conscience de la limitation de notre être dans le temps ? Le désir de plénitude se manifesterait-il seulement si nous étions éternels ? C'est précisément parce que notre condition est celle d'êtres de passage dans le cours du temps, et que nous le savons, que la question du sens de la vie se pose. À partir du moment où je sais n'*être* que pour un laps de temps, indéterminé de surcroît, la question de l'orientation de l'existence s'avère cruciale. Ce petit quart d'heure de vie, qu'allons-nous en faire ? La représentation que nous nous faisons de la plénitude, et à partir de laquelle nous entendons conférer une orientation à notre existence, est largement tributaire de la problématique temporelle. Si nous n'étions pas limités dans le temps, l'idée d'orientation de l'existence serait insensée : on s'oriente toujours d'un point à un autre. Nous tâchons de donner un sens à nos vies entre les deux points que constituent la naissance et la mort.

Si l'on tient compte de ce lien entre plénitude et temps, quelque chose d'essentiel se joue entre le XVIIIe et le XIXe siècle. En ce tournant de siècle, nous sommes « temporellement » déstabilisés. Le récit biblique qui éclairait nos origines ne concorde pas avec la nouvelle échelle du temps dévoilée par les avancées scientifiques. Nous ne savons plus d'où nous venons. Nous ne savons plus où nous en sommes. Nous savons encore moins où nous allons. Ne peut-on pas comprendre la diversification des sources de plénitude à la lumière de cette triple désorientation ? Si, comme l'établit Taylor dans son ontologie morale, il y a un lien nécessaire entre l'orientation et le bien, alors la désorientation que nous rencontrons durant cette période ne peut que nous enjoindre à rechercher d'autres sources de bien. Le tournant qui s'opère entre le XVIIIe et le XIXe siècle peut ainsi être lu à la fois comme le point ultime et le point crucial de la généalogie taylorienne de la modernité. La spiritualité chrétienne qui avait régné jusque là, de façon quasi exclusive, au rang de source morale perd de son évidence. Parallèlement, deux nouvelles sources émergent : la raison d'un côté, la nature de l'autre. La seconde se présente comme une alternative à la platitude générée par la première. Ces sources, c'est-à-dire à la fois la raison et la nature, mais aussi l'ancienne source religieuse, cohabitent désormais au sein de nos représentations morales, et c'est cette cohabitation qui génère le conflit propre à la situation morale de l'âme moderne. Ce conflit, nous ne l'avons toujours pas dépassé.

3. 2 L'espace dégagé par l'évolution de l'art durant le romantisme : la naissance de la situation de l'âme moderne

La situation qui voit le jour à cette époque est la situation moderne par excellence face à la croyance et à l'incroyance. C'est suite aux mutations de cette époque que la conscience moderne s'est retrouvée dotée d'une constellation de sources représentatives du bien. Entre la croyance traditionnelle, à laquelle on ne saurait retourner, et l'incroyance stricte, qui nous laisse le sentiment de nous couper de quelque grandeur, les directions se multiplient, morcelant dans leur sillage les lieux potentiels de la plénitude. C'est le déploiement de ce que Taylor nomme la « supernova »⁹⁷. Mais surtout, la particularité de cette situation est de dégager un espace relativement neutre entre la croyance et l'incroyance, un espace plus ou moins confortable où l'on peut échapper à la prise de position dans le débat⁹⁸. (La notion de « confort » relatif à cette position mérite d'être relativisée car, si ne pas avoir à se prononcer sur des questions triviales peut effectivement être confortable, cela l'est-il tout autant lorsqu'il s'agit de questions cruciales ? Face à la question de Dieu, l'agnosticisme est peut-être la position la plus inconfortable qui soit.)

Penchons-nous de plus près sur la façon dont la nature comme source nouvelle de plénitude a imprégné nos imaginaires tout en laissant la voie ouverte aux autres sources. L'ouverture de notre imaginaire à la diversité de ces sources serait due, en grande partie, à l'évolution de l'art durant le romantisme. Que nous montre cette évolution ? Alors que l'ancien langage artistique s'élaborait sur un ensemble de références accessibles à tous, le romantisme inaugure l'art comme médium d'expression d'une sensibilité particulière. En effet, les présupposés partagés par les hommes (interprétation chrétienne de l'histoire, grande chaîne de l'être, analogie entre macrocosme et microcosme, etc.) ne jouissant plus d'une reconnaissance unanime depuis l'effritement de l'ordre ancien, l'art voit apparaître des « langages subtils » qu'il appartient à l'artiste de créer⁹⁹. Cela veut dire que la signification de

⁹⁷ AS, p. 610.

⁹⁸ « [...] La caractéristique essentielle de l'imaginaire cosmique moderne n'est pas qu'il a encouragé le matérialisme, ou empêché les gens de trouver une vision spirituelle au-delà du matérialisme pour retourner à la religion, même s'il a également eu ces effets. Le fait le plus important pour notre enquête est qu'il a ouvert un espace où les gens peuvent circuler entre ces possibilités sans avoir besoin de s'établir clairement et définitivement dans aucune d'entre elles. Dans les guerres entre croyance et incroyance, c'est une forme de *no man's land* ; mais il s'est élargi au point de prendre le caractère d'un terrain où l'on peut échapper à la guerre. » AS, pp. 610-611.

⁹⁹ AS, pp. 616-617.

l'art ne se laisse plus saisir à travers un contexte référentiel préexistant, mais dans l'œuvre d'art elle-même : une recherche de profondeur naît face à l'art. Ce n'est pas que l'art était totalement dépourvu de profondeur avant le romantisme, mais la profondeur s'articulait, du moins dans les sociétés originelles, à la structure ontologique du monde dans lequel l'action artistique s'exprimait. Taylor note d'ailleurs avec raison, en considérant ces sociétés, que ce n'est que de façon rétrospective que nous pouvons ranger les modes d'expression de nos ancêtres sous la catégorie d'«art»¹⁰⁰. Eux ne faisaient « que » chanter, réciter des poèmes ou psalmodier, mais déjà, en faisant cela, ils ne faisaient jamais *que* cela. L'art (ou ce que nous interprétons comme tel) ne se laissait pas appréhender à travers la catégorie d'esthétique. Il était essentiellement une action (célébrer Dieu ou chanter les héros) qui avait un sens défini dans la structure ontologique du monde. Ce qu'il faut voir à travers ces manifestations, c'est l'inscription de l'événement à un niveau supérieur. Le changement, dans la perspective de profondeur véhiculée par les « langages subtils » du romantisme, peut se comprendre comme une recherche désengagée. Nous nous tenons devant l'œuvre et l'apprécions sans y prendre part.

Taylor évoque la musique absolue qu'il considère comme la quintessence même de l'émotion. La musique se présente comme un langage autre, capable de nous toucher sans prendre le détour des mots. L'émotion se prête toutefois à interprétations équivoques. Qu'est-ce qui nous bouleverse de la sorte ? Que nous dit la musique ? On peut y déceler une vérité profonde, tout comme on peut apprécier la musique sans pour autant la rattacher à une réalité ontologique supérieure. Cette dernière hypothèse laisserait intact, selon Taylor, le mystère de notre émoi. Nous voyons que les langages subtils de l'art se meuvent dans un champ nouveau, aux engagements ontologiques obscurs, qui autorisent aussi bien la reconnaissance de vérités profondes que leur méconnaissance. On y reconnaît ce que l'on veut bien reconnaître, en somme. Le principal déplacement que permettent les langages subtils de l'art est la relocalisation de l'émotion en nous-mêmes. Comme le note notre auteur, « le mystère, la profondeur, le bouleversement peuvent être, autant que nous le sachions, entièrement

¹⁰⁰ AS, pp. 616-617.

anthropocentriques [...]»¹⁰¹ ». La particularité de ces langages est qu'ils nous émeuvent sans avoir à préciser leurs engagements ontologiques.

Toutefois, la création de ces langages subtils nous révèle un autre point si l'on en croit l'auteur de *L'âge séculier*. Au-delà de la zone d'imprécision dans laquelle ils nous permettent de nous tenir, ces langages témoignent du désir de ne pas laisser les choses dans un état de vide :

« [...] La lutte consiste à renouer avec la perception de quelque chose de plus profond, de plus complet, tout en reconnaissant que ce ne peut être une tâche aisée, que cela exige intelligence et créativité. La compréhension d'ensemble est que notre embarras épistémique est d'une autre nature. Alors qu'auparavant les langages de la théologie et de la métaphysique cartographiaient avec assurance le domaine de ce qui était profond et "invisible", on pense désormais que ces domaines ne peuvent être atteints qu'indirectement, à travers un langage de "symboles"¹⁰². »

S'instaure, d'une certaine façon, un jeu de « cache-cache » avec la profondeur et le sens. Ils ne sont révélés qu'à travers le symbole qu'il appartient à l'artiste de créer. A partir du moment où la nature ne se laisse plus interpréter comme « l'incarnation des formes de la grande chaîne des êtres », nous nous en remettons aux langages subtils de l'art pour que le monde nous parle de son sens. L'idée que la nature a quelque chose à nous dire sera l'idée maîtresse du romantisme. Elle reflète la nécessité de s'ouvrir à quelque chose de plus grand. L'esthétique du XIXe siècle est animée d'un souci éthique et cherche à répondre, à sa façon, à la question : comment devrions-nous vivre ? L'épanouissement humain suprême se trouve à travers l'art et l'idée selon laquelle la beauté nous « sauve » et nous « complète ». Et si cette beauté est l'œuvre de la nature, nous ne pouvons en prendre conscience qu'à travers les langages de l'art.

Tout se passe, dans le récit taylorien, comme si le besoin de transcendance était toujours déporté d'une époque à l'autre, incessamment relu à travers les cadres moraux en vigueur. Cela est particulièrement flagrant dans la lecture du romantisme que nous venons d'esquisser. Taylor suggère fortement que la religion et son aura de transcendance n'auraient pas été aussi mises à mal que nous avons tendance à le croire par l'apparition de cet espace « neutre », rendu possible par le développement des langages subtils en art. Selon son interprétation, le religieux et le transcendant opéreraient toujours au sein même de notre contemplation de l'art,

¹⁰¹ AS, p. 621.

¹⁰² AS, p. 621.

et même au-delà de la sphère artistique. Il évoque l'« intensité presque religieuse » avec laquelle les gens assistent aux représentations musicales. « Le concert est devenu semblable à un rite », dira-t-il encore¹⁰³. Il fera une analogie plus directe avec la modernité à travers notre tendance, lorsque nous voyageons, à visiter les sites importants, lesquels sont généralement des lieux sacrés : « [...] il existe [...] une certaine admiration, un étonnement mêlé de quelque nostalgie, pour ces sites où le contact avec le transcendant était / est tellement plus solide, plus sûr¹⁰⁴ ». Pour Taylor, nul doute, nous traînons une nostalgie du transcendant.

Effectuons, avant de poursuivre, un rapide bilan de l'évolution historique de la plénitude retracée dans la généalogie taylorienne. Cette évolution s'effectue à travers deux tournants décisifs. Le premier tournant, que notre premier chapitre s'est attaché à suivre, est celui de l'incarnation du bien dans le contexte du nouvel ordre moral qui voit le jour entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Le bien devient concevable d'un point de vue humain. Le second tournant concerne pour sa part l'évolution des sources du bien que nous venons d'analyser, notamment à travers le développement des langages subtils de l'art entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Les points cruciaux de la genèse de la modernité se concentrent donc autour de « l'incarnation » puis de la diversification de la plénitude. Nous en sommes, à ce stade de notre étude, au point culminant de la généalogie taylorienne. Ces deux tournants se réfléchissent dans l'embarras de notre situation morale actuelle. Si cette dernière est source de conflits c'est parce qu'elle porte les marques de ces mutations historiques qui ont conduit jusqu'à elle. Comment comprendre ces marques du passé sur notre conscience présente et, à plus forte raison, comment expliquer que notre conscience morale présente ne soit pas strictement « moderne » finalement ?

4. LE LIEN DE LA CONSCIENCE MORALE AVEC L'HISTOIRE

La réponse est à chercher du côté du fonctionnement de notre conscience morale. Il nous faut comprendre le rapport qu'entretient cette conscience avec l'histoire et la temporalité. Pour cela, je prendrai appui sur une interprétation de Paul Ricœur. Ce dernier, dans son article

¹⁰³ A. S., pp. 626-627.

¹⁰⁴ A. S., p. 627.

intitulé « Le fondamental et l'historique¹⁰⁵ », s'intéresse à la relation entre l'ipséité morale et l'historicité dans la pensée de Taylor. Cette relation dévoile un point important de la généalogie taylorienne : celui du caractère cumulatif de la conscience morale qui expliquerait le conflit dont elle est l'objet. Avant de nous intéresser à l'éclairage apporté ici par l'étude ricœurienne, il ne nous sera pas inutile de rappeler brièvement ce qu'est l'ipséité pour Ricœur¹⁰⁶. Cette notion est rattachée à celle de « mêmeté » et toutes les deux servent à caractériser deux aspects de notre identité. L'idée de mêmeté renvoie à la relation qui permet l'identification – ou la réidentification – de ce qui demeure à travers les changements de notre personnalité physique. C'est par cette relation que nous reconnaissons une personne en dépit des inévitables changements physiques auxquels le temps la soumet. Cette relation met à jour une certaine similitude qui autorise la reconnaissance. Mais du point de vue de l'identité morale, le critère de similitude ne suffit pas et en appelle un autre : celui d'une continuité ininterrompue entre les différents stades de ce que nous sommes. C'est ici qu'intervient l'ipséité. Au-delà d'une familiarité dans les traits physiques qui lie les êtres au fil des époques de leur existence, qu'est-ce qui fait qu'une personne est toujours la même (bien qu'inévitablement différente) ? La réponse de Ricœur consiste à dire que l'identité morale se caractérise par une constance dans ce dans quoi elle s'engage. L'exemple privilégié de Ricœur pour illustrer l'ipséité est celui de la promesse. Quelque chose de mon être est mobilisé dans la promesse et l'incite, à l'encontre des changements occasionnés par le temps, à honorer un engagement pris à un moment donné. L'ipséité se pose ainsi comme un principe de permanence et vient conjurer la menace de dissolution que représente le temps sur l'unité de l'être. Mêmeté et ipséité traduisent donc, dans la pensée ricœurienne, une idée de fidélité, physique dans le premier cas et morale dans le second. Contrairement à la notion de mêmeté qui reste soumise au changement, la force de la notion d'ipséité tient à cette fidélité que le temps ne parvient pas à faire abdiquer (tant que, par notre volonté, nous maintenons notre engagement).

¹⁰⁵ Paul Ricœur, « Le fondamental et l'historique : note sur *Sources of the self* de Charles Taylor », dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sous la direction de G. Laforest et P. de Lara, Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 20-34. Précisons que le texte de Ricœur porte spécifiquement sur *Les sources du moi*. Sa convocation est toutefois permise ici dans une visée plus large dans la mesure où le rapport qu'il met à jour entre conscience morale et temporalité semble traverser la perception générale qu'a Taylor de la conscience morale et se retrouve par conséquent dans *L'âge séculier*.

¹⁰⁶ Je me réfère, pour ce court développement, à l'ouvrage de Ricœur : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 137-150.

