

Le tournant théologique de la pensée de Charles Taylor

El giro teológico del pensamiento de Charles Taylor

Jean Grondin

Université de Montreal

jean.grondin@umontreal.ca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3397-3525>

Résumé: La conclusion de *Sources of the Self* laisse entendre, assez discrètement, que le potentiel d'une perspective théiste est incomparablement plus grand que celui d'un humanisme exclusif si l'on veut rendre compte de nos sources morales et de notre sens du Bien. Charles Taylor soutient, en effet, que l'humanisme naturaliste, assez dominant dans le monde universitaire et médiatique, serait déficient à cet égard. C'est une thèse qui sera affirmée avec plus de vigueur encore dans la conférence de Dayton, « *A Catholic Modernity?* » (1996) et dans *A Secular Age* (2007), dans ce qu'on appellera ici le tournant théologique de sa phénoménologie. Taylor a alors de plus en plus mis en question le mythe de la « raison seule », censément capable de convaincre des penseurs honnêtes quels que soient leurs engagements métaphysiques ou théologiques, principe auquel il s'était tenu dans son œuvre jusqu'à *Sources of the Self*. En conclusion, quelques-uns des grands traits de la théologie et de la spiritualité de Taylor seront présentés et discutés.

Mots clés: je, modernité, transcendance, humanisme, éthique.

Resumen: La conclusión de *Las fuentes del yo* deja entender, discretamente, que el potencial de una perspectiva deísta es incomparablemente más grande que la de un humanismo exclusivo si queremos dar cuentas de nuestras fuentes morales y de nuestro sentido del Bien. Charles Taylor sostiene, en efecto, que el humanismo naturalista, dominante en el mundo universitario y mediático, sería deficiente para ello. Esta es una tesis que será confirmada con más vigor aún en la conferencia de Dayton, « ¿Una modernidad católica? » (1996) y en *Una edad secular* (2007), en lo que se llamará aquí el giro teológico de su fenomenología. Taylor ha cuestionado, entonces cada más el mito de la «razón sola», en teoría, capaz de convencer a los pensadores honestos, sea cuales sean sus compromisos metafísicos o teológicos, principio en el que se ha sostenido su obra hasta «Las fuentes del yo». En conclusión, algunas de las grandes características de la teología y de la espiritualidad de Taylor serán presentadas y discutidas en el texto.

Palabras clave: yo, modernidad, trascendencia, humanismo, ética.

*We all—believers and unbelievers alike—
spend a lot of energy resisting God.*

Charles Taylor¹

Je ne sais pas tout ce que Charles Taylor doit au Québec, mais je sais que le Canada et le Québec lui doivent une reconnaissance infinie, pour son œuvre, ses idées et leur rayonnement inouïs. M. Taylor est, de loin, le plus grand philosophe de stature internationale que le Québec ait jamais produit. Le seul autre *philosophe de stature internationale* auquel on pourrait penser serait probablement Bernard Lonergan (1904-1984) qui a ceci de distinctif qu'il est peu connu et que ceux qui le connaissent ne savent pas toujours qu'il est né au Québec (à Buckingham). Comme Charles Taylor, il a reçu sa première éducation à Montréal, où il a plus tard aussi enseigné à partir de 1930 avant de poursuivre ses études de théologie à l'Université Grégorienne de Rome et devenir prêtre jésuite en 1936. Il est revenu enseigner à Montréal, au Collège de l'Immaculée Conception, en 1940, avant de poursuivre sa carrière à l'Université de Toronto, à la Grégorienne et à Boston College, où il a enseigné pour quelques années en même temps que Hans-Georg Gadamer. J'évoquerai un dernier lien entre le Père Lonergan et Charles Taylor : les deux se sont beaucoup intéressés au thème de la compréhension (l'œuvre maîtresse de Lonergan s'intitule *Insight*) et à la philosophie de la religion. Il y aurait d'autres liens à approfondir entre les deux – je ne sais pas s'ils se sont jamais rencontrés, j'espère que oui² –, mais je me concentrerai ici sur la philosophie de la religion du professeur Taylor.

Les origines chrétiennes de la pensée de Taylor

S'agissant du rapport de Charles Taylor à la philosophie de la religion, je suis tenté d'utiliser une des plus belles phrases des *Confessions* d'Augustin :

¹ Charles Taylor, «Concluding Reflections and Comments», in *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture. With Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain*, edited and with an Introduction by James L. Heft, New York, Oxford University Press, 1999, p. 124.

² Voir l'importante référence à l'œuvre de Lonergan dans Charles Taylor, «Overcoming Modern Epistemology», dans *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, OP, edited by Simon Oliver, Karen Kilby, Thomas O'Loughlin, London, Bloomsbury, 2014, p. 43. Je remercie M. Guillaume St-Laurent de l'aide documentaire qu'il m'a donnée dans la préparation de ce texte.

« *sero te amavi, Pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi* »; « tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée »³. C'est que Charles Taylor n'en est venu à la philosophie de la religion qu'assez tard dans son itinéraire et après de longs détours, mais quand il l'a fait, il l'a aimée de tout son être et l'a profondément enrichie.

Certes, la religion a fait partie de sa toute première formation, laquelle est toujours la plus forte, puisqu'il a bénéficié dans son enfance, comme ce fut le cas de 99,9999 pour cent des êtres humains au cours de l'histoire, d'une éducation religieuse : son père était protestant, mais sa mère, Simone Beaubien, catholique⁴. Les mères et les femmes ayant, comme chacun sait, une longueur d'avance en matière de religion, c'est dans la foi catholique que Charles Taylor fut baptisé. Dans son discours de Kyoto de 2008, il se souvient d'un sentiment ou d'une vision qui l'aurait saisi et qui aura été déterminant pour son chemin de pensée : très jeune, il dit avoir été transporté par « *a sense of longing for a place full of marvels* », « une aspiration à un espace plein de merveilles »⁵. Il n'est pas rare qu'un enfant rêve d'un monde de merveilles, mais dans son cas cette aspiration a donné lieu à une vocation philosophique forte axée sur la recherche de plénitude (qu'il me soit encore une fois permis de penser ici à Augustin). Devenu adolescent, avoue-t-il encore dans son discours de Kyoto, « ce sens d'un espace supérieur était lié à Dieu et à la transformation possible des êtres humains ». « Comment », ajoutait-il, « comprendre les êtres humains et la vie humaine d'une manière qui puisse montrer d'où vient ce sens d'un lieu supérieur et ce qu'il signifie? »⁶. On peut dire que ce leitmotiv fut l'étoile de sa pensée et d'autant que c'est lui-même qui le présente de cette façon dans son discours autobiographique de 2008.

³ *Confessions* 10.XXVII.38; *Les Confessions*. Œuvres de saint Augustin, tome 14, livres VIII-XIII, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 208-209.

⁴ Adam Begley, « The Mensch of Montreal. Charles Taylor's Authentically Ethical Life », in *Lingua Franca*, May/June 1993, p. 41.

⁵ Charles Taylor, « What Drove me to Philosophy? », The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lecture: Arts and Philosophy, Inamori Foundation, 2008, p. 1.

