

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Gauthier, S. (2014) « Discernement de l'élément mystique dans *L'Âge séculier* de Charles Taylor », *Ithaque*, 14, p. 133-156.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque14/Gauthier.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# Discernement de l'élément mystique dans *L'Âge séculier* de Charles Taylor

Stéphanie Gauthier\*

## Résumé

*L'objectif de la présente étude sera d'apprécier la pertinence actuelle de la notion de mystique, à la lecture de l'analyse récente du phénomène religieux que propose L'Âge séculier de Charles Taylor. Pour ce faire, il conviendra dans un premier temps d'examiner la notion de plénitude que l'auteur met de l'avant, à la lumière tant de ses affinités que de ses points de rupture avec celle de mystique. Dans un second temps, nous présenterons le récit du processus de sécularisation que l'ouvrage élabore pour constater qu'en définitive, le phénomène de la croyance gagne à être appréhendé en regard de sa dimension insaisissable, ce que favorise grandement la compréhension du religieux en termes mystiques.*

*L'Âge séculier* est une somme de philosophie de la religion avec une intention audacieuse : redonner à l'option de la croyance religieuse sa crédibilité, montrer qu'il est encore non seulement possible, mais aussi raisonnable à notre époque moderne et sécularisée d'avoir une religion et de croire en Dieu. Pour ce faire, Taylor propose une ambitieuse relecture historico-philosophique des processus de laïcisation par lesquels sont passés les États de l'Atlantique Nord. C'est dans le sillage de cette relecture que l'auteur en vient à confronter deux grands récits : d'abord, il expose le récit de la « modernité par soustraction », qui soutient que l'incomparable liberté individuelle que nous avons acquise à l'époque moderne provient en droite ligne d'une libération collective à l'endroit des contraintes intellectuelles et morales que les religions imposaient aux consciences.

---

\* L'auteure est étudiante à la Maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

À l'encontre de ce récit, Taylor en propose un autre, qui fait des évolutions scientifiques, éthiques et spirituelles de la modernité moins une affaire d'affranchissement par rapport aux sphères religieuses que le fruit d'interprétations nouvelles de ces dernières. De cet affrontement des interprétations du passé, l'auteur espère voir naître de nouvelles possibilités d'interprétation du présent : en racontant différemment le chemin que nous avons parcouru, il compte changer notre regard sur l'endroit où nous sommes parvenus, et surtout, désobstruer notre vision de certains préjugés tenaces relativement aux grandes traditions de sens que sont les religions.

À cet égard, Taylor propose un changement de perspective dans l'étude des phénomènes religieux. Selon lui, bien rendre compte du croire tel qu'il se manifeste aujourd'hui implique de s'y intéresser de l'intérieur, en tant qu'expérience possible du monde et du sens. Étonnamment, si l'ouvrage de Taylor se propose d'examiner le phénomène de la croyance de l'intérieur, en s'attachant aux expériences des croyants, il ne le fait que très peu en référence explicite à cette tradition spirituelle millénaire qu'est la mystique, qui a pourtant grandement contribué à la formulation des nombreux termes, thèmes et métaphores dans lesquels l'expérience de Dieu s'est appréhendée à travers les siècles, et ce, dans plusieurs traditions religieuses. Malgré tout, à tourner le regard comme Taylor le fait du côté de l'expérience de la vie religieuse, on ne saurait échapper à une fréquentation plus intime des mystères que celle-ci occasionne dans la vie des personnes croyantes. C'est dans le sillage de cette fréquentation que Taylor en vient à forger le concept de plénitude (*fullness*), caractérisant ainsi généralement le lieu vers lequel toute vie morale, qu'elle soit athée ou croyante, est fondamentalement orientée, comme son aspiration la plus haute.

Ce sera là, dans un premier temps, l'objectif du présent texte que d'examiner de plus près cette notion de plénitude, explorant ses racines religieuses et historiques en la rapprochant de celle d'expérience mystique. Si Taylor n'intègre à son analyse que peu de références explicites au lexique de la mystique, la chose, elle, n'en est pas moins présente, surtout considérant que le concept de plénitude fait écho à de nombreux témoignages chers à la tradition chrétienne, où l'expérience de Dieu comme rencontre de l'Autre façonne la caractérisation proprement mystique de la foi. C'est ce que nous

montrons aussi, dans un second temps, en étudiant cette confrontation des interprétations du passé mentionnée plus haut. En parcourant l'histoire de la sécularisation du point de vue de l'auteur, nous apercevons que le caractère énigmatique du « saut de la foi » évoqué en fin de parcours et le peu d'arguments qu'il est possible de mobiliser en sa faveur conduisent discrètement, mais inexorablement, comme vers un point de fuite de l'analyse proposée par Taylor, à une appréciation du caractère résolument mystérieux du phénomène de la croyance aujourd'hui, caractère mystérieux et secret qui rétablit le religieux dans son sol naturellement mystique.

### 1. La dimension mystique du concept de plénitude

L'ouvrage de Taylor s'ouvre sur une question : « [a]ppartenir à un âge séculier, qu'est-ce que cela signifie<sup>1</sup> » ? Taylor est insatisfait de la façon dont il est d'usage de caractériser notre sécularité moderne. En effet, deux grandes familles de réponses sont couramment évoquées pour rendre compte de la sécularisation<sup>2</sup>. En un premier sens, la sécularisation serait un processus de distinction et d'autonomisation des diverses sphères de la vie des sociétés (sphères politique, économique, artistique, etc.) par rapport à la sphère de la religion. Ces sphères opéreraient désormais selon leurs propres normes et principes, sans faire référence à Dieu. Dans un second sens, la sécularisation désignerait le déclin de la croyance et de la pratique religieuse en Occident. Ces deux réponses ont certes du vrai, mais elles sont incomplètes. Outre leur incapacité à rendre compte de la sécularité de certains cas de figure étonnants – comme celui des États-Unis, où l'autonomisation des sphères de la vie publique ne coïncide aucunement avec un déclin de la pratique religieuse – elles ont, plus fondamentalement, le démérite de ne pas beaucoup s'intéresser au *vécu* de ceux et celles qui vivent dans les sociétés sécularisées, qu'ils soient croyants ou incroyants. Or, nous dit Taylor, cet oubli n'est pas banal, puisque c'est justement au sein du vécu des individus que ce sont produits les changements les plus pertinents pour expliquer ce qu'est la sécularisation des sociétés occidentales. C'est pourquoi il propose un troisième sens de la sécularisation, qui

---

<sup>1</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 11 ; (2007), *A Secular Age*, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1-3.

s'intéressera cette fois aux « conditions de la croyance » ou de l'incroyance des individus, c'est-à-dire au contexte de vie dans lequel s'enracine cette croyance ou cette incroyance. Taylor explique :

[l]e déplacement auquel invite cette troisième signification correspond notamment à 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<sup>3</sup>.