À présent que l'idée d'ipséité a été clarifiée, intéressons-nous au tour sensiblement différent que lui donne Ricœur dans l'analyse qui nous intéresse ici. Ricœur cherche à y percer le type de rapport qu'entretiennent, chez Taylor, la conscience morale et l'histoire. Il relève que la temporalité à l'œuvre dans cette relation est d'un genre particulier. Il ne s'agit ni d'une temporalité parfaitement linéaire (dans le sens où une conception morale en remplacerait simplement une autre), ni d'une dialectique où ce qui est dépassé est aussi « surpassé ». Il faudrait plutôt voir le travail d'un temps entrecoupé de ruptures et de continuités, et dont les reprises se feraient par le moyen de la conscience morale. Je me permettrai de citer Ricœur assez longuement car tous les éléments de son interprétation qui nous intéressent ici sont contenus dans ce passage :

« Ma distinction entre *mêmeté* et *ipséité* trouve peut-être ici un nouvel emploi. [...] Aucune position ne demeure identique au sens de la *mêmeté*, ne serait-ce qu'en vertu de l'accès au régime de problématicité auquel sont condamnées les sources les plus vénérables, confrontées à la compétition entre les sources nouvelles de mobilisation. Mais la sorte d'ipséité, que j'illustre ailleurs par l'idée de promesse tenue, s'exprime tout autrement ici. Dans l'ordre moral, le passé ne laisse pas seulement des traces inertes, des résidus, mais aussi des énergies dormantes, des ressources inexplorées qu'on assimilerait plutôt à des promesses non tenues, lesquelles fondent la mémoire, comme il a été dit par Paul Valéry, parlant du futur du passé. Ce caractère dormant des potentialités non déployées est ce qui permet les « reprises », les « renaissances », les « réveils », par quoi le nouveau enchaîne avec l'ancien. De manière plus générale, cette constitution temporelle sui generis justifie ce qu'on peut appeler les anachronismes voulus, ou mieux, ceux de l'historien des idées morales : c'est toujours après coup qu'on discerne dans le passé ce qui n'est pas venu à maturité en son propre temps. À cet égard, la contrepartie des idées de trace, de dette, de potentialités inemployées, serait à chercher du côté des événements de pensée, par quoi on essaierait de rendre compte des mutations qui, à leur tour, rendent possibles les reprises, les *retrievals* dont l'histoire des idées morales abonde¹⁰⁷. »

Deux points relatifs à la conscience morale retiendront notre attention : celui de conflit d'abord, puis celui de cumulation. Si notre conscience morale révèle une certaine conflictualité c'est avant tout à cause de l'idée de bien qui, comme nous l'avons vu à travers l'ontologie morale de Taylor, demande à être définie en vue de justifier nos actions. Cette conflictualité, reconnue par Taylor, Ricœur précise en quoi elle est indépassable. Il salue la réhabilitation de l'idée du bien qu'accomplit l'éthique taylorienne à l'encontre des morales procédurales qui, précisément parce que l'idée du bien est jugée trop conflictuelle, maintiennent la justification de l'action morale au stade de l'obligation procédurale¹⁰⁸. Or,

¹⁰⁷ P. Ricœur, *ibid.*, p. 31.

¹⁰⁸ « [...] La question : comment devrions-nous vivre ? ouvre un champ conflictuel dès lors que nos choix appellent justification. [...] C'est ce spectacle de la compétition entre biens de rang supérieur, et plus encore entre systèmes de priorités, qui a motivé, de Kant à Rawls et Habermas, le remplacement de l'idée jugée trop conflictuelle de bien par celle réputée plus

note Ricœur, cette conflictualité n'est pas quelque chose que l'éthique doit chercher à dépasser mais cela même dont elle doit prendre acte pour pouvoir s'édifier. Les éthiques procédurales évincent la problématique liée à la question du bien, mais par là-même elles ignorent le tiraillement élémentaire que suscite l'appel à la vie morale comme engagement critique. Autrement dit, la situation de conflictualité est constitutive de la vie morale et toute éthique qui ignore ce fait reste d'une certaine façon étrangère aux problèmes d'ordre moral que nous pose la vie. Une des difficultés que doit assumer la conscience morale moderne, dans l'optique taylorienne, est la multitude des sources morales que l'histoire semble avoir collectées et placées sous sa considération.

La pleine compréhension de cette situation appelle une relocalisation de notre conscience dans l'histoire et c'est ici qu'intervient l'idée d'ipséité morale, à l'échelle historique cette fois. L'ipséité, dans le nouvel emploi que lui prête Ricœur, ne caractérise plus la fidélité de l'identité morale à elle-même par le biais de la volonté. Elle désigne désormais une certaine fidélité du présent au passé, accomplie par le moyen de la conscience morale à son insu. La conscience morale se fait réceptacle de l'histoire et lieu de confusion où le passé et le présent s'entremêlent. L'ipséité traduit ainsi une certaine constance historique de la conscience morale, cette dernière fonctionnant par cumulation. Si nos consciences modernes se distinguent des consciences de nos ancêtres, elles traînent néanmoins des marques de ces consciences passées. Dit autrement, les consciences ne sont jamais les mêmes au sens de la mêmeité, mais au-delà de leurs divergences, une fidélité à l'histoire se manifeste au fil de leurs mutations. Ce caractère cumulatif de la conscience morale est mis à l'honneur à travers la généalogie taylorienne de la modernité dans laquelle il est manifeste que rien de ce qui est prétendument dépassé n'est totalement perdu. Le passé s'y lit comme les balbutiements de promesses que l'histoire peut finir par accomplir. D'où l'importance que Taylor accorde au passé. Ce passé est pour lui ce par quoi nous nous définissons et il agit toujours sur nous. « Le

irénique de valable, de juste, d'obligatoire, au prix d'une réduction de la moralité à une règle de procédure. Mais on n'a fait que déplacer le moment tragique de la vie morale en le reportant sur le point d'articulation entre l'universel formel et le jugement moral en situation. Mieux vaut avouer que ce tragique spécifique, lié à l'hétérogénéité des biens de rang supérieur, est constitutif de la vie éthique la plus originaire, dès lors que celle-ci ne se conçoit pas autrement que comme "vie examinée". » P. Ricœur, *op. cit.*, pp. 33-34.

sens de notre action actuelle est caché là », dit-t-il, avant de poursuivre : « Nous ne récupérons le sens plein de cette action qu'en restituant à son passé son être véritable »¹⁰⁹.

Le lien entre la conscience morale et l'historicité est donc celui d'un rapport conflictuel qui s'explique par le caractère cumulatif de cette conscience morale. « C'est parce que notre conscience souffre à parts égales du caractère non contemporain de la contemporanéité et du caractère contemporain de la non-contemporanéité qu'il nous est possible de revivre en imagination et en sympathie toutes les époques de la moralité », dit Ricœur¹¹⁰. Ce dernier voit dans la reconnaissance de cette cumulation par Taylor la particularité de sa perspective généalogique. L'originalité de *L'âge séculier* consiste en effet à montrer que la modernité et la sécularité résultent de lentes transformations de nos cadres moraux à travers l'histoire. Au sein de ces transformations, la modification de notre représentation de la plénitude occupe une place centrale selon Taylor. Nous comprenons ici, grâce à l'éclairage de l'analyse ricœurienne, que toute la perspective généalogique de Taylor se justifie par cette marque cumulative accordée à la conscience morale. L'ipséité (qui concerne originellement l'identité personnelle dans la pensée ricœurienne) transposée au cas de la conscience morale « transhistorique » nous permet de comprendre qu'une constance relie les différentes époques de la vie morale. Cette constance est celle d'une conscience qui innove toujours moins qu'elle ne peut le supposer, mais qui reprend plutôt des possibilités endormies. Toute innovation n'est jamais que le réveil d'une promesse passée. Ce qui montre que le passé n'est jamais vraiment dépassé mais intégré, parfois oublié, puis repris. La conscience morale moderne ne se comprend finalement qu'à travers un dialogue conflictuel mais inévitable avec l'histoire.

5. PLÉNITUDE ET TRANSCENDANCE

J'aimerais, pour conclure ce chapitre, proposer un bilan provisoire de la notion taylorienne de plénitude par rapport à son lien avec la transcendance. La compréhension de ce lien peut sembler ambiguë, surtout dans *L'âge séculier*. Nous avons dégagé, dans ce chapitre, deux axes relatifs à la plénitude – la plénitude comme moment empreint d'exaltation et la

¹⁰⁹ Charles Taylor, « Le fondamental dans l'histoire », dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, *ibid.*, pp. 35-49. Voir p. 48 pour la présente citation.

¹¹⁰ P. Ricœur, *ibid.*, p. 34.

plénitude comme aspiration au bien – et avons décelé une certaine tension entre ces deux sens. Nous avons remarqué que dans *Les sources du moi* l'idée de transcendance rattachée à la plénitude se laissait interpréter assez aisément comme une transcendance d'ordre conceptuel : c'est parce que la plénitude est liée à l'idée d'un bien qui se trouve au sommet de l'ontologie morale taylorienne qu'elle exige une certaine transcendance. Mais qu'en est-il de *L'âge séculier* : la perspective religieuse déployée dans cet ouvrage permet-elle de maintenir cette interprétation avec la même aisance ? Pourquoi la perspective religieuse rend-elle l'interprétation de l'idée de transcendance plus délicate ? C'est que la transcendance y est présentée comme un élément constitutif de la croyance religieuse. Il s'agit dès lors d'une transcendance au sens fort du terme. Cette transcendance « forte » permet-elle encore à une transcendance « moindre » d'être considérée ?

Par ailleurs, nous l'avons vu, le besoin de transcendance serait toujours vif au sein de la modernité selon Taylor. Il aurait changé de forme mais serait loin de nous être étranger. La transcendance serait encore au fondement de notre désir de plénitude. Il y a, chez notre auteur, cette idée très forte selon laquelle, quand bien même nous l'ignorerions, notre quête de plénitude répondrait à une certaine réalité transcendante. Tout le problème réside dans le sens à accorder à cette « réalité transcendante » :

« Dans nos vies religieuses, nous réagissons à une réalité transcendante. Nous en avons tous une certaine intuition, qui émerge lorsque nous identifions et reconnaissons sous une certaine forme ce que j'ai appelé la plénitude et que nous cherchons à l'atteindre. Les formes de plénitude reconnues par les humanismes exclusifs, et d'autres qui demeurent au sein du cadre immanent, sont donc une réponse à une réalité transcendante, que ses tenants toutefois méconnaissent¹¹¹. »

Nous pouvons nous questionner sur une certaine tension chez Taylor entre l'accueil qu'il réserve au cadre immanent et la force que conserve l'idée de transcendance pour lui. Ce qui rend la compréhension des notions de plénitude et de transcendance parfois problématique dans *L'âge séculier*, n'est-ce pas la reconnaissance que l'auteur accorde à la fois au cadre immanent et au cadre transcendant ? Nous discuterons plus en profondeur de ce cadre immanent dans notre troisième chapitre, mais nous pouvons d'ores et déjà cerner la tension qui s'y fait sentir.

¹¹¹ AS, pp. 1294-1295.

Notre auteur démontre en effet une volonté de reconnaître à la fois un cadre immanent, qui est notre lieu commun dans l'Occident moderne, et un cadre transcendant, qui se comprend comme l'ouverture possible du cadre immanent. Pierre Lucier a adressé à Taylor une critique sur ce point¹¹². La question qu'il soulève est la suivante : peut-on concéder que nous évoluons dans un cadre immanent tout en plaidant l'ouverture de ce cadre ?¹¹³. On peut à juste raison se demander jusqu'à quel point l'immanent et le transcendant peuvent cohabiter. N'est-ce pas précisément cette cohabitation difficile qui précipite les notions de plénitude et de transcendance dans l'équivocité ? L'idée de transcendance est portée par un sens si fort, chez Taylor, qu'on ne peut qu'interroger la place pourtant octroyée au cadre immanent. Cette cohabitation peut paraître d'autant plus surprenante que, pour Taylor, l'ouverture est nécessairement possible. Pourquoi alors admettre le cadre immanent ? P. Lucier demande s'il ne s'agit que d'une concession d'ordre rhétorique¹¹⁴. Pour P. Lucier, Taylor accepterait le cadre immanent dans l'unique mesure où il permet l'ouverture. Autrement dit, il l'accepterait sans vraiment l'accepter :

« [...] Puisqu'il n'est pas vraiment clos, le cadre immanent n'aurait finalement d'immanent que le nom. [...] Pour peu qu'on examine l'expérience sans parti pris, on devrait reconnaître que la vie humaine comporte de nombreux lieux et de nombreux moments de plénitude qui ouvrent sur une forme ou l'autre de transcendance, voire sur la foi religieuse. [...] Le cadre immanent qui serait devenu notre lot en Occident ne serait acceptable et raisonnable que s'il n'était pas un cadre vraiment immanent¹¹⁵. »

Je ne pense pas que la position de Taylor soit aussi contradictoire que ne le laisse entendre l'analyse de P. Lucier. Comme je l'expliquerai dans le prochain chapitre, le cadre dans lequel s'élabore cette perspective taylorienne de « double reconnaissance » (celle de l'immanence et de la transcendance) est en fait celui de l'espace ouvert jamesien qui invite à admettre la *possibilité* des deux options. Il me semble toutefois important de convoquer ici la critique de P. Lucier dans la mesure où elle est révélatrice de la « problématique » dans laquelle se trouve la compréhension de la notion de transcendance dans *L'âge séculier*.

¹¹² Pierre Lucier, « La possibilité de croire dans une culture de l'immanence », *Science et Esprit*, 64/2 (2012), pp. 263-275.

¹¹³ « Prenant acte de l'installation socioculturelle de ce "cadre immanent", on s'étonne, en effet, qu'on puisse en affirmer intuitivement la possible ouverture à une transcendance, voire à une transcendance religieuse. En somme, le cadre immanent ne serait pas vraiment immanent. Les mots veulent pourtant dire ce qu'ils disent : un cadre est ou n'est pas immanent. » P. Lucier, *Ibid.*, p. 267.

¹¹⁴ « [...] Serait-ce que la prise en compte initiale du cadre immanent dans lequel l'Occident évolue n'aurait été qu'une reconnaissance rhétorique, concédée par l'auteur en guise de *captatio benevolentiae* ? » P. Lucier, *Ibid.*, p. 269.

¹¹⁵ P. Lucier, *Ibid.*, p. 271.

Que dire alors du lien entre transcendance et plénitude ? Pour Taylor, il semble évident que l'humanisme exclusif ne permet pas de rendre compte de la profondeur du sentiment de plénitude. Il n'hésite pas à mettre en question la viabilité des positions dites « intermédiaires » : est-il possible, demande notre philosophe, d'accorder une place ontologique conséquente à la plénitude (poids que les tenants de cette position ne trouvent pas dans le matérialisme strict) sans reconnaître une référence à une force qui nous dépasse ?

« Je pars du principe que tous les individus, et par conséquent toutes les positions philosophiques, présentent une certaine définition de la grandeur et de la plénitude humaine. [...] Pour toutes les approches développées à l'intérieur d'un cadre immanent, qu'elles soient ou non matérialistes, une question majeure se pose : comment peut-on expliquer la puissance spécifique de l'agence créative ou des exigences éthiques, ou encore la force de l'expérience artistique, sans se référer à un être ou à une quelconque force transcendante qui nous interpelle¹¹⁶ ? »

La notion de transcendance semble agir, dans la philosophie de Taylor, comme un refoulé. Nous habitons un monde dont les représentations ne permettent plus de penser aisément un ordre qui, par ailleurs, ne cesse d'agir et envers lequel nous conservons une certaine disposition, même inconsciente. Peut-on reprocher à Taylor de manifester une pensée qui repose sur une « anthropologie déjà orientée » comme le suggère encore P. Lucier¹¹⁷ ? En vérité, une anthropologie non orientée est-elle concevable ? D'ailleurs ne fait-on jamais que critiquer une anthropologie orientée à partir d'une anthropologie orientée en sens inverse ? Finalement ce qui se profile autour des notions de transcendance et de plénitude c'est un débat entre cadres différents à l'intérieur desquels on pense. Pour comprendre la position de Taylor dans ce débat, il nous faut analyser sans plus attendre le cadre immanent dans lequel évolue l'Occident moderne. En perçant le fonctionnement de ce cadre et en faisant ressortir ses limites, nous serons en mesure d'expliquer pourquoi la définition taylorienne de la plénitude appelle le dépassement de ce cadre, du moins dans les conceptions les plus étroites véhiculées par ce cadre.

¹¹⁶ *AS*, p. 1014. Voir aussi p. 1028.

¹¹⁷ « [...] Elle [la quête de plénitude] repose sur une anthropologie déjà orientée, selon laquelle la vie humaine serait marquée par un vide à remplir, un manque à combler par quelque chose d'"autre", et par un "ailleurs". » P. Lucier, *Ibid.*, p. 272.