⁶ « What Drove me to Philosophy? », p. 1: « *Later in adolescence I began to have a sense of this higher place as linked with God, and with a possible transformation of human beings. But the initial moment remained a determining one for me. How to understand human beings and human life, in a way which can show where [je corrige « what » dans le texte cité] this sense of a "higher place" comes from, and what it means?* »

Dieu a donc toujours été présent dans l'itinéraire spirituel de Charles Taylor et présent depuis le début (*Herkunft bleibt stets Zukunft*, « l'origine demeure toujours avenir », ce mot de Heidegger sera donc aussi vrai dans son cas⁷). Seulement, Dieu s'est pour un certain temps un peu, sinon totalement éclipsé de l'*œuvre publique* de Taylor (un autre parallèle avec Augustin pourrait être ici tracé). Son aspiration à un lieu supérieur l'a d'abord amené à étudier l'histoire à McGill, puis la science politique, contribuant aussi, dit-il, à son engagement politique⁸. Brillant étudiant, il a reçu une bourse Rhodes qui l'a amené à poursuivre ses études à Oxford, où il voulait suivre la formation classique en « PPE », *Philosophy, Political Science and Economy*. C'est alors seulement qu'il semble en être venu à la philosophie. Il rappelle cependant toujours⁹ à quel point il fut déçu par les positions de ses maîtres qu'il jugeait trop réductionnistes et behavioristes, même s'il en eut de très grands, dont Isaiah Berlin, Anscombe et Austin. Leur empirisme humien le faisait, dit-il, « hurler de rage »¹⁰. La libération lui est venue quand un ami (on aimerait bien savoir lequel) lui a providentiellement rapporté de Paris la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Ce fut certainement l'*Hortensius* dans la vie du jeune Charles Taylor qui s'est aussitôt reconnu dans cette phénoménologie incarnée qui lui a permis de se libérer du sommeil naturaliste de ses professeurs¹¹. Il est d'ailleurs remarquable d'observer que le livre de Merleau-Ponty soit le tout *premier* livre qu'il ait choisi de discuter dans ses *Entretiens avec Jonathan Guilbault* (2015) dans lesquels il fut invité à présenter les cinq livres qui furent les plus déterminants pour son itinéraire de foi. Cela est remarquable parce que l'ouvrage de Merleau-Ponty n'est pas du tout

⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 96: « Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft »; trad. fr.: *Acheminement vers la parole*, Paris, Tel-Gallimard, 1981, p. 95: « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir ». La première partie, moins souvent citée, de cette déclaration n'est pas moins lourde de sens que la seconde : *sans cette origine théologique*, Heidegger n'en serait pas venu au chemin de la pensée. Cela pourrait aussi être vrai de Charles Taylor.

⁸ « What Drove me to Philosophy? », p. 2: « At first, I studied history. This seemed the best way. Then I became involved in politics; in the ways that politics could transform human life. »

⁹ Charles Taylor, *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault*, Montréal, Novalis, 2015, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

connu pour ses positions théologiques, bien au contraire!¹² Taylor ne s'en sera pas moins reconnu dans une anthropologie qui faisait droit à l'insertion de la compréhension humaine dans un cadre plus vaste d'anticipations qui tenaient compte des aspirations secrètes de la nature humaine¹³. C'est une thèse herméneutique comparable qu'il retrouverait dans Être et temps de Heidegger¹⁴ et plus tard (*sero...*) chez Gadamer et Ricœur.

Penser à contre-courant

À l'époque, celle de ses études doctorales, Taylor n'avait sans doute pas encore tous les moyens pour développer une anthropologie chevillée à la quête humaine d'un bien supérieur. Sa thèse doctorale (*The Explanation of Behaviour*) fut plutôt une destruction systématique du behaviorisme et du naturalisme qui prévalaient à Oxford. Il y a toujours eu un aspect très *réactif* à sa pensée. C'est d'ailleurs l'un des aspects que j'admire le plus dans son œuvre, à savoir sa capacité de penser à contre-courant de la vulgate dominante. C'est ce que l'on appellerait en anglais son *contrarian streak*. On ne pourrait pas dire en français son « esprit contrariant », ce serait un faux ami, mais on pourrait parler de sa tendance à penser à contre-courant des évidences non interrogées, dont son œuvre trace la généalogie et qu'elle met en question. Sa

¹² Le choix des quatre autres ouvrages ne manque pas d'intérêt : les *Poésies* de Hölderlin, les *Fleurs du mal* de Baudelaire, les *Frères Karamazov* de Dostoïevski et un livre du Frère Émile sur l'œuvre du cardinal Congar, *Fidèle à l'avenir. À l'écoute du cardinal Congar*. Il y a là trois œuvres littéraires (qui ne sont donc pas philosophiques au sens que Taylor appelle étroit du terme; voir *infra*), certes absolument classiques, mais dont l'orientation théologique n'est pas non plus la plus évidente, mais ceux qui connaissent l'œuvre de Taylor savent leur importance pour la perspective spirituelle de leur auteur. Quant au livre, beaucoup moins connu et qui venait alors de paraître (2011), du Frère Émile, il témoigne en partie de son attachement à la communauté spirituelle et œcuménique de Taizé (voir *Les avenues de la foi*, p. 157). Il porte sur l'œuvre d'un théologien, Yves Congar, dont l'œuvre fut d'abord considérée comme inorthodoxe, mais dont les idées finirent par être reconnues lors du Concile de Vatican II.

¹³ Voir à ce sujet C Taylor, « Overcoming Modern Epistemology », p. 59: « *I remember going from Oxford to Paris as a graduate student, in order to get a better hold of the philosophy of Merleau-Ponty. I recall a short conversation on the steps of the Collège de France with a very laïque Communist graduate student who asked me why Merleau's anthropology interested me. 'Parce que c'est la conception biblique de l'homme' was my reply. He looked stunned, 'oui? vraiment?', and wandered off. No doubt I strengthened his vision of backward North Americans far from the site of history's forward march. But I still think I was on to something.* »

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

pensée, ses engagements et sa biographie démontrent plusieurs facettes de ce *contrarian streak*:

1/ Alors qu'il est courant d'opposer, dans nos micro-débats politiques canado-qubécois, les « deux solitudes », francophone et anglophone, Charles Taylor a toujours eu le souci de les réconcilier et de les mettre en dialogue, sans les fondre en une unité irénique, ce qui est aussi l'un des traits les plus herméneutiques de sa pensée.

2/ Alors que ses principaux interlocuteurs sont la plupart du temps des philosophes analytiques, souvent assez positivistes, ce sont surtout des aspects inspirés de la philosophie plus européenne (Merleau-Ponty, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Herder, Hamann, Humboldt, Hegel) qu'il fait valoir contre eux.

3/ Mais c'est dans son tournant marqué –ou son retour (car *Zukunft* comporte toujours un élément de *Herkunft*)– vers la philosophie de la religion que cette capacité de penser à contre-courant m'apparaît le plus prononcée et, pour tout dire, la plus salutaire et la plus courageuse. Ce tournant est surtout évident dans *A Secular Age* (2007) où Taylor accomplit au moins deux choses « contrariantes » (*sit venia verbo*) : d'une part, il cherche à mettre en question l'idée reçue selon laquelle la sécularisation, et la modernité, se caractériseraient par une sortie hors de la religion (ce qu'il appelle par ailleurs, ironiquement, le mythe des Lumières); d'autre part, et de manière plus audacieuse encore, il s'efforce de montrer en quoi un engagement religieux, comme le sien, peut encore être défendu dans un environnement marqué par l'humanisme exclusif ou athée, surtout en Occident.

