

Science et Esprit 64 (2012), 245-262.

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

Jean GRONDIN

Somme de la philosophie de la religion en ce début du 3^e millénaire, *L'âge séculier* de Charles Taylor incarne une véritable cathédrale, où Paul Ricœur eût salué, à juste titre, un « événement de pensée ». D'un abord massif et imposant, l'ouvrage patiemment construit, dont le clocher pointe très clairement vers la transcendance, invite à s'interroger sur le *sens* de la sécularisation (par une question assénée avec aplomb dès la première ligne de l'ouvrage : *what does it mean to live in a secular age?*¹), donc à la fois sur notre histoire, notre présent et ce que nous sommes. Taylor propose une trinité de lectures possibles de la sécularité et privilégiera nettement la troisième. En son premier sens, la sécularisation signifierait le retrait de la religion de la sphère publique et de nos institutions communes (que Taylor nomme la « sécularité 1 » et que l'on peut appeler la sécularisation institutionnelle, comme celle qui s'exprime dans la séparation de l'État et de la religion). En deuxième lieu, la sécularisation consisterait en un déclin « progressif » de la croyance et de la pratique religieuse, que certains tiennent pour inéluctable (Taylor la baptise la « sécularité 2 »; on peut parler d'une sécularisation découlant de la montée en puissance de l'incroyance). Cette conception donne lieu à une lecture de la modernité « par soustraction » qui constitue l'une des cibles principales de Taylor tout au long de son traité : selon cette théorie de la soustraction (très bien nommée du reste), la modernité se définirait par le fait que les humains se

¹ La dernière du livre est peut-être moins immortelle (« *thus we need both ID and RMN to explain religion today* »).

seraient « départis, débarrassés ou affranchis »² de la tutelle de la religion, laquelle serait de plus en plus reconnue comme une superstition ou une supercherie, notamment grâce aux découvertes de la science moderne (Copernic, Darwin, etc.). On reconnaît ici les grandes lignes de l'histoire « glorieuse » et dominante (*mainstream*) de la modernité celle d'une émancipation graduelle par rapport au joug de la religion. C'est une version officielle que Taylor met en question avec hardiesse et détermination. Il nous aide ainsi à prendre une distance face à l'un des mythes les plus chers de l'incompréhension contemporaine et on ne peut que lui en savoir gré.

Il le fait en développant une troisième conception de la sécularité, en partie inspirée des travaux de Danièle Hervieu-Léger et José Casanova. Selon cette conception, la sécularité se caractérise non pas par le retrait de la religion de la sphère publique (I) ou le déclin de la foi (II), mais par une transformation des conditions herméneutiques de la foi. De l'an 1500 à aujourd'hui, nous serions passés d'une société où la foi en Dieu était évidente à une société où elle ne serait plus qu'une option parmi d'autres et, assez souvent, une option qui est loin d'aller de soi³.

L'une des manières d'expliquer la différence est de souligner que la « foi naïve » serait devenue à toutes fins utiles impossible (mais est-ce bien vrai de la « foi du charbonnier », naïve et heureuse de l'être, qui subsiste toujours et dans toutes les

² Charles TAYLOR, *A Secular Age* (= SA), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London, 2007, p. 22 (« *by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge* »); traduction française : *L'Âge séculier* (= AS), Boréal/Seuil, Montréal/Paris, 2011, p. 49.

³ SA, 3 : « *a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace* »; AS, 15 : « une évolution qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi ». On notera dans ces passages que Taylor parle du passage d'une « société » à une autre. Chez lui, l'accent porte souvent moins sur la croyance personnelle de l'individu que sur celle d'une société. Cela a sans doute quelque chose à voir avec 1/ un parti pris philosophique qui comprend la croyance individuelle à partir de son cadre social, et 2/ les références et les interlocuteurs de Taylor, qui sont souvent plus sociologiques et politiques que philosophiques. Il est incontestable que les théories de la sécularité ont surtout été élaborées par les sciences sociales, mais leur perspective, comme je le laisserai entendre ici, n'est peut-être pas la seule.

couches de la population ? on peut se le demander). La croyance serait devenue aujourd'hui une affaire réfléchie, qui sait qu'elle n'est qu'une possibilité d'orientation fondamentale dans l'existence parmi d'autres, dont elle est généralement prête à accepter la légitimité relative et d'autant qu'elles paraissent mieux s'accorder avec l'air, scientifique, du temps. La question courageuse de Taylor consiste à se demander comment il est possible de défendre aujourd'hui quelque chose de tel que la foi. L'hypothèse, un brin ricœurienne, de Taylor est que cette condition réfléchie de la croyance permet de purifier la foi et non de l'affaiblir. Elle permettrait surtout de la redécouvrir par delà ses survêtements modernes que Taylor déconstruira pièce par pièce, par le biais d'une lecture historique aussi savante que passionnante. C'est aussi une lecture engagée au sens où Taylor s'affiche lui-même comme croyant, et même comme catholique (critique, il est vrai, de certaines dérives de son institution). Cela prête un caractère un peu *confessionnel* à sa philosophie de la religion. En plus d'être une histoire pensante de la modernité, elle se veut d'une certaine manière une justification de la foi aujourd'hui.

Ce qui aurait donc surtout changé à l'âge séculier, ce serait le statut herméneutique de la foi, mais aussi de l'incroyance, dont Taylor rappelle qu'elle participe également de la foi, notamment par la « tournure » (*spin*⁴) qu'elle donne à la lecture immanente du monde dictée par la science moderne. Alors que la foi était autrefois la *default option*, l'attitude naturelle « par défaut », aujourd'hui « la présomption de l'incroyance est

⁴ Plus ou moins heureusement rendu par « rotation » dans la traduction française. Le *spin*, c'est l'écho, le retentissement, la tournure que l'on prête à quelque chose. Ainsi après un débat télévisé entre adversaires politiques, où les candidats se limitent le plus souvent à réciter leur cassette apprise par cœur, leurs conseillers s'efforcent de faire passer le message que leur candidat a gagné ou livré un *knock-out*. C'est ce que les journalistes appellent le *spin*, auquel ils participent eux-mêmes. Ainsi, selon Taylor, la question de l'orientation athée ou croyante de l'interprétation moderne du monde proposée par la science relève du *spin* et non de la science elle-même (cf. SA, 550; AS, 933). Si Taylor a parfaitement raison de dire que les « arguments de la science naturelle pour justifier l'absence de Dieu ne sont pas très convaincants » (*the arguments from natural science to Godlessness are not all that convincing*, SA, 567; AS, 965, trad. modifiée, nous soulignons), nous nous demanderons ici si ceux qu'il avance lui-même en faveur de la présence de Dieu le sont.

devenue dominante dans de plus en plus de milieux et a même acquis une hégémonie dans certains domaines cruciaux, comme ceux de la vie universitaire et intellectuelle »⁵. Taylor nage donc à contre-courant de la rectitude politique des universitaires et des intellectuels d'aujourd'hui dont on peut se demander jusqu'à quel point ils sont représentatifs de la société. À ce titre, l'ouvrage de Taylor nous assène des leçons d'humilité dont nous, les intellectuels, avons grand besoin.