CHAPITRE TROISIÈME

DES RAISONS DE CROIRE DANS LE CADRE IMMANENT

Notre chapitre précédent s'est attaché à l'idée de plénitude, autant à travers son aspect moral qu'à travers son aspect historique. Nous avons mis en avant le caractère cumulatif de la conscience morale et avons expliqué que cette particularité assignée par Taylor au fonctionnement de notre conscience morale était au fondement de toute sa perspective généalogique. Concernant la plénitude morale, nous avons relevé deux sens. Nous avons cherché à nuancer ces deux définitions en mettant en évidence le lien de la plénitude avec la temporalité. Ainsi, nous avons distingué la plénitude en tant qu'aspiration au bien, qui renvoie à une certaine constance, et la plénitude en tant que moment fort, qui renvoie à l'instantané. Nous avons également vu l'omniprésence de l'idée de transcendance dans *L'âge séculier* et nous sommes questionnés sur son sens.

Ce dernier chapitre reprendra les problématiques du second afin de les confronter au contexte moderne. Nous suivrons pour cela le fil des derniers chapitres de *L'âge séculier* (tout particulièrement les chapitres 15, 17 et 19). Nous commencerons par dépeindre le cadre – celui de l'immanence – dans lequel évolue l'Occident moderne et nous nous demanderons dans quelle mesure il permet la croyance. Dans un second temps, c'est aux questions relatives au sens que nous confronterons le cadre immanent : jusqu'à quel point ce cadre nous permet-il de percer la question du sens de l'histoire, de la vie, de nos relations avec les autres et de nous-mêmes ? Nous entamerons un débat entre humanisme et transcendance qui nous permettra de voir, selon la perspective taylorienne, que l'immanence n'est peut-être pas aussi « exclusivement immanente » qu'on ne le suppose généralement et que la croyance en la transcendance (c'est ici spécifiquement la foi chrétienne qui sera abordée) n'est pas nécessairement étrangère à la vie humaine. C'est la complexité du cadre moderne qui sera ici mise à jour ainsi que la fragilité de nos positions qui souffrent de leur illusoire certitude. Enfin, nous nous intéresserons à la défense du christianisme que l'on retrouve dans *L'âge séculier* et poserons la question des raisons de croire, ainsi que la pertinence du terrain choisi par Taylor – celui de l'éthique – pour en traiter. La question qui guidera cette dernière étape de notre

recherche peut se formuler ainsi : l'analyse taylorienne, qui s'attache à marquer les limites de l'immanence stricte, et suppose constamment une forme ou une autre de transcendance, nous permet-elle de cerner cette transcendance en ancrant, comme elle le fait, les enjeux entre croyance et incroyance dans le domaine éthique ?

1. LE CADRE IMMANENT

Qu'est-ce que le cadre immanent ? C'est le monde tel que nous nous le représentons sous l'effet du désenchantement et de l'essor scientifique. Il ne s'agit pas tant d'un ordre des choses que d'une *représentation* de l'ordre des choses. Le cadre immanent est l'espace représentatif qu'a investi l'identité isolée et disciplinée : un espace social où la rationalité instrumentale est reine, où le temps se vit sous un mode séculier, c'est-à-dire homogène et quantitatif ; un ordre qui s'impose comme naturel en opposition à un éventuel ordre transcendant. En somme, le cadre immanent est tout ce que nous avons sous les yeux et que nous pouvons appréhender objectivement. Tout ce qui excède ce plan horizontal¹¹⁸ semble, non seulement suspect (parce que ne répondant pas au critère de vérifiabilité imposé par la méthode scientifique), mais devient de moins en moins envisageable ou même *pensable*. Pourquoi ? Parce que les limites du cadre formatent les concepts à travers lesquels nous nous représentons le monde, la vie, et nous conditionnent à penser à l'intérieur même de ce cadre. Ce sont les rouages de cette structure représentative du monde que Charles Taylor entend mettre au jour dans son chapitre intitulé « Le cadre immanent¹¹⁹ » (« The Immanent Frame »). Essayons d'abord de comprendre la forme générale de ce cadre. Nous tâcherons ensuite d'éclairer, au moyen de l'analyse taylorienne, la structure représentative qui lui est liée. Enfin, nous verrons comment la croyance demeure une alternative défendable au sein de ce cadre.

1.1 De la double interprétation du cadre immanent

Le cadre immanent est, selon Taylor, notre base commune en Occident aujourd'hui. Qu'est-ce à dire ? C'est que, quelle que soit notre orientation morale ou spirituelle – croyance

¹¹⁸ « Horizontal » parce que dépourvu de connexion avec quelque forme de transcendance. Le lien avec la transcendance se lirait au contraire comme une connexion « verticale ».

¹¹⁹ *AS*, pp. 915-1007.

ou incroyance – nous évoluons tous au sein de ce cadre généralement admis. Or ce cadre n'est qu'une interprétation possible pour Taylor, mais dans la mesure où cette interprétation, fondée sur l'épistémologie scientifique, est massivement acceptée par la civilisation occidentale moderne, elle constitue notre référence commune. Quelqu'un qui serait en désaccord avec cette interprétation, parce qu'il postulerait l'existence de quelque chose au-delà de ce cadre clos, devrait encore partir de ce cadre référentiel commun s'il voulait être compris de ses contemporains. C'est ce que fait Taylor d'une certaine façon, et c'est pourquoi il ne faut pas nécessairement voir une contradiction entre l'acceptation du cadre immanent et le postulat, voire la nécessité, de la transcendance dans *L'Âge séculier*. L'idée que défend Charles Taylor est la suivante : le cadre immanent, qui nous semble *a priori* évident, n'est pas nécessairement clos. Pour peu que l'on veuille bien s'extraire de l'idéologie dominante, on devrait pouvoir reconnaître à la fois la *possibilité* d'ouverture et celle de fermeture. De quoi dépendent les deux interprétations ? Nous nous souvenons que, pour Taylor, nous aspirons tous à un certain bien d'après lequel nous orientons nos vies : ceci est vrai pour les croyants et pour les non-croyants. Ce serait la conception de ce bien qui influencerait l'ouverture ou la fermeture du cadre. Il importe de relever pour la suite de notre étude que, selon notre auteur, ce débat autour de l'ouverture et de la fermeture – donc autour de la croyance et de l'incroyance – relève d'enjeux éthiques¹²⁰.

En faveur de l'ouverture, Taylor évoque d'un côté l'étouffement que peut susciter un cadre strictement horizontal : « est-ce là tout ? », nous demandons-nous en écho à cette chanson de Peggy Lee que Taylor aime citer. Le cadre immanent nous semble inapte à rendre compte de l'expérience de la vie telle que nous la comprenons. Si quelque chose comme la plénitude, ou le bien, se niche quelque part dans notre rapport à la vie, cela dépasse nécessairement ce cadre qui semble tout affadir, pensons-nous. D'un autre côté, Taylor évoque une forme de consubstantialité perçue entre l'idée du bien et Dieu¹²¹. Pour beaucoup, aujourd'hui encore, ne serait-ce que pour des raisons relatives à notre histoire, l'idée d'un bien supérieur est spontanément associée à celle de Dieu. De nombreux individus « ne peuvent

¹²⁰ « [...] Ces positions [l'ouverture ou la fermeture] sont reliées à ce que nous percevons comme étant le bien supérieur ; elles s'inscrivent dans les dimensions éthiques ou spirituelles. » *AS*, p. 926. Plus loin, notre auteur dira encore : « Le débat entre les positions métaphysico-religieuses est principalement orienté par l'idée que se font les gens de leur embarras éthique [...]. C'est cela qui détermine largement les positions qu'ils adoptent [...]. » *AS*, p. 1023.

¹²¹ *AS*, p. 925.

donner du sens au bien qu'ils éprouvent sans référence à la transcendance *sous quelque forme que ce soit* »¹²² (nous soulignons). En effet, notre civilisation, du moins depuis l'âge axial¹²³, a tendance à associer le bien à Dieu qui souvent est à son tour associé à la transcendance. Si notre conscience est cumulative, comme le pense Taylor, et que les traces de l'histoire s'y gravent, alors il n'est pas surprenant que, pour beaucoup d'individus, malgré la sécularisation de nos sociétés, le bien supérieur correspond toujours à Dieu.

Concernant les motifs qui orientent vers la fermeture du cadre, Taylor évoque, de façon symétrique à la justification de l'ouverture, une représentation du bien intrinsèquement immanente cette fois¹²⁴. C'est ici toute l'éthique moderne basée sur les finalités humaines que Taylor nous invite à considérer (bien-être humain, droits de l'homme, accomplissement humain, égalité entre les hommes, etc.). Cette éthique sert de renfort à l'identité isolée solidement installée sur les bases d'un matérialisme plus ou moins radical. Dans cette perspective, le monde clos est un environnement plutôt confortable : on s'y sent comme dans une propriété privée, barricadée, surveillée. Gonflés d'un sentiment de maîtrise de nous-mêmes et de notre environnement, nous poussons un petit soupir de triomphe en repensant aux forces qui tourmentaient nos pauvres ancêtres. Nous sommes désormais à l'abri, de tout espérons-nous, y compris de l'essentiel, mais y pensons-nous seulement ? La raison scientifique, qui rallie les espoirs les plus fous, explique tout dans les limites de ce cadre. Le développement de notre civilisation moderne nous semble coïncider avec l'aménagement du cadre immanent qui justifie nos valeurs relatives au bien. Cela est si vrai que ce cadre ne nous apparaît même pas comme un « un cadre », il est le lieu du plus grand accomplissement possible de l'homme, il est la vie ! Perçue à travers les concepts que ce cadre a lui-même enfantés, la religion est suspecte : elle semble menaçante non seulement pour les objectifs déterminés par le cadre mais aussi pour la raison. Cette dernière est associée à un matérialisme scientifique rigoureux. Tout se passe alors comme si l'usage de la raison nous interdisait de croire en quelque chose qui puisse excéder ce cadre. Pour Charles Taylor, au contraire, l'usage le plus « raisonné » qui soit de notre raison devrait nous faire voir que ce cadre reste ouvert à

¹²² *AS*, p. 925.

¹²³ Ce terme, de Jaspers, fait référence au tournant qui s'est opéré dans la conscience religieuse de l'humanité vers le IV^{ème} siècle av. J.-C. Alors que les mythes ne désolidarisaient pas nécessairement le mal des dieux, à partir de cette période, le divin s'associe au bien. On en retrouve les prémisses aussi bien chez Confucius, Bouddha, les prophètes ou la philosophie de Platon.

¹²⁴ *AS*, pp. 930-931.

une double interprétation. Si cette double orientation ne se laisse pas toujours percevoir avec évidence, c'est qu'elle est occultée par toute l'idéologie qui entoure le cadre immanent.

1.2 L'orientation de l'épistémologie moderne et la naturalisation du cadre immanent

Il importe de comprendre que la représentation fermée du monde apparaît à l'intérieur du cadre immanent tout en structurant le cadre immanent. Autrement dit, le cadre immanent et la structure représentative du cadre immanent s'engendrent et se légitiment mutuellement. La structure du cadre lui donne une orientation que le cadre justifie par ces structures mêmes. Ce cercle laisse croire à la conscience qui appréhende le monde que ce dernier est conforme à l'image qu'on en a construite. Cette image envahit notre conscience jusqu'à apparaître comme une évidence¹²⁵. En plus d'exclure Dieu ou quelque forme de transcendance de ce qui est raisonnablement envisageable, la représentation du monde ainsi construite influe sur notre représentation de l'alternative entre croyance et incroyance. Cette alternative se trouve entourée d'un « embarras éthique » dont les enjeux sont biaisés. La modernité a, en effet, tendance à interpréter l'alternative en question comme un : ou bien la croyance et la puérité qu'on lui prête ou bien le « courage » associé à l'athéisme. Cette lecture est le fruit de l'épistémologie moderne.

1.2.1 L'embarras du sujet sous l'influence de l'idéologie ambiante

Pour Charles Taylor, l'« épistémologie » ne se limite pas à un ensemble de théories, elle correspond à une structure (ou image) à moitié inconsciente qui teinte notre façon de penser et de donner du sens au monde que nous habitons¹²⁶. L'ordre de connaissance de l'épistémologie moderne part du moi et de ses états d'âme, pour ensuite considérer le monde extérieur et autrui, et enfin il y aurait éventuellement « l'évocation théorique » de quelque chose de transcendant. Ce cadre épistémologique, bâti conformément au modèle scientifique, diffuse un mode de représentation du monde à travers un ensemble de relations qu'on en vient à considérer comme étant « naturelles ». Ces relations sont régies par des liens de priorité qui

¹²⁵ Sur la notion d'« image », voir *AS*, notamment pp. 932-933 ; p. 936 ; pp. 947 et suivantes.

¹²⁶ *AS*, p. 948.

nous dictent, non seulement l'ordre d'apprentissage (ce qu'il convient d'apprendre en premier), mais aussi l'ordre de déduction (ce qu'il nous est permis de déduire et à partir de quoi). Ce cadre, qui a pour fondement le monde matériel, part systématiquement de ce dernier, y compris pour établir une éventuelle inférence qui nous permettrait de considérer quelque chose au-delà du monde matériel. Nous saisissons facilement la minceur des chances qu'a un tel système de buter sur le transcendant. « [...] La déduction du transcendant se trouve à l'extrême fin d'une chaîne d'inférences dans une position extrêmement fragile – elle est l'élément le plus discutabile épistémologiquement¹²⁷ », argue notre auteur.

C'est que notre appréhension moderne du monde est obnubilée par l'idée selon laquelle seul ce qui est démontrable est digne de notre crédit. Le transcendant, excédant le cadre qui échoue à le démontrer, apparaît comme peu probable. Taylor rappelle que si le transcendant, ou Dieu, ne sont pas des objets scientifiquement démontrables, il n'existe pas non plus d'arguments scientifiques qui prouvent leur inexistence. D'où l'évidence de la double orientation possible du cadre immanent. Le point mis en avant par notre auteur est le suivant : ce n'est pas tant la science elle-même qu'il faut incriminer dans l'illusion de la fermeture, mais une certaine tournure (*spin*) que l'on donne aux assertions scientifiques. Nourris d'images orientées, et conditionnés à penser au moyen d'une certaine logique épistémologique, nous avons l'impression que la science prouve l'inexistence de quoi que ce soit au-delà du cadre immanent et, à plus forte raison, nous portons la conviction que le postulat de quelque chose au-delà du monde matériel entre en contradiction avec notre raison. Cette préconception des choses a une influence sur notre appréhension de la croyance et de l'incroyance et en tronque d'office les enjeux.

Dans un cadre balisé par les critères de l'épistémologie scientifique, la religion est généralement associée à de la faiblesse. Le besoin de croyance traduirait la puérité que les êtres virils que nous aspirons à devenir se devraient de dépasser. Il nous faut apprendre à regarder les choses en face. Consentir à faire son deuil de quelque possibilité au-delà de ce monde strictement matériel, un peu comme on le fait, enfant, des créatures et des lieux invraisemblables qui peuplaient notre imagination. Ce sont des histoires amusantes, qui font rêver, mais il faut bien grandir et devenir lucide. La vie des enfants devenus adultes continue

¹²⁷ AS, p. 949.

au-delà de ces petites pertes. Il en va de même pour la croyance en Dieu ou la transcendance : nous devons être « courageux » et accepter qu'il n'existe rien de tout cela. Le matérialisme athée pur se présente ainsi comme le dernier bastion de la virilité humaine. De même que les enfants se sentent valorisés lorsque nous les considérons comme des « grands », les modernes aiment avoir l'air mature. C'est ainsi que les êtres capables de former des croyances que nous sommes se retrouvent aux prises avec un embarras éthique dont les enjeux sont connotés. Nous ne nous demandons plus ce que cela signifie, pour nous, que de vivre en croyant ou pas, mais abordons la croyance et l'incroyance comme une alternative entre la maturité et la puérité¹²⁸.