Dans les deux cas, Taylor nage à contre-courant de l'intelligentsia universitaire et médiatique qui s'est massivement détournée du thème et des espoirs de la religion. Je ne suis pas sûr de connaître assez bien son œuvre pour comprendre les *raisons* de ce tournant, si, bien sûr, tournant il y eut (étant donné que la religion fut présente dès le début dans son itinéraire). Il reste que c'est un sujet dont il n'a pas beaucoup parlé dans ses premiers écrits¹⁵. Son plus

¹⁵ Il y a, à ma connaissance, une seule exception à cette abstinence théologique chez le jeune Taylor, l'article « *Clericalism* » qu'il a fait paraître dans la revue *CrossCurrents*, Fall 1960, vol. 10, n° 4, p. 327-336. Il y propose une critique sévère du cléralisme inspirée des œuvres de Congar, Chenu et de Lubac, qui étaient perçus comme des progressistes et qui étaient dès lors critiqués par l'Église officielle, mais dont les thèses triompheraient bientôt dans le Concile de Vatican II. Taylor s'en prend notamment à une conception de l'Église centrée sur le clergé et ignorant l'apport des laïcs à la mission salvatrice du christianisme. C'est une Église quêtiste, « immobiliste », qui tend à déconsidérer les questions temporelles, séculières et, partant, l'enga-

grand livre, après sa grande fresque historique de 1975 sur Hegel (qui était lui-même un penseur théologique, même si c'est un aspect qui n'était pas particulièrement mis en évidence dans son *Hegel*), fut *Sources of the Self*, où la religion n'apparaît à peu près pas. Il reste qu'elle fait une apparition appuyée, et remarquée par certains (j'y reviens), dans les dernières pages du livre. Si cette apparition tardive est appuyée, c'est que, dans ces dernières pages, dramatiques, de son premier grand livre systématique, la question d'une fondation théiste est étroitement liée à la thèse centrale du livre, la question des sources enfouies du « *self* » et de notre sens du Bien. Je n'aurai pas ici la cuistrerie de résumer *Sources of the Self* en une seule thèse, mais l'une de ses grandes idées consiste certainement à rappeler que toute conception que nous avons de nous-mêmes (*of the Self*) plonge ses racines dans des « sources », dont les conceptions éthiques dominantes, trop instrumentales à ses yeux (parce qu'obsédées par un besoin de « contrôle »), n'arrivent pas à rendre compte. Ce sont ces sources – ces ressources aussi – qui sont indiquées par le titre « *Sources of the Self* », sources qui sont aussi des « sources morales », comme Taylor les appelle souvent. La question éthique fondamentale de Taylor n'est pas « que devons-nous faire? » ou « comment devons-nous nous comporter? », questions dans lesquelles Taylor voit toujours une conception trop instrumentale de la morale, mais « qu'est-ce qui nous pousse à faire le bien ou à agir moralement? ». Sa question est donc toujours celle du grand Bien, de l'*idea tou agathou*, en amont de tous les petits biens que nous pouvons poursuivre. Dans les termes plus augustiniens de la *Cité de Dieu*, que Taylor reprend d'ailleurs expressément, quel est le grand « amour » qui nous guide et

gement social des croyants et des laïcs pour se concentrer exclusivement sur le salut éternel de l'âme. Selon cette conception cléricocentriste, la vie des humains serait comprise comme un « examen » dans laquelle la performance des individus serait évaluée et pour laquelle ils recevraient, ou non, une récompense céleste (p. 332). Taylor y dénonce une conception réductrice de la mission ecclésiale qui oublie la vocation historique et eschatologique du catholicisme, notamment la contribution qu'il peut apporter à l'amélioration des conditions de vie dans le monde « séculier ». Dans ses entretiens avec J. Guilbault de 2015 (*Les avenues de la foi*, p. 119), Taylor se souviendra avoir été déçu par le catholicisme qui prédominait au Québec dans les années 1950 et qui « faisait du salut individuel l'enjeu primordial de la vie de foi », oubliant l'engagement social qui doit faire partie de la mission de l'Église. On peut voir dans cette résistance à l'Église de son temps une autre manifestation de son « *contrarian streak* ». L'article que Taylor a publié en 1960, alors qu'il n'avait que 29 ans, annonce ses positions plus tardives, mais il est, toujours à ma connaissance, le seul de cette période à porter sur des enjeux plus théologiques.

nous porte à faire le bien¹⁶? La conclusion de *Sources of the Self* laisse entendre que l'humanisme exclusif, assez dominant dans nos sociétés, en tout cas dans nos débats intellectuels (ce qui n'est pas tout à fait la même chose), serait fondamentalement *déficient* (*defective*) parce qu'il n'arriverait pas à rendre compte de ces sources morales.¹⁷ Sans une ouverture sur la transcendance, soutient-il, il est impossible de reconnaître un sens à la souffrance, à la mort et à la vie dans son ensemble. Il dit souvent regretter que ce soit une question qui, dans bien des milieux, ne soit pas du tout vue et dont la pertinence soit même niée. Il y voit l'une des grandes limites de l'éthique contemporaine. C'est pourquoi Taylor décrit son travail comme en étant un de *retrieval*, de redécouverte, dans laquelle on pourrait à la rigueur reconnaître la *Wiederholung* heideggérienne, la répétition qui tire ces sources profondes de l'oubli, mais surtout la « restauration » de la première herméneutique de Ricœur¹⁸ (enfin libérée de ses connotations politiques indésirables).

C'est dans ce contexte précis qu'il souligne que sa position n'est pas « neutre » dans ces débats. Elle ne peut jamais l'être et cette neutralité impossible est par ailleurs l'une de ses idées de fond. Sa conviction est, en effet, car il le dit en toutes lettres, que le potentiel d'une « perspective théiste » est « incomparablement plus grand » si l'on veut rendre compte de ces sources morales¹⁹. Or c'est précisément à ces sources théistes que tend à renoncer une certaine modernité, particulièrement militante. L'intention avouée de Taylor est de mettre en évidence le caractère déficient du naturalisme moderne et de l'athéisme bien-pensant dans lesquels il voit des *credos* (*creeds*) dominants de notre époque, qui

¹⁶ Charles Taylor, « Concluding Reflections and Comments », dans *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 121: « Augustine speaks explicitly of 'two loves.' Recognition that there is a difference in us between higher and lower, straight and crooked, or loving and self-absorbed desires opens an intellectual space in which philosophy has a crucial role. I mean philosophy not in any narrow 'disciplinary' definition but as the attempt to articulate and define the deepest and most general features of some subject matter—here, our moral being.»

¹⁷ *Sources of the Self*, p. 518.

¹⁸ *Sources of the Self*, p. 520. Sur cette idée de *retrieval*, traduit par « restauration », voir C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, collection « L'essentiel », 1992, p. 92 (= *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi Press, 1991, p. 72).

¹⁹ *Sources of the Self*, p. 518: « I do think naturalist humanism defective in these respects-or, perhaps better put, that great as the power of naturalist sources might be, the potential of a certain theistic perspective is incomparably greater. Dostoyevsky has framed this perspective better than I ever could here.»

finissent par étouffer et paralyser (*stifle*) l'esprit²⁰. Taylor espère redécouvrir cet esprit en le « réarticulant », mais non sans l'associer étroitement à une perspective théiste « judéo-chrétienne », expressément réaffirmée dans les dernières lignes de *Sources of the Self*²¹. Ses formulations peuvent paraître un peu hésitantes, mais comme il s'agit des dernières lignes du livre, elles constituent en même temps une forme de point d'orgue, sinon une clef de voûte dans l'économie de l'œuvre. Taylor conclut en effet son livre en se rattachant à l'espoir qu'il trouve « implicite dans le théisme judéo-chrétien », notamment dans « dans sa promesse centrale d'une affirmation divine de l'humain qui est plus totale que tout ce que les humains pourraient espérer sans cette aide »²².