Pour éclairer les transformations qui se sont opérées au niveau des conditions de la croyance des individus, Taylor propose ce qu'il appelle une « phénoménologie de l'expérience morale<sup>4</sup> ». Celle-ci est l'étude de la structure générale de nos vies, prises sous l'angle de leur charge morale ou spirituelle. Taylor en dégage trois phases : la plénitude, l'exil et l'intermédiaire. La plénitude, pour Taylor, est un état au cours duquel la vie nous apparaît plus riche, plus pleine, plus fidèle à ce qu'elle devrait être. Tout à l'opposé se trouve l'expérience d'exil où nous nous sentons loin de la plénitude et évacués d'elle. La phase intermédiaire, quant à elle, est un entre-deux où nous ne nous sentons ni en exil, ni en état de plénitude, mais plutôt comme en cheminement progressif vers elle. C'est la sphère du quotidien, le « au jour le jour » de nos vies morales. Pour caractériser plus avant sa notion de plénitude, Taylor choisit à titre d'exemple une expérience que le futur moine bénédictin et yogi Bede Griffith a vécue dans sa jeunesse et qu'il décrit des années plus tard dans une autobiographie :

[m]e promenant seul un soir, au cours de mon dernier trimestre scolaire, je prêtais l'oreille au chant des oiseaux, chœur unanime qui, à cette époque de l'année, n'a lieu qu'à l'aube et au couchant. Je ressens encore le choc de surprise que me causèrent ces chants [...]. Et comme je marchais, mon regard se posa sur des aubépines en fleur et, de nouveau, j'eus l'impression de n'avoir jamais vu ce

---

<sup>3</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 15 ; (2007), *A Secular Age*, p. 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 780, note 10.

spectacle, de n'avoir jamais éprouvé pareille sensation de douceur. Eussé-je été brusquement transporté au jardin du Paradis, au milieu d'un concert séraphique, que je n'aurais pas pu être plus étonné [...] Alors une espèce de crainte religieuse me saisit, et aussi le désir de m'agenouiller, comme si je m'étais trouvé en présence d'un ange : à peine osais-je regarder le ciel qui me paraissait n'être qu'un simple voile sur la face de Dieu<sup>5</sup>.

Taylor, en citant cet exemple pour éclairer son concept de plénitude, nous plonge dans un univers résolument solidaire de la croyance religieuse. Mais, pour Taylor, l'expérience de la plénitude est néanmoins commune aux croyants et aux incroyants ; elle est l'orientation fondamentale des vies morales. Taylor admet également qu'elle ne relève pas toujours d'une « expérience limite » telle que celle vécue par Griffith. Le sentiment de plénitude peut parfois surgir lors d'une simple dissipation des angoisses, ou lorsque « [n]os plus hautes aspirations et nos énergies se rassemblent, se renforçant l'une l'autre, au lieu de provoquer un point de blocage psychique<sup>6</sup> ». Ainsi, à son avis, tous entrevoient un état au sein duquel ils souhaiteraient toujours pouvoir agir, où la vie reçoit comme un surcroît de sens, de puissance, d'inspiration<sup>7</sup>. Seulement, le sens que nous donnons à cette expérience diffère d'une personne à l'autre, et la façon dont nous interprétons ces expériences et aussi la façon dont nous nous y prenons pour l'atteindre est ce qui engage ou non les personnes dans des démarches religieuses.

Malgré tout, il serait aisé de soutenir que la caractérisation de la notion de plénitude proposée par Taylor incline nettement celle-ci du côté de la croyance, la rapprochant même de celle d'expérience mystique, dont toute une tradition religieuse s'est faite la porte-parole en Occident. La mystique de la croyance, en contexte chrétien, pourrait être caractérisée très généralement comme une branche de la théologie qui insiste grandement sur le caractère expérientiel de la foi. L'expérience *vécue* de Dieu, le sentiment douloureux d'extase, de

---

<sup>5</sup> Griffith, B. (1979), *The golden string*, p. 9 ; cité dans Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 19 ; (2007), *A Secular Age*, p. 5.

<sup>6</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 20 ; (2007), *A Secular Age*, p. 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 5.

sortie de soi, que ce contact à la réalité divine peut provoquer, la « vision » non sensible des réalités les plus hautes par révélation directe, forment la toile de fond de ce qu'on pourrait appeler l'« expérience mystique ». Cette dernière relève toujours de la *grâce* de Dieu : nul ne saurait vraiment se rendre digne de ce genre d'expérience, elle échoit à ceux que Dieu a choisis, elle vient de l'extérieur, elle est davantage un surgissement mystérieux dans la vie spirituelle des hommes que le fruit d'une quelconque action. Taylor, quant à lui, écrit justement que « 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<sup>8</sup> ». Nul besoin d'aller chercher bien loin pour voir combien ce thème de l'irruption soudaine de l'Autre, qui dépayse et transforme ceux à qui elle survient, doit à la tradition judéo-chrétienne. Déjà au sein même du texte sacré chrétien, dans les *Actes*, l'exemple de la conversion de Saul, ce persécuteur de l'Église primitive, en donne un signalement paradigmatique. Sa rencontre violente de Dieu, ce surgissement brutal de la *grâce* de celui qu'il prenait pour un blasphémateur condamnable, le transformera radicalement ; de Saul, persécuteur de l'église chrétienne, il deviendra Paul, disciple du Christ et défenseur infatigable de sa cause<sup>9</sup>. Par la bouche de Claudel, nous apprenons combien un saut en avant de dix-neuf siècles laisse intacte la possibilité de telles expériences. La nuit du 25 décembre 1886, voici ce qu'il décrit avoir vécu :

[j]e commençais alors à écrire et il me semblait que, dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents. C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, avec un plaisir médiocre, à la grand-messe. [...] Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant, mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune

---

<sup>8</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 19-20 ; (2007), *A Secular Age*, p. 5.

<sup>9</sup> *Act.*, 10 : 3-8 *sq.*

espèce de doute que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. [...] Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait encore à mon émotion. Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti<sup>10</sup>.