1.2.2 Le récit scientifique de la modernité

Cet embarras éthique est renforcé par les habituels récits par soustraction de la modernité. Selon ces interprétations, nous sommes modernes parce que nous nous sommes soustraits à la noirceur, propre à la vie de nos ancêtres, qui n'avaient d'autre alternative que de croire. Ce grand pas pour l'humanité a bien sûr été possible grâce à la science moderne. Ce sont ses découvertes qui nous auraient permis de voir combien nous étions ignorants et naïfs d'interpréter à travers un ordre divin, ou métaphysique, ce qui se laisse à présent clairement expliquer par les lois des sciences naturelles. Dans ce genre de récit, que Taylor a à cœur de nuancer tout au long de *L'Âge séculier*, les choses se laisseraient expliquer de la façon suivante : l'humanité aurait été endormie jusqu'à ce qu'un beau jour, grâce aux découvertes providentielles de la science, elle ait enfin ouvert les yeux sur le monde *tel qu'il est vraiment*. Notre histoire semble ainsi se lire sur une courbe qui va de l'obscurantisme le plus absolu à une lumière de plus en plus prometteuse.

Ce récit généralement admis de la modernité encourage encore notre aspiration à la « maturité » et renforce notre embarras éthique lorsque nous considérons la croyance et l'incroyance. Que voulons-nous faire ? Voulons-nous retourner à l'illusion, ou préférons nous abandonner ces badineries et nous inscrire fièrement dans l'histoire glorieuse d'une modernité de plus en plus libre et savante ? En outre, l'histoire par soustraction de la modernité joue en la

¹²⁸ AS, p. 957.

faveur du monde clos. C'est bien ce monde matériel qui se comprend à partir de lui-même que la science nous a permis de découvrir. Ce monde est ce qui reste lorsque l'on s'est débarrassé de l'illusion d'« autre chose » et s'offre comme le socle à partir duquel nous pouvons tout fonder. Dans cette perspective, il n'existe pas d'alternative à la structure fermée. Embrasser la croyance en quoi que ce soit que notre raison ne peut disséquer par la méthode épistémologique, ce serait retourner au mythe (comme si ce dernier était nécessairement péjoratif) et révéler une régression inacceptable¹²⁹.

1.2.3 De quoi Dieu est-il « mort »?

Taylor voit dans cette lecture du cadre immanent une construction possible parmi d'autres, qui prend la forme d'une image au sens wittgensteinien du terme : elle nous captive et nous conditionne sournoisement. Nous pensons et existons sous son emprise, sans nous en rendre compte le plus souvent¹³⁰. L'illusion d'un cadre nécessairement clos est, selon Taylor, le fruit d'une idéologie scientifique valorisant l'identité isolée, la discipline, l'individualisme, la foi en la raison instrumentale, le temps séculier. Ce que cette idéologie veut nous faire croire c'est que les avancées de la science nous révéleraient que Dieu n'est nulle part. Taylor soutient plutôt que c'est la forme même de cette idéologie qui naturalise la « mort » de Dieu.

Dans le monde clos, la raison désengagée, le courage de rejeter les illusions réconfortantes, la confiance inébranlable en sa propre raison constituent des idées du bien. Lorsque ces idées sont placées au centre de notre système représentatif du monde sans concurrence (dans la mesure où ces idées invalident elles-mêmes et à partir d'elles-mêmes toute conception différente), l'image que se forge l'individu du monde alimente à son tour la représentation fermée qu'il en a. Nous tombons dans un cercle : l'individu a une préconception du monde à partir de laquelle il regarde le monde ; le monde semble alors naturellement lui confirmer sa conception. Cette dernière semble vérifiée, et on en conclut, un peu rapidement selon Taylor, que ce système dit vrai.

« La science naturelle n'est pas simplement un chemin menant à la vérité mais devient le paradigme de tous les chemins. Le temps séculier, perçu comme homogène et vide, n'est pas

¹²⁹ Voir *AS*, pp. 951-952.

¹³⁰ Voir *AS*, p. 962.

seulement le domaine privilégié de l'action aujourd'hui, mais le temps lui-même. Notre position nous enferme dans une image qu'il nous est finalement impossible de remettre en question¹³¹. »

La représentation fermée du monde illustre ce qui est en jeu sous l'expression « la mort de Dieu ». Que signifie cette célèbre expression ? Dans le monde moderne, « des conditions sont apparues [...] qui rendent impossible, honnêtement, rationnellement, sans confusion, sans manipulation ou sans réserve intellectuelle de croire en Dieu¹³² ». Selon Taylor, il n'y a pas d'arguments concluants à l'encontre de l'existence de Dieu. La « mort de Dieu » n'explique rien ; au contraire, en se présentant comme l'explication des choses, elle empêche de voir les choses dans toutes leurs possibilités. Les valeurs qui circulent plus ou moins explicitement dans le cadre immanent donnent à l'idéologie ambiante sa force et créent « l'histoire *scientifique* de la mort de Dieu ». Or, c'est une pure construction qui ne tient pas compte de la complexité de la réalité. Les récits par soustraction s'alimentent de cette construction et véhiculent une vision appauvrie des faits. Le principal reproche que Taylor adresse aux récits qui fonctionnent par soustraction est de ne s'intéresser qu'aux mutations de la croyance, et non à l'expérience et à la sensibilité humaines.

L'approche « soustractionniste » objective le phénomène de la croyance et délaisserait, selon l'auteur de *L'âge séculier*, le point crucial dans le débat entre croyance et incroyance : l'homme lui-même. Cet être de force et de faiblesses, avec ses doutes et ses espoirs : quels enjeux soulève ce débat *par rapport à lui* ? Qu'est-ce que cela signifie que de vivre comme un croyant ou comme un non-croyant, en quoi notre expérience du monde s'en trouve-t-elle modifiée, et que nous dit le monde exactement dépendamment de l'orientation que nous embrassons ? En se focalisant sur l'idée absolue de « libération » de l'homme de l'obscurantisme de jadis, l'histoire par soustraction manque l'essentiel. Elle ne saurait rendre compte de ce qui se joue au plus profond de celui qui se pose la question de croire ou pas. Elle ne fait que conforter une certaine préconception des choses à partir d'un point de vue objectivant, donc étranger à ce que peut ressentir l'homme dans cette situation. Dans l'explication de la sécularité, et à plus forte raison dans le débat entre croyance et incroyance, où elle s'offre comme interprétation, l'histoire par soustraction voudrait expliquer les choses,

¹³¹ AS, p. 964.

¹³² AS, p. 953.

mais sans chercher à comprendre tout à fait. Telle est la leçon assignée par la généalogie taylorienne à ces interprétations dominantes.

1.3 Entre confiance anticipatrice et incertitude : l'espace jamesien

Comment la croyance peut-elle encore s'offrir comme alternative dans ce cadre fermé généralement admis ? La croyance demeure, pour Taylor, une *possibilité*. Pour la considérer, il nous faut quitter le cadre apparemment évident du « *spin* » (c'est-à-dire la tournure qu'affichent les choses conformément à l'idéologie ambiante) et entrer dans « l'espace ouvert jamesien »¹³³. L'espace jamesien est précisément ce lieu à partir duquel nous considérons la croyance et l'incroyance comme également possibles. Tant que nous n'avons pas conscience de cet espace, nous vivons dans l'illusion réconfortante que notre position est la seule qui vaille. Il va de soi que les croyants comme les non-croyants peuvent être victimes de cette illusion. Les arguments de Taylor sont toutefois clairement orientés vers l'athéisme radical dans la mesure où c'est cette représentation qui tend à s'imposer comme allant de soi à l'âge séculier¹³⁴. Lorsque nous disons que, depuis l'espace jamesien, la croyance et l'incroyance sont également possibles, cela ne signifie pas que cet espace sert de rempart au relativisme. Il nous faut nous orienter, mais confrontés aux deux possibilités. Croyance et incroyance ne sont pas tant deux routes différentes que deux cartes différentes à partir desquelles nous arpentons la même route. Et ce qui nous enjoint à prendre l'une ou l'autre relève, selon notre auteur, d'un « acte de foi ».

Il ne faut pas prendre le terme dans son sens exclusivement religieux (à savoir ma relation personnelle de croyance et de confiance en Dieu), mais plutôt comme mon allégeance à une certaine vision des choses. Notre orientation en matière de croyance ou d'incroyance

¹³³ Je me réfère, pour tout le développement qui suit, aux pp. 932-936 de l'*AS*. L'espace jamesien est « cet espace ouvert où les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance » (*AS*, p. 932). Plus loin, Taylor dira encore : « Pour être dans l'espace ouvert jamesien, il faut [...] pouvoir véritablement ressentir la force de chacune [des] positions. La croyance est pourtant si éloignée de l'incroyance – ici l'ouverture de la fermeture – que cet exploit est relativement rare. » (*AS*, p. 933).

¹³⁴ « Mon concept de rotation [...] laisse entendre que notre pensée est obscurcie ou gênée par une image puissante qui nous empêche de voir certains aspects importants de la réalité. Je veux montrer que ceux qui pensent que l'interprétation fermée de l'immanence est "naturelle" souffrent de ce genre de handicap. Il en est évidemment de même pour ceux qui pensent que la lecture ouverte est évidente et inévitable puisque l'existence de Dieu, par exemple, a été "prouvée". Mais ces individus sont peut-être aujourd'hui moins nombreux que leurs opposants sécularistes et ils ne peuvent certainement pas prétendre à la suprématie intellectuelle dont jouissent leurs opposants. C'est la raison pour laquelle mes arguments seront principalement adressés ici à ces derniers. » *AS*, p. 936.

dépend de « notre vision d'ensemble de la vie humaine et de son environnement cosmique et spirituel (s'il en est)¹³⁵ », dit Taylor. C'est ce qui constitue pour lui un acte de foi, c'est-à-dire la représentation du monde à partir de laquelle nous regardons les choses et vivons. À la différence de la représentation du cadre clos qui découle de l'idéologie environnante (et bien que cette dernière puisse influencer notre orientation), l'acte de foi relève d'une adhésion plus personnelle, à la fois réfléchie et à peine explicable. Une vision de la vie que je ne choisis pas vraiment s'impose à moi, « elle me parle ».

Afin d'explicitier davantage ce qu'il entend par un tel « acte de foi », Taylor lui associe une autre idée, celle de « confiance anticipatrice ». Cette nouvelle notion précise notre compréhension de ce qui se passe, dans la perspective taylorienne, lorsque nous nous orientons vers la croyance ou l'incroyance. Il ne s'agit pas d'une décision arbitraire. Je ne décrète pas, après examen procédural des possibilités en jeu, qu'il est plus raisonnable de croire ou de ne pas croire. Quelque chose me parle, m'émeut, dans une certaine représentation des choses, et j'accorde ma confiance à cette représentation pour laquelle je n'ai finalement aucune « garantie ». Cela peut sembler dramatique à l'individu moderne habitué à apposer des assurances et des bons de garantie sur tout de qui l'entoure (téléviseur, four à micro-ondes, animaux domestiques, etc.). Quelle garantie pourrions-nous obtenir pour l'essentiel, et qui pourrait bien nous la délivrer ? Concernant notre orientation fondamentale dans l'existence, « nous n'atteignons jamais un point qui se situerait au-delà de toute anticipation, de toute intuition, une certitude pareille à celle que nous acquérons à propos de certaines questions plus restreintes, disons dans les sciences naturelles ou la vie ordinaire¹³⁶ », dit Taylor. Lorsque nous croyons, ou ne croyons pas, nous nous engageons dans une certaine façon de vivre.

Quant à cette façon de vivre que nous épousons (et qui est toujours susceptible d'être remise en question), nous n'avons aucune certitude. Pour Taylor, cette incertitude est foncière, elle fait partie de notre condition. Mais elle n'est pas nécessairement négative puisqu'elle nous place dans une quête. Il nous faut l'accepter. Ce qui ne signifie jamais, chez notre philosophe, qu'il faille en rester au relativisme ou à la neutralité, mais plutôt qu'en dépit de l'incertitude qui nous accompagne, il nous faut rendre justice – rendre grâce pourrait-on dire – aux valeurs

¹³⁵ *AS*, p. 934.

¹³⁶ *AS*, p. 935.

vers lesquelles nous aspirons intérieurement. On trouve en effet chez notre philosophe une primauté de la « valeur » que l'on accorde aux choses sur leur saisie neutre¹³⁷. « Moi, je suis neutre », entend-on parfois, comme si c'était là un gage d'ouverture d'esprit ou de respect à l'égard des positions affichées par les autres. Mais être neutre sans cesse, c'est finalement n'accorder de valeur à rien. Peut-on vivre perpétuellement dans cette sorte de frilosité existentielle ? L'incertitude ne doit pas servir l'impossibilité des choses mais plutôt leurs déploiements également possibles. Les positions ouvertes ou fermées, la croyance ou l'incroyance, découlent d'une confiance anticipatrice et ont toujours à cohabiter avec une certaine incertitude. Il est crucial, pour Taylor, de prendre conscience de l'espace ouvert jamesien.

Le cadre dans lequel s'oriente l'analyse taylorienne se précise ici. Nous nous souvenons de la critique de P. Lucier selon laquelle il y aurait une certaine incohérence chez Taylor à postuler un cadre immanent « ouvert » à la transcendance¹³⁸. L'analyse de P. Lucier a-t-elle pris en considération cet espace jamesien ? Si on considère cet espace, la position de Taylor n'a rien de contradictoire. Le cadre à partir duquel il comprend le monde n'est ni un cadre immanent qui s'acharne à faire une place à la transcendance, ni un cadre transcendant qui fait des concessions avec le cadre immanent. Le cadre taylorien est celui de l'espace ouvert jamesien : un cadre où le possible se mêle à l'incertitude, dans lequel il nous faut affirmer notre vision de la vie et la vivre. Le cadre général à travers lequel nous nous questionnons sur la vie est celui-ci. Le « cadre immanent », qui est notre référence commune en Occident de nos jours, n'est qu'une représentation des choses.

2. LES LIMITES DE L'IMMANENCE

Nous nous souvenons de l'importance qu'accorde l'ontologie taylorienne à la quête de sens, laquelle coïncide, chez notre auteur, avec notre désir de plénitude. C'est la possibilité de réponse à ce questionnement sur le sens qui se heurte contre les limites du cadre défini par l'épistémologie moderne. Pour Taylor, la compréhension de notre rapport au monde à travers le cadre immanent laisse inévitablement notre besoin de sens assoiffé (quand ce cadre n'éteint

¹³⁷ Voir *AS*, pp. 950-951 ; aussi pp. 966-967.

¹³⁸ Voir p. 64 de ce travail.

pas tout bonnement la soif même de sens en se présentant comme le mirage de l'explication). C'est à la fois aux limites et à la complexité du cadre immanent que cette seconde partie s'intéressera. Nous verrons d'abord le malaise généré par l'articulation entre notre désir de sens et un cadre strictement immanent. Nous nous intéresserons à cette occasion à ce qui constitue peut-être la définition la plus achevée de la plénitude. Celle-ci se présente comme un désir d'éternité qui est, fondamentalement, un désir de sens face à la vie. C'est ce désir que le cadre immanent met à mal, et c'est au nom de ce désir que le cadre immanent peut, voire « doit » dans la perspective taylorienne, rester ne serait-ce qu'entrouvert. Nous nous pencherons ensuite sur la complexité des visions de l'immanence. L'humanisme exclusif ou l'anti-humanisme ne sont-ils qu'« immanents » ? À travers l'analyse d'une dichotomie moins nette que nous ne le supposons généralement entre humanisme et transcendance, nous tâcherons de mettre à jour quelques enjeux soulevés par le débat entre croyance et incroyance.

2.1 Entre temps et plénitude : le désir d'éternité

« Les frontières inquiètes de la modernité¹³⁹ », un des derniers chapitres de *L'âge séculier*, nous offre une réflexion sur la question du sens en lien avec celle du temps. Taylor revient sur la question du sens de la vie et nous dit pourquoi le cadre immanent suscite malaise et insatisfaction devant cette question. Je me concentrerai sur les aspects de son analyse qui articulent la question du sens à celle du temps.