Mais, soupire-t-il à la fin de son grand ouvrage, c'est une thèse qu'il faudrait expliquer et justifier dans un autre livre (« *but to explain this properly would take another book* »). On pourrait voir dans cet ultime aveu une formulation un peu vague, sinon une forme de résignation (« il faudrait un autre livre, peut-être impossible, que l'on ne peut attendre ici, etc., pour en rendre compte... »), mais on pourrait aussi y avoir une allusion directe au grand chantier de son prochain livre, *A Secular Age* (2007). Ainsi, des dernières pages de *Sources of the Self* (1989) à *A Secular Age* (2007), la conséquence serait bonne. Il reste qu'elle n'avait rien d'évident, du moins pour les lecteurs pressés, en 1989 (quelle année par ailleurs pour l'histoire du monde!) puisque ce fil conducteur théiste était un peu « caché », à la fin du livre, dans lequel il ne jouait, pourrait-on penser, qu'un rôle secondaire²³, que l'on pourrait reléguer dans l'ordre, « non-scientifique », des convictions personnelles de l'auteur et pour lesquelles Taylor n'aurait pas lui-même formulé d'arguments décisifs (cela se discute, mais c'est ce qu'il confesse lui-même²⁴).

²⁰ *Sources of the Self*, p. 520 (c'est l'avant-dernière page du livre, extraordinairement puissante): « *The intuition which inspired it [sc. this study, à savoir Sources of the Self], which I have recurred to, is simply that we tend in our culture to stifle the spirit.* » L'intention du livre est rappelée quelques lignes plus bas: « *The intention of this work was one of retrieval, an attempt to recover buried goods, through rearticulation—and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again in the half-collapsed lungs of the spirit.* » D'où vient cette notion d'esprit? De Hegel ou, plus directement, de l'Évangile?

²¹ *Sources of the Self*, p. 521.

²² *Ibid.*

²³ Quand on relit le livre plus attentivement, on peut découvrir que cette orientation théologique affleurerait déjà, discrètement toujours, dans les pages 241 et 342 de *Sources of the Self*.

²⁴ *Sources of the Self*, p. 517: « *Even though I have refrained (partly out of delicacy, but largely out of lack of arguments) from answering them, the reader suspects that my hunch lies toward*

Pour le dire de manière un peu crue, en 1989, les convictions théologiques fortes de Taylor demeuraient encore dans le placard (ce qui est un peu ironique pour un livre qui insiste autant par ailleurs sur le caractère fondamental des évaluations fortes et des hyperbiens). Il faut dire qu'elles étaient peu partagées, et ouvertement dénigrées, par la majorité de ses interlocuteurs dans le champ de la philosophie contemporaine. Dans un tel contexte, assez intimidant et asphyxiant (*stifling*) par ailleurs, il valait mieux se taire ou parler à mots assez couverts quand on avait des convictions religieuses fortes, comme c'était manifestement le cas de Taylor.

Le tournant de « A Catholic Modernity? » (1996)

D'où la question : quand et pourquoi le tournant théologique de la phénoménologie de Taylor, conduisant à *A Secular Age*, s'est-il produit? À mon sens, ce tournant s'était manifesté bien avant 2007, notamment dans une conférence que Taylor a prononcée à l'Université de Dayton (en Ohio, donc un peu à l'écart des « grands centres »), le 25 janvier 1996, lorsqu'on lui a remis le *Marianist Award*, le prix de l'Ordre de la Société de Marie, qui honore les contributions intellectuelles d'un penseur catholique. Il a alors prononcé une conférence au titre étonnant « *A Catholic Modernity?* », mais dont le contenu est beaucoup plus théologique que tout ce que l'on peut lire dans *Sources of the Self*²⁵.

Mon sentiment est que cette conférence et ce prix (relativement modeste en comparaison des multiples récompenses qui ont honoré la carrière de M. Taylor, de la Médaille d'or du CRSH, dont il fut le premier lauréat en 2003, aux prix Kluge, Kyoto, Tempelton et bien d'autres, sans oublier le prix Hegel et le prix Paul Ricœur) ont peut-être exercé un effet déclencheur qui l'ont amené à se prononcer plus ouvertement sur les questions de religion et ses convictions

the affirmative, that I do think naturalist humanism defective in these respects-or, perhaps better put, that great as the power of naturalistic sources might be, the potential of a certain theistic perspective is incomparably greater.»

²⁵ Le titre « *A Catholic Modernity ?* » est certainement à double-sens parce qu'il évoque à la fois 1/ l'espoir que le catholicisme pourrait se moderniser (cela s'est certainement produit avec Vatican II), et 2/ l'idée que le catholicisme pourrait lui-même avoir des choses à apporter à la modernité (ce qui est assurément la conviction de Taylor). Le point d'interrogation introduit certes un élément d'incertitude (le catholicisme est-il capable de cette modernité et la modernité est-elle capable de cette catholicité?), mais dans les deux cas on sent que l'espoir de Taylor est positif. Il dit souvent qu'il est optimiste de nature (*Les avenues de la foi*, p. 176).

personnelles, donc dix ou onze ans *avant A Secular Age*. Au début de cette conférence, il annonce d'ailleurs qu'il parlera de thèmes qui ont été au centre (!) de ses soucis « depuis des décennies » (*at the center of my concern for decades*), mais qui ne se seraient pas vraiment reflétés dans son œuvre publiée jusqu'alors à cause, explique-t-il, de « la nature du discours philosophique », tel qu'il le comprend en tout cas, « lequel doit s'efforcer de convaincre des penseurs honnêtes quels que soient leurs engagements métaphysiques ou théologiques » (je traduis librement : « *which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments* »)²⁶.

Ce faisant, ce disant, Taylor explique les raisons de son silence relatif ou de son abstinence sur les questions de religion dans son œuvre publiée jusqu'alors : il avait le sentiment qu'il fallait tenir ses convictions métaphysiques à l'écart de toute argumentation rationnelle, les laisser dans le placard en quelque sorte, car seuls les arguments de la *blosse Vernunft* seraient en mesure de convaincre tous les penseurs honnêtes. Or, il est remarquable d'observer que ce soit précisément cet argument qui soit levé et mis en question dans cette conférence, mais aussi dans plusieurs autres essais de Taylor qui, dans la foulée de la conférence de Dayton, tailleront en pièces ce mythe de la « raison seule », dont l'étude « *Die blosse Vernunft (Reason Alone)* »²⁷. Elle met à mal l'idée d'une raison qui pourrait développer des arguments affranchis de toute orientation théologique ou métaphysique. La raison en est bien simple et, en vérité, présente depuis longtemps dans l'œuvre de Taylor : toute

²⁶ Charles Taylor, « *A Catholic Modernity?* », ed. Heft, p. 13; repris dans *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 167. On n'y insiste pas toujours, mais cette mise entre parenthèses des convictions métaphysiques est aujourd'hui beaucoup moins contraignante pour les penseurs athées, lesquels hésitent moins à afficher fièrement leurs convictions. L'air du temps les incite à le faire et ils en tirent effectivement une certaine fierté. Taylor, dans une de ses réflexions les plus pénétrantes, soutient d'ailleurs que ce sentiment de fierté, si ce n'est de « virilité », que suscite l'athéisme affiché est ici beaucoup plus déterminant, plus convaincant et plus enivrant que les arguments seulement rationnels ou purement scientifiques : le matérialisme exclusif renforcerait notre sentiment d'être des « adultes » libérés des contes de fée de la petite enfance. Voir à cet égard *A Secular Age*, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 365; trad. fr. *L'Âge séculier*, Boréal, Montréal, 2011, p. 634 : « Tout cela montre combien l'attrait du matérialisme scientifique ne résidait pas tant dans la force de persuasion des découvertes particulières que dans la position épistémologique qui le sous-tendait et les raisons éthiques qui le motivaient. Il représente l'étape de la maturité, du courage, de la virilité, contre les peurs puérides et le sentimentalisme. » Voir aussi *A Secular Age*, p. 387 s., 550 s.; trad. fr. *L'Âge séculier*, p. 669 s., 934 s.

²⁷ Dans *Dilemmas and Connections*, p. 326-346.

argumentation morale ou philosophique s'inscrit dans un sens plus vaste de la plénitude ou du lieu supérieur auquel nous aspirerions tous.