Compte tenu de ce qui précède, il semble que nous pourrions dire que dans le vocabulaire taylorien, l'expérience mystique n'est qu'une des diverses formes que peut prendre l'expérience de plénitude. Toutefois, *L'Âge séculier* n'est pas un ouvrage neutre quant à la question du sens que l'on donne au vécu de plénitude. Si Taylor sait toujours faire une place importante aux modes de vie athées et si toutes les descriptions et analyses qu'il en fait sont toujours empruntées d'un grand respect et d'une grande nuance, il n'en demeure pas moins qu'il privilégie clairement et ouvertement, dans *L'Âge séculier*, l'option croyante sur l'option incroyante<sup>11</sup>. La caractérisation qu'il fait de sa notion de plénitude, bien qu'elle soit neutre en intention, porte néanmoins la marque de cette préférence. Nous pourrions ici évoquer encore les expériences religieuses de Charles Péguy<sup>12</sup>, de Simone Weil<sup>13</sup>, ou de Raïssa Maritain<sup>14</sup>, pour

---

<sup>10</sup> Cité dans Retté, A. (1957), *Quand l'Esprit souffle*, p. 238-239.

<sup>11</sup> Cf. Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 749 ; (2007), *A Secular Age*, p. 437.

<sup>12</sup> Dans une lettre à son ami Joseph Lotte, à propos de la maladie d'un de ses enfants, il écrit : « [m]on vieux, j'ai senti que c'était grave [...]. J'ai fait un pèlerinage à Chartres [...]. J'ai fait 144 km en trois jours [...]. On voit le clocher de Chartres à 17 km sur la plaine [...]. Dès que je l'ai vu, ça a été une extase. Je ne sentais plus rien, ni la fatigue, ni mes pieds. Toutes mes impuretés sont tombées d'un seul coup, j'étais un autre homme. J'ai prié une heure dans la cathédrale le samedi soir ; j'ai prié une heure le dimanche matin



noter comment la notion de plénitude, que Taylor forge dans le but de caractériser les vies morales des croyants comme celles des incroyants, sans se rapporter exclusivement à celle de mystique, s'en fait néanmoins l'écho discret, laissant ainsi deviner comment pour lui la représentation proprement religieuse de l'expérience de plénitude est celle qui sait le mieux lui être fidèle et que c'est elle qui en rend compte le plus complètement, dans toutes ses implications existentielles.

Certes, il serait trop fort d'affirmer que la notion d'« expérience mystique » et celle de plénitude se recourent parfaitement, et ce n'est peut-être pas un hasard si Taylor hésite à s'en servir. En premier lieu, parce que le vécu de plénitude croyant ne peut se réduire, selon lui, à

---

avant la grand-messe [...]. J'ai prié comme je n'avais jamais prié, j'ai pu prier pour mes ennemis [...]. Mon gosse est sauvé, je les ai donnés tous trois à Notre-Dame. Moi, je ne peux pas m'occuper de tout [...]. Mes petits ne sont pas baptisés. À la Sainte Vierge de s'en occuper » (cité dans Massis, H. (1959), *De l'homme à Dieu*, p. 440).

<sup>13</sup> Racontant sa première expérience mystique, elle écrit : « [s]ouvent au moment culminant des crises de maux de tête, je me suis exercée à le [le poème "Love" de George Herbert] réciter en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme. Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une des récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu » (Weil, S. (1966), *Attente de Dieu*, p. 36-37).

<sup>14</sup> C'est dans un contexte athée et purement philosophique que la première expérience mystique de Raïssa Maritain se situe : « [u]n jour d'été, à la campagne, je lisais donc les Ennéades. J'étais assise sur mon lit, et le livre était posé sur mes genoux ; arrivée à un de ces nombreux passages où Plotin parle de l'âme et de Dieu en mystique autant qu'en métaphysicien, – passage que je n'ai même pas songé alors à marquer, et que je n'ai pas recherché depuis – un trait d'enthousiasme me traversa le cœur ; en un instant je me trouvai à terre agenouillée devant le livre, et couvrant de baisers passionnés la page que je venais de lire, le cœur brûlant d'amour ». Plus tard, Raïssa Maritain reconnaîtra que derrière ce surgissement d'enthousiasme apparemment strictement philosophique s'en cachait un plus élevé encore. Elle et son mari Jacques Maritain demanderont le baptême en 1906 (Maritain, R. (1941), *Les grandes amitiés*, p. 140).

une expérience strictement mystique. Dans son chapitre « Conversions », Taylor rapproche brièvement certains vécus de plénitude religieux à certaines expériences expressément mystiques<sup>15</sup>. Il y a certes, selon lui, une analogie évidente entre les expériences de Bede Griffith et celles, par exemple, de Thérèse D'Avila. Pour lui, cependant, les « visions extatiques » telles que celles décrites par les grands représentants de la mystique chrétienne ne doivent pas nous conduire, par leur caractère puissant et peut-être spectaculaire, à les ériger en paradigmes du vécu de plénitude des croyants. Taylor semble justement insinuer que les notions « d'extase », de « vision », « d'expérience de Dieu » (à entendre ici au sens très restreint de contact direct avec Dieu à un moment précis et exceptionnel par essence), avoisinant traditionnellement celle de mystique, insistent trop sur un caractère éloigné et imprévisible de Dieu. Un autre type de contact au divin a selon Taylor été aussi important, sinon plus, que ceux de ces quelques élus. L'amour de Dieu, tel qu'un François d'Assise a pu le découvrir, ainsi que l'urgence d'en vivre et de le faire vivre à d'autres, nous révèle une autre forme de contact à Dieu, qui l'érige moins dans un ailleurs inaccessible qu'il ne le fait découvrir à l'intérieur de nous-mêmes. Ce type d'expérience de plénitude, nous l'imaginons bien, est certainement mieux à même de révéler le caractère proprement éthique de la foi, si cher à Taylor.

En second lieu, rappelons que la plénitude est un vécu partagé tant par les croyants que par les non-croyants. C'est en ce sens que la notion de Taylor présente une originalité considérable : elle suggère une commensurabilité de l'expérience croyante et de l'expérience incroyante, commensurabilité que la notion de mystique, tout attachée qu'elle est d'ordinaire à une tradition religieuse, peut difficilement accommoder. Et au-delà de cette reconnaissance du vécu non croyant, la notion de plénitude a aussi le mérite de mieux s'intégrer au sein du nouveau régime moral qui est le nôtre, et que Taylor nomme l'éthique de l'authenticité. En amont de ce nouveau régime moral, les hommes de la modernité auraient, selon l'auteur, vécu un important déplacement sur le plan de leur représentation des sources de la vie morale. Taylor écrit qu'avant la fin XVIII<sup>e</sup> siècle, le sens moral des hommes était souvent conçu comme un « calcul des

---

<sup>15</sup> Cf. Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 1229 sq. ; (2007), *A Secular Age*, p. 729.