2.1.1 Notre sens du temps et du passé

La modernité perçoit le temps sous un mode séculier. Le temps séculier est plat et vide, dans le sens où il ne nous raccroche à rien qui le dépasse. C'est une forme de temporalité sociale et civile qui sied parfaitement au cadre immanent. Le temps est un instrument, une « ressource », que nous mesurons, découpons, gérons, enfermons dans les grilles de nos « emplois du temps ». Ce temps, qui est l'œuvre de la société disciplinaire et civilisée, s'est imposé au détriment de l'ancien ancrage de l'ordre social dans un ordre supérieur. Les différents ordres qui composaient jadis la société correspondaient à des formes différentes de

¹³⁹ AS, pp. 1201-1226.

temps. Le monde de nos ancêtres était composé de temps multiples qui s'articulaient hiérarchiquement¹⁴⁰. Un lien évident soudait l'expérience sociale du temps et l'ordre, disons métaphysique, dans lequel ces sociétés évoluaient. C'est une des raisons pour lesquelles la question du sens ne taraudait pas les hommes pré-modernes : ils étaient en relation constante avec lui. Notre retranchement vers un monde strictement immanent a pour effet de modifier la compréhension que nous avons de notre histoire et du sens de façon générale¹⁴¹.

Nous habitons aujourd'hui le cadre de la simultanéité, nous dit Taylor : « la société est un tout qui consiste dans la production simultanée d'une myriade d'événements qui marquent les vies de ses membres à ce moment précis [...]»¹⁴². Le temps nous apparaît homogène, horizontal. Nous ne ressentons plus de lien évident avec des événements antérieurs susceptibles d'éclairer le cours des événements et de les rendre signifiants. Nous n'avons plus non plus d'individus ou d'institutions qui servent de repères unanimes et transmettent ce que l'on pourrait nommer le « relais du sens » (d'où la quête de sens généralisée qui anime la modernité, et aussi son angoisse : y a-t-il seulement un sens ?). Quel est l'impact de cette vision appauvrie du temps sur nos représentations relatives au sens ?

Nous nous souvenons que, pour notre auteur, l'être humain a un besoin fondamental de s'orienter par rapport au temps. Le temps séculier continue donc de nous orienter d'une certaine façon. Mais justement, il faut questionner cette façon qu'il a de nous orienter : à quoi nous rattache le temps séculier, et est-il apte, à lui seul, de nous aiguiller dans notre quête de sens ? Taylor distingue deux façons de donner forme au temps¹⁴³. Il y a d'une part le temps cyclique qui fait référence à la répétition : les saisons, les années, les mois, les jours qui rythment nos activités professionnelles, nos vacances, notre quotidien. D'autre part, il y a ce que notre auteur nomme « l'événement unique » et que l'on peut comprendre comme le temps événementiel, le « kairós » qui fait irruption dans le cours habituel du temps. Il s'agit d'un moment unique qui traduit la réalisation d'un potentiel.

Nous pouvons donc parler d'un temps cyclique et répétitif d'un côté, et d'un temps fort de l'autre. Quel lien entretiennent ces deux formes de temps ? Le temps cyclique est ponctué,

¹⁴⁰ Voir *AS*, pp. 1203 et suivantes.

¹⁴¹ *AS*, p. 1206.

¹⁴² *AS*, p. 1205.

¹⁴³ Voir *AS*, p. 1208.

de façon plus ou moins aléatoire, par des temps forts. De plus, le temps cyclique offre une certaine pérennité à l'événement (songeons aux commémorations annuelles des grands événements historiques). Dans le déroulement de l'histoire, l'événement unique et le cycle se côtoient de façon dialectique : « l'événement unique doit être répété pour rester vivant, mais inversement la signification et la force des cycles dépendent de cet événement¹⁴⁴ ». En effet, un événement qui n'est pas commémoré régulièrement est voué à l'oubli au fil des époques. L'événement unique s'insère donc dans le temps cyclique. Nous comprenons également qu'un cycle dont le cours ne serait perturbé par aucun événement n'est pas concevable. L'événement unique est un peu ce qui donne souffle au cycle en marquant une rupture dans le cours ordinaire du temps, permettant ainsi à l'histoire de se poursuivre.

Si les êtres que nous sommes comprennent le sens de leur vie à travers la narration qu'ils s'en font, et si, à plus grande échelle, nous ne percevons le sens entier de ce que nous sommes aujourd'hui qu'à l'aune des événements particuliers qui ont rythmé le cours cyclique de l'histoire, cette interprétation doit impliquer notre considération du temps sous ses deux formes, et plus précisément dans leur *relation*. Que nous dit cette relation lorsque nous lui dédions notre attention ? Elle nous dit que le sens, pour se laisser saisir, implique la considération de ce qui se poursuit au-delà des événements uniques ; de ce qui, en tissant les événements entre eux, les transcende et permet au récit (de notre vie, de l'histoire) de se poursuivre et de faire sens. D'une certaine façon, le sens sera toujours « au-delà » dans la mesure où son appréhension implique l'abstraction, la mise à distance du strictement immédiat par la pensée.

Un des obstacles auquel se heurte la modernité est sa difficulté à s'extraire du présent. Oublieuse de son passé, inquiète de son avenir, l'immédiat s'offre comme seul refuge. Cela est particulièrement flagrant chez les jeunes générations. « Carpe diem » clame toute une lignée de modernes (confondant l'art de la cueillette et la goinfrerie) afin de légitimer la valeur intrinsèque accordée au seul présent. Or, que vaut le présent si on le considère en lui-même ? La réponse à la question dépend du champ dans lequel nous plaçons la valeur des choses. Ce qui nous préoccupe ici, c'est le sens. Et le présent, pris en lui-même, n'a pas de sens. Ce qui confère un sens au présent c'est le passé, et éventuellement l'avenir. Pourquoi le poids de

¹⁴⁴ AS, p. 1209.

l'avenir est-il moindre par rapport à celui du passé ? Parce que l'avenir est par nature incertain. Ce que nous sommes au moment présent, en l'attente d'un avenir qui n'est jamais qu'espoir, que possibilité, est largement constitué de ce qui est passé. Ce qui ne signifie évidemment pas que nous ne sommes que ruines et poussière puisque, dans la perspective taylorienne, le passé n'est jamais « dépassé ». Il nous porte toujours, de même que nous en portons les marques. C'est un passé vivant et éternellement présent.

Nous comprenons plus clairement ici l'importance que Taylor voue aux grands récits, et plus particulièrement sa volonté de proposer une alternative aux récits par « soustraction » de la modernité¹⁴⁵. Ces derniers laissent entendre que nous nous définissons en tant que modernes en cela que nous nous sommes coupés de notre passé. Or la notion de « moderne » présuppose un rapport au passé par définition. Nous nous sommes soustraits de notre naïveté d'antan grâce à notre raison instrumentale guidée, semble-t-il, de façon sûre par la science. Dans cette perspective l'histoire se réduit à une progression du « pire » vers le « meilleur ». Pour Taylor, cette vision des choses est superficielle et ne tient pas compte de la complexité des événements qui façonnent l'histoire. Il est impensable de se « couper » du passé, argue notre auteur à l'encontre de ces récits simplistes. Le passé est là, quoi que nous en pensions, et nous gardons en nous ses séquelles et ses promesses. Ce passé mérite toute notre attention car il contient déjà ce que nous sommes aujourd'hui. C'est pourquoi la généalogie taylorienne débute dès le Moyen Âge où elle décèle les germes de la modernité.

Si ces considérations spatio-temporelles éclairent un malaise généré par le cadre immanent, c'est qu'elles nous mettent sur la voie d'un sens qui ne peut se laisser lire qu'à travers un récit plus large dans lequel inscrire le temps séculier. Le temps horizontal du cadre immanent, lorsque nous y restons bornés, nous coupe du temps qualitatif qui est celui de la vie et nous empêche de voir le fil conducteur qui lie les moments de nos vies sous une unité de sens. Le temps séculier est trop immédiat, il manque nécessairement de recul et le sens ne peut que lui échapper. Notre désir de sens doit apprendre à redécouvrir une autre forme de temps, un temps qualitatif, un temps « vécu » au sens bergsonien, « [...] un temps vivant en deçà ou au-delà de cette ressource objectivée qu'est le temps dans l'ordre discipliné de la civilisation.

¹⁴⁵ *AS*, pp. 1210 et suivantes.

C'est dans l'expérience vécue que nous trouverons le moyen de rompre la cage d'acier, de transfigurer le monde de l'ennui ou de retrouver le temps perdu¹⁴⁶ ».

Le temps ainsi appréhendé nous ouvre la voie de l'éternité au sens philosophique du terme, c'est-à-dire une forme de temps qui se laisse goûter en des instants privilégiés. Ce qui confère à ces instants leur caractère privilégié c'est leur qualité, ce avec quoi ils nous mettent en contact : l'amour, le bonheur, l'aventure, etc. Ces instants nous ancrent avec force dans le présent. Il ne s'agit pas du présent d'« aujourd'hui », par rapport à un hier ou à un demain, mais de l'instant en lui-même et pour lui-même. C'est le temps de l'événement. Mais ce présent demande à être dépassé afin d'en voir le sens. L'instant privilégié, par l'intermédiaire de la conscience qui l'aborde, s'inscrit dans le temps cyclique qui rythme la vie et en dévoile le sens. L'être humain porte ce besoin que Taylor qualifie de « désir d'éternité », et qu'il définit comme « un désir de rassembler les moments épars de sens sous quelque forme de totalité [...]»¹⁴⁷ ». Ce désir d'éternité est-il autre chose, finalement, que le désir de plénitude lui-même ? Mieux : la compréhension de la plénitude comme désir d'éternité ne permet-elle pas de dépasser la tension relevée entre les deux axes de la plénitude – la plénitude comme moment fort et la plénitude comme aspiration à la vie sensée ?

Nous nous souvenons en effet que la plénitude a deux sens sensiblement différents chez Taylor. Rappelons-les : il y a d'un côté la plénitude comme moment fort qui nous extrait du cours ordinaire de la vie en nous mettant en contact avec quelque chose d'« autre ». D'un autre côté, nous avons l'aspiration à la plénitude en tant qu'idéal du bien. Ce deuxième axe sous-tend l'orientation de la vie dans son cours ordinaire. Pour Taylor, la plénitude renvoie à la fois au sens de la vie, donc à quelque chose de constant, et aux moments forts qui, de façon ponctuelle, semblent mettre la vie au contact d'« autre chose ». Notre deuxième chapitre pointait une tension entre, d'un côté la constance, et de l'autre l'instantanéité liées à la plénitude. Mais cette tension ne se maintient que si l'on aborde la plénitude à travers son « degré », c'est-à-dire en considérant la force de ce avec quoi on se sent en contact dans l'expérience de plénitude. Il y a une tendance dissociative dans cette approche qui nous fait finalement passer à côté de l'unité à laquelle elle semble appeler. En revanche si l'on aborde la

¹⁴⁶ *AS*, p. 1215.

¹⁴⁷ *AS*, pp. 1215-1216.

plénitude à travers la *relation* qu'entretiennent le moment de plénitude et l'orientation générale de notre vie, alors nous pouvons voir une unité de sens. La plénitude ainsi comprise renvoie fondamentalement à la question du sens de la vie. Elle est ce à quoi aspirent les êtres de passage dans le cours du temps que nous sommes, et elle implique la considération de la relation qu'entretiennent le temps cyclique et l'événement unique. C'est peut-être dans la considération de cette relation, qui passe par l'abstraction de la pensée, qu'elle est nécessairement transcendante. C'est le même type de transcendance qui est en jeu dans l'éternité. Le désir d'éternité, comme le désir de plénitude, engage ce désir de sens gravé au cœur de l'existence humaine. Ce sens se manifeste, dans les deux cas, à travers une certaine relation entre un instant et une totalité. C'est en cela que, aspirer à la plénitude, c'est caresser l'éternité.

2.1.2 Désir d'éternité et finitude

Le désir d'éternité prend sens par rapport à la mort. Il faut bien comprendre ici que le désir d'éternité n'est pas un désir d'immortalité (en tout cas pas directement, ni nécessairement). Il est plutôt un désir qui, en prenant conscience de la fin des choses, d'autrui, de soi, cherche à offrir au sens une certaine pérennité. Ce qui est immortel, dans la perspective de Taylor, c'est le sens. Une certaine forme d'athéisme affiche du mépris à l'égard de ce désir d'éternité en le réduisant au désir puéril de ne pas accepter de voir la vie s'arrêter. Or, le désir d'éternité, tel que le comprend ici Taylor, a parfaitement conscience que la vie doit s'arrêter. C'est d'ailleurs ce qui anime le désir d'éternité : celui-ci est en effet prêt à laisser partir la vie pour peu que le sens lui survive¹⁴⁸.

La mort qui intéresse essentiellement Taylor est celle d'autrui. Plus précisément celle des êtres que nous chérissons et qui semblent « exiger l'éternité »¹⁴⁹. Nous rencontrons ici, de nouveau, l'aspect dialogique de la vie humaine, cher à Taylor. Nous nous définissons tous par rapport à des êtres dont l'empreinte est telle qu'ils semblent réclamer, dans la représentation que nous nous faisons d'eux, quelque chose que nous interdit notre condition même : ces êtres, nous voulons qu'ils soient toujours. Mais ce « toujours » a bien conscience de l'impossibilité

¹⁴⁸ Pour tout ce développement, je m'appuie sur les pages 1215-1224 de l'*AS*.

¹⁴⁹ *AS*, p. 1216.

de les garder effectivement pour toujours. La volonté de « toujours » est ainsi assouvie par la perspective de sens que déploie le désir d'éternité. Ce dernier ne doit pas se comprendre comme une annulation de la finitude, mais plutôt comme une perpétuation de quelque chose de toujours signifiant au-delà de la finitude. Le matérialisme athée, en se bornant à tout expliquer dans les limites du cadre immanent, nie cette signification.

Toute joie aspire à l'éternité, nous dit Taylor, non pas au sens où elle devrait durer éternellement, mais plutôt par la marque indélébile qu'elle laisse sur les êtres et qui survit à la disparition des êtres avec lesquels nous l'avons partagée. Tant que des êtres sont là pour rendre hommage aux instants partagés, au lien qui les unissait aux disparus, le sens demeure, il est immortel. D'une certaine façon les êtres disparus sont également là, et ils sont également par là immortels. La forme de temps qui se profile sous l'analyse taylorienne est un temps vivant où le passé jouit de « résurrections » qui s'offrent comme autant de présents. La véritable « mort » finalement c'est la mort telle que la conçoivent certaines formes de matérialisme en en faisant l'impossibilité même d'un sens à la vie et de quoi que ce soit qui survive à l'absence des défunts. Cette mort là voue le sens et les êtres à l'oubli. La mort appréhendée ici par notre auteur est disparition qui laisse des traces. Notre conscience cumulative conserve ces instants de joie partagés avec l'autre et leur rend hommage en saisissant « le retour de ce qui était immortel en ces instants¹⁵⁰ ». Ce qu'implique le désir d'éternité c'est que la mort ne détruise pas la signification des choses. Cela est flagrant dans les efforts que nous déployons pour rendre hommage à nos disparus. Même en vivant sans eux, nous vivons encore avec eux parce que quelque chose d'eux fait encore sens au-delà de leur absence.

Pour Taylor, la culture moderne, malgré son intégration presque inconsciente du cadre immanent, peut laisser transparaître une insatisfaction face aux limites dans lesquelles il nous enferme lorsque nous abordons des questions cruciales, dont celles du sens de la vie ou de la mort sont les plus représentatives. Un cadre strictement immanent ampute la portée du sens. Mais justement, jusqu'à quel point le cadre immanent est-il strictement immanent ?

¹⁵⁰ AS, p. 1218.

2.2 Le dilemme entre humanisme et transcendance

Dans le chapitre intitulé « Dilemme 1 »¹⁵¹, nous trouvons une réflexion autour des notions d'humanisme et de transcendance. Cette problématique, qui traverse tout l'ouvrage, est ici discutée par rapport à l'idée d'« exigence maximale ». Qu'est-ce que l'exigence maximale ? C'est le dilemme qui accable la conscience moderne qui cherche à s'orienter vers la plénitude. Cette conscience, fortement marquée par l'idéal moderne de réhabilitation du corps, mais traînant néanmoins une archaïque aspiration à l'élévation, essaye de trouver un terrain intermédiaire sur lequel elle pourrait viser le supérieur sans renier l'humain¹⁵². Cette exigence montre une tension entre notre humanité et notre aspiration à la transcendance. Mais ces deux termes – humanité et transcendance – ne sont pas aussi antagonistes qu'on ne le suppose généralement, nous dit Taylor. Pour le démontrer, il nous invite à tenir compte de deux aspects : premièrement, les formes de transcendance à l'œuvre dans les formes d'humanisme. Deuxièmement, l'aspect fondamentalement humain du christianisme.

2.2.1 Les traces de transcendance dans l'immanence

Pour comprendre le premier aspect que soulève notre auteur, il nous faut considérer la complexité du cadre idéologique moderne par rapport à l'idée de transcendance. Globalement, nous assistons à une « bataille à trois »¹⁵³. 1) Nous avons d'abord l'humanisme exclusif (ou humanisme séculier), issu du tournant du XVIIe siècle et rendu possible par l'humanisation de la bienveillance. L'humanisme séculier rejette la religion et l'idée d'un bien au-delà de la vie, mais reconnaît un bien humain (droits de l'homme, altruisme, etc.). On peut voir dans la valorisation de ce bien, selon Taylor, le but supérieur auquel adhèrent les humanistes séculiers. 2) Nous avons ensuite l'anti-humanisme (ou néo-nietzschéisme) qui apparaît dans le mouvement des contre-Lumières immanentes¹⁵⁴ et engendre une certaine fascination pour le mal. L'anti-humanisme évince la religion et l'idée d'un bien au-delà de la vie, mais c'est le

¹⁵¹ *AS*, pp. 1049-1141.

¹⁵² Sur l'« exigence maximale », voir notamment pp. 1084 et suivantes.

¹⁵³ Le « champ de bataille des idéologies modernes » est décrit aux pp. 1080-1084.

¹⁵⁴ Les contre-Lumières immanentes sont le mouvement qui voit le jour au tournant du XIXe siècle et qui se fonde en opposition aux valeurs des Lumières. Mais ce mouvement, plutôt que de prôner un retour à la religion et au transcendant (contrairement à ce que feront les anti-Lumières), prend un virage naturaliste qui met en avant le côté tragique de la vie et engendre un attrait pour la violence et le mal (Taylor développe ce point aux pp. 642 et suivantes de l'*AS*). Son représentant le plus éminent est Nietzsche. Cette attraction pour le mal est toujours influente aujourd'hui.

mal inhérent à la vie humaine qui se retrouve axiomatisé et élevé au rang de principe transcendant. 3) Enfin nous avons la croyance qui, depuis le début de l'âge axial, associe le bien, le transcendant et Dieu.

Qu'est-ce qui ressort de cette analyse du cadre idéologique moderne ? Dans le cas de la croyance, il y a bien sûr coïncidence entre le bien et Dieu. Mais dans les deux autres cas, il faut noter que nous retrouvons soit l'idée de transcendance, soit l'idée de bien, et, à chaque fois, la transcendance ou le bien sont associés au « supérieur ». L'humanisme exclusif et l'anti-humanisme s'accordent, au moins partiellement, avec le récit des Lumières : nous nous serions libérés de l'illusion d'un bien au-delà de la vie. Chez les premiers, cela aboutit à un encouragement à la bienveillance et à la justice alors que chez les seconds on assiste à une affirmation du tragique et au développement d'une esthétique de soi. Ce que Taylor cherche ici à accentuer c'est que la transcendance n'est pas nécessairement étrangère à l'humanisme. Pour notre auteur, nous sommes en face de formes différentes de transcendance : le bien humain pour l'humanisme exclusif, et le mal pour l'anti-humanisme. De même que la généalogie taylorienne de la modernité s'efforce à faire ressortir les mutations de la transcendance à travers l'histoire, l'analyse que livre notre auteur du cadre moderne nous montre encore comment la transcendance ne fait que changer de forme d'une idéologie à une autre. La transcendance est une catégorie nécessaire chez Taylor.

2.2.2 Le fondement humain de la foi chrétienne

Considérons à présent le deuxième aspect soulevé dans le débat entre humanisme et transcendance : l'humanisme propre à la foi chrétienne. Il nous faut ici mettre en évidence une des caractéristiques essentielles de la croyance telle que la conçoit Taylor : l'idée de transformation. Lorsque nous croyons, nous sommes transformés. Qu'implique cette idée ?¹⁵⁵ Elle implique que certains désirs communs, au nom de notre aspiration au bien supérieur, cessent de nous préoccuper. Ces désirs ne nous tourmenteront même plus comme peuvent nous tourmenter les choses auxquelles on renonce, ils disparaissent tout simplement. C'est dans ce changement de perspective quant à nos désirs que se situe la transformation. Jusqu'à

¹⁵⁵ Je me réfère ici aux pp. 1085-1086, et 1091-1092 de l'AS.

quel point l'idée de transformation est-elle conciliable avec celle d'exigence maximale précédemment évoquée ? La transformation, par le désintéret qu'elle engendre envers certains désirs, ne conduit-elle pas à l'inévitable insatisfaction de l'exigence maximale ?

Il ne faut pas confondre, nous dit Taylor, la conception platonisante de l'idée de transformation et celle du christianisme. En quoi se distinguent-elles ? L'interprétation platonisante perçoit le point tournant de la transformation dans un schisme entre les désirs supérieurs et divins d'un côté, et les désirs corporels et communs de l'autre. La transformation, dans la conception chrétienne, se base sur l'*agapè*. C'est l'appel de l'*agapè* qui va nous détourner des désirs égocentriques, mais l'*agapè* elle-même naît d'une compassion que l'on ressent corporellement, viscéralement¹⁵⁶. L'humanisme, sous certaines de ses formes, associe le christianisme à un rejet de l'épanouissement humain, du corps, et au nom de la réhabilitation des valeurs humaines, rejette le christianisme. Mais il ne voit pas les éléments humains qui, selon Taylor, fondent le christianisme. Outre l'appel viscéral de l'*agapè*, susceptible de transformer l'homme, pensons à la notion même de sacrifice. Si le fait que Jésus donne sa vie pour sauver les hommes a du sens, c'est parce que la vie humaine a de la valeur¹⁵⁷. Nous oublions ces éléments lorsque, au nom des valeurs humaines, nous faisons du christianisme notre bête noire. S'il est vrai qu'il y a une tension entre la chair et l'Esprit dans le christianisme, il ne faut pas oublier l'attache corporelle du christianisme. Comment pourrait-il en être autrement d'une religion de l'Incarnation ? Pour Taylor, la tension qui anime l'exigence maximale – entre humanisme et transcendance – a en fait des origines chrétiennes. Plus qu'un conflit développé par une modernité qui porte les marques de la transcendance et a vu se développer, en opposition à notre religion chrétienne traditionnelle, un désir de réhabilitation du corps, la tension entre humanisme et transcendance est au fondement même de la foi chrétienne.

¹⁵⁶ « Il est évident que toute conception éthique qui accorde une place à la transformation de notre être présentera cette caractéristique : certains désirs des hommes non convertis ne toucheront plus les hommes transformés. [...] Dans une perspective chrétienne, le saint perd tout intérêt au plaisir égocentrique de la louange et de l'admiration que nous recherchons d'ordinaire avec avidité [...]. L'erreur platonisante est de faire passer la ligne entre ce qui peut être abandonné et ce qui nous paraît essentiel autour de nos désirs comme tels, et en particulier les désirs corporels. (Bien sûr, le véritable Platon de *La République* ne suggère pas que nos désirs disparaissent, mais simplement qu'ils se soumettent docilement à la raison). Dans la perspective chrétienne, au contraire, l'*agapè* qui finira par marginaliser et rendre indifférentes les satisfactions égocentriques dépend de la compassion qui est elle-même un désir corporel. La transformation tourne autour d'un axe assez différent, qui n'est pas celui de l'âme et du corps, mais celui de la chair et de l'esprit », *AS*, p. 1092.

¹⁵⁷ *AS*, p. 1092-1093.

La foi chrétienne permet-elle pour autant de dépasser l'exigence maximale ? « On pourrait le penser », argue Taylor, « simplement parce que le christianisme recherche une transformation de la vie humaine bien plus complète, et qui permette de concevoir une transfiguration de nos traits les plus aveugles, égocentriques et violents. » Il ajoute toutefois : « Mais c'est une transformation qui ne peut s'achever dans l'histoire. Les choses étant ce qu'elles sont, le christianisme n'offre pas de solution globale, pas d'organisation générale ici et maintenant, qui résolve complètement le dilemme et réponde à l'exigence maximale. Il peut simplement indiquer à des individus et des Églises des manières d'ouvrir la voie vers la plénitude du royaume¹⁵⁸ ».

Il nous faut retenir ici que la dichotomie entre humanisme et transcendance n'est pas aussi nette que nous ne le supposons habituellement lorsque nous nous penchons sur la croyance et l'incroyance. Les formes d'humanisme cohabitent encore avec un élan vers la transcendance, et la foi chrétienne (généralement décriée par ces humanismes) recèle déjà un élément humanisant. Si ces considérations ne nous aident pas nécessairement à prendre position par rapport à la croyance ou à l'incroyance, elles jettent néanmoins un éclairage plus nuancé sur les enjeux qui les entourent et nous rappellent l'importance du dialogue entre les positions. Ces dernières (y compris la croyance sous certaines formes) sont souvent trop sûres d'elles et manquent à la fois le point d'ouverture vers les autres alternatives et le recul critique vis-à-vis d'elles-mêmes. Lorsque nous cherchons à nous orienter, déstabilisés par les pressions que génèrent le matérialisme et la croyance sous leurs formes strictes, nous assistons souvent à un débat entre deux conceptions qui s'opposent mutuellement et se justifient chacune par elle-même. Parmi ces idéologies qui ont fait de nos consciences de modernes un champ de bataille, « qui en réalité est le plus à même de comprendre la vie que nous vivons tous ?¹⁵⁹ ». Chaque camp brandit ses armes qu'il croit infaillibles. Le dialogue est délaissé et par conséquent le conflit est sans fin. Nous oublions l'incertitude foncière à laquelle nous accule notre condition :

« La forme générale du conflit semble être la suivante : les deux conceptions s'affrontent aux mêmes dilemmes. Chacune à l'intérieur d'une compréhension très différente des difficultés de la condition humaine. Dans le jeu de la discussion à sens unique, ce point

¹⁵⁸ *AS*, p. 1090.

¹⁵⁹ *AS*, p. 1083.

disparaît généralement du champ de vision et les adversaires se jettent les uns sur les autres des pierres plus grosses qu'il n'est sage de le faire pour des occupants de maisons de verre¹⁶⁰. »

Si les idéologies sont aveugles et sourdes, c'est à la conscience de s'offrir comme terre de médiation. C'est aussi cela l'espace ouvert jamesien : se tenir aux confins des positions trop certaines d'elles-mêmes, en examiner les possibilités, et garder à l'esprit, lorsque nous en embrassons une, qu'elle n'est que possibilité et que la possibilité adverse n'est pas aussi insensée qu'il ne m'est plus reposant de le croire.

3. DES « RAISONS » DE CROIRE ?

Je voudrais, pour clore cette analyse, m'intéresser à la défense de la foi chrétienne que l'on retrouve à la fin de *L'âge séculier*, revenir sur la croyance au sens large, et enfin, poser la question des raisons de croire. Bien que mon analyse pose la question des raisons de croire en une forme de transcendance au sens large, et puisque nous avons eu, dans les parties précédentes, un aperçu de cette forme de transcendance, je commencerai ici par m'intéresser à la croyance chrétienne en particulier. L'axe chrétien déployé dans l'ouvrage se justifie non seulement par la confession de foi de son auteur, mais aussi par les racines de notre histoire en Occident.

3.1 La défense du christianisme

Nous retrouvons de toute évidence, dans *L'âge séculier*, une défense de la possibilité de la foi chrétienne aujourd'hui. Je retiendrai ici un point qui me semble particulièrement intéressant : la volonté de réhabilitation du fondement du message chrétien dont fait preuve Taylor, non seulement face à la modernité en général, mais aussi face à certaines dérives internes au christianisme. Ce point se profilait déjà dans le débat entre humanisme et transcendance. Tout *L'âge séculier* peut s'interpréter comme un cri contre l'oubli : l'oubli de notre histoire, et par là même l'oubli de ce qui est susceptible d'éclairer le sens de nos vies. C'est ici contre l'oubli de l'essence même du christianisme – religion de laquelle tous les esprits occidentaux restent pétris, qu'ils le veuillent ou non – que s'élève le récit taylorien.

¹⁶⁰ AS, p. 1060.

Nous comprenons le christianisme à partir de nos cadres représentatifs modernes, nous dit Taylor, et ces cadres nous empêchent de comprendre les idées clés de la foi chrétienne. Notamment nous ne percevons plus le degré d'humanité en jeu dans l'*agapè*.

Si Charles Taylor ne prône à aucun moment un retour vers le passé, cela inclut le statut moins incontestable auquel la croyance était rattachée autrefois. Il ne fait pas partie de ces croyants qui regrettent le temps où la société s'inscrivait indéfectiblement dans un ordre supérieur. Ceux-là vivent difficilement la conciliation entre leur foi personnelle et le discrédit dont souffre la croyance religieuse dans nos sociétés sécularisées¹⁶¹. En effet, la croyance se vit aujourd'hui en son for intérieur, au sein de son Église, mais il n'y a pas d'adhésion sociale englobante à un ordre supérieur. En somme, ce que ces nostalgiques regrettent c'est quelque chose qu'ils se représentent comme un « âge d'or » de la religion, un âge où notre cadre social et humain nous permettait de vivre conformément à un ordre supérieur. Est-ce bien sûr, demande Taylor, que le christianisme ait déjà joui d'un tel état des choses ?

Dans la perspective de notre auteur, il est manifeste que non. Nous nous souvenons que sa généalogie de la modernité débute précisément avec la chrétienté latine aux prises avec deux ordres qu'elle tentait de concilier : la cité terrestre et la cité céleste, pour le dire dans le vocabulaire augustinien (cette tentative de conciliation aura, pour Taylor, l'effet paradoxal que l'on sait : l'émergence des premiers souffles de l'individualisme rendu possible par l'importance nouvelle accordée à la piété intérieure.) Considérer que la foi chrétienne est aujourd'hui dépassée, ou plus difficile à vivre, parce qu'elle ne rencontre plus de contexte où l'immanence est éclairée avec force par la transcendance, c'est passer, selon Taylor, à côté du point sensible de la foi chrétienne. Le christianisme a toujours eu à chercher un équilibre entre le terrestre et le divin. Il ne peut en être autrement, cela fait partie de son essence. Par conséquent, le cadre immanent dans lequel nous évoluons ne constitue pas un obstacle à la foi. Tout au plus cette dernière se trouve-t-elle « fragilisée » par les différentes options en présence dans la modernité, mais elle n'en devient que plus valeureuse, ajoute alors notre auteur, dans la mesure où elle se maintient en dépit des différentes positions¹⁶².

¹⁶¹ *AS*, p. 1234-1235 ; aussi pp. 1238-1239.

¹⁶² *A. S.*, pp. 945-946.

La foi chrétienne comporte ses dérives internes qui tendent à faire oublier sa nature. Outre l'oubli de cette pression indépassable entre le terrestre et le supérieur, elle souffre aussi d'une certaine « rationalisation » à laquelle n'échappent pas certains milieux chrétiens modernes. En se basant sur une analyse d'Ivan Illich, Taylor nous invite à considérer combien nous sommes susceptibles de mal comprendre le message chrétien aujourd'hui. Certaines conceptions de la modernité véhiculent en effet l'interprétation suivante : dans nos sociétés sécularisées, l'État-providence peut se comprendre comme le « remplaçant » de l'Église chrétienne. La naissance de cette dernière dans le monde antique engendra comme on le sait de nouveaux « services » pour les personnes nécessiteuses. Ces services étant désormais assurés par l'État, celui-ci prend le relais de l'Église. En somme, nous pouvons nous passer de l'Église aujourd'hui, mais nous lui laissons cette petite fierté : celle d'être l'ancêtre de l'État moderne. Ces compréhensions modernes du christianisme pensent avoir trouvé le moyen de faire cohabiter leur foi et la société sécularisée, alors qu'elles révèlent surtout, selon Taylor, une mécompréhension profonde du message chrétien.

Taylor nous invite à considérer ce message à travers la parabole du Bon Samaritain¹⁶³. Les modernes que nous sommes ont tendance à interpréter cette parabole par l'intermédiaire de leur conscience universaliste : il nous semble évident que nous devons venir en aide à notre prochain, et celui-ci se comprend comme n'importe quelle personne en vertu de son appartenance au genre humain. Cette conscience se fonde sur la notion de devoir. S'il est vrai que l'histoire du Bon Samaritain peut être perçue comme une des bases essentielles de notre conscience morale moderne, il ne faut toutefois pas tomber dans l'erreur d'interpréter cette histoire à partir de cette conscience morale moderne. Le registre de nos règles morales ne nous permet pas de voir ce qui constitue selon Taylor le point crucial de cette histoire.

Ce que la parabole du Bon Samaritain nous dévoilerait surtout si l'on en croit notre auteur, c'est une autre façon de vivre. Le prêtre et le Lévite, qui passent indifféremment devant l'homme blessé, auraient encore pu s'arrêter s'il existait, dans leurs représentations morales, quelque chose comme une notion de devoir. Lorsque le Samaritain arrive, il ne se dit pas, comme se dirait intuitivement un moderne, « cet être qui appartient comme moi au genre humain est blessé, je me dois de l'aider ». Sa réaction est d'un autre ordre : il est viscéralement

¹⁶³ AS, pp. 1243-1246.

ébranlé par cet homme qui souffre. Il agit avec émoi et inaugure une relation d'amour et de charité avec cette personne. Ce qui se crée entre le Juif blessé et le Samaritain c'est une relation qui répond à l'*agapè*, un lien qui s'inscrit dans une chaîne plus vaste entre êtres « particuliers », « uniques », « incarnés » et répond ultimement à l'amour divin. C'est cette réaction viscérale à un être particulier que l'*agapè* met au premier plan (et c'est en cela que la transformation que nous sommes susceptibles de rencontrer lorsque nous répondons à l'appel de l'*agapè* est, pour Taylor, d'ordre corporel). La morale moderne, au contraire, ne s'applique pas à des êtres particuliers (elle refuse, par souci d'« égalité », le « cas par cas ») mais à tous les individus en cela qu'ils appartiennent à la catégorie d'êtres humains. Nous n'agissons pas envers autrui nécessairement avec émotion, par amour, mais avant tout par devoir. Par-là, le christianisme se montre peut-être plus « humain » que l'humanisme moderne avance Taylor.

Pour ce dernier, la modernité a tendance à mal comprendre le christianisme. Elle ne semble plus « outillée » pour cela :

« Le message de l'Évangile ne rentre pas dans les catégories qui nous ont été transmises au cours des âges, au fil de l'histoire humaine, et il est régulièrement déformé, même par ses propres défenseurs, afin d'y correspondre. [...] L'emprise des catégories que nous héritons de l'histoire [...] est telle que nous avons du mal à penser complètement le sens de la révélation chrétienne¹⁶⁴. »

Cette difficulté à penser le sens du christianisme s'étend à toute forme de transcendance, et pour les mêmes raisons : nos catégories en rendent l'appréhension malaisée. C'est pourquoi la transcendance agit de façon inconsciente chez les modernes, selon Taylor. Elle est là, même si nous ne la reconnaissons pas toujours. Mais l'analyse taylorienne, bien qu'elle réhabilite effectivement une certaine conception du christianisme qui insiste sur la tension fondamentale entre son humanisme et son aspiration au supérieur, nous permet-elle d'appréhender la transcendance ? Cette transcendance sans cesse supposée dans *L'âge séculier*, comment pouvons-nous la penser et y croire ?

3.2 L'embarras moderne : enjeu éthique ou métaphysique ?

On peut cerner une tension dans *L'âge séculier* entre les perspectives historique et éthique qui guident l'analyse de Taylor et sa volonté de défendre la foi aujourd'hui. Si

¹⁶⁴ AS, p. 1090.

l'appréhension de la transcendance souffre des catégories restrictives à partir desquelles pense le cadre immanent, ne faudrait-il pas parvenir à dépasser ce cadre pour penser la transcendance et déceler d'éventuelles raisons de croire ? Cela, l'éthique le peut-elle ? C'est à présent à ces questions que nous souhaitons faire place en prenant appui sur un article de Jean Grondin¹⁶⁵.

Comme le note l'analyse de J. Grondin, Taylor se montre très réticent face à la question des raisons de croire. Nous nous souvenons que pour notre auteur l'orientation vers la croyance ou l'incroyance relève davantage d'une adhésion éthique que d'arguments rationnels. Il est évident, dans la perspective taylorienne, que le rapport à Dieu ne relève pas de la raison et ne saurait faire l'objet d'une démonstration argumentative. D'où son désintéret pour la théodicée qui reflète, selon lui, la marque désengagée du sujet moderne qui sonde le monde à partir de sa raison, jusqu'à se permettre de demander à Dieu des comptes d'une certaine façon¹⁶⁶. Néanmoins, sans aller jusqu'à offrir une preuve argumentative de l'existence de Dieu – chose toujours très risquée – toute tentative de défendre la croyance ne se trouve-t-elle pas confrontée à la question des raisons de croire, à plus forte raison dans un contexte où la croyance est aussi fragilisée que le nôtre ? Si rien, ou peu de choses, incite à croire en Dieu dans le monde actuel, justement quelles raisons pouvons-nous bien avoir d'y croire¹⁶⁷ ?

Taylor refuse les arguments déistes qui tendent à « prouver » l'existence de Dieu, trop prisonniers qu'ils seraient du cadre moderne. Mais l'attrait pour quelque chose comme des « raisons de croire » présuppose-t-il vraiment le développement de la raison désengagée et ne concerne-t-il que la modernité ? L'analyse de J. Grondin nous rappelle au contraire combien cette question est aussi ancienne que la philosophie elle-même. Platon, Aristote, Cicéron, Augustin, saint-Thomas d'Aquin ou Avicenne, pour ne citer que ceux-là, se sont penchés sur les raisons de croire et le problème que pose l'existence du mal dans le monde par rapport à l'existence de Dieu¹⁶⁸. La question soulevée par J. Grondin est la suivante : outre l'attitude tout à fait digne qu'arbore notre auteur sur le plan religieux, d'un point de vue métaphysique, la question des raisons de croire ne mérite-t-elle pas, ne *doit-elle* pas, être posée ?

¹⁶⁵ Jean Grondin, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques », *Science et Esprit*, 64/12 (2012), pp. 245-262.

¹⁶⁶ J. Grondin nous rappelle ces motifs aux pages. 256-257 de son analyse, *ibid.*

¹⁶⁷ J. Grondin, *ibid.*, p. 257.

¹⁶⁸ J. Grondin, *ibid.*, p. 258

Pourquoi la discussion est-elle ici engagée vers la métaphysique ? Tout au long de l'analyse taylorienne, où une transcendance métaphysique est incessamment supposée, Taylor s'en tient pourtant aux enjeux éthiques qui entourent l'orientation vers la croyance ou l'incroyance. Jusqu'à quel point ces considérations éthiques permettent-elles de plaider en faveur de la transcendance ? Le problème tient précisément au cadre immanent dans lequel évolue l'Occident moderne. « Si je parle de métaphysique », dit J. Grondin, « c'est que la modernité et son âge séculier se caractérisent à l'évidence par un nominalisme foncier, donc par une certaine "métaphysique" ou ontologie, qui ne reconnaît l'existence qu'à des êtres matériels, ceux que peut connaître la science. N'est-ce pas surtout cela qui *fragilise* la foi à l'âge séculier, et non l'apparition de nouvelles formes de plénitude ?¹⁶⁹ ». Plus que d'un « embarras éthique », tel que le propose Taylor pour qualifier notre situation morale et spirituelle, la conscience moderne ne souffre-t-elle pas plutôt d'un embarras métaphysique ? Le cadre immanent qui joue *a priori* en faveur du matérialisme est pourtant ouvert, pour Taylor. Mais comment justifier la transcendance dans un environnement qui en rend l'appréhension nécessairement problématique ?

Pour parvenir à faire considérer à une modernité, dont les dispositions conceptuelles restent souvent prisonnières d'un cadre étreint, ce qui pourrait se laisser penser au-delà de ce cadre, il faudrait l'inciter à sortir de ce cadre. Et cela, l'éthique, qui considère les différentes positions en présence, mais toujours *à partir de ce cadre*, puisqu'il est la référence commune de ces positions, le peut-elle ? Il faudrait parvenir, d'une certaine façon, à percuter l'habituelle représentation du monde que cultive le cadre moderne par un autre agencement des choses. Autrement dit, si la modernité (ou postmodernité) comprend le monde à travers une « métaphysique de l'immanence » pour reprendre l'expression de J. Grondin, il faudrait pouvoir contester cette représentation par une métaphysique ouverte. En somme, le terrain sur lequel se pose le problème ne peut être que celui de la métaphysique¹⁷⁰.

Pourquoi cela peut-il être approprié de confronter ici l'enjeu éthique à l'enjeu métaphysique ? C'est que le problème n'est pas seulement que nous ne parvenons plus à accorder notre crédit à ce qui excède le cadre immanent et nominaliste, mais aussi que nous

¹⁶⁹ J. Grondin, *ibid.*, p. 258.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 259.

parvenons de moins en moins à penser ce qui dépasse ce cadre. Les notions de Dieu et de transcendance en sont révélatrices. Nous ne semblons plus « outillés » (en tout cas avec de moins en moins d'aisance) pour appréhender ce qui échappe au cadre immanent. Tout discours sur Dieu ou sur la transcendance, en raison de ce cadre qui délimite même le pensable, se voit contraint de tomber dans une incessante définition des notions qu'il aborde qui le fait finalement passer à côté de l'objet duquel il aimerait pouvoir dire quelque chose. C'est-à-dire que lorsque l'on parle de transcendance aujourd'hui, ou de Dieu, bien des interlocuteurs modernes, au lieu de dédier leur attention à « ce qui est dit », en resteront au stade du « de quoi parle-t-on ? ». Comment peut-on dire quelque chose de sérieux d'un objet que nous avons du mal à connaître ? se demandent-ils. L'éternelle litanie épistémologique coupe court à bien des tentatives de « dire » quelque chose de métaphysiquement pertinent. Tel est le drame de notre situation aujourd'hui. Nous délaissions l'objet au profit d'interminables discussions subsidiaires sur le mode de connaissance de cet objet, et ce problème relève directement du cadre représentatif à partir duquel nous considérons le monde.

Taylor reconnaît qu'une certaine représentation métaphysique est en jeu dans la perception close du monde largement répandue de nos jours. Il est plus enclin à parler d'« ouverture vers la transcendance » que de métaphysique en tant que telle, mais ce qu'il nomme le « cadre immanent » (et qui semble correspondre à ce que J. Grondin appelle ici le « cadre nominaliste »), fait référence à une structure représentative qui prend appui sur une ontologie fermée, donc sur une certaine perception métaphysique des choses. Cette ontologie se caractérise par une représentation de l'ordonnement du monde qui en exclut toute action ou tout objet transcendants. Et si la question de Dieu, de la transcendance et d'éventuelles raisons de croire est fondamentalement métaphysique, c'est parce qu'elle touche à cette représentation du monde. Bien que, comme nous venons de le dire, Taylor reconnaisse l'implication d'une représentation métaphysique dans notre orientation vers la croyance (ou l'incroyance), il ancre son analyse dans des explications à la fois socio-historiques et éthiques du problème. Comme le note J. Grondin, ces perspectives éclairent bien sûr la question de la croyance et de l'incroyance, mais elles délaissent le terrain fondamental sur lequel se situe le problème posé par l'appréhension de tout objet transcendant aujourd'hui. Ce terrain, dans la perspective de J. Grondin, est celui de la métaphysique, et l'enjeu dont il est question tourne

autour d'un handicap conceptuel dont pâtit la modernité¹⁷¹. Taylor reconnaît donc l'aspect métaphysique du problème, mais il l'aborde à partir d'un autre terrain, celui de la sociologie et de l'éthique.

Ainsi, l'analyse de Taylor insisterait trop peu sur l'aspect métaphysique de la modernité, selon J. Grondin¹⁷². Certes, l'agencement orienté de notre structure du monde est mise à jour dans son analyse du cadre immanent, mais en ancrant le problème de l'orientation entre croyance et incroyance dans la sphère éthique plutôt qu'autour des enjeux propres à cette clôture ontologique, il ne nous permet pas davantage de penser cette transcendance qu'il suppose sans cesse. Quelle raison ai-je de croire que ce cadre apparemment fermé est pourtant ouvert, plutôt que réellement fermé ? Cette question reste sans réponse. Mais d'une certaine façon, l'analyse taylorienne nous prépare à cette issue. Outre les motifs évoqués à travers l'article de J. Grondin quant aux réticences de Taylor face aux raisons de croire, l'idée d'incertitude, qui se présente dans la pensée taylorienne comme l'horizon indépassable à partir duquel naissent et évoluent nos orientations, ne laisse-t-elle pas présager l'impossibilité de toute trace de « raison » de croire chez notre auteur ? Il faut ici rappeler que le cadre dans lequel se situe la réflexion taylorienne est celui de l'espace ouvert jamesien, lieu aux confins des possibilités et perpétuellement hanté par notre incertitude fondamentale concernant notre position. Notre orientation se fait toujours par un acte foi, une confiance anticipatrice, nous dit Taylor ; nous l'avons vu. À partir du moment où l'incertitude est posée comme caractéristique essentielle de notre condition, des raisons de croire ne peuvent tout simplement pas être envisageables. Si la question conserve toute sa saveur d'un point de vue philosophique, et que son éclipse peut susciter une certaine insatisfaction sur le plan métaphysique, elle ne saurait, en toute cohérence, rencontrer de réponse dans l'analyse taylorienne. Ne retombons-nous jamais, finalement, que dans un conflits entre « cadres » ?

¹⁷¹ « Pourquoi la croyance apparaît-elle aussi fragilisée dans un tel cadre métaphysique [le cadre nominaliste moderne] ? La réponse de Taylor est éthique ou sociologique : d'autres formes d'épanouissement ou de plénitude seraient devenues praticables à l'âge moderne [...]. Cela fait partie de la réponse, et l'ouvrage de Taylor a l'insigne mérite de nous le faire voir, mais il insiste trop peu sur l'aspect métaphysique de l'âge moderne : son nominalisme imperturbable et souvent joyeux qui rend problématique tout discours sur Dieu. Si la foi n'est pas aisée à défendre aujourd'hui, c'est que des notions comme celles de Dieu et de son action dans le monde en font sourire plus d'un. Ils sont marqués par le cadre nominaliste, mais si l'on veut y résister, il faut faire un peu de métaphysique, peut-être beaucoup. » *Ibid.*, p. 259.

¹⁷² *Ibid.*

Le monde en tant qu'objet se prête à d'interminables débats menés à partir de cadres différents, et on ne peut que se demander si Charles Taylor ne nous propose pas un cadre supplémentaire. Ce que nous dit notre auteur, en définitive, c'est que nous évoluons au sein d'un environnement (le cadre immanent) qui tend à légitimer l'incroyance par une tournure fallacieuse qu'il donne aux choses. Taylor postule au contraire que si l'on regarde les choses sans œillères – ce qui implique de se tenir dans l'espace jamesien – on devrait reconnaître que la croyance et l'incroyance sont également possibles. Il nous invite donc à délaisser le cadre immanent pour un autre : l'espace ouvert jamesien à partir duquel il pense. Mais ce constat du passage d'un cadre à un autre constitue-t-il un revirement si ironique ? Taylor lui-même n'admettrait-il pas que l'espace à partir duquel il nous invite à regarder les choses n'est qu'un cadre différent ? (Souvenons-nous de son ontologie morale qui se présentait comme une analyse des « inévitables cadres » à partir desquels nous pensons et agissons.) L'analyse de Taylor s'ancre dans l'espace jamesien et toute sa perception est teintée par son horizon de croyant. Il pense à partir d'un cadre orienté, de même que toute critique de cette perception provient elle-même d'un autre cadre orienté. Comment pourrait-il en être autrement ? Le véritable problème que soulève le conflit entre cadres n'est pas le constat, inéluctable, que l'on critique toujours un cadre pour en proposer un autre. Taylor lui-même l'avoue clairement. Le véritable problème qui émane du conflit entre cadres est encore mis à jour par cette ontologie morale : c'est celui des valeurs relatives aux différents cadres.

Taylor insiste en effet sur la nécessité de se questionner sur les valeurs propres aux horizons à partir desquels nous pensons, agissons, vivons. Nous pensons tous à partir d'un certain cadre, il ne peut en être autrement, mais tous les cadres se valent-ils ? Cela est-il indifférent que je perçoive le monde dans lequel j'évolue comme clos sur lui-même, toute chose y étant démontrable de manière immanente, ou que je perçoive plutôt ce monde comme possiblement ouvert sur quelque chose qui le dépasse et qui garde un certain mystère ? La réponse à cette question dépend du cadre à partir duquel nous pensons nous-mêmes. Il faut tout de même accorder au cadre taylorien la particularité de reconnaître le cadre auquel il s'oppose comme pourtant possible (tous ses adversaires n'ont pas forcément cette noblesse). Débouche-t-il sur un relativisme pour autant ? Non, puisqu'il nous enjoint à affirmer nos valeurs intérieures, à considérer la question : qu'est-ce que cela signifie pour moi, pour le sens

de cette vie qui m'échoit, que de vivre comme un croyant, comme un matérialiste invétéré ou comme un agnostique ? Le cadre taylorien incite à vivre d'après ces valeurs intérieures, en dépit de l'incertitude qu'accompagne la représentation des choses qu'elle nous indique, et avec l'humble conscience que nous avons peut-être tort. D'une certaine façon, la foi relève d'une intuition. On ne peut manifestement pas en rendre entièrement raison.

Est-ce à dire que la foi est aveugle ? Oui et non. La foi n'est pas aveugle au sens d'un « pari ». Je ne « paris » pas indépendamment des valeurs qui m'animent : il s'agit davantage de faire place à ces valeurs que de parier à tout hasard, au cas où j'aurais bien quelque chose à gagner en optant pour la croyance. La foi n'est pas non plus aveugle au sens d'une foi naïve qui n'aurait pas conscience que l'on peut se représenter les choses autrement. Pour Taylor, la foi est aujourd'hui « réflexive », c'est-à-dire qu'elle cohabite aussi bien avec d'autres formes de croyance qu'avec l'incroyance et qu'elle a conscience de n'être qu'une possibilité (mais tout individu moderne vit-il sa foi exclusivement sur ce mode de la réflexion ? On peut se le demander). Si la foi taylorienne contient toutefois une part de cécité, c'est parce que finalement la réflexion qui entoure la foi ne parvient pas à une justification absolument contraignante de cette foi. Notre foi nous échappe : croyance ou incroyance s'imposent à moi comme une représentation des choses à laquelle j'accorde ma confiance mais que je ne saurais soutenir par des arguments contraignants. Ceci génère un certain paradoxe finalement, sur lequel je conclurai cette analyse.

Ce paradoxe tourne autour de la possibilité de rendre compte de nos réactions morales d'un côté et, de l'autre, de l'impossibilité de rendre raison de la croyance qui dépend pourtant de motifs d'ordre moral. Avant de formuler l'enjeu qui ressort de ce paradoxe, j'aimerais préciser pourquoi la question des raisons de croire est si importante. Si, dans la vie de tous les jours, nous pouvons vivre notre foi sans nécessairement chercher à en rendre raison, peut-il en être de même de la réflexion philosophique lorsqu'elle prend la foi pour objet ? Le questionnement philosophique n'est-il pas précisément ce qui marque un arrêt dans le déroulement habituel des choses en demandant *pourquoi* ? Autrement dit, la question philosophique, quel que soit son objet, sonde la raison d'être de cet objet (et ici la philosophie n'est pas le propre du philosophe « de profession » mais de tout homme dans sa propension à s'interroger sur les choses qui l'entourent). Ainsi l'interrogation philosophique qui a pour

objet la foi, et à plus forte raison dans un contexte où la foi ne va pas de soi, ne saurait éluder la question : pourquoi croire plutôt que ne pas croire ? Il est légitime d'attendre d'une analyse philosophique du sujet qu'elle en propose une réponse, aussi controversable soit-elle.

L'ontologie morale de Taylor suppose que l'on peut examiner rationnellement les intuitions morales qui nous poussent à agir¹⁷³. En réhabilitant l'ontologie morale et les cadres inévitables d'après lesquels nous nous orientons, Taylor entend défendre, à l'encontre du courant naturaliste qu'il vise particulièrement dans les premiers chapitres des *Sources du moi*, que nos réactions morales ne sont pas de simples instincts et que nous pouvons, d'une certaine façon, en rendre raison¹⁷⁴. L'ontologie morale de Taylor cherche à donner une explication rationnelle aux actions que nous accomplissons d'ordinaire sans nous questionner sur leur raison d'être. Il cherche à réhabiliter la rationalité tacite de toute orientation morale. Visiblement, dans *L'âge séculier*, l'explication rationnelle rencontre des limites sur le terrain de la foi que Taylor rattache pourtant à un débat éthique. Si croyance et incroyance relèvent bien d'un débat éthique, ne devrait-on pas d'autant plus pouvoir en rendre raison ? L'aporie est la suivante : nous pouvons rendre raison de nos réactions morales ; croyance et incroyance dépendent aussi d'enjeux éthiques, mais nous ne pouvons, selon Taylor, donner des raisons contraignantes de croire. Si l'on peut rendre raison de nos allégeances éthiques, mais si on ne le peut pour les raisons de croire qui dépendent pourtant, d'après Taylor, de ces allégeances éthiques, n'est-ce pas laisser paraître *ipso facto* que le questionnement sur la croyance et l'incroyance excède le champ éthique ?

¹⁷³ Ces points ayant été abordés dans notre second chapitre, je me contenterai simplement de convoquer ici une citation parlante : « Aucun argument ne saurait amener à une perception de l'ontologie morale celui qui aurait adopté une attitude de neutralité envers le monde à cause des exigences de la "science" [...]. Mais il ne s'ensuit pas que l'ontologie morale soit une pure fiction [...]. Au contraire, nous devrions traiter nos instincts moraux les plus profonds, le sens indéracinable que nous avons du respect de la vie humaine, comme le mode d'accès au monde par lequel nous identifions des exigences de type ontologique qui peuvent être discutées et examinées rationnellement. » *SM*, p. 22.

¹⁷⁴ Notre auteur dira encore, à propos de la tendance du naturalisme à assimiler nos actions morales à des instincts : « La tentation est grande de nous satisfaire de ce que nous ayons de telles réactions et de considérer que l'ontologie qui leur confère un statut rationnel est futile, qu'elle est un non-sens hérité d'une époque révolue. [...] » *SM*, p. 18. Autrement dit, son ontologie suppose bien que l'on peut rendre compte rationnellement de nos réactions morales.

CONCLUSION

Reprenons, au terme de ce cheminement, les principaux traits que nous avons dégagés de la conception taylorienne de la plénitude. La plénitude est le besoin fondamental de sens à partir duquel les êtres humains que nous sommes cherchent à orienter leur vie, et ce sens répond à une certaine idée du bien. Dans l'histoire des idées de notre civilisation occidentale, le sens et le bien ont longtemps coïncidé avec Dieu et par là même avec un ordre transcendant. Ce n'est qu'à l'aube de la modernité que l'homme, grâce à la fondation du nouvel ordre social et moral, devient en mesure de faire le bien par lui-même, se coupant ainsi de la nécessité de la transcendance. L'interprétation du sens dispose, à partir de ce moment, d'une piste immanente. L'analyse de la plénitude est fortement ancrée, dans *L'âge séculier*, dans le débat entre croyance et incroyance. La conception de la plénitude à partir de sources immanentes, inaugurée par la modernité, n'est pas exclusive cependant. La croyance demeure également possible bien qu'elle tende généralement à être discréditée par l'idéologie moderne qui n'accorde de valeur qu'au « scientifiquement » démontrable. Comme nous l'avons montré dans notre dernier chapitre, cette dévalorisation correspond pour Charles Taylor à une tournure (*spin*) biaisée que l'on donne aux choses. Pour notre auteur, au contraire, croyance et incroyance demeurent d'égale possibilité dans l'analyse de quiconque s'efforcerait de s'extirper de l'image idéologique qui captive la modernité. L'espace privilégié pour considérer l'alternative de la croyance et de l'incroyance est celui de l'espace ouvert jamesien dans lequel, non seulement je discerne la plausibilité de chacune des options, mais aussi où, quelle que soit l'orientation que j'adopte, je reste conscient du fait que la voie contraire à la mienne est peut-être juste. L'orientation vers la croyance (tout comme celle vers l'incroyance d'une certaine façon) dépend, nous y avons insisté, d'un acte de foi et ne saurait, dans la perspective taylorienne, bénéficier d'une justification absolument contraignante. Nous avons soulevé, à la fin de notre analyse, la question du débat entre cadres et avons argué que ce débat ne devait pas en rester au constat inévitable que la critique d'un cadre se fait toujours à partir d'un autre cadre, mais devait impliquer les valeurs relatives aux différents cadres.

Nous pouvons à présent répondre aux deux questions qui ont guidé cette étude. Rappelons ces questions une à une. Par rapport au débat entre croyance et incroyance, dans lequel *L'âge séculier* se présente d'une certaine manière comme un plaidoyer pour la foi dans

le contexte moderne, nous nous étions proposés de voir jusqu'à quel point notre auteur sondait le caractère réflexif qu'il prête à la foi aujourd'hui et de déterminer si oui ou non il nous proposait des raisons de croire. Nous pouvons dire que *L'âge séculier* apporte un éclairage historique important sur le débat entre croyance et incroyance ainsi que sur la situation de la modernité par rapport à ces questions. En outre, nous pouvons y relever (nous l'avons vu dans notre troisième chapitre) une réhabilitation du fondement de la foi chrétienne. L'interprétation de ce fondement – basée sur les idées de transformation et d'*agapè* – est propre à Taylor et reste sujette à discussion, mais ce qui est certain c'est qu'il présente une défense de la croyance et surtout une volonté d'atténuer l'allégresse d'une certaine tendance actuelle qui ne comprend la modernité qu'en termes de coupure avec le passé et « l'illusion » de sa croyance. L'ouvrage fait ainsi une place à des récits de conversion et relève ce que l'on pourrait nommer les « mutations du besoin de transcendance » (à travers des expériences parfois profanes, telles les concerts de rock ou les grands rassemblements humains en général). Mais tout ceci saurait-il être considéré comme des raisons de croire à proprement parler ? Pas au sens contraignant du terme en tout cas. Qu'entendons-nous par raison contraignante de croire ? Il s'agirait d'une tentative (avec tous les risques que ce genre de tentative comporte) de donner des arguments susceptibles d'ébranler l'ordre immanent dans lequel la modernité se complait. Nous avons suggéré que de tels arguments ne sauraient faire l'économie d'une perspective métaphysique dans la mesure où le débat tourne autour de la représentation – ouverture ou fermeture – de l'agencement du monde. Autrement dit, il s'agirait de confronter un cadre métaphysique fermé à un cadre métaphysique ouvert, mais sur le terrain même de la métaphysique. Taylor reconnaît l'implication d'une certaine représentation métaphysique dans le débat mais, comme nous l'avons dit, il traite les questions de la croyance et de l'incroyance à partir du champ éthique. La fin de notre parcours a pointé une certaine aporie dans cet ancrage de la croyance dans la sphère éthique, cette dernière se prêtant, dans l'ontologie morale de notre auteur, à un examen rationnel des motifs qui nous poussent à agir, et la question de la croyance, pourtant attachée à ce domaine, restant pour sa part plutôt exempte de justification.

L'autre question qui a guidé ce travail cherchait à savoir si la question du sens – cruciale dans le besoin humain de plénitude – ne se laissait résoudre qu'à travers la perspective religieuse chez notre auteur. La perspective religieuse constitue une réponse à cette question et

cette perspective est tributaire de l'horizon à partir duquel Taylor parle. Toutefois la saisie du sens, que Taylor rattache essentiellement à notre besoin de plénitude, excède en vérité le seul plan religieux et touche à notre condition humaine dans ce qu'elle a de plus élémentaire. Que nous dit Taylor par rapport à ce désir de plénitude et au-delà du débat problématique entre croyance et incroyance ? Il nous dit qu'on ne saurait vivre sans sens. Et cette question du sens, chez Taylor, implique non seulement la question du sens de la vie, mais aussi celle du sens de l'histoire. L'entière pénétration de ce que nous sommes exige à la fois la compréhension de notre vie comme un récit qui se déroule et la compréhension de ce récit particulier dans le récit plus large que constitue l'histoire. Le sens se révèle alors à travers une relation, celle qui ancre l'événement dans une totalité susceptible d'en éclairer la signification, et c'est en cela qu'il implique la transcendance. Ce que la conception taylorienne du sens exige c'est ce lien avec une transcendance que l'on peut qualifier de « temporelle ». Ce lien est présent aussi bien dans notre rapport à la plénitude que dans ce que Taylor nomme le « désir d'éternité », et c'est ce qui nous a incitée à établir une coïncidence entre ces deux idées. La plénitude n'est pas que le moment foudroyant qui nous extraie parfois du cours du temps ordinaire, ni la seule aspiration constante au bien, mais la compréhension des moments qualitativement détonants *dans* la totalité du récit de la vie. Qu'est-ce que cela implique pour le désir de plénitude de coïncider avec celui d'éternité ? C'est reconnaître que quelque chose dépasse les êtres temporellement limités que nous sommes, à savoir le sens qui se laisse apprécier à travers la relocalisation des expériences significatives (empreintes d'une saveur particulière) dans le contexte de la vie dans sa totalité. Si le sens est participation à une certaine orientation de la vie, il est également intégration de traces laissées par l'histoire, les événements, les autres (ces « autres qui comptent »), dans cette vie. Le sens est aussi, du moins l'espérons-nous, ce que nous pouvons léguer à notre tour à ceux qui nous survivent. Au-delà de la finitude constitutive de notre condition, ce sens est tout ce qui peut prétendre à l'éternité. Il est un peu l'espoir du vieux rêve humain d'immortalité.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Charles Taylor

- *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007; *L'âge séculier*, trad. P. Savidan, Montréal, Boréal, 2011.
- *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989; *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. Melançon, Montréal, Boréal, 2003.
- *The Malaise of Modernity*, 1991 (ouvrage tiré des conférences Massey, parrainées par le collège Massey de l'Université de Toronto et par Radio-Canada); *Grandeur et misère de la modernité*, trad. C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992.
- *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Harvard University Press, 2004; *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, trad. J-A. Billard, Bellarmin, Montréal, 2004.
- *Human Agency and Language, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985.
- « Le Fondamental dans l'Histoire », dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, G. Laforest et P. De Lara (dir.), Les Presses de l'Université Laval, 1998, 35-49.

II. Littérature secondaire

- Amesbury, R., « Charles Taylor, *A Secular Age* », *Philosophical Investigations* (33) 2010, 67-74.
- Benschop, G. J., « A Secular Age: Open toward the Transcendent », *Philosophia Reformata* (74) 2009, 142-152.
- Crittenden, P., « A Secular Age: Reflections on Charles Taylor's Recent Book », *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics* (48) 2009, 469-478.

- Eipper, C., « The Specter of Godlessness: Making Sense of Secularity » *The Australian Journal of Anthropology* (22) 2011, 14-39.
- Grondin, J., « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques », dans *Science et Esprit* (64) 2012, 245-262.
- Kinsey, J., « Charles Taylor, *A Secular Age* », *Philosophical Investigations* (33)2010, 75-81.
- Leroux, G., « La sécularité et le cadre immanent », dans *Science et Esprit* (64) 2012, 277-292.
- Lucier, P., « La possibilité de croire dans une culture de l'immanence », dans *Science et Esprit* (64) 2012, 263-275.
- Rundell, J., « Charles Taylor and the Secularization Thesis », *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* (11) 2010, 119-132.
- Ricoeur, P., « Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the self* de Charles Taylor », dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, G. Laforest et P. De Lara (dir.), Les Presses de l'Université Laval, 1998, 19-34.
- Warner, M./ VanAntwerpen, J./Calhoun, C.f. (dir.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