On a un peu le sentiment que, dans cette conférence de 1996 (à l'âge de 65 ans), Taylor se dit : « *The hell with it!* », ou « Bas les masques! », je vais enfin parler ouvertement de mes grandes convictions théologiques puisque ce sont elles qui portent depuis toujours ma conception du Bien et de nos sources morales. Je rappelle que Taylor le fait pour une raison de fond : sa grande thèse est, en effet, que tous nos petits biens et nos normes morales procèdent du pressentiment d'un Bien plus vaste, lequel présuppose selon lui, pour être cohérent et efficace, une perspective théiste. Or, dans cette conférence de 1996, il discute, enfin, de cet horizon théologique plus englobant, qui sert d'assise à sa conception des sources de ce que nous sommes et de la modernité elle-même.

Il est vrai que Taylor le fait dans un contexte assez catholique. Bien sûr. Il venait de recevoir le *Marianist Award* et son auditoire, à Dayton, se composait de penseurs religieux. Il n'empêche, il a lui-même choisi de parler des thèmes qui l'avaient inspiré dans la théologie catholique (j'y reviens) et qui sont essentiels à son anthropologie, ce qu'il n'était pas tenu de faire.

Cette conférence a donné lieu à des débats fascinants à Dayton puisque quatre autres intervenants ont alors présenté des conférences sur la contribution de Taylor. Je n'en évoquerai ici qu'une seule, celle de George Marsden²⁸. Marsden a, en effet, eu la perspicacité de remarquer, *avant A Secular Age*, que *Sources of the Self* ne parlait que très pudiquement de ses propres sources théistes *et* de reconnaître qu'elles occupaient néanmoins une place absolument capitale dans l'argumentation du livre puisqu'elles en formaient la clef de voûte²⁹. Or ce sont ces présupposés théologiques qui apparaîtraient enfin au grand jour dans « *A Catholic Modernity?* ». C'est ce qui amène Marsden à défendre l'idée, intéressante, que cet essai de 1996 pourrait constituer la véritable *conclusion* à *Sources of the Self*³⁰. Si Taylor n'a pas été aussi explicite dans son livre de 1989 que dans sa conférence de 1996, estime Marsden, c'était pour ne pas aliéner ses lecteurs plus réservés (c'est un euphémisme) eu égard à toute référence théologique. Marsden félicite Taylor de sa franchise et en

²⁸ George Marsden, « Matteo Ricci and the Prodigal Culture », in *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, ed. Heft p. 83-93.

²⁹ G. Marsden, p. 88.

³⁰ G. Marsden, p. 89.

souligne l'importance dans nos débats intellectuels, trop dominés par l'exclusivisme de l'humanisme exclusif.

Il ne le dit pas tout à fait en ces termes, mais dans cette conférence, Taylor sort bel et bien du placard a-théologique et n'y retournera jamais plus.³¹ Pour le dire dans les termes forts qui étaient déjà ceux de *Sources of the Self* et qui seront repris avec plus d'insistance encore dans « *A Catholic Modernity?* », Taylor mettra de plus en plus ouvertement en lumière la « lobotomie spirituelle » qu'accomplit l'humanisme exclusif (et son double, l'anti-humanisme désabusé) quand il veut faire abstraction des sources spirituelles du Bien dans notre civilisation³². Il cessera lui-même d'être paralysé par cette *spiritual lobotomy*. À mon sens, c'est avec cette conférence de 1996, « *A Catholic Modernity?* », que se serait mis en scène le tournant théologique de la phénoménologie de Taylor. C'est sa conférence « Bas les masques! » ou « *The hell with it* ».

Éléments de la théologie et de la spiritualité de Taylor

Je me contenterai de rappeler, en terminant, de quelle manière Taylor s'inspire de manière originale, créatrice et parfois assez libre de thèmes et de dogmes importants de la théologie chrétienne (et/ou catholique) pour parler de ces sources théistes de sa pensée : la transcendance, la grâce, l'Incarnation, l'*imago Dei* et sa conception de la sécularité.

1/ *La transcendance*. La première chose qui caractérise la conception taylorienne du divin est son sens métaphysique très fort de la transcendance. Tay-

³¹ Taylor a bien compris la remarque de Marsden et lui répond dans ses « *Concluding Reflections and Comments* », p. 118: « *Do we always have to dress our views in terms already acceptable to the contemporary academy? Yes, we do a lot of that, obviously too much. The reasons for that are many, including not very admirable ones to do with the advantages (reputation, tenure, promotion) of conformity. Underlying all that is the remarkable fact that academic culture in the Western World breathes an atmosphere of unbelief. I say remarkable fact because perhaps we aren't surprised enough by this phenomenon, which is a feature of this important subculture in our civilization rather than of the society in which it is set.* » Il ajoute, de manière significative: « *Now the deeper historical reasons for this are hard to define and I won't try here (although this is perhaps one of the most important intellectual tasks of our time).* » L'une des plus importantes tâches intellectuelles de notre temps! Ce n'est pas rien.

³² *Sources of the Self*, p. 520 et *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 19 (= *Dilemmas and Connections*, p. 172).

lor y voit l'une des grandes constantes des religions post-axiales : elles se distinguent selon lui par un sens du Bien qui va au-delà du seul épanouissement humain (axé sur la paix, la santé, la prospérité, etc.) qui aurait surtout intéressé les religions plus archaïques³³. Selon la conviction forte de Taylor, nos aspirations fondamentales ne se limitent pas au « *human flourishing* », à l'épanouissement humain, celui que promet encore aujourd'hui l'humanisme exclusif rivé au cadre immanent. Il y a, pour Taylor, quelque chose au-delà de la vie (*beyond life*) qu'il appelle la transcendance et qui nous permettrait d'affirmer que « *life isn't the whole story* » ou que « *our lives don't totally end in our deaths* »³⁴. C'est cette affirmation d'un au-delà la vie qui permettrait de répondre au soupir de la chanson de Peggy Lee, qui revient souvent dans son œuvre : « *Is that all there is?* »³⁵, leitmotiv qui tient un peu chez lui le rôle de la question « pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? » chez Leibniz ou Heidegger. Seulement : Taylor a-t-il des *raisons* pour affirmer que *that is not all there is*, autrement dit pour justifier cette ouverture à la transcendance?

C'est une bonne question, à laquelle son œuvre me paraît répondre en au moins deux temps :

Le premier élément, plus « négatif », de la réponse de Taylor consiste à dire que *sans cette ouverture à la transcendance*, il est bien difficile, sinon impossible, de reconnaître un sens à la souffrance humaine, à la mort, mais aussi à l'affirmation de la dignité humaine et de nos sources morales elles-mêmes. La promotion du cadre immanent et la célébration de l'ici-bas, qui forment le *credo* de la modernité humaniste, ne constituent pas à ses yeux des instances motivantes fortes, ni suffisantes. Elles appellent nécessairement contre elles la contre-réaction d'un antihumanisme désillusionné, celui de Nietzsche ou de Baudelaire qui sont des références récurrentes dans son œuvre et justement parce qu'ils dénoncent la vacuité des idéaux de l'humanisme moderne. On ne peut échapper au cercle étouffant du cadre immanent, répond Taylor, qui suit ici Dostoïevski, qu'en s'en remettant à la transcendance et en la laissant agir sur nous.

Le deuxième volet, plus « positif », de la réponse de Taylor consiste à suggérer, témoignages de vie à l'appui, que la transcendance agit bel et bien sur les êtres humains et qu'elle a effectivement inspiré des conversions fortes dans

³³ Voir *Dilemmas and Connections*, p. 222.

³⁴ *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 20 (= *Dilemmas and Connections*, p. 173).