effets », en ce que nous distinguons le bien du mal en regard des châtements et des récompenses divines en lesquelles nous croyions que nos actions devaient mériter. Or, une idée nouvelle de la modernité propose que le sens moral a beaucoup plus à voir avec nos sentiments, avec notre « voix intérieure » qu'avec un calcul de ce genre. Nous avons la possibilité de bien agir, non pas en nous référant à une source extérieure, mais bien en nous mettant en contact avec notre propre intériorité. Taylor nous dit qu'il n'y a eu qu'un pas à faire entre cette insistance sur l'écoute de soi afin de bien agir moralement, et l'insistance sur l'écoute de soi comme fin en soi. C'est cette dernière innovation que Taylor nomme l'éthique de l'authenticité<sup>16</sup>. Cette éthique se caractérise par l'importance qu'elle accorde au fait que chacun a le devoir moral d'être fidèle à lui-même, à sa « façon particulière d'être humain<sup>17</sup> ». Dans une époque marquée de la sorte par l'importance de l'individu comme siège et finalité de l'expérience morale, il est naturel que les idées de sortie radicale de soi (extase), d'anéantissement de la subjectivité ou de perte de soi en Dieu, qui gravitent souvent autour de celle de mystique, provoquent un certain malaise<sup>18</sup>. La notion de plénitude que Taylor développe, dans la mesure où elle assume potentiellement tant les exigences de la verticalité (rapport à la transcendance) que celles de l'horizontalité (plénitude morale, sentiment de puissance, d'inspiration, d'ouverture aux autres, etc.), et dans la mesure où, nous y reviendrons bientôt, elle *peut* trouver son sens à l'intérieur d'une perspective entièrement immanente, est beaucoup mieux à même de rendre compte de

---

<sup>16</sup> Pour ce développement, voir le chapitre 3 de Taylor, C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, p. 25-29.

<sup>17</sup> Taylor, C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, p. 28 ; (1994), trad. C. Mélançon, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 43.

<sup>18</sup> Citons, comme témoin de ces idées, une carmélite à l'immense influence sur la mystique chrétienne, Sainte-Thérèse-de-Jésus, mieux connue sous le nom de Thérèse d'Avila. Après avoir communiqué et étant en quête d'une description adéquate de ce que l'on éprouve lorsqu'on atteint le quatrième degré d'oraison, elle prétend que Dieu lui-même lui a fait entendre sa Voix, et lui a révélé en ces mots ce qui se produit lors d'une expérience mystique de ce genre : « [e]lle [l'âme] se consume tout entière, ma fille, pour s'abîmer davantage en moi. Ce n'est plus elle qui vit ; c'est moi qui vis en elle. Comme elle ne peut comprendre ce qu'elle entend, c'est ne pas entendre, tout en entendant » (D'Avila, T. (1949), *Ceuvres complètes*, p. 179).

l'expérience morale de l'ensemble des hommes de l'époque qui est la nôtre.

Néanmoins, si la notion de plénitude ne réfère que très discrètement à celle de mystique, il n'en demeure pas moins qu'elle lui est grandement redevable dans sa formulation, ou du moins, lorsqu'elle s'applique à l'expérience de plusieurs croyants. Malgré cela, la notion de plénitude met de l'avant une meilleure puissance explicative dans un contexte moderne où règne l'éthique de l'authenticité, puisqu'elle est capable de rendre compte de l'expérience morale d'une partie de plus en plus importante de la population, les athées. Il faudra attendre d'explorer davantage le raisonnement de *L'Âge séculier* pour voir ressurgir l'importance d'une dimension mystique, lorsqu'il s'agira de rendre compte du phénomène de la croyance en un contexte qui lui est foncièrement hostile.

## **2. Le mystère de la croyance au terme de l'« autre » récit de la sécularisation**

La sécularité aujourd'hui est particulièrement marquée par la relativisation de l'option religieuse : les croyants, dans une société sécularisée, sont constamment confrontés au fait que l'option qu'ils conçoivent comme une vérité qui engage toute leur vie n'est pas partagée par tous ; elle est relativisée à l'aune d'autres formes de vies qui prennent leur sens à l'intérieur d'une perspective immanente. Malgré tout, on peut se demander si cette relativisation suffit à rendre compte de l'état délicat où se trouve l'option religieuse de nos jours. En effet, en soi, le fait qu'il y ait des alternatives n'implique pas nécessairement que celles-ci soient préférées majoritairement à l'option religieuse. Autrement dit, il reste à savoir pourquoi la foi est devenue une option *assiégée*. Pour bien rendre compte de l'état de la religion aujourd'hui, il faut considérer ce qui la tourmente tant, ce qui la fragilise tant, par-delà les nouvelles offres de sens qui lui sont préférées.

2.1. *L'opposition des récits et l'émergence du cadre immanent*

2.1.1. *Le récit par soustraction*

La situation de la religion de nos jours s'explique en grande partie, selon Taylor, par la façon dont on raconte le passage de sociétés prémodernes croyantes à des sociétés modernes séculières. Taylor affirme qu'un récit en particulier s'est imposé pour raconter ce passage : le récit de la modernité par soustraction. Selon ce récit, l'avènement de la modernité serait essentiellement constitué de libérations et d'affranchissements, par rapport à des contraintes qui pesaient sur les hommes dans les sociétés prémodernes. Taylor affirme :

je mènerai [...] une discussion polémique contre ce que j'appelle les « récits par soustraction ». En quelques mots, je précise que j'entends par là ces récits de la modernité en général et de la sécularité en particulier qui expliquent ces phénomènes en indiquant que les êtres humains se sont départis, débarrassés ou affranchis de leurs horizons restreints, de leurs illusions ou des limites imposées à la connaissance. On est supposé comprendre ce qui émerge de ce processus – modernité ou sécularité – en se référant à des caractéristiques sous-jacentes à la nature humaine qui étaient toujours présentes mais se trouvaient étouffées par ce qui est désormais écarté<sup>19</sup>.

En un mot, le récit de la modernité par soustraction pose que les progrès de la modernité dépendaient avant tout d'un travail négatif. Par exemple, l'avènement de la science moderne nous aurait permis d'écarter la religion en tant que tentative erronée d'expliquer le réel, ce qui aurait eu pour effet l'affranchissement moral des individus par rapport aux dogmes religieux, leur octroyant ainsi une autonomie complète de penser et d'agir. Or, nous dit Taylor, les choses ne se sont pas passées ainsi. C'est que le récit de la modernité par soustraction projette sur des époques passées sa propre anthropologie, sa propre conception de l'essence humaine, et oublie que les époques prémodernes étaient elles aussi porteuses d'une

---

<sup>19</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 48-49 ; (2007), *A Secular Age*, p. 22.

anthropologie et d'une conception de l'homme qui n'étaient ni plus, ni moins objectives que celles défendues par la modernité. Et cela, d'autant plus que les transformations qui se sont opérées dans les sociétés modernes occidentales quant aux croyances fondamentales sur l'homme et sur le monde ne sauraient avoir pris racine dans autre chose que le contexte et les croyances des sociétés prémodernes.

*2.1.2. L'Âge séculier, un autre récit de la modernité*

Dans le contexte du Moyen Âge, que Taylor thématise à partir des idées de « cosmos enchanté » et de « moi poreux », la religion ne pouvait être autre chose qu'un arrière-plan préreflexif<sup>20</sup>. Il ne s'agissait pas pour les individus « d'adhérer » à une religion ; plutôt, elle était la terre d'accueil de tous les autres vécus. L'Église jouait bien entendu un rôle de premier plan dans ce contexte. Elle était gardienne et dispensatrice de nombreuses pratiques propitiatoires : elle bénissait les champs pour espérer de bonnes récoltes, ses prêtres pratiquaient des exorcismes, en un mot, elle pratiquait ce qu'on appellerait aujourd'hui de la magie blanche. Aussi, on se l'imagine aisément, les collectivités en tant que telles étaient très marquées par des dispositions cognitives différentes des nôtres : les individus n'étaient pas plus isolés les uns des autres qu'ils ne l'étaient du monde dans lequel ils vivaient. C'est donc ensemble que l'on priait Dieu et encore ensemble que l'on conjurait les mauvais esprits. Les sociétés médiévales, justement, avaient le sens de la complémentarité entre les diverses vocations que la religion chrétienne appelait. De fait, le christianisme semble faire la promotion de deux objectifs qui, sans entrer en contradiction, entrent tout de même en conflit. Il y a d'un côté l'appel au dépassement de soi, à l'oubli de soi et à l'abandon complet à la providence de Dieu, puis de l'autre, la recherche d'un certain accomplissement humain, un bonheur plus terrestre. Selon Taylor, dans les sociétés médiévales, ces tensions étaient absorbées dans un équilibre que composaient entre elles les diverses vocations. Entre un moine et une mère de famille, entre un prêtre et un paysan, tous n'avaient pas les mêmes exigences de piété ou de travail<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 76 ; (2007), *A Secular Age*, p. 37-38.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45.

Or, tout à l’opposé de ce penchant pour la complémentarité, notre tendance première en tant que modernes est bien plus à l’imposition d’un ordre uniforme qui, dit Taylor, « ne souffre pas de limites<sup>22</sup> ». Cette tendance nous vient, selon lui, des vastes mouvements de réforme qui ont vu le jour au cours du Moyen Âge tardif notamment en raison d’un malaise croissant à l’endroit de ce « système à deux vitesses » des vocations. L’idée que la piété personnelle puisse être l’affaire de certains, voire le privilège de certains et non de tous, alors que tous ont une âme qu’il s’agit de sanctifier, commence à paraître problématique. Les mouvements de réforme qui vont mener jusqu’à la grande Réforme protestante seraient, selon Taylor, motivés par ce malaise. Elles s’accompagnent de ce qu’il appelle une « fureur de l’ordre<sup>23</sup> » qui n’est rien de moins qu’une refonte générale de la société sur des bases plus « rationnelles ». Ces réformes cherchent à imposer une piété uniforme, individuelle et intériorisée, contre l’ancienne piété variable selon les vocations, collective et extérieure. Ce mouvement encourage grandement l’individualisation des consciences : le sujet prend conscience de lui-même et de ses délimitations comme être séparé des autres et du monde. Cette nouvelle conscience de soi provient non pas d’un mouvement qui rejette la religion, *mais d’un mouvement qui cherche à lui être plus fidèle*. La prise de conscience de l’individualité des sujets et de leur importance propre s’enracine donc, selon Taylor, dans une exigence interne à la foi chrétienne et non dans une volonté de libération à son endroit. C’est parce que c’est la foi qui sanctifie l’âme que tous doivent cultiver une piété personnelle et une relation individuelle avec leur Créateur. À cette prise de conscience correspond donc l’avènement du « moi isolé » et, avec lui, forcément, la conjuration du monde enchanté. De sorte que désormais, comme l’affirme Taylor :

[...] la seule forme d’esprit que l’on rencontre dans le cosmos est celle des hommes eux-mêmes [...] et il s’agit d’un esprit délimité, de telle sorte que les pensées, les affects, etc. se situent “à l’intérieur” de ses limites<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Taylor, C. (2011), *L’Âge séculier*, p. 98 ; (2007), *A Secular Age*, p. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 30.

Ainsi, les influences qui régnaient dans le monde enchanté sont conjurées, nos états psychiques commencent à s'expliquer à partir d'eux-mêmes et non à partir d'influences extérieures mystérieuses. Le monde naturel lui-même finit par se plier aux exigences de notre rationalité et se fait sommer de révéler ses lois internes. Les hommes partent en quête des lois immuables et uniformes de la nature et de l'univers dans cette vaste entreprise de rationalisation du monde. En effet, c'est le pas de recul du « moi » par rapport à son monde, originellement occasionné par la prise de conscience de l'importance de la piété individuelle, qui aura comme contrecoup l'essor de la rationalité instrumentale nécessaire à la science moderne. De cette façon, le rôle de la science moderne dans la grande libération des consciences, apparaît, sous le regard de Taylor, beaucoup plus humble. Elle est, initialement du moins, bien plus une conséquence qu'une cause de transformations au sein de la conscience religieuse.

Cependant, on peut se demander quel impact toutes ces transformations ont eu sur la représentation que chacun se faisait de la plénitude. En quoi l'avènement du « moi isolé » altère-t-il notre rapport à la plénitude et conséquemment à la religion en tant que telle ? Il est clair, selon ce qui précède, que la religion a dû basculer avec tout le reste à l'intérieur du champ réflexif. Pour un « moi isolé », la religion n'est plus un arrière-plan naturel, il n'est plus possible de s'y référer spontanément, naïvement. Désormais, elle doit s'inscrire dans un contexte de quête, puisqu'elle ne va plus d'elle-même. Elle est grandement fragilisée mais, nous dit Taylor, cette fragilisation n'est pas sans avantage. En effet, dans un contexte de relativisation de l'option religieuse et de quête de sens, les hommes ont à reconquérir leur religion, mais cette fois de l'intérieur, en se l'appropriant délibérément, plutôt qu'en s'y rapportant inconsciemment<sup>25</sup>.

*L'Âge séculier* affirme donc que les conditions permettant de croire ou de ne pas croire sont profondément différentes de celles de nos

---

<sup>25</sup> Une vingtaine d'années auparavant, Paul Ricœur formulait déjà cette possibilité : « la mort de la chrétienté en tant que phénomène socio-culturel dominant peut être l'occasion, pour une communauté de foi numériquement minoritaire, de regagner en densité ce qu'elle aurait perdu en extension » (Ricœur, P. (1988), « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? », p. 19).



ancêtres. Un dernier point d'importance est soulevé par Taylor pour caractériser notre époque propre et nos conditions de croyance en tant qu'Occidentaux sécularisés : le « moi isolé » et sa quête de rationalisation du monde nous ont installés dans ce que Taylor appelle le « cadre immanent », dans lequel « l'identité isolée de l'individu discipliné investit un espace social élaboré où la rationalité instrumentale est une valeur-clé et où le temps est entièrement séculier<sup>26</sup> ». Taylor décrit plus précisément le cadre immanent comme ce qui « constitue un ordre “naturel” par opposition à un ordre “surnaturel”, un monde “immanent” par opposition à un éventuel monde “transcendant”<sup>27</sup> ».

Pour Taylor, c'est la délimitation claire du sujet par rapport à son monde, le « moi isolé », qui a permis l'instauration de cette distinction entre le monde immanent, dans lequel un ordre naturel était à inférer, et le monde transcendant dont l'ordre était surnaturel, donc soumis à ses propres lois, différentes de celles du monde immanent. Petit à petit toutefois, l'idée que le monde immanent puisse être autonome émerge : « la vie de l'individu isolé, effective instrumentalement dans un temps séculier, a créé le contexte pratique au sein duquel l'autosuffisance de ce monde immanent pouvait devenir un objet d'expérience<sup>28</sup> ». Toutefois, le « cadre immanent » dans lequel la modernité nous a installés, nous dit Taylor, ne suffit pas du tout, en lui-même, à récuser l'existence d'une transcendance. Cependant, à notre époque, il est plus fréquent, dans de nombreux milieux, de croire que ce cadre est fermé sur lui-même, que toute la réalité se réduit à ce qui relève de l'ordre immanent mais, nous dit Taylor, ce cadre est pourtant ouvert à interprétation<sup>29</sup>. Autrement dit, il n'y a aucune « raison disponible » à l'intérieur du cadre immanent qui nous

---

<sup>26</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 920 ; (2007), *A Secular Age*, p. 542.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>29</sup> P. Lucier nous éclaire sur ce point : « le cadre immanent est susceptible de deux interprétations et sans qu'on puisse “en imposer aucune” (p. 934). Le cadre immanent peut conduire à l'ouverture ou à la fermeture, et dans les deux cas, ce serait ultimement par un “acte de foi” (p. 934), une sorte de “confiance anticipatrice” (p. 935), par une option ne reposant ni sur l'évidence ni sur l'argumentation logique » (Lucier, P. (2012), « La possibilité de croire dans une culture de l'immanence », p. 267).

permettrait de conclure logiquement à son ouverture ou à sa fermeture. Seulement, de nos jours, dans de nombreux milieux – universitaires, entre autres –, il semble que la fermeture à la transcendance de notre monde frôle l'évidence. Taylor explique que cette illusion d'évidence provient de ce qu'il appelle un *spin*, qui est donné à l'interprétation du cadre immanent<sup>30</sup>. En bref, un *spin* est une tournure que l'on cherche à donner comme incontestable à l'endroit d'un état de fait qui est pourtant ouvert à interprétation. À cet égard, Taylor affirme que ceux qui cherchent à associer nécessairement le cadre immanent à la fermeture à la transcendance se rendent coupables d'un tel *spin* ; ils le font sans pouvoir trouver une quelconque preuve de la nécessité de ce qu'ils avancent.

Bien souvent, nous dit Taylor, le *spin* de la fermeture du cadre immanent ne fait état que d'une tendance à l'autopromotion des réponses scientifiques, qui se veulent les explications finales et définitives du réel. Ainsi, pour Taylor, ni l'ouverture ni la fermeture du cadre immanent ne sont des vérités évidentes auxquelles nous pourrions nous rapporter avec certitude. L'option de la foi, tout comme l'option de l'incroyance d'ailleurs, exigent un saut éthique qui demande d'aller par-delà les raisons disponibles au sein de notre cadre immanent pour justifier notre choix<sup>31</sup>. Plus souvent qu'autrement donc, la foi et l'incroyance ne sont pas des conclusions auxquelles nous arriverions au terme d'une argumentation logique, mais plutôt des prémisses naturelles découlant de nos conditions expérientielles. Si le milieu universitaire est si peu croyant, par exemple, ce n'est certainement pas parce que des preuves de l'inexistence de Dieu y auraient été découvertes. La présomption d'incroyance y est tout simplement un arrière-plan naturel, et c'est la croyance qui y apparaît comme extraordinaire, portant de ce fait le fardeau de la preuve.

## 2.2. *L'appel implicite à la mystique de la croyance*

Le travail de *L'Âge séculier* est-il entièrement négatif ? S'agit-il seulement, pour Charles Taylor, de lever des obstacles, de rectifier des erreurs ou propose-t-il des raisons positives d'opter en faveur de

---

<sup>30</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 933 ; (2007), *A Secular Age*, p. 550.

<sup>31</sup> *Ibid.*

L'ouverture du cadre immanent ? Nous l'avons vu plus haut, l'interprétation du cadre immanent comme ouvert ou fermé ne dépend pas des « raisons disponibles », elle exige toujours un « saut de la foi » que Taylor nomme la « confiance anticipatrice<sup>32</sup> ». Notre « confiance anticipatrice », c'est ce qui nous porte naturellement dans un sens ou dans un autre. Elle est constituée de nos expériences, de nos intuitions propres, de nos observations. En définitive, la croyance ou l'incroyance est encore une fois ici largement déterminée par nos conditions existentielles et expérientielles. Cependant, il n'y a certes pas de fatalité en ce domaine. Parfois des événements particulièrement marquants ou des intuitions puissantes qui surgissent dans le cours de nos vies peuvent nous faire basculer d'une préférence à l'autre. Encore une fois, tant que notre pensée n'est pas obscurcie par un *spin* qui affirmerait l'évidence de l'existence ou de l'inexistence de Dieu, rien n'empêche une conversion. Si l'on accepte les raisonnements de Taylor, donc, la possibilité de croire *est* ouverte, mais cela ne nous persuade pas nécessairement de faire le saut vers la croyance.

Tout au long de son ouvrage, Taylor affirme que les vrais ressorts de la conviction ne sont pas à chercher du côté d'arguments logiques, épistémologiques ou métaphysiques<sup>33</sup>, mais plutôt du côté de nos horizons éthiques. Puisque selon lui notre « confiance anticipatrice » est avant tout déterminée par notre expérience du monde, et non par des considérations épistémologiques ou logiques, il y a fort à parier que les « arguments » qu'il pourrait invoquer en faveur de la croyance relèvent de l'ordre éthique et de l'expérience vécue du monde. Cela conduit Taylor à croire que le sort de la croyance religieuse dépendra dans l'avenir grandement de l'influence des croyants eux-mêmes<sup>34</sup>. C'est pourquoi son ouvrage est ponctué de l'évocation de la vie de croyants profondément engagés. Qu'il s'agisse là d'une *argumentation* à proprement parler en faveur de la croyance n'est pas évident. Mais, si

---

<sup>32</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 933 ; (2007), *A Secular Age*.

<sup>33</sup> Pour une critique de cette déconsidération taylorienne des problèmes proprement métaphysiques de la croyance, voir Grondin, J. (2012), « 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 ».

<sup>34</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 906 ; (2007), *A Secular Age*, p. 531.

l'on considère le propos général de Taylor, il semble que cette forme d'évocation de modèle de vie soit tout à fait en cohérence avec ce qu'il considère comme les exigences de notre temps. Contempler des exemples de vies saintes, toutes données au service d'autrui et de Dieu peut nous conduire à nous interroger intérieurement. Il est possible que les vies de Jean Vanier, de Charles Péguy, de Thérèse de Lisieux ou d'autres, nous bouleversent suffisamment pour que l'on cherche à connaître, nous aussi, la Source de telles vies, les motivations profondes qui les ont fondées. On pourrait objecter à Taylor que les vies inspirantes ne sont pas l'apanage des croyants seulement. En effet, il existe de nombreux exemples de vies athées dédiées au service d'autrui et pleines de bienveillance. On pourrait même alléguer que les athées qui réussissent à mettre de l'avant des valeurs aussi exigeantes sont encore plus admirables que les croyants qui, eux, espèrent en la vie éternelle, et croient que Dieu sait et voit leurs gestes de bonté. En l'absence d'une telle espérance, l'humanité des athées peut apparaître comme bien plus héroïque que celle des croyants. Or, nous dit Taylor, le don gratuit, sans espérance de contre-don, n'a peut-être pas la valeur la plus élevée, par rapport à une logique de mutualité. En christianisme, la valeur de don n'est pas repliée sur elle-même ; son objectif est de nous faire participer à ce que Taylor nomme le réseau d'*agapè*<sup>35</sup>. Loin d'une éthique solitaire et héroïque, l'éthique chrétienne conçoit les vies humaines comme inscrites dans un rapport de réciprocité d'amour entre Dieu et elles, et entre les hommes. Comme le dit Taylor, « la ligne entre donner et recevoir est brouillée. Nous sommes au-delà du champ de l'unilatéralisme altruiste<sup>36</sup> ». Voilà bien qui confirme que l'expérience de plénitude croyante est supérieure, selon Taylor. Ailleurs, dans *Les Sources du Moi*, Taylor cherche semblablement à adosser l'éthique chrétienne à une éthique athée naturaliste. Se questionnant sur nos capacités, comme société laïque, à maintenir à flots des idéaux de justice et de bienveillance en l'absence des sources spirituelles qui les fondent et les sous-tendent, Taylor laisse entendre que nous nous exposons souvent à les dénaturer en une tendance pharisaïque à nous considérer nous-mêmes comme justes et purs en regard d'un mal hypostasié en des figures rigides. C'est qu'au sein de nombreuses

---

<sup>35</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 1245 ; (2007), *A Secular Age*, p. 739.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 702.

idéologies, qui cherchent à remplir le vide laissé par l'éthique chrétienne de bonté et de justice universelle,

on peut retrouver, écrit-il, le sentiment d'une orientation claire aussi bien qu'un sentiment de pureté qui se fonde sur une opposition implacable aux puissances des ténèbres. Plus cette opposition est implacable, violente même, plus cette polarisation est représentée comme absolue, plus fort est le sentiment de séparation avec le mal et, par conséquent, le sentiment de pureté<sup>37</sup>.

Taylor ne le dit pas comme tel, mais nous pourrions compléter le raisonnement en insistant sur le fait que les idéaux de justice et de bienveillance universelles, en contexte chrétien, s'accompagnent de nombreux garde-fous qui, sans garantir contre les dérives de l'arrogance, constituent néanmoins à leur endroit de puissants dissuasifs : l'humilité divine manifestée dans l'incarnation, doublée d'appels explicites à l'imiter<sup>38</sup> ; le discours des béatitudes<sup>39</sup> ; l'appartenance de tous « à un même corps » qu'il s'agit de soigner et de sanctifier<sup>40</sup> ; l'idée selon laquelle « Dieu est Amour<sup>41</sup> », etc. Ce sont tous ces thèmes, et bien d'autres encore, qui ont ancré dans la conscience chrétienne, et par conséquent dans les sociétés de l'Atlantique Nord, les exigences morales de bonté, de justice et d'amour qui ont pu devenir autonomes par la suite. Mais déracinés de leur sol naturel et, qui plus est, dépourvus de toute possibilité de les appréhender en référence à leur sens transcendant, ces idéaux

---

<sup>37</sup> Taylor, C. (1998), *Les Sources du moi*, p. 645 ; (1989), *Sources of the Self*, p. 516-517.

<sup>38</sup> Pour illustrer cette humilité de Dieu et l'injonction de l'imiter, on pourrait évoquer dans l'évangile de Jean l'épisode du soir de la Pâques où le Christ, après s'être agenouillé devant ses disciples pour leur laver lui-même les pieds, déclare : « [c]omprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez "Maître" et "Seigneur", et vous avez raison, car je le suis. Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné un exemple pour que vous agissiez comme je l'ai fait pour vous » (Jn. 13 : 12-15).

<sup>39</sup> Mt. 5 : 3-12.

<sup>40</sup> Rom. 12 : 4-5 ; 1 Cor. 12 : 12-13 ; 1 Cor. 12 : 27.

<sup>41</sup> 1 Jn. 4 : 8.

peuvent se transformer en des obligations d'une intransigeance et d'une rigueur intenable pour les psychés. En somme, Taylor en vient à se demander si nous ne vivons pas « au-dessus de nos ressources morales<sup>42</sup> » en conservant de la sorte ces exigences détachées de leurs assises. Taylor semble opter pour l'affirmative.

Ainsi, si Taylor nous place devant des exemples de vies croyantes à la fin de *L'Âge séculier*, c'est pour nous montrer que les expériences de plénitude qui reconnaissent leur source en une transcendance divine sont non seulement possibles, mais qu'elles sont aussi des modes *morale*ment supérieurs de rapport à la plénitude. Qui plus est, pour Taylor, n'en déplaise aux athées, nous avons tous l'intuition que les expériences de plénitude nous mènent vers la transcendance. Les expériences de plénitude qui s'en tiennent au cadre immanent fermé sont, pour lui, des expériences dont l'interprétation est indûment limitée par ceux qui les vivent<sup>43</sup>. Au demeurant, il semble que Taylor évoque les vies saintes dans l'espoir qu'elles suffisent à révéler la vocation universelle à la transcendance.

Malgré tout, s'il est vrai que la vie des saints peut nous interpeller, et que leur rayonnement peut nous mettre en route vers la foi, ne sont-elles pas, en fin de compte, des « raisons disponibles » elles aussi ? Nous l'avons vu, l'interprétation du cadre immanent comme ouvert ou fermé exige d'aller, selon Taylor, par-delà les raisons disponibles pour justifier notre position. Nos expériences de vie et nos intuitions sont ce qui, au final, nous oriente en direction de la croyance ou de l'incroyance. Mais si ce sont nos expériences qui déterminent notre croyance en Dieu, faut-il penser que la croyance n'est que socio-culturellement déterminée ? Ne seraient croyants que ceux qui le sont déjà, en quelque sorte. Naître dans une famille pratiquante ou dans une communauté croyante nous investirait d'une « confiance anticipatrice » favorable à la foi. Cette interprétation serait certes réductrice du point de vue des croyants, d'autant plus qu'elle ne saurait rendre compte du phénomène des conversions qui se produisent encore aujourd'hui, phénomène qui, d'ailleurs, fascine Taylor tout au long de son ouvrage. Et si la croyance n'avait à voir qu'avec nos arrière-plans expérientiels, comment se ferait-il qu'au sein d'un cadre immanent, dans des sociétés qui aiment à vanter leurs

---

<sup>42</sup> Taylor, C. (1998), *Les sources du moi*, p. 645 ; (1989), *Sources of the Self*, p. 517.

<sup>43</sup> Taylor, C. (2011), *L'Âge séculier*, p. 1294 ; (2007), *A Secular Age*, p. 768.

progrès comme essentiellement liés au rejet de la religion, dans des sociétés qui professent un *spin* qui pose comme une évidence la réduction du réel à l'ordre immanent, la croyance perdue ?

Il est aisé de reconnaître avec Taylor que le vécu des croyants ne saurait se réduire aux expériences extraordinaires telles que les grands mystiques les ont dépeintes, mais il n'en demeure pas moins que le phénomène de la croyance, et peut-être plus encore celui des conversions religieuses, à notre époque particulière, s'accompagne d'une énigme beaucoup plus difficile à résoudre qu'autrefois. C'est sans aucun doute ce caractère mystérieux de la foi qu'évoque Taylor lorsqu'il en rend compte à l'aide de concepts évocateurs comme ceux « d'expérience », « d'intuition » ou « d'au-delà des raisons ». Sans se référer expressément à la tradition mystique, ils témoignent de cette raréfaction du langage propre à toute approche de la foi dans son intimité. La rareté des arguments positifs que l'auteur parvient à mobiliser en faveur de la foi a peut-être beaucoup à voir avec la méthode d'analyse qu'il s'est proposée d'entrée de jeu : le fait qu'il cherche justement à approcher la croyance de l'intérieur, et non comme un objet de science ou comme une théorie qu'il s'agirait de défendre ou de critiquer, l'enjoint à accepter les termes du débat que les croyants déterminent eux-mêmes. Or, en évoquant comme nous l'avons fait certains récits de conversions – comme ceux de Weil, Claudel ou Maritain –, nous avons vu que les croyants eux-mêmes ne savent pas rendre compte de leur foi autrement qu'en mettant de l'avant le récit d'épisodes précis, concrets, où se met en scène leur rencontre personnelle avec ce qu'ils ont par la suite appelé « Dieu ». D'ailleurs, si le contexte de vie dans lequel nous évoluons à notre âge séculier crée tant d'obstacles à l'option religieuse, nous sommes contraints d'admettre qu'il faut qu'il y ait quelque chose d'*autre* qui invite les croyants au fameux « saut » exigé par la foi. Mais ce quelque chose ne pouvant être expliqué à partir des raisons disponibles à l'intérieur de notre cadre immanent, il appert que le dernier expédient explicatif de la foi religieuse, aussi insatisfaisant soit-il aux yeux de quelqu'un qui chercherait une argumentation contraignante, semble être, chez Taylor, la *rencontre* avec ce sens de la plénitude. C'est peut-être en cela que l'analyse de Taylor se clôt sur une ouverture que l'on pourrait qualifier de mystique : rendre compte intégralement de la croyance à l'âge séculier implique un retrait en deçà des raisons pour

une acceptation d'un mystère qui ne saurait être éclairé définitivement<sup>44</sup>.

### Bibliographie

- (1997), *La Bible*, Toronto, Société biblique canadienne, 1824 p.
- D'Avila, T. (1949), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1648 p.
- Griffith, B. (1979), *The Golden String*, Londres, Fount, 192 p.
- Grondin, J. (2012), « 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*, vol. 64, n° 2, p. 245-262.
- Grondin, J. (2009), *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 128 p.
- Kristeva, J. (2006), « La passion selon Thérèse d'Avila », *Topique*, vol. 3, n° 96, p. 39-50.
- Lucier, P. (2012) « La possibilité de croire dans une culture de l'immanence », *Science et Esprit*, vol. 64, n° 2, p. 263-275.
- Massis, H. (1959), *De l'homme à Dieu*, Paris, Nouvelles éditions latines, 479 p.
- Maritain, R. (1941), *Les grandes amitiés*, New York, Éditions de la maison française, 289 p.
- Retté, A. (1957), *Quand l'Esprit souffle*, Paris, Éditions Messéin, 406 p.
- Ricœur, P. (1988), « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, p. 1-19.

---

<sup>44</sup> Remarquons au passage qu'en ce qui concerne le phénomène mystique, la déconstruction du récit de la modernité que propose Taylor permet aussi de relativiser la prétention à l'objectivité des analyses réductionnistes des expériences mystiques, comme celle, par exemple, qu'effectue J. Kristeva à propos de Thérèse d'Avila (Kristeva, J. (2006), « La passion selon Thérèse d'Avila », p. 39-50). Selon l'analyse de Taylor, expliquer le vécu mystique en termes psychanalytiques ou même en termes neurochimiques, peut tout autant constituer un biais de lecture, que Taylor appelle un *spin*, que le témoignage croyant des personnes qui font de telles expériences. Pour une autre relativisation des explications naturalistes du phénomène de la croyance, voir le traitement des approches fonctionnalistes en philosophie de la religion dans Grondin, J. (2009), *La philosophie de la religion*, p. 25-28.



- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 851 p. ; trad. P. Savidan (2011), *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 1340 p.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 601 p. ; trad. C. Melançon (1998), *Les Sources du moi*, Montréal, Boréal, 712 p.
- Taylor, C. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 142 p. ; trad. C. Melançon (1994), *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, 154 p.
- Weil, S. (1966), *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 254 p.