Face à cette cathédrale de pensée, où, comme dans toute cathédrale on ne sait jamais trop par où commencer, je me bornerai à discuter de deux petits aspects de ce monument, 1/ de sa lecture immensément suggestive des origines de l'âge séculier et 2/ de sa conception de la donne nouvelle de la croyance dans l'âge séculier qui est le nôtre.

1/ Les origines de la sécularité dans la « mère des révolutions » : l'intensification de la dévotion spirituelle au Moyen Âge afin de combler le fossé entre la Cité de Dieu et la cité terrestre

Même s'il est très volumineux (874 pages denses en anglais, 1340 dans sa version française), l'ouvrage de Taylor en cache d'autres, ou au moins un autre que je serais pour ma part très gourmand de lire. Si son intention première est de proposer une lecture rafraîchissante de la modernité, *L'âge séculier* est aussi, secrètement, un ouvrage sur le Moyen Âge. Selon l'une de ses thèses centrales, les principales tendances de la modernité (en gros, la mise en place d'une interprétation purement immanente et horizontale du monde, le tournant anthropocentrique qui l'accompagne, la critique de la superstition religieuse, pour ne nommer que celles-là) s'inscriraient dans un mouvement profond de réforme (*the work of reform*, où j'entends résonner le « travail de l'histoire » de Gadamer) issu du Moyen Âge et dont la Réforme protestante ne serait que l'un des aboutissements (l'anglais distingue bien ici les termes *reform* et *Reformation*, alors que le français parle dans les deux cas de « réforme »). Taylor n'est pas le premier

⁵ SA, 13 ; AS, 32.

à soutenir que les assises de la modernité auraient été jetées au Moyen Âge, mais on le soutient généralement dans un autre sens que lui : d'aucuns voient, en effet, et à bon droit, les racines de la vision moderne du monde, 1/ dans l'émergence du nominalisme, rendant possible une nouvelle science expérimentale, 2/ dans la création des universités au XII^e siècle qui a conduit à une institutionnalisation du savoir, et 3/ dans la mise en évidence, dans la foulée du rationalisme aristotélicien, musulman et scolastique, de la conception ordonnée du monde qui aurait incité les chercheurs à étudier pour lui-même cet ordre raffiné du monde afin d'y découvrir les traces de son architecte.

C'est ailleurs que Taylor dépiste les racines de la modernité. Elles se trouveraient dans ce qu'il appelle lui-même (empruntant une expression à Saddam Hussein...) la « mère des révolutions »⁶, à savoir dans le mouvement de réforme qui s'est fait jour au sein même de l'Église catholique au début du second millénaire et qui visait à combler l'écart entre la vie religieuse ou monastique et la vie laïque. Taylor dit qu'il pense, entre autres, à la réforme grégorienne (initiée par Grégoire VII, né vers 1015, mort en 1085), même s'il en parlera finalement assez peu (ce que l'on peut regretter). Ce mouvement de réforme avait pour but, selon Taylor, de renforcer la dévotion et la spiritualité des fidèles. Il se serait notamment traduit, pour citer un exemple que son livre invoque plus souvent, par l'imposition de la confession auriculaire au Concile du Latran en 1215⁷. Si la dévotion des fidèles s'était relâchée, c'est qu'un certain équilibre s'était établi au sein du christianisme, comme au sein de plusieurs autres religions, entre les vocations monastiques, de ceux qui renoncent au monde pour se consacrer à la prière, et la vie laïque, absorbée par le travail et les soucis de la vie quotidienne. Selon l'arrangement à l'amiable alors en vigueur, les laïcs, par leurs dons, faisaient vivre les moines, qui en retour priaient pour le salut des laïcs. Cela permettait à ces derniers d'être moins portés sur la dévotion et d'autant qu'ils ne disposaient pas le plus souvent

⁶ SA, 61; AS, 117.

⁷ SA, 64; AS, 123.

des habiletés requises (la capacité de lire notamment) pour se vouer aux choses sacrées.

Selon Taylor, le profond mouvement de réforme, la mère des révolutions conduisant à la sécularité, serait attribuable au *malaise* ou au *profond mécontentement* suscité par cet équilibre médiéval entre la vie laïque et les ordres religieux⁸. Il avait pour résultat de conduire à un christianisme à deux vitesses⁹ : c'est que les masses n'avaient pas accès, semble-t-il, à la perfection ou la plénitude de la vie religieuse dont bénéficiaient les membres du clergé, tutoyant la transcendance. Il y avait là, observe Taylor, « quelque chose de contraire au véritable esprit de la foi chrétienne »¹⁰, notamment à sa doctrine de l'universalité du salut et à son souci des pauvres.

Or au sein du christianisme, on aurait de plus en plus voulu changer - réformer justement - cet ordre de choses, ce dénivelé entre les religieux et les laïcs, qui subsiste dans plusieurs autres cultures, mais que le christianisme ne pouvait tolérer à la longue. D'après Taylor, ce mouvement serait venu à la fois de la base (qui voulait participer au salut, ou au moins aussi intensément que les moines) et de l'élite, qui par conviction religieuse voulait combler le fossé entre ceux qui se vouent à la Cité de Dieu et ceux qui habitent la cité terrestre, pour reprendre la distinction d'Augustin.

À la fin du Moyen Âge serait ainsi apparue une tendance à vouloir rendre la vie du chrétien moyen plus conforme à certaines normes religieuses et, par conséquent, à rendre la société plus parfaite¹¹. La création de nouvelles communautés comme celles des prêcheurs dominicains et des franciscains témoignerait de cette volonté de renouveau moral, qui se serait de plus en plus étendu à la société dans son ensemble.

⁸ SA, 61 : *What I am calling 'Reform' here expressed a profound dissatisfaction with the hierarchical equilibrium between lay life and the renunciative vocations* ; AS, 117, « j'appelle ici 'Réforme' le profond mécontentement à l'égard de l'équilibre hiérarchique qui existait alors entre la vie profane et le renoncement au monde ».

⁹ SA, 62; AS, 118.

¹⁰ SA, 62; AS, 118.

¹¹ SA, 63 ; AS, 119 : il s'agissait de « refonder entièrement la société d'après des valeurs supérieures » (*a drive to make over the whole society to higher standards*, résumé par une *rage of order*).

On ne s'accommodait plus, comme autrefois, des imperfections et des inégalités du monde ambiant. Au nom du message évangélique, on voulut les corriger en introduisant un ordre éthique dans le monde et la vie des gens ordinaires. Taylor parle d'une « rage d'ordre » où il aperçoit l'une des racines de la modernité. Ce mouvement de réforme se serait d'abord manifesté par une spiritualité davantage centrée sur le Christ et sa passion¹² et visant à rendre la piété plus authentique, c'est-à-dire moins liée à des rites de masse et des pratiques extérieures, jugées de plus en plus idolâtres.

Si ce mouvement vint à la fois de la base et de la hiérarchie¹³, il avait quelque chose à voir avec une nouvelle attitude face à la mort, naguère ressentie comme une péripétie de la vie, mais qui en vint de plus en plus à être considérée avec angoisse. C'est que la mort apparaît comme l'instant décisif où un jugement sera porté sur toute notre vie. Comment se comporter face à ce jugement qui nous attend immédiatement après notre mort, donc très bientôt compte tenu des épidémies de peste et de la mortalité précoce au Moyen Âge ?¹⁴ Avec d'autres, dont Philippe Ariès et Jean Delumeau, Taylor voit dans cette angoisse une racine de l'individualisme moderne.

Il souligne que l'idée (platonicienne) d'un jugement qui aurait lieu immédiatement après notre mort a alors remplacé l'idée d'un jugement dernier sur toute l'espèce humaine qui n'aurait lieu qu'à la fin des temps¹⁵. Une nouvelle spiritualité se développe dès lors afin d'assurer le salut de notre âme. La purification intérieure joue un rôle crucial, mais comme tous restent pécheurs, cela ne suffit peut-être pas. Puisqu'il y va de la condition qui sera la nôtre pour toute l'éternité, l'intercession des Saints et les prières de nos proches peuvent s'avérer utiles à nos âmes afin de les tirer du purgatoire, dont l'importance s'accroît à la fin du Moyen Âge¹⁶. Tout ce qui peut contribuer à notre salut après la mort apparaît alors bienvenu, y compris les

¹² SA, 64; AS, 122.

¹³ SA, 64, 66; AS, 122, 125.

¹⁴ SA 67; AS, 125.

¹⁵ SA 67; AS, 127-8.

¹⁶ SA, 69; AS, 130.

indulgences que l'Église se met alors à dispenser. On sait la critique que fera Luther de cette pratique aussi mercantile que sacrilège. Or selon Taylor on a trop peu vu que cette pratique *répondait à un besoin vital de la piété populaire*, qui voulait que l'on puisse prier et intercéder pour les disparus après leur trépas¹⁷.

La fin du Moyen Âge se signifierait donc par une nouvelle spiritualité orientée sur la mort qui nous guette à tout instant. La vie intérieure du croyant acquiert alors une intensité dramatique, car c'est cette attitude personnelle, et non les pratiques rituelles du culte, qui importera à l'heure de notre mort¹⁸. De là serait née une certaine aversion du rite au profit de la spiritualité intérieure. Toute la « magie » ecclésiale s'en trouvait alors de plus en plus déconsidérée¹⁹. Le vrai Dieu, qui n'attend de nous qu'une attitude de foi sincère et de bonnes actions, n'a rien à faire de cette magie propre aux rites païens. La superstition, les rites extérieurs et toute idée d'une intervention surnaturelle (caractéristique pourtant d'à peu près toutes les religions) sont alors systématiquement discrédités²⁰. C'est ainsi que le monde serait devenu de plus en plus désenchanté, mais *ad maiorem Dei gloriam*.

Taylor fait admirablement bien ressortir les conséquences de cette révolution qui met l'accent sur la spiritualité intérieure au détriment des actes extérieurs, que la modernité associera de plus en plus à une vaine superstition : 1/ par son travail sur soi, l'individu devient, de proche en proche, conscient de son autonomie et se met à affirmer ses droits; 2/ la critique de la superstition ou de la « magie blanche » de l'Église conduit à une vision de plus en plus désincarnée (*excarvation*) de la croyance, reléguant dans l'ombre les formes traditionnelles de piété populaire, notamment celles qui s'épanchaient lors des grandes fêtes ou des périodes de carnaval, où les masses pouvaient lâcher leur fou contre une structure politique et ecclésiale oppressante

¹⁷ SA, 70; AS, 131.

¹⁸ SA, 70; AS, 132.

¹⁹ SA, 72; AS, 135.

²⁰ SA, 74; AS, 138.

(Taylor parle souvent de la complémentarité, perdue, de la structure et de l'anti-structure); 3/ la volonté d'amener les fidèles à se conformer à des normes morales strictes et, pour tout dire, puritaines, débouche sur une rage d'ordre qui s'étendra à toute la société et où la déviance (celle des fous, des débauchés et des marginaux) sera de moins en moins tolérée.

Certes, une nouvelle liberté se fait jour, celle que nous avons d'ordonner le monde à notre guise et suivant des normes morales, mais le sens du mystère et du surnaturel se trouve de plus en plus expulsé d'un tel monde (le seul « mystère » qui existe encore est celui de Dieu qui nous sauve par sa grâce et qui, tel un artisan, a créé l'univers, mais qui s'offre désormais à une analyse de plus en plus autonome). Cette liberté serait à l'origine du *drive to re-order*, du mouvement puissant d'ordonner²¹ notre monde et notre vie, afin de rendre le monde conforme à des normes plus hautes.

On y parvient en menant une vie personnelle mieux réglée, mais aussi en instaurant une société elle-même bien ordonnée²². C'est l'heure de gloire du puritanisme, inspiré de Calvin, qui a animé les gouvernements interventionnistes de Genève et de Nouvelle-Angleterre. La doctrine protestante du salut par la foi nous donne confiance dans le fait que nous sommes sauvés, mais cette confiance ne saurait virer dans la complaisance, car ce serait le signe de notre damnation. D'où l'importance d'exercer une vigilance constante et de contrôler ses émotions. Par là, le croyant devient le maître de son monde (le moi « poreux », toujours affecté par son monde, s'éclipse au profit du *buffered self*, du « moi coussiné », qui tient le monde à distance). Ce *rapport instrumental* du soi isolé au monde et à la société finit par le désenchanter. Dans l'humanisme exclusif, qui devient dès lors possible, Dieu pourra être remplacé, voire exclu quand il s'agira des possibilités de plénitude de l'homme : l'accent portera de plus en plus sur l'épanouissement humain et la capacité qu'a l'homme de l'accomplir par lui-même, sans le secours de Dieu.

²¹ SA, 80; AS, 150.

²² SA 82; AS, 154.

Taylor brosse là une fresque étonnante qui pointe plusieurs manies modernes. Ayant peu de choses à redire à son interprétation du sujet moderne, qui doit beaucoup à Heidegger, j'aurais peut-être souhaité que sa lecture iconoclaste du Moyen Âge fût plus solidement documentée. Certes, le propos de Taylor n'était pas d'écrire un ouvrage sur le Moyen Âge, mais qu'est-ce qui lui permet de dire que le fossé entre l'élite monastique et la masse des croyants fut vraiment ressenti comme problématique au début du second millénaire? Les modernes que nous sommes, héritiers des révolutions américaine et française, sommes très sensibles à cet écart, tout privilège réservé à une élite nous paraissant suspect. Mais est-il bien sûr que ce fossé ait suscité un tel malaise au Moyen Âge (habitué aux hiérarchies et d'autant qu'elles étaient inscrites dans l'ordre des choses), et aussi bien au niveau des élites qu'à celui de la base? Il se pourrait que Taylor ait été victime de ce que l'on peut appeler une « fusion des horizons », où son propre horizon, égalitaire (et, bien entendu, tout à fait louable sur le fond) s'est superposé à celui du Moyen Âge. Quand on scrute ses sources, on se rend compte qu'il y en a assez peu pour étayer sa thèse d'un malaise ou d'un profond mécontentement entre les deux « classes ». L'universalisation de la confession auriculaire au Concile du Latran en 1215 doit-elle être vue dans ce contexte? On pourrait aussi y soupçonner, plus insidieusement, une volonté de contrôle. Par ailleurs, Taylor ne parle jamais de la réforme grégorienne pour elle-même, où il voit pourtant, si j'ai bien lu, les prémices de la mère des révolutions débouchant sur la sécularité moderne²³. Nul n'est besoin d'être un spécialiste de l'histoire médiévale pour savoir qu'il s'est surtout agi d'une réforme politique visant à affirmer la suprématie du pape sur l'empereur et qu'elle peut facilement s'expliquer par son contexte, complexe par ailleurs : dans le sillage de la querelle des investitures qui mijotait depuis quelque temps, l'empereur Henri IV destitue en 1076 le pape Grégoire VII qui s'empresse de

²³ La seule étude que Taylor cite à propos de la réforme grégorienne est un ouvrage un peu ancien (et portant principalement sur Augustin) de H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Vrin, 1934 (SA, 803, note de la p. 243; AS, 432)

l'excommunier... L'Église en a acquis une prépondérance qui a renforcé sa structure et son autorité au fil des siècles. On peut situer l'universalisation de la confession auriculaire dans ce contexte.

Bref, l'interprétation taylorienne repose sur une lecture généreuse de l'Église : par sa propre doctrine, le christianisme devait viser à combler l'écart entre la Cité de Dieu et la cité terrestre²⁴. Il se pourrait que Taylor ait cédé à une rétroprojection, qui présuppose les normes morales et sociales, et politiques, d'une modernité plus tardive.

2/ La situation nouvelle de la croyance aujourd'hui : Taylor reconnaît à juste titre qu'elle est fragilisée, mais propose-t-il des raisons de croire?

La thèse centrale Taylor, dont on verra qu'elle n'est pas sans lien à ses idées sur les origines de la sécularité, consiste à dire que le statut de la croyance aurait changé à notre époque. Suivant ce qu'il appelle la sécularité 3, ayant trait au changement des conditions herméneutiques de la foi, la croyance aurait cessé d'être une évidence pour devenir consciente de sa précarité, du moins dans notre société. En son sens le plus fondamental et le plus intéressant, l'âge séculier voudrait dire que la foi reconnaîtrait d'emblée qu'elle n'est qu'une des possibilités d'orientation dans l'existence et généralement pas la plus aisée à défendre. Dans certains milieux (universitaires notamment) et certaines sociétés, il est plus difficile, sinon plus honteux, de se définir comme croyant que comme athée ou agnostique. En un mot, qui dit tout, l'option de

²⁴ SA, 735; AS, 1239. D'autres que Taylor ont aussi vu dans la réforme grégorienne l'un des déclencheurs de la sécularité, mais ils l'interprètent dans un tout autre sens que lui. C'est le cas de Rémi Brague dans *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 166-167). Lors de la querelle des investitures, c'est l'Église qui, en se comprenant elle-même comme un État, « força l'État à se constituer, en parallèle, comme une institution autonome » en lui assignant comme tâche « le bon fonctionnement de la cité temporelle » et « en lui retirant toute initiative en matière spirituelle » (167). L'instauration du célibat des prêtres à la même époque s'inscrivait selon Brague dans cette volonté de séparer rigoureusement les deux sphères spirituelle et terrestre (« 166 : « la règle du célibat mettait les prêtres occidentaux à distance de la société en les dégageant des réseaux familiaux et des patrimoines »). Ainsi, loin de vouloir combler le fossé entre la Cité de Dieu et la cité terrestre, comme le laisse entendre Taylor, la réforme grégorienne et la sécularisation déclenchée par elle auraient contribué à le creuser (au sens de ce que Taylor nomme par ailleurs la sécularité 1).

la foi se trouve « fragilisée ». Taylor refuse toutefois d'y voir une conséquence des découvertes de la science moderne (suivant la lecture standard de la « sécularité 2 » et sa conception de la modernité par soustraction). Cette fragilisation aurait d'autres sources, que Taylor s'est efforcé de rendre perceptibles dans ses deux grands livres, *Sources of the Self* et *A Secular Age*. Elles tiendraient à l'émergence de nouvelles formes de plénitude (*fullness*) ou de foyers d'épanouissement qui rendent la vie digne d'être vécue. Autrefois, la plénitude ou le bonheur ne pouvait dépendre que de la transcendance et de la grâce de Dieu. Or le mouvement de réforme souterrain issu du Moyen Âge et aspirant à une dévotion plus intense a conduit à une découverte des nouvelles profondeurs de l'humain, que l'ouvrage de Taylor décrit avec doigté, notamment à 1/ une valorisation de la vie quotidienne (qui fut d'abord reconnue comme source de sainteté, avant d'être célébrée comme fin en soi), à 2/ un nouvel accent mis sur l'épanouissement purement humain, donc à un bonheur indépendant de Dieu, à 3/ une mise en valeur de l'ordre moral que l'homme peut instaurer grâce à ses institutions, à 4/ un nouveau rapport à la nature, où l'on peut ressentir le sentiment du sublime, sans nécessairement le rattacher au divin, même si cela n'est pas toujours exclu, à 5/ l'exploration des langages subtils de l'art, romantique notamment, qui conduisent l'homme à des expériences inouïes de ses tréfonds et du cosmos. *Last but not least*, ce processus culmine, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, dans un « âge de l'authenticité », où le but de l'existence est de chercher sa propre voie, d'être soi-même, de vivre comme on l'entend, sans que cela nous soit imposé par une autorité extérieure, universellement décriée²⁵. Pour cet âge résolument individualiste et non-conformiste, Dieu et la transformation qu'il rend possible ne sont qu'une arrière-pensée, un *afterthought* qui a souvent et largement perdu sa force d'interpellation, d'autant que la religion est rituellement associée dans l'imaginaire social à une répression de l'individualité, un autoritarisme aveugle et un âge puéril de l'humanité.

²⁵ SA, 475; AS, 812.

C'est en ce sens que la foi peut être dite fragilisée. Mais selon Taylor, elle ne l'est pas d'abord et surtout à cause des percées de la science moderne (selon la sécularisation² et sa théorie de la soustraction), mais en raison des nouvelles formes de plénitude qui ont permis à l'homme d'entrevoir et de découvrir d'autres formes de réalisation de soi. La sécularisation ne serait donc pas le fait d'une soustraction, mais d'une addition. La modernité résulterait davantage de l'apparition de formes inédites de compréhension de soi et de pratiques qui ont permis un nouvel épanouissement de l'homme et qui ne s'opposent pas nécessairement à la croyance, d'autant qu'elles peuvent contribuer, d'après Taylor, à mieux l'éclairer sur elle-même.

Le regard que porte le penseur montréalais sur cette évolution moderne est généralement favorable. Il ne fait pas partie de ces dinosaures, « paléo-durkheimiens » dans son vocabulaire, qui jugent que tout était mieux autrefois et qu'il faut retourner en arrière. On peut y reconnaître son côté hégélien : ce que l'histoire et la modernité ont produit ne peut être récusé et fait partie de la vie de l'esprit tel qu'il est devenu. Il n'y a donc aucune nostalgie du bon vieux temps chez Taylor. Sa lecture de la modernité est donc généreuse et d'autant que l'individualisme moderne résulte à ses yeux de la tendance de fond du Moyen Âge cherchant à combler l'écart entre la Cité de Dieu et la cité terrestre. L'âge contemporain de l'authenticité se situerait en effet dans la droite ligne de la « direction que la Chrétienté latine a empruntée sur le long terme et qui l'a conduite à des formes personnelles, plus engagées de dévotion et de pratique religieuses »²⁶.

On notera l'ironie, qui n'est pas quelconque : un souci médiéval de renforcer la ferveur religieuse, au nom déjà d'une plus grande authenticité, a conduit à un individualisme radical qui se libère de toute religion. La question de fond est donc celle de savoir dans quelle mesure cet âge peut encore faire une place à la foi. Dire que la foi est fragilisée, c'est reconnaître qu'elle est affaiblie. Mais qu'est-ce qui permet alors de

²⁶ SA 532; AS, 908.

défendre la foi et d'y voir une option digne d'être empruntée? Y a-t-il, autrement dit, des raisons de croire? La question peut paraître lourde, scolastique et un rien désuète. Elle est certainement plus philosophique et métaphysique que directement sociologique, politique ou historique. À certains moments de son livre, qui paraît dominé par des perspectives historiques et éthiques, Taylor promet toutefois d'aborder cette question. Je pense en particulier à ce passage important (quoique un peu ambigu) puisqu'il rappelle le propos essentiel de son ouvrage : « *in a way this whole book is an attempt to study the fate in the modern West of religious faith in a strong sense. This strong sense I define, to repeat, by a double criterion : the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing on the other* »²⁷. Si le passage est quelque peu ambigu, c'est qu'il dit vouloir étudier le « destin » de la foi religieuse. On pourrait penser qu'il s'agit d'une analyse plus historique que métaphysique. Or, à quelques endroits de son livre, Taylor annonce qu'il « espère pourtant être capable de *défendre* avec des arguments » sa « propre perspective de croyant »²⁸. Ce terrain est *nolens volens* celui de la philosophie de la religion, ou de la métaphysique, et moins celui de l'histoire des mentalités.

C'est toutefois un terrain sur lequel Taylor ne se hasarde qu'avec beaucoup de réserves. En un sens, tout son livre cherche à prendre une distance par rapport à cette insistance trop moderne sur les « raisons de croire », mais nous verrons que c'est un terrain qu'il ne peut éviter. Ses réticences tiennent à au moins trois raisons :

1/ Taylor soutient souvent que *les arguments « éthiques » sont souvent (toujours?) plus forts que les arguments purement rationnels*²⁹, surtout quand il s'agit de religion. Ainsi, le passage

²⁷ SA 510; AS, 870 : « En un sens, tout ce livre est une tentative pour étudier le destin, dans l'Occident moderne, de la foi religieuse au sens fort. Ce sens fort correspond pour moi, je le répète, à un double critère : la croyance dans une réalité transcendante d'un côté, et l'aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement humain d'autre part ».

²⁸ SA, 437; AS, 749. Nous soulignons.

²⁹ Voir tout le chapitre 15 (« Le cadre immanent »), et SA, 362 (« *my view [...] is that the shift in world views turned rather on ethical considerations* »), 387 (« *I might clarify further my own understanding of these conversions and deconversions. I cannot accept the Whiggish master narrative that they are determined by clear*

de la théorie de l'évolution (n'oublions pas que Darwin était croyant ou se présentait comme tel) à un athéisme largement répandu ne tiendrait pas à des arguments rationnels, comme ceux qui font de la théorie de l'évolution une doctrine scientifique, mais au « *spin* », à la tournure éthique que les partisans de la religion de l'athéisme lui donneraient : la croyance se trouve alors assimilée à un âge puéril de l'humanité, visant à apaiser l'enfant en nous, alors que l'athéisme nous ferait passer à l'âge adulte, que des hommes forts, « virils », fiers de leur autonomie peuvent affronter avec lucidité et courage. La force de l'athéisme découlerait de considérations éthiques qui viennent flatter notre orgueil d'êtres rationnels et autonomes (de « *buffered selves* »), alors qu'il ne s'imposerait nullement d'un point de vue scientifique. Il y a du vrai dans ce que Taylor avance et son livre pourra inciter à la prudence ceux qui tirent des conséquences trop hâtives de la « science moderne » ou de l'image, souvent idéologique, que l'on s'en fabrique. Le problème reste cependant entier : qu'est-ce qui permet de donner au cadre immanent de la science un *spin* ou une orientation ouverte sur la transcendance ? Certes, l'intelligence d'aujourd'hui semble exposée aux « pressions croisées » (*cross pressures*) de la croyance de l'incroyance, dont parlait William James, mais y a-t-il des raisons d'opter pour l'une plutôt que pour l'autre ? S'agit-il purement d'un saut irrationnel, d'un *sacrificium intellectus* ? Taylor ne veut-il pas aussi répondre à cette question, qui ne relève peut-être pas uniquement de l'éthique ?

2/ La réticence de Taylor face à la métaphysique tient par ailleurs à sa *méfiance vis-à-vis du déisme*, qui ne voit en Dieu que l'artisan ou l'horloger du monde, que l'on pourrait reconnaître à la perfection de son ouvrage (argument qui se serait effondré dès que le XIX^e siècle, avec l'effort conjugué de la théorie de l'évolution et de la critique

reason »), 550 (« *our over-all sense of things anticipates or leaps ahead of the reasons we can muster for it* »), 564 (« *what makes belief problematical, often difficult and full of doubts, is not simply 'science'* »), 567 (« *the arguments from natural science to Godlessness are not all that convincing* »), 602 (« *the debate between metaphysico-religious positions is driven mainly by people's sense of their ethical predicament* »), 676, 702 (« *the convincing force of modern atheism lies more in its ethical stance than in epistemological considerations* »), et *passim*, AS, 630, 669, 935, 961, 965, 1023, 1143, 1186 et *passim*.

immanente des Lumières par Nietzsche, se serait avisé de l'imperfection et du côté tragique de l'univers). Taylor y stigmatise une construction purement moderne qui a pour effet pervers de réduire l'expérience du divin et de la religion en général. C'est qu'elle ne voit plus dans la religion que l'équivalent d'une « hypothèse », quasi scientifique, visant à expliquer l'univers. La religion se trouve alors amputée de ses éléments festifs, collectifs, incarnés et sensibles, sur lesquels Taylor aime insister. Selon lui, la grille du déisme, et de ses nombreux successeurs, empêche de considérer d'autres types de rapport à Dieu³⁰, où la religion serait l'affaire d'une transformation répondant à un appel divin (nous reviendrons à l'instant sur cette théologie de Taylor).

3/ Dans cette perspective, le rapport à Dieu ne relève pas de la raison, du moins de la raison au sens étroit où l'entend le déisme. D'où la *distance de Taylor par rapport à toute l'entreprise plus argumentative d'une philosophie raisonnée de la religion*³¹. Il en reconnaît la trace sournoise dans l'apparition au XVIII^e siècle du grand problème de la théodicée : comment justifier l'existence de Dieu, et d'un Dieu bienveillant, face au mal dans le monde? Âpre question, s'il en est, mais où Taylor aperçoit la signature de la modernité. C'est que la perspective de la théodicée présuppose que nous disposons de tous les éléments pour « justifier » Dieu³². Elle tient pour acquis que le sujet moderne, du haut de sa raison, possède une « vue d'ensemble » (le *Weltbild* dont parlait Heidegger, dûment cité par Taylor³³) du monde, lui permettant de sonder l'œuvre et les motifs de Dieu. La *preoccupation with theodicy*, « l'intérêt accru pour la théodicée »³⁴, que ne partage aucunement Taylor, serait donc un trait (*feature*) de plus de l'âge des conceptions du

³⁰ SA 280; AS, 497.

³¹ Voir à ce sujet les remarques critiques pertinentes de Vittorio HÖSLE, « *Review Essay : A Metaphysical History of Atheism* », in *Symposium* 14 (2010), 52-65, surtout p. 58. À la différence de Hösle, je ne verrais toutefois pas dans l'ouvrage de Taylor une histoire *métaphysique* de l'athéisme. Comme la suite de ce texte le montrera, la lecture de Taylor est peut-être trop peu métaphysique.

³² SA, 232; AS, 416.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* Cf. aussi sur la théodicée SA 388; AS, 671 : « L'idée de blâmer Dieu devient plus claire et plus pertinente à l'ère moderne, lorsque les gens commencent à penser qu'ils savent exactement ce que Dieu se proposait de faire en créant le monde, et peuvent comparer les résultats à l'intention ».

monde, présupposant le sujet isolé, le *buffered self*, à même de comprendre l'ordre du monde. Face à ce souci de justification, Taylor préfère retourner à l'attitude de Job, qui refusait de justifier le mal que lui infligeait Dieu au motif que nul ne peut s'ingénier à pénétrer les voies de la Providence. L'attitude la plus religieuse ici serait celle de la sage ignorance de celui qui s'en remet « malgré tout » à la Providence.

L'attitude de Taylor est d'une singulière noblesse au plan religieux, mais plus problématique au plan métaphysique. Admettons qu'il n'y ait pas de solution entièrement satisfaisante à la question de la théodicée. Il n'en demeure pas moins que la question n'est pas sans importance pour la question la foi aujourd'hui et sa fragilisation. La présence incontestable du mal et du tragique dans le monde n'est-elle pas l'un des aspects qui rendent la foi en un Dieu transcendant et bienveillant aussi peu crédible pour bien des mortels? Si l'on veut défendre la foi, et la défendre par des arguments, ne doit-on pas proposer des raisons de croire malgré tout? Taylor a raison de dire que le prisme du déisme peut être déformant. J'aime beaucoup à cet égard sa belle formule : « *God is set up to flunk the atheist exam* »³⁵. Dieu se trouve sommé de rendre des comptes. Mais qui sommes-nous, se demande Taylor, après Heidegger, pour sommer Dieu? Il n'empêche: ce Dieu, dont on dit avec autant de certitude qu'on ne peut en rendre raison, ne doit-on pas pouvoir d'une certaine manière en rendre raison? Quelles raisons avons-nous de croire en ce Dieu au-delà de toute raison et de toute théodicée?

Taylor refuse les arguments déistes traditionnels, au motif qu'ils sont dictés par un cadre (*framework*) moderne, qui restreint et étouffe d'emblée l'expérience religieuse³⁶.

³⁵ SA, 389; AS, 672 : « Dieu est condamné à rater l'examen athée, tout comme il était sûr de réussir brillamment celui du déisme providentiel ».

³⁶ Mais toute conviction reste tributaire selon lui d'un tel *framework* : « *We are in fact all acting, thinking, and feeling out of backgrounds and frameworks which we do not fully understand* » (SA, 387; AS, 669 : « Nous agissons, pensons, et ressentons tous en fonction de contextes et de cadres que nous ne comprenons pas entièrement »). Ce panherméneutisme met en péril à ses yeux l'idée que nous sommes déterminés par « la seule raison » (*ibid.*), mais incite le lecteur à se demander si le cadre de Taylor lui-même n'est pas un *framework* de plus, aussi « légitime » finalement que celui du cadre immanent ou du déisme.

L'argument du *design*, du dessein de Dieu, ne trouve aucune grâce à ses yeux : il est trop intellectualiste, trop centré sur la vénération de l'ordre impersonnel et de toute manière réfutable par l'expérience du tragique, dont la modernité possède une ample expérience. Il n'empêche, encore une fois : c'est un argument qui inspire un bon nombre de croyants aujourd'hui et qui est moins moderne que ne le suppose constamment Taylor. Il n'est pas nécessaire d'être un grand spécialiste de Thomas pour savoir que l'une de ses preuves de l'existence de Dieu est celle qui s'autorise du gouvernement des choses (*e gubernatione rerum*)³⁷, et que ces voies pour démontrer l'existence de Dieu par ses effets visent à répondre à l'objection du mal dans le monde³⁸. Il faut alors faire de Thomas un déiste avant la lettre, mais il aura de la compagnie, puisque des *Lois* de Platon jusqu'à Leibniz, en passant par Aristote, Cicéron, Augustin, Avicenne, Maïmonide et Averroès, on trouvera dans la tradition philosophique des tentatives de prouver l'existence de Dieu par la perfection de son œuvre. Ces arguments ont peut-être perdu leur force d'entraînement, mais cela ne fait que relancer la question : quelles raisons y a-t-il de croire en un Dieu transcendant?

Taylor évite généralement, pour les raisons que l'on vient d'évoquer (la supériorité alléguée des arguments éthiques sur les preuves rationnelles et la méfiance vis-à-vis du déisme et du Dieu des philosophes), tout ce domaine de la philosophie de la religion, pour privilégier des analyses plus éthiques, plus sociologiques et historiques, mais il n'en annonçait pas moins qu'il espérait tenter de justifier, et par des arguments, la foi « à l'âge séculier ». Comment y parvenir sinon en entrant dans le continent de la philosophie de la religion, voire de la métaphysique, où il ne faut pas nécessairement voir une science apodictique? Si je parle de métaphysique, c'est que la modernité et son âge séculier se caractérisent à l'évidence par un nominalisme foncier, donc par une

³⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q, 2, a. 3 (« Dieu existe-t-il? »), réponse, Paris, Cerf, t. 1, p. 173; *Somme contre les Gentils*, I, chap. 13, 36, Paris, GF, 1999, p. 175.

³⁸ *Somme théologique*, I, Q, 2, a. 3 objections, Paris, Cerf, t. 1, p. 171 : « si Dieu existait, il n'y aurait plus de mal. Or l'on trouve du mal dans le monde (*invenitur autem malum in mundo*). Donc Dieu n'existe pas ».

certaine « métaphysique » ou ontologie, qui ne reconnaît l'existence qu'à des êtres matériels, ceux que peut connaître la science³⁹. N'est-ce pas surtout cela qui *fragilise* la foi à l'âge séculier, et non l'apparition de nouvelles formes de plénitude? Taylor n'ignore certainement pas que la fragilisation de la croyance aujourd'hui tient pour une large part à ce cadre nominaliste, qui ressemble à ce qu'il appelle le « cadre immanent », excluant toute transcendance métaphysique. Dans ce « cadre », c'est le cas de le dire, le fardeau de la preuve n'incombe-t-il pas à celui qui prétend qu'il y a une transcendance métaphysique? Taylor aime parler de Dieu comme d'un être qui agit et qui nous invite à entrer en communion avec son amour⁴⁰, son « réseau de l'*agapè* », suivant son expression préférée pour résumer l'action divine. Mais qu'est-ce qui lui permet de dire que c'est bien « Dieu » qui nous invite et qui agit? Ce qui est responsable de la fragilisation de la foi à l'âge séculier, c'est bien le fait que le discours sur Dieu et la transcendance y soit devenu radicalement problématique, en raison de ce que l'on peut appeler l'horizon nominaliste étouffant ou le cadre immanent (et impersonnel). Mais quelles raisons, encore une fois, avons-nous de contester cette métaphysique de l'immanence radicale? La réponse à cette question ne peut être que métaphysique.

Pourquoi la croyance apparaît-elle aussi fragilisée dans un tel cadre métaphysique? La réponse de Taylor est éthique ou sociologique : d'autres formes d'épanouissement ou de plénitude seraient devenues praticables à l'âge moderne (ce qui tend toutefois à donner un tour un peu fonctionnaliste à ses analyses : la croyance aurait perdu de son évidence parce que la quête de plénitude avait *other places to go*, d'autres façons de s'exprimer⁴¹). Cela fait partie de la réponse, et l'ouvrage de Taylor a l'insigne mérite de

³⁹ Sur le nominalisme voir, outre notre *Philosophie de la religion*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2009, 2^e éd. 2012, nos études « Heidegger et le défi du nominalisme », dans *Les Temps modernes* 63 (2008), n° 650, 235-247 et « L'existence de Dieu, une question philosophique oubliée? », dans *Le Devoir*, samedi 12 janvier 2008, p. B 6.

⁴⁰ Cf. SA 764 : AS, 1287, *et passim*.

⁴¹ Cf. SA, 356, 360; AS, 621, 626 (« dégage une voie pour l'incroyance moderne ») *et passim*. Ce « fonctionnalisme » (l'incroyance est devenue possible et légitime *parce que* d'autres soupapes ou sources de plénitude seraient devenues disponibles, « *available* ») n'est-il pas le fait d'une lecture un

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. La théorie de la soustraction prend ici sa revanche et montre que l'on ne peut pas s'en débarrasser aussi aisément. Car qu'est-ce qui est responsable, finalement, de la fragilisation de la croyance (la « sécularité 3 »), sinon la mise en question de toute métaphysique de la transcendance, où l'on retrouve certains traits de la sécularité 2? La science moderne n'est pas seule responsable, elle s'est d'ailleurs longtemps appuyée sur l'existence du divin, mais une transformation métaphysique est bel et bien à l'œuvre.

Taylor propose-t-il des raisons de croire? Pas vraiment, et d'autant qu'il estime que la question est tordue, trop marquée qu'elle est par le déisme et sa conception étroite du divin. Mais Taylor, qui est philosophe, un peu élève de Hegel, comprend que la foi ne peut relever d'un saut purement irrationnel. Elle doit donc pouvoir se justifier. Mais elle ne le peut dans le grandiose ouvrage de Taylor que par le biais des exemples émouvants de « conversion » qu'il invoque dans le dernier chapitre de son ouvrage, comme s'il avait senti que les arguments qu'il avait mobilisés jusque là ne suffisaient pas pour justifier, métaphysiquement, la perspective de la foi. Taylor n'y propose pas vraiment d'arguments (Dieu ne peut se laisser emprisonner dans une preuve idolâtre et Taylor n'a pas tort de dire que la bataille pour la croyance ne sera jamais gagnée une fois pour toutes⁴²), mais des témoignages de foi, d'écrivains comme Dostoïevski, Péguy et Gerard Manley Hopkins, de religieux comme Ivan Illich ou Bede Griffiths,

peu instrumentale, présupposant le désengagement rationnel, que Taylor dénonce par ailleurs volontiers dans son ouvrage (cf. SA 614; AS, 1043)? Ce que dit Taylor des « pressions croisées » s'exerçant sur l'individu présuppose tout autant l'évidence du *buffered self*, du soi coussiné.

⁴² SA, 593; AS, 1007.

ou d'êtres de prière et d'action comme Jean Vanier, Mère Theresa, Thérèse de Lisieux, voire Nelson Mandela, Jean XXIII et Jean Paul II. Il est difficile de ne pas partager l'admiration sentie de Charles Taylor pour des figures aussi inspirantes. Taylor salue en eux des itinéraires de foi d'autant plus édifiants qu'ils diffèrent les uns des autres et nous donnent ainsi une idée de la diversité infinie que peut prendre une vie de foi. Ils n'en partagent pas moins des traits communs : Taylor valorise volontiers leur engagement, toujours incarné et non seulement rationnel, leur action humanitaire, qui vient prouver que la foi peut être encore aujourd'hui une inspiration très forte (ce dont ne doute personne, je crois), et leur côté souvent non orthodoxe qui les situe parfois en marge de la doctrine officielle de leur Église, à laquelle Taylor reproche d'avoir voulu codifier et dès lors détourner le sens de l'amour chrétien. Tous confirment à leur manière que l'essence de la vie religieuse réside dans la participation au réseau de l'*agapè* qui procède d'abord de Dieu, nous invitant à communier à son amour.

Taylor célèbre ici et à juste titre ses héros, qui font d'ailleurs des apparitions remarquées, et remarquables, tout au long de son ouvrage. Il ne craint pas d'afficher ses convictions et on ne peut que s'incliner devant sa probité. Comme son ouvrage n'en reste pas moins un de philosophie, on peut se demander dans quel esprit il le fait. Il poursuit assurément plusieurs objectifs, très louables : il souhaite d'abord ébranler certaines idées reçues, notamment sur l'éclipse de la croyance et la pseudo-évidence d'une interprétation purement immanente du monde qui résulterait de manière contraignante des avancées de la science moderne. Taylor espère aussi rendre crédible par là la perspective de la foi (qui est le plus souvent dans son cas, les lecteurs d'autres confessions pourront le déplorer, la foi chrétienne et catholique) à notre époque. Aux arguments rationnels Taylor substitue le témoignage des saints, d'autant plus inspirants qu'ils sont pluriels. Mais cela peut-il tenir lieu de réflexion métaphysique? Qu'est-ce qui justifie, en d'autres termes, la perspective (le « *spin* ») de la transcendance à l'âge

séculier? L'exploration par Taylor de « nouveaux itinéraires »⁴³ de foi présuppose à l'évidence une perte métaphysique. Un athée ou un agnostique peut trouver l'œuvre de Jean Vanier, Mère Theresa ou Nelson Mandela édifiante sans pour autant souscrire à la métaphysique qui les transporte. Autrement demandé : peut-on réduire des enjeux métaphysiques, l'option de la croyance ou de l'incroyance, à des débats éthiques?

C'est que le discours sur Dieu, à plus forte raison quand il entre dans un texte philosophique, fait appel à une métaphysique, qui doit pouvoir être défendue si l'on veut dépasser le niveau des seules assurances (qui ne suffisent pas en philosophie, disait Hegel dans l'introduction à sa *Phénoménologie*). Lorsqu'il parle de la croyance, Taylor a donc recours à une telle métaphysique, voire à une théologie qui, malgré ce qu'elle prétend parfois, a des idées assez claires des fins ultimes de Dieu. Taylor écrit en effet, se réclamant de Hopkins avec lequel il se solidarise nettement : « Dieu ne nous a pas créés simplement pour que nous puissions vivre d'après les lois de sa création, mais pour participer à son amour »⁴⁴. Le lecteur un peu sceptique ou non chrétien pourrait se demander : comment fait-il pour le savoir? Taylor va même plus loin puisqu'il confère une portée universelle à cet appel de la transcendance en disant que, dans leur quête de plénitude, les non-croyants le méconnaîtraient et sans doute pour leur plus grand malheur : « 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 humanistes exclusifs, et d'autres qui demeurent au sein du cadre immanent, sont donc une réponse à une réalité transcendante, que ses tenants toutefois *méconnaissent* »⁴⁵. Qu'en pensent au juste les tenants de l'humanisme exclusif et athée?

⁴³ SA, 765; AS, 1288.

⁴⁴ SA, 764; AS, 1287.

⁴⁵ SA, 768; AS, 1294. Nous soulignons.

L'ouvrage de Taylor, admirable par la franchise de ses convictions, se termine sur une note un peu ironique : alors que l'auteur prétend souvent que l'on ne peut rien savoir du plan divin et que la question de la théodicée ne peut par conséquent recevoir de solution, il semble avoir des idées très précises sur l'intention de la pédagogie de Dieu⁴⁶ et l'essence du message chrétien, qu'il voit dans une réponse à l'appel de Dieu à une transformation nous faisant participer à son amour, métamorphose dont les motifs et les aboutissements sont d'abord éthiques. Si les fruits sont éthiques, leur racine reste puissamment métaphysique.

⁴⁶ SA, 669; AS, 1130.