³⁵ Voir par exemple *Dilemmas and Connections*, p. 255; *A Secular Age*, p. 311, 507; trad. fr. *L'Âge séculier*, p. 547, 864.

leurs vies. Tout le dernier chapitre de *A Secular Age* sera d'ailleurs consacré à ces itinéraires de conversion. Charles Taylor a lui-même manifestement été inspiré par les Mère Teresa, les Nelson Mandela, les Jean Vanier, les Charles Péguy, les Yves Congar de ce monde et des poètes comme Gerard Manley Hopkins (1844-1889, dates qui en font le contemporain parfait de Nietzsche!) qui ont témoigné de cette action transformatrice de Dieu sur eux. Leurs engagements confirmeraient qu'il y a un *flourishing*, un épanouissement, qui viendrait d'une source transcendante, spirituelle et non-matérielle.

On touche là un autre aspect important de la théologie de Taylor :

2/ *L'appel et la grâce de Dieu*. Tous les exemples de vie spirituelle engagée qu'évoque Taylor témoignent de Dieu comme d'un être qui nous *appelle* et auquel nous *résisterions* très souvent. Le Dieu de Taylor n'est pas un premier moteur impassible, responsable de l'ordre cosmique, naturel, moral ou social, ni un Dieu qui nous obligerait à suivre un code moral strict, c'est un Dieu qui nous appelle à une transformation et qui nous invite à participer à son œuvre d'amour, d'*agapè*. À cet égard, j'ai toujours été impressionné par l'assurance avec laquelle Taylor parle d'un Dieu personnel qui nous appelle, qui nous regarde³⁶, qui nous invite à nous transformer, mais auquel nous résisterions trop souvent, trop centrés que nous sommes sur notre propre petit *flourishing*. Taylor me paraît ici marqué par une théologie de la grâce : c'est toujours Dieu qui nous appelle et nous répondons, ou non, à son appel. C'est une autre des choses qu'il a apprises de Dostoïevski et qui explique l'attention soutenue qu'il lui a toujours portée³⁷.

³⁶ *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault*, p. 40 : « Et pour identifier ce qui cloche, je m'ouvre au regard qu'un Dieu d'amour peut avoir sur moi. Est-ce qu'il me scrute le cœur et les reins? Je ne le sais pas. Mais il me regarde.»

³⁷ *Ibid.*, p. 135 : « À la suite des romantiques, il [Dostoïevski] croit que l'appel divin passe par bien des canaux, prend des formes multiples et est l'objet de réceptions diverses, certaines adéquates, d'autres non. » Cette lecture se situerait dans la continuité de l'enseignement personnel de Jésus, comme l'explique la suite de l'entretien avec Jonathan Guilbault, p. 136 : « À mon avis, l'origine de l'autorité du Christ venait du fait que les gens se sentaient personnellement interpellés par son enseignement. Au contraire de ceux dont l'autorité découlait de leur appartenance à une institution et qui s'en tenaient aux généralités ou, au contraire, aux détails de la Loi, Jésus avait une parole juste, au sens d'ajusté à chacun et aux circonstances. » Pour Taylor, cette interpellation est bel et bien un effet de la *grâce*, p. 141 : « Certes, il s'agit d'imiter le Christ, dans le sens où le chrétien met ses pas dans les siens, se met à sa suite, porte sa croix, etc. Cependant, il fait tout cela aidé de la grâce divine, propulsé par la conscience d'être aimé de toute éternité. La grâce et l'initiative primordiale de Dieu, voilà ce qui fonde la différence

Selon Taylor, cette grâce n'est pas sélective, loin de là, elle s'adresse à tous, y compris aux incroyants, qui tous reçoivent et entendent cet appel, mais le méconnaissent ou choisissent d'y rester sourds : « Dans nos vies religieuses, nous réagissons à une réalité transcendante. Nous en avons *tous* [je souligne] 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* »³⁸. Tous, dit-il dans sa réponse aux intervenants de Dayton, « croyants comme incroyants, nous dépensons trop d'énergie à résister à Dieu »³⁹.

C'est une thèse forte que Taylor affirme avec autant d'aisance naturelle que de fréquence dans son œuvre, comme si elle était la donne première de son expérience religieuse, voire de l'expérience religieuse tout court.⁴⁰ L'une des questions que l'on pourrait se poser à propos de cette théologie de l'appel est celle de savoir comment cette grâce se fait reconnaître. Qui ou qu'est-ce qui nous dit que c'est bien Dieu qui nous appelle et qu'il ne s'agit pas d'une auto-suggestion de notre esprit? Comment sent-on ou ressent-on cette présence de Dieu qu'il faut bien appeler, *nolens volens*, « mystique » puisqu'il y a là une réalité spirituelle, surnaturelle, qui nous exhorte et nous saisit? J'entends bien que, pour Taylor, on peut répondre à cet appel en suivant un exemple de vie inspirant ou en s'engageant pour une cause et qu'il ne doit pas nécessairement s'agir d'une expérience extatique à la manière de sainte Tère de d'Avila,

entre la *sequela Christi*, c'est-à-dire le fait de suivre le Christ, et l'imitation d'une personnalité inspirante. Dostoïevski était tout à fait sensible au 'miracle' qu'est la charité.»

³⁸ *A Secular Age*, p. 768; *L'âge séculier*, p. 1294.

³⁹ « Concluding Reflections and Comments », p. 124: « *We all—believers and unbelievers alike—spend a lot of energy resisting God* ». L'une des idées du présent essai est que Taylor a peut-être lui-même longtemps résisté à cet appel à parler de Dieu dans son œuvre.

⁴⁰ *A Secular Age*, p. 510: « *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 (...) 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* »; *L'âge séculier*, p. 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 ». Cette aspiration à la transformation est toujours présentée comme *réponse* à un *appel* qui nous précède et auquel nous résisterions trop souvent, croyants comme incroyants.

d'Augustin ou de la conversion de Claudel, mais il reste que Taylor reconnaît toujours dans cet engagement une réponse à un appel de Dieu. Comment savoir que c'est Dieu? Poser la question est-ce se fermer à cet appel?

Pour Taylor en tout cas, il ne semble pas y avoir de doute possible, Dieu nous regarde et veut être avec nous :

4/ *L'Incarnation* veut dire pour Taylor, comme c'est aussi le cas pour bien d'autres théologiens et philosophes, dont Gianni Vattimo, que Dieu veut être avec nous : « *Redemption happens through Incarnation, the Weaving of God's life into human lives* »⁴¹. Le salut s'accomplit par l'Incarnation, c'est-à-dire le « tissage » de Dieu dans les vies humaines (dont on comprend qu'il va dans les deux sens du dialogue : c'est aussi bien Dieu qui se tisse dans nos vies que nous qui avons à œuvrer en ce sens). Dieu est amour et veut que nous participions à son courant d'amour (*stream of agape*). Ce serait la voie de notre salut (*redemption*). On notera que Taylor n'associe pas l'Incarnation à quelque idée d'expiation (*atonement*), au reste peu prisée des théologiens d'aujourd'hui, même si cette lecture de l'Incarnation fut celle qu'avait proposée l'apôtre Paul. *L'atonement* se produirait plutôt chez Taylor, pour peu qu'il veuille conserver cette idée, par le biais de la catholicité elle-même, c'est-à-dire par l'affirmation « catholique » de la multiplicité des voies du salut (on peut penser ici au message d'inclusion du pape François) et la reconnaissance de ce que ce salut ne s'atteint pas seul, mais avec d'autres, différents de nous et dont les parcours seraient tout autres (d'où aussi chez Taylor l'ouverture à d'autres formes de spiritualité, dont l'hindouisme). C'est cette idée que nous nous efforcerions d'exprimer, bien inadéquatement, quand nous parlons de la Trinité: « *Our being in the image of God is also our standing among others in the stream of love, which is that facet of God's life we try to gasp, very inadequately, in speaking of the Trinity* »⁴². On pourrait relever ici un autre trait de l'augustinisme de Taylor, sa tendance à trouver dans notre expérience humaine des traces

⁴¹ *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 15 (= *Dilemmas and Connections*, p. 168). L'essai de 1960, « *Clericalism* », s'inspirait déjà beaucoup du dogme de l'Incarnation, p. 334 : « *The point is that it is part of the genius of Christianity as a doctrine of the Incarnation to spawn a humanism.* » P. 335: « *The Church therefore requires that there be a humanism, a conception of human life that allows for the possibility of Incarnation, if its missionary effort is to penetrate modern society and reach the millions that are now outside the Church.* »

⁴² *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 35 (= *Dilemmas and Connections*, p. 185).

ou des *vestigia* de la Trinité qui nous aideraient à mieux la comprendre. D'où aussi sa reprise du thème de l'*imago Dei* :

4/ La *Genèse* (1, 26) dit de l'homme qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, ce qui n'est dit d'aucune autre créature dans le récit de la création. Or, la *Genèse* ne dit pas *en quoi* nous aurions été faits à l'image de Dieu. Les Pères de l'Église et les philosophes ont souvent voulu combler ce silence en disant que c'était par sa raison ou son intellect, que l'homme serait l'*imago Dei*. C'est une idée qu'ils ont empruntée à la métaphysique grecque. Des penseurs de la Renaissance, comme Pic de la Mirandole, ont pensé, pour leur part, que c'était surtout par son pouvoir créateur que l'homme aurait été créé à l'image de Dieu. Charles Taylor a, de son côté, une interprétation originale à proposer, en consonance avec sa philosophie plus sociale et politique: c'est en partie par notre *diversité* que nous aurions été faits à l'image de Dieu : « *Human diversity is part of the way in which we are made in the image of God* »⁴³. Nous sommes des êtres différents les uns des autres et nous avons besoin de ces êtres différents de nous pour parvenir à la plénitude. Taylor avoue toujours avoir été déçu par l'insistance du catholicisme de son enfance sur le salut de l'âme individuelle⁴⁴. L'une de ses convictions personnelles les plus vives, et elle sera à l'origine de son « communautarisme » dont on parle tant, est que nous ne pouvons pas atteindre la plénitude ou le bonheur seuls. C'est en cela que nous aurions été créés à l'image de Dieu.

Il ne s'agit sans doute pas de la lecture la plus orthodoxe de l'*imago Dei*, car on conçoit mal que la « diversité » humaine, qui est celle des cultures, des époques, des tempéraments, des langues différentes, des genres et des styles de vie (etc!), ait un réel équivalent dans la Trinité divine, dont les trois personnes sont d'essence identique (*homoousia*) de toute éternité, mais elle correspond à l'idée que Taylor se fait de ce que c'est que d'être « catholique ». « Catholique » signifie pour lui « *universality through wholeness* »⁴⁵. L'expression prégnante est un peu difficile à traduire en français, mais on comprend que l'anglais de Taylor veut retenir deux sens fondamentaux du *katholou*, l'universalité et l'« entièreté ». La *wholeness*, c'est, en effet, l'entièreté (ou la totalité) doublée d'un élément de

⁴³ *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 15 (= *Dilemmas and Connections*, p. 168).

⁴⁴ *Les avenues de la foi*, p. 119 : « Il faut se replacer dans le Québec des années 1950 : j'étais confronté à un catholicisme faisant du salut individuel l'enjeu primordial de la vie de foi. » Voir aussi *Les avenues de la foi*, p. 123.

⁴⁵ *A Catholic Modernity?* ed. Heft, p. 15 (= *Dilemmas and Connections*, p. 168).

plénitude et d'authenticité. Le « génie du catholicisme » pour Taylor est d'avoir compris, au moins idéalement car la réalité du catholicisme peut être différente (Taylor le reconnaît sans peine, ou peut-être avec un peu de « peine »), que les êtres que nous sommes ne peuvent atteindre leur plénitude seuls et qu'ils ont besoin d'autrui pour être eux-mêmes⁴⁶. L'être humain ne peut vivre seul, il a besoin des autres qui le complètent et l'aident à atteindre une certaine *wholeness*, une authenticité. Voilà ce que reconnaîtrait, idéalement toujours, le catholicisme, qui aurait la clairvoyance de reconnaître qu'il y a plusieurs voies conduisant à cette plénitude : la grâce s'exprimerait par plusieurs canaux et de plusieurs façons. Ce serait aussi le génie du catholicisme (du moins en principe) que de les affirmer toutes.

On reconnaîtra là un élément bien connu de son anthropologie et de sa philosophie politique, mais que Charles Taylor associe au catholicisme lui-même. D'où la question que l'on pourrait se poser ici : est-ce que Taylor lit le catholicisme à travers sa philosophie sociale ou développe-t-il sa philosophie sociale à partir de son catholicisme? Bonne question pour les biographes et les spécialistes de Taylor sans doute, mais je suis enclin à penser que ses convictions catholiques sont probablement plus anciennes puisque Taylor dit qu'elles ont été nourries par ses lectures théologiques de jeunesse⁴⁷. L'itinéraire de Taylor confirmerait décidément le mot de Heidegger : *Herkunft bleibt stets Zukunft* : l'origine est avenir.

Bien que Taylor n'ait parlé qu'assez tard (*sero...*) de ses convictions théologiques, elles *pourraient* donc être plus anciennes. Il peut être important de souligner que Taylor, dans sa jeune trentaine, a vécu l'expérience, inouïe pour un catholique, de voir ses convictions théologiques et éthiques réalisées lors du Concile de Vatican II (1962-65) qui a fait date, notamment par son ouverture aux autres religions, à l'engagement des laïcs, à la modernité et au monde tout court, comme par sa réforme de la liturgie (passant du latin aux langues vernaculaires). Je pense que c'est un événement « transformateur » dont on ne saurait sous-estimer l'importance pour la pensée et l'œuvre de Taylor, qui associe souvent l'action de Dieu à une possibilité de transformation : il montrait que son Église était en marche, à l'écoute de son temps et capable

⁴⁶ *Dilemmas and Connections*, p. 168: « *This is the oneness of diverse beings who come to see that they cannot attain wholeness alone, that their complementarity is essential, rather than of beings who come to accept that they are ultimately identical.*»

⁴⁷ *Les avenues de la foi*, p. 16, 155 s.

d'auto-critique. La plupart des catholiques n'ont pas eu la chance de vivre une transformation aussi spectaculaire de leur Église.

La conception taylorienne de la catholicité entendue comme universalité par la quête de plénitude et d'authenticité (on pourrait aussi dire à la rigueur : la plénitude par l'universalité, *wholeness through universality*) s'exprime enfin dans sa relecture de la modernité et de la sécularité qui est le thème majeur de son œuvre:

5/ *Une relecture théologique de la modernité.* Le nouveau catholicisme de Taylor en est un qui aspire à embrasser la modernité au lieu de la rejeter en bloc, comme l'a parfois fait le catholicisme magistériel, du moins jusqu'à Vatican II. La théorie de la sécularisation de Taylor est extraordinairement subtile et, comme elle le mérite, souvent discutée. Or, ce qui me frappe en elle, c'est son caractère *prodigieusement théologique*, qui n'est pas toujours bien remarqué, sans doute à cause de l'anti-théologisme ambiant. C'est que, selon la thèse que l'on rencontre dans *A Secular Age* (2007) comme dans *Dilemmas and Connections* (2011), l'avènement de la modernité serait redevable d'un vaste mouvement de réforme spirituelle et morale qui aurait commencé vers le 11^e siècle et dont l'intention était de rendre la vie des fidèles plus conforme aux principes de l'Évangile. L'idée était que la moralité prônée par l'Évangile devait se manifester dans la vie concrète des fidèles. C'est ainsi que le souci proprement chrétien d'une moralisation de la vie et de la société dans son ensemble aurait conduit de proche en proche à la montée en puissance d'une conception de l'individu responsable de ses actions et à l'autonomie d'un « cadre immanent », dans lequel cette transformation aurait à se manifester⁴⁸. L'émergence de l'individu autonome et l'institution d'un cadre immanent sont pour Taylor deux des caractéristiques fondamentales de la modernité, mais qui plongent selon lui leurs racines dans un souci chrétien de moralisation (ou de « réforme »). Suivant leur propre dynamique, ces traits déterminants

⁴⁸ Dans son « Afterword: *Apologia Pro Libro Suo* » (in *Varieties of Secularism in a Secular Age*, edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, Cambridge, Harvard University Press, 2010), p. 204 s, Taylor dira de l'âge séculier qu'il aura été un « sous-produit » accidentel de cette volonté de rendre la vie concrète des croyants plus conforme à l'Évangile : « *It came about as the by-product of an attempt to make over the lives of Christians, and their social order, so as to make them conform thoroughly to the demands of the gospel.* » Voir à ce sujet mon étude « 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 », in *Science et Esprit*, 64 2012, 248 s.

de la modernité auraient cependant progressivement fini par se détacher de leurs origines théologiques pour conduire à un humanisme exclusif et même à un antihumanisme, celui des « contre-Lumières immanentes », désabusé par la platitude de cet humanisme (Nietzsche). Il n'est sans doute pas exagéré de dire que c'est à cet humanisme exclusif et à l'antihumanisme qu'il secrète que Taylor souhaite réagir quand il réaffirme la nécessité (ou la crédibilité) d'une perspective spirituelle.

Taylor ne renie pas la modernité pour autant, loin de là, même s'il en sait mieux que d'autres le « malaise ». L'autonomie du cadre immanent et de l'individu autonome (le « *buffered self* », qui remplace le « *embedded self* » des époques antérieures, à savoir le « soi poreux » inséré dans un cadre social, cosmique et voué au bien humain) sont à ses yeux des acquis irrécusables de la modernité qui auraient en plus le mérite (peu noté) de rendre possible une forme épurée de religion, ou de dévotion, centrée sur l'accueil de l'appel de Dieu à une transformation spirituelle. La modernité, née elle-même de prémisses chrétiennes, mais dont elle aurait fini par s'affranchir, permettrait ainsi à la religion d'être enfin elle-même. C'est une conception originale et hautement subtile de la modernité, et de la religion, dont il serait téméraire de dire qu'elle ait été universellement acceptée et même comprise dans toutes ses ramifications théologiques : l'étincelle qui a donné naissance à la modernité serait ainsi née selon Taylor d'un souci religieux (l'espoir de réformer la vie morale des chrétiens) et la modernité pourrait elle-même conduire à une purification de la religion, enfin délivrée de son alliance délétère avec le monde culturel et politique (suivant ce que Taylor appelle ses dispensations durkheimiennes). C'est cette religiosité, ou cette catholicité, qui pourrait avoir, selon Taylor, des choses à apprendre à la modernité et la sauver de l'écueil de l'humanisme exclusif. Cette conception taylorienne de la sécularité, qui mettait en évidence ses sources et son aboutissement théologiques, était probablement trop subtile pour les croisés de la modernité qui l'associent spontanément à une liquidation de tout rapport à une réalité transcendante.

Conclusion

Avec son tournant théologique, Taylor a choisi de formuler plus ouvertement ses positions métaphysiques, faisant ainsi retour à ses convictions de jeunesse que son œuvre de la maturité lui aura permis de mieux formuler. Il est

alors devenu un intellectuel publiquement catholique⁴⁹, après l'avoir peut-être secrètement été pour une bonne part de sa carrière. Taylor n'était plus un intellectuel qui était accidentellement catholique (comme il y a des ingénieurs, des physiciens ou des plombiers catholiques), mais un penseur dont l'œuvre repose sur une vision chrétienne forte et assumée comme telle. C'est une prise de position qui ne va certainement pas sans risques, car elle pourrait le disqualifier aux yeux de plusieurs dans notre petit monde universitaire.

Je voudrais surtout en souligner le courage, car il en faut pour afficher aussi franchement ses positions et nager à contre-courant de la vulgate, mais aussi la cohérence philosophique. Le tournant théologique de Taylor montre certes que sa perspective a évolué (témoignant peut-être, pour le dire en ses termes, des multiples canaux par lesquels opère la grâce) puisqu'elle l'a amené à mettre en question le « mythe » de la raison seule auquel il s'était tenu dans son œuvre, du moins jusqu'à *A Catholic Modernity?* (1996) et la conclusion feutrée de *Sources of the Self*. Il n'y en a pas moins une forte cohérence philosophique à ce tournant parce que l'œuvre de Taylor finit par s'appliquer à elle-même sa thèse fondamentale, à savoir l'idée que toute philosophie et toute norme morale s'enracinent dans une vision du Bien supérieur ou de la plénitude qui va au-delà de celle que nous pouvons espérer en cette vie. Charles Taylor défend ainsi, par son œuvre, sa vie et ses engagements, le bien-fondé d'une position chrétienne et la possibilité pour elle d'être entendue dans le monde contemporain. Il combat la lobotomie spirituelle de notre époque et montre que la raison seule n'est pas la seule chose qui nous motive, tout en défendant pour notre temps, devenu sourd à cette idée, l'idée d'une rationalité de la foi. Je tiens à lui dire ma reconnaissance pour le courage et la cohérence de sa conception.

Références

- Augustin, saint (1962). *Les Confessions*. Desclée de Brouwer. (Trad. de E. Théorel et G. Bouisson).
- Begley, A. (1993). *The Mensch of Montreal*. Charles Taylor's Authentically Ethical Life. *Lingua Franca*, mayo/junio.

⁴⁹ Voir par exemple *Dilemmas and Connections*, p. 348 où il formule des critiques qu'il dit chrétiennes à l'endroit du moralisme étroit des codes.

- 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*, 64, [s.p.].
- Heidegger, M. (1981). *Acheminement vers la parole*. Tel-Gallimard.
- Marsden, G. (1999). Matteo Ricci and the Prodigal Culture. En: J. L. Heft (Ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture. With Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain* (pp. 83-93). Oxford University Press.
- Taylor, C. (1960). Clericalism. *CrossCurrents*, 10(4), 327-336. <http://www.jstor.org/stable/24456874>
- . (1992). *Grandeur et misère de la modernité*. Bellarmin.
- . (1992). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- . (1999). Concluding Reflections and Comments. En: J. L. Heft (Ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture. With Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain* (pp. 105-126). Oxford University Press.
- . (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press. (Trad. fr.: *L'âge séculier*, Seuil, 2011).
- . (2008). *What Drove me to Philosophy?* [Disertación, The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lecture: Arts and Philosophy]. Inamori Foundation.
- . (2010). Afterword: Apologia pro Libro suo. En: M. Warner, J. VanAntwerpen, & C. Calhoun (Eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp. 300-322). Harvard University Press.
- . (2011). *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Harvard University Press.
- . (2012). Overcoming Modern Epistemology. En: S. Oliver, K. Kilby y Th. O'Loughlin (Eds.), *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr, OP*. Bloomsbury.
- . (2015). *Les avenues de la foi. Entretien avec Jonathan Guilbault*. Novalis.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional