



# Une théologie naturelle est-elle encore possible ?

## Essai sur la philosophie de la religion de Charles Taylor

Guillaume St-Laurent

Volume 80, numéro 1, 2024

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1109876ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1109876ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

St-Laurent, G. (2024). Une théologie naturelle est-elle encore possible ? Essai sur la philosophie de la religion de Charles Taylor. *Laval théologique et philosophique*, 80(1), 93–120. <https://doi.org/10.7202/1109876ar>

### Résumé de l'article

Malgré l'important renouveau que connaît la théologie naturelle depuis environ un demi-siècle dans le champ de la philosophie de la religion, Charles Taylor soutient que celle-ci appartient à une époque désormais révolue. Cette étude propose de restituer de manière aussi fidèle et précise que possible les raisons de ce verdict. Une telle analyse vise à combler une lacune importante dans la littérature secondaire. Cette lacune tient, d'une part, au fait que Taylor lui-même ne développe jamais ces raisons de façon systématique ; d'autre part, elle tient également au fait que plusieurs commentateurs semblent présupposer qu'un tel argument n'existe pas : Taylor récuserait la théologie naturelle simplement parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont il est enclin à justifier ses propres convictions religieuses.

# UNE THÉOLOGIE NATURELLE EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?

## ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION DE CHARLES TAYLOR

Guillaume St-Laurent

Faculté de philosophie  
Université Laval, Québec

*RÉSUMÉ* : Malgré l'important renouveau que connaît la théologie naturelle depuis environ un demi-siècle dans le champ de la philosophie de la religion, Charles Taylor soutient que celle-ci appartient à une époque désormais révolue. Cette étude propose de restituer de manière aussi fidèle et précise que possible les raisons de ce verdict. Une telle analyse vise à combler une lacune importante dans la littérature secondaire. Cette lacune tient, d'une part, au fait que Taylor lui-même ne développe jamais ces raisons de façon systématique ; d'autre part, elle tient également au fait que plusieurs commentateurs semblent présupposer qu'un tel argument n'existe pas : Taylor récuserait la théologie naturelle simplement parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont il est enclin à justifier ses propres convictions religieuses.

*ABSTRACT* : Despite the fact that natural theology has seen a significant revival for about half a century in the field of philosophy of religion, Charles Taylor maintains that it belongs to a now bygone era. This study proposes to state as precisely as possible the reasons for this verdict. Such an analysis aims to fill an important gap in the secondary literature on Taylor's work. This gap is due, on the one hand, to the fact that Taylor himself never develops these reasons in a systematic way ; on the other hand, it is due to the fact that several commentators seem to presuppose that such an argument does not exist : Taylor would object to natural theology because it does not correspond to the way in which he is inclined to justify his own religious beliefs.

---

**L**a théologie dite naturelle, en tant que « discours spécifiquement philosophique sur la nature du divin et sur ses modes de manifestation », se déploie classiquement comme une interrogation rationnelle (i) sur les arguments ou les « preuves » pour l'existence de Dieu, (ii) sur l'idée même de Dieu, c'est-à-dire ses « noms », sa cognoscibilité, la compatibilité des attributs divins, etc., ainsi que (iii) sur le problème de la théodicée<sup>1</sup>. Or, malgré le fait que cette démarche connaît un renouveau certain

---

1. Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. 1, Paris, Cerf, 2002, p. 29.

depuis environ un demi-siècle dans le champ de la philosophie de la religion<sup>2</sup> ainsi que dans la littérature populaire<sup>3</sup>, Charles Taylor admet volontiers que sa conception de la philosophie et de la raison en général « ne laisse que peu de place (*doesn't leave much place*) » à ce type de considérations<sup>4</sup>.

Dans l'Occident chrétien nord-atlantique, Dieu était auparavant conçu comme une évidence accessible par l'intelligence à toute personne raisonnable. Taylor parle en ce sens d'une « époque de croyance (*age of belief*) » désormais révolue<sup>5</sup>. Il faudrait plutôt s'efforcer, à présent, de comprendre la « perspective spirituelle » qui cherchait à s'exprimer dans les « anciennes doctrines théologico-cosmologiques », sans que leur ambition de produire une justification rationnelle capable à elle seule d'emporter l'adhésion — voire, chez les Modernes, de produire des « arguments implacables (*knock-down arguments*) » —, ne puisse plus être prise au sérieux : « [W]e have to get behind the arguments as exercises in what we would recognize as strict proof — in which light they appear pretty flimsy to us today — and try to sense the spiritual outlook they articulate<sup>6</sup> ». La position pour laquelle on opte dans le grand conflit entre la croyance et l'incroyance religieuse serait plutôt relative à notre « sens des sources morales (*our sense of moral sources*) », soit à l'expérience intime de chacun, qui comporte un moment essentiel de « foi » ou de « confiance anticipatrice (*anticipatory confidence*) », consistant à se sentir *motivé* par un bien supérieur<sup>7</sup>.

- 
2. En ce qui touche la philosophie analytique de la religion, voir notamment les remarques de William L. CRAIG, James P. MORELAND, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Blackwell, 2012, p. IX, XIII ; ainsi que les ouvrages marquants d'Alvin PLANTINGA, *God and Other Minds*, New York, Cornell University Press, 1967 ; ID., *Does God Have a Nature ?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1980 ; William L. CRAIG, *The Kalām Cosmological Argument*, New York, Barnes & Noble, 1979 ; Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1981 ; ID., *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1991 ; ID., *Is There A God ?*, Oxford University Press, 1996 ; Robin LE POIDEVIN, *Arguing for Atheism : An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londres, Routledge, 1996 ; Jordan H. SOBEL, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, New York, Cambridge University Press, 2004 ; Graham OPPY, *Arguing about Gods*, New York, Cambridge University Press, 2006 ; Herman PHILIPSE, *God in the Age of Science ? A Critique of Religious Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; et Edward FESER, *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco, Ignatius Press, 2017. Du côté de la philosophie dite continentale, voir Thomas DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF, 2008 ; et Jean GRONDIN, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF, 2013, pour de solides défenses du déisme classique, visant à établir son actualité dans le contexte contemporain.
  3. On en trouve un exemple frappant dans le récent best-seller francophone de Michel-Yves BOLLORÉ et Olivier BONNASSIES, *Dieu : la science, les preuves*, Paris, G. Trédaniel, 2012.
  4. Charles TAYLOR, « Reply and re-articulation », dans James TULLY, dir., *Philosophy in an Age of Pluralism. Essays in honour of Charles Taylor. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 228.
  5. L'expression « age of belief » est malheureusement traduite dans l'édition française de *Sources of the Self* par « époque de foi » (*Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal [coll. « Essai »], 2003, p. 396), occultant ainsi le rôle essentiel que pouvaient jouer les arguments de la théologie naturelle, qui ne reposaient pas expressément sur la foi, au cours de la période décrite par Taylor. La traduction par « époque de croyance » comporte évidemment, cela dit, ses propres difficultés.
  6. Charles TAYLOR, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity* (désormais abrégé « SS »), Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 311.
  7. SS, p. 73-74, 305-314 ; ID., *A Secular Age* (désormais abrégé « SA »), New York, the Belknap Press of Harvard University Press, 2007, chap. 15 (« The Immanent Frame », p. 539-593).

En particulier, Taylor relevait dans *Sources of the Self* deux voies empruntées par la métaphysique occidentale dans sa prétention à remonter vers un premier principe et établir ainsi la vérité de la religion chrétienne<sup>8</sup>.

La première est la « voie extérieure (*outer path*) » balisée par Platon et Aristote, partant « de faits relatifs au monde, accessibles à tous (*from facts about the world, accessible to all*) », pour remonter ensuite à son principe ou sa cause suprême, son *ultima ratio*. Le « rationalisme chrétien » de la fin du XII<sup>e</sup> siècle relève de cette voie, dont les *quinque viae* de Thomas d'Aquin ne sont que l'illustration la plus célèbre, de même que le « déisme providentiel » du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit évidemment d'un aspect essentiel de la doctrine catholique. Ainsi peut-on lire dans l'Épître aux Romains de saint Paul, comme chacun sait, que « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (Rm 1,20). De même, le concile Vatican I déclarait-il, en référant à cette même lettre du Nouveau Testament, que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées » (Constitution Dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, chap. 2 « De la Révélation »). La conviction se trouve en outre réitérée au chap. 2 (« Credo ut intelligam ») de la lettre encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II, qui affirmait la « capacité métaphysique de l'homme » de réfléchir à la connaissance empirique pour « atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible ».

La seconde est la « voie intérieure (*inward route*) » inaugurée par saint Augustin, prenant appui sur la présence immédiate de la pensée à elle-même pour ensuite remonter vers Dieu comme à sa source, dans une démarche que reprendront notamment le *Proslogion* de saint Anselme et le *itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure. L'« intériorité (*inwardness*) » fait ici référence à l'adoption d'une « posture de réflexivité radicale (*stance of radical reflexivity*) » ou, ce qui revient au même, d'un « point de vue à la première personne (*first-person standpoint*)<sup>9</sup> », qui permettrait de diverses façons de reconnaître que la forme de notre expérience ne peut être ce qu'elle est qu'en vertu d'un contact avec une perfection qui la transcende et la fonde. Cette voie demeura en outre active de Descartes à Hegel en passant par Leibniz, à la fois par le truchement de la preuve ontologique, dont l'« intuition fondamentalement augustinienne » résiderait en ceci que la capacité de l'être humain à raisonner, y compris dans la sphère morale, s'enracine « dans le rapport de l'âme avec Dieu », mais aussi sous la forme des preuves de l'immortalité « par l'immatérialité et l'indivisibilité de l'âme<sup>10</sup> ». On trouve aussi sur cette voie la « métaphysique des mœurs »

8. SS, p. 139-142, 310-314, 324, 389-390.

9. « The world as I know it is there for me, is experienced by me, or thought about by me, or has meaning for me. Knowledge, awareness, is always that of an agent. [...] In our normal dealings with things, we disregard this dimension of experience and focus on the things experienced. But we can turn and make this our object of attention, become aware of our awareness, try to experience our experiencing, focus on the way the world is for us. This is what I call taking a stance of radical reflexivity or adopting the first-person standpoint » (SS, p. 130).

10. « Descartes was not alone in embracing the Augustinian path at the beginning of the modern era. In a sense those two centuries, the sixteenth and seventeenth, can be seen as immense flowering of Augustinian spir-

de Kant, dont la thèse centrale est que l'aspiration à la « félicité (*Glückseligkeit*) » constitue un strict « besoin rationnel (*Vernunftbedürfnis*) », qui requiert en retour les assurances de la foi (« Il y a un Dieu, il y a une vie future »), c'est-à-dire une « théologie transcendantale<sup>11</sup> ». De fait, quoiqu'il ne s'agisse pas d'un savoir objectivement assuré, et plutôt d'articles de foi ou de « convictions morales », les conditions *a priori* de la liberté pratique constituent bel et bien chez Kant des « connaissances positives (*positiven Erkenntnissen*) », des raisons qui contraignent l'assentiment, procédant par la voie intérieure léguée par Augustin à la tradition philosophique occidentale.

Taylor estime que ces deux voies classiques de la théologie naturelle s'avèrent aujourd'hui impraticables. En ce sens, la présente étude propose de restituer de manière aussi fidèle et précise que possible les raisons de ce verdict. Une telle analyse vise à combler une lacune importante dans la littérature secondaire. Cette lacune tient, d'une part, au fait que Taylor lui-même ne développe jamais ces raisons de façon systématique, c'est-à-dire en les rassemblant dans un argument unique et cohérent, alors qu'elles constituent la trame philosophique de l'ensemble de ses travaux sur la sécularisation de l'Occident chrétien ; d'autre part, elle tient au fait que plusieurs commentateurs<sup>12</sup> semblent présupposer qu'un tel argument n'existe tout sim-

---

itality across all confessional differences, one which continued its own way into the Enlightenment, as the case of Leibniz amply illustrates » (SS, p. 141).

11. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* [1781-1787], trad. Luc Ferry, Heinz Wismann, dans *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1985, A 816/B 844, p. 1373.
12. Les réactions aux thèses fortes de Taylor en ce qui a trait à la viabilité de la théologie naturelle furent nombreuses et diversifiées. Elles pourraient être réunies — sans prétention à l'exhaustivité — sous trois rubriques générales. — La première rassemblerait les travaux qui se contentent d'explicitier dans une perspective exégétique la position de Taylor et ses implications eu égard à son interprétation de la modernité : par exemple, Stephen MULHALL, « Sources of the Self's senses of itself », dans D.Z. PHILLIPS, dir., *Can Religion be Explained Away ?*, Basingstoke, Macmillan, 1996, p. 131-160 ; William E. CONNOLLY, « Catholicism and Philosophy. A Nontheistic Appreciation », dans R. ABBEY, dir., *Contemporary Philosophy in Focus : Charles Taylor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 166-186 ; Peter E. GORDON, « The Place of the Sacred in the Absence of God : Charles Taylor's "A Secular Age" », *Journal of the History of Ideas*, 69, 4 (2008), p. 647-673 ; Neil ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », *Irish Theological Quarterly*, 74 (2009), p. 419-433 ; Guillaume ST-LAURENT, « Charles Taylor et la thèse des langages plus subtils », dans O. LALIBERTÉ, V. DARVEAU-ST-PIERRE, dir., *Qu'est-ce que le « dire » philosophique ?*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, 2016, p. 85-104. — La deuxième inclurait les commentateurs qui se disent d'accord avec Taylor en ce qui touche l'obsolescence de la théologie naturelle tout en s'interrogeant sur le type de raisons pouvant encore être mobilisées pour justifier la croyance ou l'incroyance : par exemple, Melissa LANE, « "God or orienteering ?" A Critical Study of Charles Taylor's Sources of the Self », *Ratio*, 5, 1 (1992), p. 46-56 ; Arto LAITINEN, « A Critique of Charles Taylor's Notions of "Moral Sources" and "Constitutive Goods" », dans ID., N.H. SMITH, dir., *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki, Société philosophique de Finlande, *Acta Philosophica Fennica*, 2002, p. 73-104 ; Charles BLATTBERG, « What's Wrong with Hypergoods ? », *Philosophy and Social Criticism*, 33, 7 (2007), p. 802-832 ; Charles LARMORE, « How Much Can We Stand ? », *New Republic*, 9 (2008), s.p. ; William W. CONNOLLY, « Belief, Spirituality, and Time », dans M. WARNER, J.V. ANTWERPEN & C. CALHOUN, dir., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2010, p. 126-144. — Enfin, la troisième réunirait les penseurs qui s'opposent à la position de Taylor dans l'intention de réaffirmer les droits de la théologie naturelle dans le contexte de la philosophie contemporaine : par exemple, Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, 2007 ; Jean GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques », *Science et Esprit*, 64, 2 (2012), p. 245-262 ; David MCPHERSON, *Re-Enchanting The World : An Examination Of Ethics, Religion, And Their Relationship In The Work Of Charles Taylor*, Thèse de doctorat, Marquette University,

plement pas : Taylor récuserait la théologie naturelle parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont il est enclin à justifier ses propres convictions religieuses, catholiques en l'occurrence, sans plus.

Jean Grondin, par exemple, malgré la perspicacité des analyses qu'il consacrait en 2012 à *A Secular Age*, écrivait que la réticence de Taylor à considérer les arguments métaphysiques relevant de la théologie naturelle tiendrait « à au moins trois raisons » : 1) il estimerait que « les arguments "éthiques" sont souvent (toujours ?) plus forts que les arguments purement rationnels » ; 2) manifesterait une certaine « méfiance vis-à-vis du déisme » ; et 3) prendrait une distance « par rapport à toute l'entreprise plus argumentative d'une philosophie raisonnée de la religion<sup>13</sup> ». Ces trois constats ne sont toutefois pas, à l'évidence, des « raisons », mais plutôt différentes façons de caractériser la réticence de Taylor à l'endroit de la théologie naturelle, laissant en suspens la question de ce qui pourrait justifier cette attitude. Grondin précise toutefois un peu plus loin que Taylor « refuse les arguments déistes traditionnels au motif qu'ils sont dictés par un cadre (*framework*) moderne, qui restreint et étouffe d'emblée l'expérience religieuse<sup>14</sup> ». Tout se passe alors comme si le rejet de la théologie naturelle reposait chez Taylor à la fois sur une réduction implicite de celle-ci au déisme *moderne* et, surtout, sur la conception que se fait Taylor de ce qui est crucial dans la religion, soit l'*expérience personnelle* plutôt qu'une quelconque démonstration rationnelle : « Selon lui, la grille du déisme, et de ses nombreux successeurs, empêche de considérer d'autres types de rapport à Dieu, où la religion serait l'affaire d'une transformation répondant à un appel divin<sup>15</sup> ». Or, il est difficile de voir comment Taylor pourrait réduire les arguments rationnels de la théologie naturelle à « une construction purement moderne<sup>16</sup> », notamment au regard du fait qu'il fasse remonter ceux-ci de manière explicite à Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin et, qui plus est, qu'il analyse en détail les particularités du déisme du XVIII<sup>e</sup> siècle par rapport aux traditions anciennes qui, elles aussi, mettaient « l'*ordre cosmique* au centre de la vie spirituelle<sup>17</sup> » ; en outre, les raisons pour lesquelles Taylor juge la théologie naturelle obsolète appartiennent bel et bien chez lui au « discours philosophique », c'est-à-dire à un type de réflexion qui se donne pour tâche de « persuader des penseurs honnêtes de toutes les allégeances métaphysiques ou théolo-

---

2013, 280 p. ; Vittorio HÖSLE, *God as Reason : Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013, p. 1-23 ; Matthew ROSE, « Tayloring Christianity. Charles Taylor is a Theologian of the Secular Status Quo », *First Things : A Monthly Journal of Religion & Public Life*, 248 (2014), s.p. ; Daniel P. HORAN, « A Rahnerian Theological Response to Charles Taylor's *A Secular Age* », *New Blackfriars*, 95, 1055 (2014), p. 21-42.

13. J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 255-256.

14. *Ibid.*, p. 257.

15. *Ibid.*, p. 256. N. ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », p. 428, conclut de même que Taylor serait simplement « dédaigneux (*dismissive*) » à l'idée que l'on puisse démontrer rationnellement l'existence de Dieu.

16. J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 256.

17. SS, p. 272. Voir aussi SS, p. 274-278.

giques (*persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments*)<sup>18</sup> ».

De même, Matthew Rose déplorait en 2014, dans sa recension critique incisive du même ouvrage<sup>19</sup>, la position flottante de Taylor sur les plans métaphysique et théologique : celui-ci se contenterait de faire valoir contre la théologie naturelle une conception « moderniste » de la religion catholique — « pratique » plutôt qu'intellectualiste, axée sur la foi plutôt que le dogme, l'amour plutôt que la doctrine, exhortant à s'adapter aux conditions de vie modernes plutôt que de proposer des critères trans-historiques qui permettraient d'évaluer ce que nous y avons gagné et perdu — sans la justifier expressément. Cette remarque n'est certes pas dénuée de fondement : quoique l'argumentaire proprement philosophique de Taylor en ce qui a trait à l'obsolescence de la théologie naturelle détermine en profondeur le récit de la sécularisation que développe *A Secular Age*, il ne s'y trouve pas énoncé de manière aussi nette qu'on pourrait le souhaiter. Il appartiendra au présent essai de montrer qu'un tel argument philosophique, au demeurant d'une originalité considérable au regard des grands débats, bien balisés, de la théologie naturelle — autour des arguments cosmologiques, téléologiques et ontologiques, de la théodicée, du pari de Pascal, du statut épistémologique des expériences religieuses et de l'agnosticisme —, existe néanmoins.

## I. LA VOIE EXTÉRIEURE

La première voie traditionnelle de la théologie naturelle privilégie le domaine des objets, des faits relatifs au monde, plutôt que l'expérience à la première personne. Or, le commentaire revient chez Taylor comme un *leitmotiv* à propos des cinq arguments classiques pour l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin. Tous seraient l'expression de ce que croit celui qui les énonce, mais ne peuvent plus prétendre être considérés décisifs à l'époque de la conscience historique, où il est admis qu'aucune interprétation religieuse ou irrégieuse des faits « publiquement disponibles (*publicly availa-*

---

18. On trouve cette manière de contraster le discours philosophique et la théologie dans les premières lignes de l'allocation de Taylor lors de la remise du *Marianist Award*, le 25 janvier 1999 : « I am very grateful to the University of Dayton, not only for their recognition of my work but also for this chance to raise with you today some issues that have been at the center of my concern for decades. They have been reflected in my philosophical work, but not in the same form as I raise them this afternoon, because of the nature of philosophical discourse (as I see it, anyway), which has to try to persuade honest thinkers of any and all metaphysical or theological commitments. I am very glad of the chance to open out with you some of the questions that surround the notion of a Catholic modernity » (Charles TAYLOR, « A Catholic Modernity » [1999], dans *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 167). La théologie aurait alors pour objet d'étude propre le « dépôt de la foi (*depositum fidei*) », c'est-à-dire les vérités révélées qu'il appartient aux croyants de conserver et de transmettre, notamment en explicitant les raisons qui les ont conduits à y adhérer, ou encore les règles et modalités (la « grammaire ») de cette adhésion ; l'autonomie rationnelle de la réflexion philosophique, par contraste, tiendrait au fait d'être « le lieu d'arguments adressés à tous les participants, quelles que soient leurs intuitions de base (*the site of arguments addressed to all participants, irrespective of what drives their insights*) » (ID., « A Philosopher's Postscript : Engaging the Citadel of Secular Reason », dans P.J. GRIFFITHS, R. HÜTTER, dir., *Reason and the Reasons of Faith*, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 344).

19. M. ROSE, « Tyloring Christianity », s.p.

ble) » relatifs au monde — par exemple, le « gouvernement des choses », l'organisation complexe du vivant, le *big bang*, le « réglage fin » des constantes astrophysiques de l'Univers, etc. — ne peut plus faire consensus : « In cultures deeply convinced of the existence of God, woven around such a belief-commitment (as was our civilization until recently), it seems clear that demonstrations of this kind go through. But today we see that this is not so. It depends where you are “coming from,” to use the California dialect<sup>20</sup>. »

En ce sens, l'aporie de la voie théologique externe pourrait être identifiée en première approche à la nécessité d'adopter une attitude plus « réflexive » en ce qui a trait au statut épistémique de nos croyances touchant la vérité de la religion<sup>21</sup>. Cette attitude impliquerait notamment la reconnaissance du fait que la raison s'avère à cet égard, tout comme dans la sphère éthico-politique, *impuissante* à arbitrer les désaccords de manière à satisfaire « n'importe quel penseur honnête et lucide (*any honest, unconfused thinker*)<sup>22</sup> ». Il s'agirait de faire droit sur le plan métaphysique au « phénomène du désaccord raisonnable », pour reprendre le mot de Charles Larmore<sup>23</sup>, ou encore à ce que John Rawls appelait le « fait du pluralisme raisonnable<sup>24</sup> ». En d'autres termes, le point de départ de Taylor correspond au constat *empirique* auquel doit conduire, selon lui, un examen attentif des arguments pour et contre l'existence de Dieu dans le contexte de la philosophie contemporaine de la religion, à savoir la reconnaissance de la *portée limitée de ce type d'argument*, dans la mesure exacte où ceux-ci font l'objet de désaccords raisonnables :

[W]e are aware today that there are other accounts of and ways of animating what we all have to recognise as authentic spiritual lives of the most arresting quality. This is an empirical statement. It does not cover all existing modes of belief. Certain positions seem shallow, others bogus, others frankly evil. One sees this as one looks across the range of cults available in our society today — we don't have to go farther afield, to movements like the Nazis for instance, though here is clearly a case of the latter type. But the number of spiritualities which command our profound respect is plural ; of that there is little doubt. [...] We have to come to be able to understand — and therefore also admire —

---

20. C. TAYLOR, « A Philosopher's Postscript », p. 349. Voir aussi SS, p. 490-493. Pour le commentaire sur les arguments thomistes, voir spécialement ID., *Hegel et la société moderne*, Québec, PUL ; Paris, Cerf, 1998, p. 68. Taylor est en outre conscient que l'interprétation qui range les preuves de Thomas du seul côté de la voie externe, où elles « sont censées nous convaincre indépendamment de notre expérience morale et spirituelle (they are meant to convince us quite independently of our moral and spiritual experience) », comme si elles étaient à même de « montrer la force rationnelle inéluctable de certaines conclusions (showing the inescapable rational cogency of certain conclusions) », « sans égard pour la signification spirituelle qu'elles revêtent pour celui qui les pense (regardless of their spiritual meaning to the thinker) », ne va pas de soi. Voir ID., « Reply and re-articulation », p. 228.

21. SA, p. 12.

22. ID., « Die blosse Vernunft (“reason alone”) » [2011], dans *Dilemmas and Connections*, p. 328.

23. Charles LARMORE, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 152-174 ; ID., *What Is Political Philosophy ?*, Princeton, Princeton University Press, 2020, p. 133-144.

24. John RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 441, 445.

spiritualities which are nevertheless not ours. [...] Needless to say, this ‘we’ here includes the unbelievers among us as well<sup>25</sup>.

Un très grand nombre de personnes « aussi intelligentes, et souvent aussi bonnes et dévouées (*equally intelligent, often equally good and dedicated*) » que soi-même ont examiné les arguments en cause sans parvenir aux mêmes conclusions<sup>26</sup>. Le nier ne peut traduire aux yeux de Taylor qu’un manque d’ouverture et de pénétration herméneutique — sachant en outre que reconnaître l’existence d’un désaccord raisonnable au sujet des questions ultimes n’est possible qu’à la condition d’être prêt à remettre en cause l’évidence qui semble se rattacher à certaines de nos convictions fondamentales : « The crucial moment is the one where we allow ourselves to be interpolated by the other — where the difference escapes from its categorization as an error, a fault, or a lesser, undeveloped version of what we are, and challenges us to see it as a viable human alternative. It is this which unavoidably calls our own self-understanding into question<sup>27</sup>. »

### 1. L’« espace ouvert jamesien »

De fait, l’ensemble des arguments développés dans *A Secular Age*, troisième *magnum opus* de Taylor après son *Hegel* (1975) et *Sources of the Self* (1989), poursuivait un objectif qui se situait aux antipodes de toute théologie naturelle : l’intention était de montrer que la sécularité occidentale doit être comprise comme un espace où les désaccords raisonnables paraissent destinés à perdurer indéfiniment. Notre âge séculier se profilerait comme une « bataille à quatre termes (*a four cornered battle*) » : l’humanisme exclusif, l’antihumanisme exclusif, l’humanisme croyant et l’antihumanisme croyant<sup>28</sup>. Plus on avance dans cette mêlée et plus on est appelé, soutient Taylor, à prendre conscience de l’inanité de la prétention à pouvoir avancer des arguments rationnellement contraignants en faveur de l’une ou l’autre de ces perspectives : « The more one reflects, the more the easy certainties of either “spin”, transcendental or immanentist, are undermined<sup>29</sup>. »

---

25. C. TAYLOR, « Reply and re-articulation », p. 229. Par contraste avec l’approche de Taylor, ce même constat est souvent l’horizon ou le *point d’arrivée* de la réflexion en philosophie contemporaine de la religion. L’accent porte alors moins sur l’obsolescence de la théologie naturelle que sur la force relative — ou le caractère raisonnable — des arguments contraires en théologie naturelle. Pour un exemple de ce type d’approche, voir Graham OPPY, *Arguing about Gods*, et « Disagreement », *International Journal for Philosophy of Religion*, 68, 1/3 (2010), p. 183-199. Pour une discussion critique de l’idée même de désaccord raisonnable en philosophie de la religion, voir par ailleurs Richard FELDMAN, « Reasonable Religious Disagreements », dans L. ANTONY, dir., *Philosophers without Gods : Meditations on Atheism and the Secular Life*, New York, Oxford University Press, 2006 ; et David CHRISTENSEN, « Epistemology of Disagreement : The Good News », *Philosophical Review*, 116, 2 (2007), p. 187-217.

26. Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today : William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 57.

27. Hubert DREYFUS, Charles TAYLOR, *Retrieving Realism*, New York, Londres, Harvard University Press, 2015, p. 126.

28. SA, p. 636-637.

29. SA, p. 728.

L'ouvrage exhorte en effet à se hisser et se maintenir dans ce qu'il appelle « l'espace ouvert jamesien (*Jamesian open space*) », en référence aux réflexions pionnières de William James : il s'agirait de se rendre capable de « ressentir la force » (ou la plausibilité) aussi bien de la croyance religieuse que de l'athéisme, c'est-à-dire des « deux grandes positions polaires (*two great polar positions*) » en ce qui a trait à la question de la vérité de la religion<sup>30</sup>. Cette tension irréductible se trouve à la racine de la sécularisation telle que l'entend Taylor, c'est-à-dire de l'intense prolifération des positions éthiques et spirituelles à l'époque moderne<sup>31</sup>. Taylor distingue expressément, en outre, la capacité de reconnaître l'existence de désaccords raisonnables du fait d'être « incapable de voir comment l'autre représentation pourrait avoir du sens (*unable to understand how the other view makes sense at all*) », de même que de la position intermédiaire qui consiste à s'efforcer, en luttant contre ses propres instincts et sans parvenir tout à fait à comprendre, de donner un sens aux positions adverses<sup>32</sup>.

Il est à noter que la réalité de ces désaccords raisonnables s'explique avant tout chez Taylor en vertu du caractère « holistique » de la croyance et l'incroyance religieuse. Les perspectives d'immanence et de transcendance créeraient chacune un « environnement total », une alternative indépendante et qui enveloppe tous les aspects — esthétiques, moraux, éthiques, etc. — de la vie, de sorte que « les considérations qui se développent dans l'une, quelles qu'elles soient, apparaissent transformées ou déformées dans l'autre (*whatever considerations occur in one appear transformed in the other*) » : « They can't be appealed to in order to decide the issue, because as they pass from one stance to the other they bear a changed meaning that robs them from their force in the new environments. As we saw, the attraction of certain feelings and intuitions has totally different significance in the two stances<sup>33</sup>. » Or, parce qu'il s'agit de deux environnements totaux, plausibles et viables en eux-mêmes, « notre culture dans son ensemble ne semble pas pouvoir en arriver à considérer l'un des partis comme n'ayant plus rien à dire (*our culture as a whole cannot seem to get to a point where one of these [sides] no longer speaks to us*)<sup>34</sup> ». Ce « holisme gestaltiste (*gestalt-holism*) », en vertu duquel les normes morales et esthétiques ne peuvent être comprises qu'« en relation à notre sens plus large de ce qui revêt une importance ultime (*in relation to the broader sense of what is ultimately important*)<sup>35</sup> », et vice-versa, est en outre ce qui expliquerait le phénomène des aveuglements dogmatiques,

30. SA, p. 548-555.

31. « It's as though the original duality, the positing of a viable humanist alternative, set in train a dynamic, something like a nova effect, spawning an ever-widening variety of moral/spiritual options, across the span of the thinkable and perhaps even beyond » (SA, p. 299). « We are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane » (SA, p. 300). « So we could zero in on the following proposition as the heart of 'secularization' : modernity has led to a decline in the transformation perspective » (SA, p. 431). « Religious beliefs now exists in a field of choices which include various forms of demurral and rejection ; Christian faith exists in a field where there is also a wide range of other spiritual options » (SA, p. 437).

32. SA, p. 549.

33. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 55.

34. *Ibid.*, p. 53.

35. H. DREYFUS, C. TAYLOR, *Retrieving Realism*, p. 112-113.

car chaque camp « s'appuie sur des arguments qui se corroborent, de telle sorte qu'on ne semble pas pouvoir de façon justifiée se tenir nulle part en dehors (*there seems nowhere you can justifiably stand outside*)<sup>36</sup> ». Il en résulte qu'on doit reconnaître l'« acte de foi (*leap of faith*) » ou le moment irréductible de « confiance anticipatrice » qui préside à notre choix fondamental, toute prise de position en ce qui touche la vérité de la religion impliquant « une vision d'ensemble de la vie humaine et de son environnement cosmique et (s'il en est) spirituel (*our over-all take on human life, and its cosmic and [if any] spiritual surroundings*) », qui devancera toujours-déjà les raisons qu'on pourrait trouver pour la justifier<sup>37</sup>. En d'autres termes, qui se tient véritablement sur la « crête (*cusp*) » entre la foi religieuse et l'athéisme n'aurait en définitive que « son instinct (*gut feeling*) » pour avancer<sup>38</sup>. Cet instinct réfère chez Taylor à une « ontologie morale (*moral ontology*) » largement inchoative et holistique, une certaine compréhension tacite des possibilités d'action et de transformation ainsi que des finalités dernières de l'être humain<sup>39</sup>.

Taylor invite ainsi à prendre acte de l'*incommensurabilité* des perspectives d'immanence et de transcendance du point de vue de ce qu'il appelle le « modèle apodictique » de la raison. De fait, que cette conception apodictique de la raison prenne la forme « substantielle » que lui reconnaissaient les Anciens — selon laquelle « être rationnel » signifierait donner les bonnes réponses aux questions philosophiques, c'est-à-dire saisir substantiellement l'ordre intelligible des choses et ses principes<sup>40</sup> — ou plutôt la forme « procédurale » qui s'est imposée chez les Modernes à partir de la révolution cartésienne — selon laquelle « être rationnel » signifierait respecter un ensemble de procédures ou de normes méthodologiques, censées garantir la vérité des croyances dans un domaine donné<sup>41</sup> —, elle veut que nous cherchions « des “critères” pour trancher la question, c'est-à-dire des considérations qui pourraient s'établir même de l'extérieur des perspectives en litige et qui pourraient néanmoins être décisives<sup>42</sup> ». Les désaccords raisonnables sur le plan métaphysique révèlent cependant l'absence de telle « mesure » ou critère commun. C'est d'ailleurs en cela qu'ils peuvent être qualifiés de « raisonnables » : aucune évidence objective, aucun argument

36. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 53.

37. SA, p. 550.

38. C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 59.

39. SS, p. 3-11.

40. SS, p. 85-86, 120-124.

41. SS, p. 85-86, 156.

42. « It wants us to look for 'criteria' to decide the issue, i.e., some considerations which could be established even outside the perspectives in dispute and which would nevertheless be decisive » (SS, p. 73). De façon plus générale, le modèle apodictique est défini comme une conception selon laquelle tout raisonnement recevable devrait (i) prendre appui sur des « critères » extrinsèques aux agents, (ii) arbitrer des « positions pleinement explicites (*fully explicit positions*) » et (iii) produire en première instance des « jugements absolus d'adéquation et d'inadéquation (*absolute judgements of adequacy/inadequacy*) » (ID., « Explanation and Practical Reason » [1989b], dans *Philosophical Arguments*, New York, Harvard University Press, p. 60). Pour une analyse des modèles « externe » et « interne » de la raison apodictique, qui sous-tendent chez Taylor la distinction entre les deux voies de la théologie naturelle, voir en outre Guillaume ST-LAURENT, « De la réflexivité radicale à la métacritique », *Revue Philosophique de Louvain*, 119, 4 (2022), p. 623-625.

probant, ne permet de lever le litige, alors que celui-ci oppose de nombreuses personnes ayant une connaissance comparable des données pertinentes et faisant un usage approprié de leurs facultés cognitives.

Entre l'ambition apodictique d'une certaine théologie naturelle et le fait de reconnaître l'existence de tels désaccords, il faudrait donc choisir. La première serait le reflet de certaines « images (*pictures*) » ou interprétations qui nous tiennent « captifs » — de « structures de monde (*world structures*) » ouvertes ou fermées — dans la mesure où elles donnent un « tour (*spin*) » dogmatique à notre perspective sur les choses, suivant lequel la croyance adverse paraît incompréhensible, voire absurde, et où la nôtre s'impose au contraire avec une évidence qui semble devoir être la même pour tout penseur honnête et lucide<sup>43</sup>. Sous l'emprise d'un tel aveuglement dogmatique, la pensée se trouve « obscurcie ou gênée par une image puissante qui nous empêche de voir certains aspects importants de la réalité », minée par des visions dépréciatives et caricaturales des positions adverses. Il importerait par conséquent de dissiper ces évidences factices, ces *spins* qui sont autant de façons de se convaincre « que notre lecture est évidente, irréfutable, n'admettant aucune contestation ou objection possible (*that one's reading is obvious, compelling, allowing of no cavil or demurral*) », et donc autant de manières de passer outre l'espace ouvert jamesien « où les vents nous emportent tantôt vers la croyance tantôt vers l'incroyance (*where you can feel the winds pulling you, now to belief, now to unbelief*) », suivant une métaphore qui remonte aux *Confessions* d'Augustin<sup>44</sup>.

## 2. Les ressources herméneutiques de la pensée

On pourrait croire que Taylor se rend ainsi, en soulignant les limites de la raison dans sa capacité à arbitrer les désaccords éthico-métaphysiques, à une forme de scepticisme ou de relativisme. Or il n'en est rien : quoique cette conclusion semblera inévitable tant et aussi longtemps qu'est présupposée la validité exclusive du modèle apodictique, c'est-à-dire tant que nous présumons que tout argument digne de ce nom exige le recours à des critères accessibles à toute personne raisonnable, la conviction de notre auteur est que la raison humaine dispose au contraire d'importantes *ressources herméneutiques* par-delà la sphère limitée et relative de la raison apodictique : « The problem lies with the whole unreflecting assumption that "criteria" in this sense are what the argument needs<sup>45</sup> ».

43. SA, p. 550-555. Voir N. ORMEROD, « Charles Taylor and Bernard Lonergan on Natural Theology », p. 426-428.

44. « Dans cette diversité de mouvements et de pensées dont mon cœur était agité en même temps, et poussé tantôt d'un côté et tantôt d'un autre, comme un navire battu par des vents contraires (*alternabant hi venti et interpellebant huc atque illuc cor meum*), le temps se passait et je demeurais irrésolu. Je différerais de jour en jour, ô mon Seigneur et mon Dieu, de me convertir et de vivre en vous, et ne différerais un seul jour de mourir en moi » (*Conf.*, VI,11,20 ; trad. d'Arnaud d'ANDILLY, 1993, p. 208) Mes remerciements à Jean Grondin, à qui je dois cette référence et qui se demandait avec raison pourquoi Taylor ne semble trouver que chez James cette idée des « vents contraires » (correspondance privée).

45. SS, p. 41-42.

Ce sont ces ressources que son « modèle *ad hominem* » a spécifiquement pour fonction de mettre en lumière<sup>46</sup>. Il serait possible de montrer de diverses façons la supériorité d'une position *Y* par rapport à une autre, *X*, sans prendre appui sur un critère indépendant ou évident pour tous. La justification est alors « intrinsèquement comparative (*inherently comparative*) » dans la mesure où elle établit que la *transition* rationnelle de *X* à *Y* implique un « gain épistémique » : elle permet de supprimer une contradiction, de surmonter une confusion ou de mettre en lumière une réalité auparavant négligée par *X*, sans pour autant se prononcer sur la vérité ultime de *Y*<sup>47</sup>.

En ce sens, le raisonnement de type *ad hominem* (a) porterait sur des transitions dans la pensée plutôt que des critères, (b) reposerait sur la possibilité d'explicitier nos horizons implicites de compréhension plutôt que d'arbitrer des positions entièrement explicites et (c) demeurerait toujours faillible et ouverte à révision plutôt qu'elle ne produirait des jugements définitifs. Son origine et sa forme la plus pure sont à trouver dans le « récit biographique », relatant les transitions par lesquelles est passé le sujet et qui ont graduellement façonné ses convictions personnelles. Par exemple, si « je comprends maintenant que le temps confère à l'amour une profondeur dont je n'avais pas conscience auparavant<sup>48</sup> », cela pourrait être remis en question et débattu, mais le gain épistémique que pourrait traduire cette prise de conscience n'a de sens que sur fond de l'ignorance qui était auparavant la mienne. À moins de les déguiser *ex post facto* en des critères admis par tous, les considérations pertinentes ici ne justifient une transition vers *Y* que du point de vue de *X*. Les travaux d'Alasdair MacIntyre portant sur la possibilité de porter des jugements critiques sur des traditions (ou paradigmes) ont à cet égard exercé une influence décisive sur la pensée de Taylor, qui s'en réclame explicitement<sup>49</sup>.

L'incommensurabilité des perspectives, soit l'absence de critère commun, ne doit donc pas être confondue avec le fait de postuler leur *incomparabilité*, c'est-à-dire l'impossibilité de formuler un argument comparatif valide et contraignant. Certes, il pourrait exister des écarts de point de vue — personnels ou culturels — si radicaux que l'explicitation s'y heurterait comme à des faits bruts, de sorte que le dialogue rationnel s'en trouverait court-circuité et que nous devrions admettre notre incapacité foncière de se représenter le passage d'un cadre de référence à l'autre comme un gain

46. SS, p. 72-78 ; ID., « Explanation and Practical Reason », p. 34-60 ; ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy » [1996], dans *Dilemmas and Connections*, p. 13-15 ; ID., « A Philosopher's Postscript », p. 340-341.

47. « The claim is not that *Y* is correct simpliciter but just that whatever is "ultimately true", *Y* is better than *X* » (ID., « Explanation and Practical Reason », p. 54). Taylor discute trois des modalités que peuvent prendre ces arguments *ad hominem* : « Either they make better sense of inner difficulties than the interlocutor can (case 1) ; or they present a development which cannot be explained on the interlocutor's own terms (case 2) ; or they show the transition to *Y* to come about through a move that is intrinsically described as error-reducing (case 3) » (*ibid.*).

48. SS, p. 104.

49. ID., « Explanation and Practical Reason », p. 54. On ne peut donc pas opposer, comme le fait M. ROSE (« Tayloring Christianity », s.p.) les positions de Taylor et de MacIntyre en ce qui touche les limites de la raison : « MacIntyre combated the prejudice, uncritically affirmed by Taylor, that secular modernity is a historical dispensation from which there is no intellectual escape ». Comme on le verra bientôt, l'incertitude constitutive de l'espace jamesien peut s'avérer transitoire selon Taylor, pour qui accède à une foi plus mature, « fortifiée » par un ensemble d'arguments de type *ad hominem*.

ou une perte, sauf à s'illusionner soi-même. Cela doit demeurer selon Taylor une possibilité toujours ouverte, mais il importe de ne pas « poser *a priori* que tel est le cas », de ne pas renoncer à un examen critique et comparatif des perspectives tant que cette limite n'aura pas effectivement été atteinte<sup>50</sup>. Le dialogue peut se poursuivre par-delà les limites du modèle apodictique sans avoir à céder aux tentations du scepticisme et du relativisme : « We don't need to be so intimidated by distance and incomprehensibility that we take them as sufficient ground to adopt relativism. There are resources in argument. These have to be tried in each case, because nothing assures us either that relativism is false. We have to try and see<sup>51</sup>. »

### 3. Le primat de l'expérience personnelle

Une fois admises, d'une part, la réalité des désaccords raisonnables en ce qui touche la vérité de la religion, c'est-à-dire les limites de la raison en ce qui touche les « vérités premières et dernières (*first and last things*) », et d'autre part, la validité générale du modèle *ad hominem*, c'est-à-dire les ressources herméneutiques dont dispose néanmoins la raison pour avancer, il en résulte que tout argument relatif au sens ultime des choses doit relever *exclusivement* de ce modèle de rationalité : l'impossibilité de régler le désaccord en s'appuyant sur des vérités communes et établies, « publiquement disponibles », signifie exactement chez Taylor la nécessité d'indexer tous les arguments pour et contre la croyance religieuse à l'expérience *personnelle* des agents, à des trajectoires ou « itinéraires de sens » *particuliers*. Les raisonnements ne peuvent prétendre s'ancrer dans un « point de départ normatif (*normative starting point*) », dans ce qui est évident pour tous, ou encore prendre appui sur de quelconques éléments de preuve, mais sont au contraire intrinsèquement comparatifs<sup>52</sup>.

C'est la thèse du « primat de l'expérience morale et spirituelle<sup>53</sup> », qui coïncide avec ce que Taylor dénomme le « tournant expressiviste » de la philosophie moderne et qui explique en outre l'importance que revêtent chez lui les récits de « personnes et d'actions exemplaires (*exemplary people and actions*) », propres à inspirer et guider<sup>54</sup>.

De fait, le tournant expressiviste aurait lui-même été surdéterminé par la « fragmentation » ou la « problématisation » des horizons de sens traditionnels : puisqu'il n'existe plus « aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme

---

50. SS, p. 61-62.

51. ID., « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », dans *Faith + Reason : A Dialogue at the Heart of Jesuit Education*, Fordham Center on Religion and Culture, Fordham University, 2009, s.p.

52. ID., « A Philosopher's Postscript », p. 341-342.

53. « My account does give a kind of primacy to our moral and spiritual experience. Someone will believe in the God of Abraham because God figures in his/her best account » (ID., « Reply and re-articulation », p. 226-227) ; « At base and unsubstitutably, [to be convinced] is to have the felt intuition, even when one has done the maximum one can to control for confusion, blindness, inability to face certain realities, and the like. This is often talked about as the "experience" which grounds our conviction » (ID., *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* [désormais abrégé : LA], Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, p. 214).

54. ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy », p. 12-15.

le seul cadre véritable, réductible au statut phénoménologique de fait indiscuté (*no framework is shared by everyone, can be taken for granted as the framework tout court, can sink to the phenomenological status of unquestioned fact*)<sup>55</sup> », le modèle *ad hominem* de raisonnement est d'après Taylor le seul qui soit approprié à l'exploration des questions éthiques et métaphysiques — exploration qui doit dès lors prendre la forme d'une « quête d'authenticité » ou d'un processus d'individuation expressive, où l'on s'efforce de clarifier graduellement notre position *en l'absence de critères objectifs*. En d'autres termes, la fragmentation des horizons contraindrait à une certaine « auto-référentialité de manière (*self-referentiality of manner*) » : tandis que les questions éthico-métaphysiques mènent nécessairement « au-delà du moi (*beyond the self*) », au-delà des préférences subjectives, dans la mesure où leur « matière (*matter*) » prête au débat rationnel, la justification de nos réponses à ces questions ne peut se faire que par l'évaluation des avantages comparatifs des positions en présence, sur le mode *ad hominem*. La « manière » dont chacun justifie et exprime ses croyances doit demeurer personnelle, bien que l'objet ou la « matière » de la croyance puisse demeurer en droit universel<sup>56</sup>.

La voie extérieure de la théologie naturelle serait ainsi tombée en désuétude. Il ne serait plus possible de soutenir que les arguments téléologiques et cosmologiques permettent de connaître à eux seuls l'existence de Dieu sans nier la réalité des désaccords raisonnable à ce propos. Le caractère plausible ou non des preuves « externes » de la théologie naturelle ne tient non pas à la force intrinsèque de ceux-ci, mais à la confiance *préalable* que nous avons en une certaine interprétation de notre expérience morale et spirituelle, qui reposerait elle-même sur la série des transitions ou des raisonnements *ad hominem* qui y ont conduit<sup>57</sup>. Les véritables raisons de la croyance, qui déterminent notre positionnement dans l'espace jamesien, seraient donc « internes » : « [T]he metaphysics or theology comes indexed to a personal vision, or refracted through a particular sensibility<sup>58</sup>. »

Certes, les croyants ont le plus souvent une multitude de raisons de croire, « tel que notre sentiment touchant ce qui est véritablement important dans la vie, ou la façon dont nous pensons que la vie humaine peut être transformée, ou les constantes, s'il en est, de l'histoire humaine, et ainsi de suite<sup>59</sup> ». Qui plus est, il n'est pas possible de comprendre les dilemmes ou les « pressions transversales (*cross-pressures*) » qui conditionnent le conflit entre la croyance et l'incroyance à l'époque moderne, notamment autour des thèmes de la santé, de la mort, de l'humanisme et du sens ultime de la vie (explorés dans les chapitres 16 à 19 de *A Secular Age*), sans examiner les raisons qu'on pourrait avoir de soutenir l'une ou l'autre de ces positions. Néanmoins, la vision d'ensemble qui « pousse » dans une direction plutôt ne peut être justifiée suivant le modèle apodictique ; elle doit demeurer l'expression d'une vision large-

---

55. SS, p. 17.

56. ID., *The Malaise of Modernity* [1991], Toronto, House of Anansi Press, 2003, p. 81-91.

57. SS, p. 72 ; ID., « Reply and re-articulation », p. 226-228.

58. SS, p. 491.

59. SA, p. 550.

ment personnelle : « Of course, experience can bring an increase in our confidence in our stance. But we never move to a point beyond all anticipation, beyond all hunches, to the kind of certainty that we can enjoy in certain narrower questions, say, in natural science or ordinary life<sup>60</sup>. »

La théologie est encore possible d'après Taylor, assurément, de même que la métaphysique en général, mais toutes deux devraient désormais reconnaître la nécessité de recourir à des « langages plus subtils (*subtler languages*) » que ceux des théories anciennes : elles seraient tenues de se déployer par l'entremise de langages de « résonnance personnelle », permettant de renouer avec le monde, les autres et soi-même, sans toutefois pouvoir établir — ou prétendre établir — un nouveau cadre de référence commun, universellement admis. Il est possible de trancher la question de la vérité de la religion de manière individuelle, mais ce sera toujours dans « l'intériorité d'une vision personnelle », de façon provisionnelle et tâtonnante : ces efforts constants pour recréer de la signification et de la communion ne pourront jamais, pense Taylor, se traduire dans « un autre langage public établi », sinon dans une communauté restreinte et pour un temps limité<sup>61</sup>. De ce point de vue, la distinction même entre la théologie naturelle et la théologie révélée, qui se base sur la théorie scolastique des « deux sources de vérité », soit une distinction nette entre la Raison et la Révélation, serait appelée à être dépassé : l'*unique source* de vérité dans les domaines éthique et spirituel résiderait dans l'expérience « à la première personne » de ce qui revêt de l'importance, de ce qui a du sens, ou plus exactement notre « meilleure interprétation (*best-account*) » de cette expérience<sup>62</sup>.

## II. LA VOIE INTÉRIEURE

L'aporie de la voie intérieure est plus délicate à cerner. Taylor soutient de manière constante depuis 1978 que la connaissance que nous avons de notre propre agir *en tant qu'agents*, c'est-à-dire pour autant que nous considérons la manière dont nous éprouvons les choses à la première personne (dans ce qu'il appelle la « posture de réflexivité radicale »), peut élever une prétention *a priori* légitime alors même qu'elle soulève des désaccords raisonnables. La « connaissance d'agent (*agent's knowledge*) » se déploie ainsi chez Taylor selon deux modes fondamentaux : 1) la *quête d'authenticité*, soit la tentative de définir les finalités de ce qui donne sens et fonde-ment à notre vie, nos « évaluations fortes (*strong evaluations*) » qui, bien qu'universelles *en droit*, ne sont pas d'emblée accessibles à tous ou évidentes en soi, mais au contraire toujours « réfractées dans une sensibilité particulière » ; et 2) l'*argumenta-*

60. SA, p. 551.

61. SS, p. 427-429, 490-493, 512 ; ID., « La poétique romantique », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 108 (2020), p. 485-492.

62. ID., « A Philosopher's Postscript », p. 339-344 ; ID., « Reason and its Adventures Since the Enlightenment », s.p. ; ID., « Iris Murdoch and Moral Philosophy », p. 5-10 ; LA, p. 214-219. Pour le « principe de la meilleure explication (*best-account principle*) », voir SS, p. 58-75 et 342. Sur le dépassement de la théorie des deux sources de vérité chez Taylor, voir notre étude « La critique herméneutique de la "simple raison" chez Charles Taylor », dans P. CAPELLE-DUMONT, Y. COURTEL, dir., *Religion et liberté*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014, p. 205-212.

tion de type « transcendantal », qui aspire à montrer que nous ne pouvons récuser certaines vérités universelles touchant « la nature du sujet ou sa position dans le monde (the nature of the subject or the subject's position in the world) » sans nier l'effectivité même de notre expérience du monde<sup>63</sup>. Alors que la quête d'authenticité relève exclusivement du modèle *ad hominem*, ce second mode de réflexion constituerait une forme mixte de raisonnement entre les raisonnements apodictiques et *ad hominem*, où il s'agirait de mettre en lumière des « constantes humaines implicites<sup>64</sup> », que *Sources of the Self* appelait les « cadres inéluctables (*inescapable frameworks*) » de l'agir humain.

Il est en ce sens remarquable que Taylor ait voulu concilier dans ses travaux sur la nature et la portée des arguments transcendants, d'une part, leur visée *a priori*, et d'autre part, le fait qu'ils fassent l'objet de désaccords raisonnables : il serait possible de « rendre justice à la fois à leur nature irréfragable et révisable<sup>65</sup> », c'est-à-dire de faire valoir que ces thèses sont « apodictiques et pourtant ouvertes à un débat sans fin<sup>66</sup> ». Comment rendre raison de ce qui semble être une véritable *contradictio in terminis* ? La stratégie argumentative de Taylor consiste à faire valoir qu'un savoir *a priori* est possible sous la forme d'une opération stratifiée, partant de descriptions sommaires des « conditions d'arrière-plans » indispensables à notre fonctionnement en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire touchant les conditions transcendantales de l'agir humain, pour ensuite montrer qu'un tel savoir peut, lorsqu'il s'élève au-delà de ces descriptions minimales et évidentes en soi, être contesté par des personnes tout à fait raisonnables, qui seraient à la fois des pairs cognitifs et épistémiques, sans cesser d'élever une ambition *a priori* légitime<sup>67</sup>.

Cette explication soulève cependant la question suivante : pourquoi soutenir que les désaccords touchant la vérité de la religion suffisent à disqualifier les prétentions *a priori* de la théologie naturelle ? Quelle est la raison exacte pour laquelle celle-ci devrait être considérée obsolète en ce qui a trait à la voie intérieure léguée par Augustin ? Autrement dit, pourquoi Taylor assigne-t-il aux arguments transcendants une fonction minimale, les confinant à la détermination des conditions formelles de la pensée et de l'action ? Pourquoi exclut-il de leur domaine de validité la réflexion sur le « sens ultime » des choses ou, dans ses propres termes, sur les « hyperbiens », les « biens constitutifs » ou les « sources morales<sup>68</sup> », qui sont autant d'aspects et de façons de dire ce que la philosophie classique dénommait le souverain Bien ? S'agit-il là de la conclusion d'un raisonnement cohérent et pouvant être restitué de manière féconde pour les débats actuels en philosophie de la religion ?

63. Charles TAYLOR, « Overcoming Epistemology » [1987], dans *Philosophical Arguments*, p. 9. Voir aussi ID., « The Validity of Transcendental Arguments » [1978], dans *Philosophical Arguments*, p. 27-33.

64. ID., « Explanation and Practical Reason », p. 48-51.

65. ID., « Preface », dans *Philosophical Arguments*, p. VIII.

66. ID., « The Validity of Transcendental Arguments », p. 32.

67. Sur cette thèse originale, voir Guillaume ST-LAURENT, « La solution implicite de Charles Taylor au problème de l'« historicisme transcendantal » », *Symposium (Revue de la Société canadienne de philosophie continentale)*, 21, 2 (Automne 2017), p. 179-207.

68. SS, p. 62-107.

## 1. Philosophie et poésie

Les réponses les plus nettes à ces dernières questions sont à trouver dans un texte récent de Taylor intitulé « La poétique romantique » (2020), où il traite d'un thème par ailleurs central de son œuvre depuis *Sources of the Self*<sup>69</sup>, *A Secular Age*<sup>70</sup> et *Dilemmas and Connections*<sup>71</sup>. Ce texte est un extrait d'un ouvrage à paraître prochainement, qui approfondira les thèses développées dans *The Language Animal* (2016) sous la forme d'une « étude complémentaire (*companion study*) » sur la poésie romantique et postromantique<sup>72</sup>.

La raison exacte pour laquelle une « théologie transcendantale » s'avère impossible d'après Taylor réside en ceci que *seul* le langage *symbolique* (artistique, poétique, rituel) — par contraste avec les autres « formes expressives » du langage humain, notamment conceptuelles et gestuelles — permettrait d'appréhender le sens ultime des choses, c'est-à-dire d'explorer la question de la vérité de la religion. Seul un tel langage permettrait en effet de renouer contact avec la source morale ultime de notre vie, *qu'elle soit séculière ou transcendante*, dans une mise en relation à la fois « épiphanique » et « vivifiante », c'est-à-dire qui « nous révèle ce qu'est vivre selon notre plus haut potentiel » et, simultanément, « nous donne la force de le faire<sup>73</sup> ». Or, s'appuyant notamment sur les travaux de Simon Jarvis, Taylor fait valoir que ce type d'expression n'est pas lui-même du même ordre que l'argumentation philosophique : « [il] persuade par la force d'une expérience de mise en relation, ce qui est très différent de la conviction que l'on obtient par la force de l'argumentation<sup>74</sup> ». Les réalités invoquées symboliquement étant souvent « déconcertantes et paradoxales », « peu explicites, hypothétiques ou provisoires », toujours saisies de manière « incomplète, expérimentale et énigmatique », dans une certaine « indétermination ontique (*ontic indeterminacy*) », elles ne sauraient suffire à établir ou justifier une quelconque vérité philosophique. Plus encore, l'usage de métaphores ou de tropes viole la norme épistémique voulant que les termes utilisés doivent être définis de manière rigoureuse et univoque, « claire et distincte », et rend par conséquent toute inférence « fausse ou au mieux incertaine (*either false or at best uncertain*)<sup>75</sup> ».

La « poésie philosophique », bien qu'indispensable selon Taylor à toute philosophie sérieuse, *ne saurait donc être intégrée à un argument de type transcendantal pour le prolonger en direction de Dieu*, qui y figurerait alors à titre d'ultime condition de possibilité. La voie intérieure de la théologie naturelle est une impasse ; toute théologie relève plutôt de la « quête d'authenticité » : une expression « direct[e] »,

69. SS, chap. 21, 23-25.

70. SA, p. 352-361, 755-765.

71. ID., *Dilemmas and Connections*, chap. 3 et 4.

72. LA, p. 345.

73. ID., « La poétique romantique », p. 493.

74. *Ibid.*, p. 489. Voir Simon JARVIS, *Wordsworth's Philosophic Song*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

75. LA, p. 130.

« précis[e] », « non symbolique ou non mythique » de nos intuitions est exclue en ce qui a trait à la vérité ou la fausseté de la religion<sup>76</sup>.

En ce sens, lorsque Melissa Lane (1992) et Deane-Peter Baker (2007)<sup>77</sup> proposent d'interpréter *Sources of the Self* comme un vaste argument transcendantal en faveur du théisme, comme si Dieu était la seule base qui permettait, selon Taylor lui-même, de rendre raison de nos réactions et intuitions morales, ils font abstraction de l'une des thèses les plus originales et décisives de ce dernier, déjà formulées dans ce même ouvrage<sup>78</sup>, à savoir la nécessité de recourir aux ressources symboliques de la pensée pour traiter de la question de la vérité de la religion : « Where before the languages of theology and metaphysics confidently mapped out the domain of the deeper, the “invisible”, now the thought is that these domains can only be made indirectly accessible through a language of “symbols”<sup>79</sup>. » Ces langages de « résonance personnelle », qui nous touchent personnellement, nous inspirent, nous interpellent, « nous donnent le sentiment que nous sommes appelés », par opposition aux usages seulement « désignatifs » du langage, « qui désigne[nt] différents objets, et combine[nt] ces *designata* en des descriptions précises de choses et d'événements, qui servent tous l'ambition de contrôler et de manipuler les choses<sup>80</sup> », ne peuvent alors prolonger ou compléter une quelconque argumentation procédant par concepts, jugements et raisonnements ; ils s'avèrent foncièrement hétérogènes par rapport aux arguments philosophiques.

L'argument obéit implicitement à un principe d'origine aristotélicienne : il faut partir de choses plus familières et mieux connues afin d'éclairer peu à peu ce qui est obscur, c'est-à-dire afin d'éclairer les « éléments et principes » qui composent les ensembles que nous appréhendons initialement de manière évidente mais confuse (*Physique*, I, 184 a) ; dans toute explication, quelle qu'elle soit, on devrait mieux comprendre ce par quoi nous expliquons (l'*explanans*) que ce que nous efforçons d'expliquer (l'*explanandum*)<sup>81</sup>. C'est ce principe méthodologique qui gouverne

76. ID., « La poétique romantique », p. 490.

77. Voir spécialement D.-P. BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology*, p. 120-191.

78. SS, p. 427-429, 479-482, 490-493, 510-513.

79. SA, p. 357.

80. ID., « La poétique romantique », p. 494.

81. Pour un argument semblable, voir A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel (coll. « Le Livre de Poche »), 2006, p. 110. Jean GRONDIN répliquait en 2014 à ce même argument : « [E]n science, il n'y a rien d'exceptionnel à expliquer un phénomène par une hypothèse dont on ne sait rien ou peu de chose par ailleurs. C'est même la norme, une hypothèse étant toujours une “aventure hasardeuse”. Pensons à l'hypothèse courante du *Big Bang* : un physicien nous dira que c'est la meilleure hypothèse permettant d'expliquer les simulations mathématiques que l'on peut faire à propos de l'origine du monde, mais cela reste une affaire mystérieuse » (« La métaphysique en dialogue. Après six méditations métaphysiques quelques *responsiones* », *Philosophiques*, 41, 2, p. 411). Or, s'il est vrai que les explications scientifiques s'avèrent souvent incompréhensibles aussi bien pour le non-scientifique que pour le scientifique, si l'on entend par « comprendre » une saisie intellectuelle concrète et analogique, il n'en demeure pas moins que l'*explanans* jouit dans les sciences naturelles d'une clarté analytique, c'est-à-dire d'une exactitude logique et mathématique, qui n'a aucun équivalent sur le plan phénoménal, dans le « monde de la vie » (dont les types vagues ne se confondent d'ailleurs pas avec les faits scientifiques ou les « objets de science », préparés par des procédures expérimentales et une instrumentation spécifiques). Cette clarté analytique est ce qui permet à la théorie scientifique d'expliquer l'*explanandum* dans un « ensemble systématique d'énoncés » (Yvon GAUTHIER, *Entre science et culture*, Montréal,

les arguments transcendants chez Taylor, ceux-ci partant de descriptions sommaires mais évidentes pour aller vers des descriptions plus riches, où les divers aspects de « l'arrière-plan » se précisent graduellement<sup>82</sup>. Or, si (P<sub>1</sub>) un hyperbien donné est posé comme l'ultime « condition de possibilité » de propositions transcendantales dont le caractère « évident en soi (*self-evident*) » a déjà été établi, comme c'est le cas, d'après Taylor, des « cadres inéluctables » décrits dans la première partie de *Sources of the Self*, et que (P<sub>2</sub>) toute appréhension d'un hyperbien doit être symbolique-poétique, et donc « incomplète, expérimentale et énigmatique », alors on doit en tirer la conclusion (C) qu'enrôler un hyperbien dans un argument transcendantal de ce type revient à faire dépendre des propositions évidentes en soi d'une proposition moins évidente que celles-ci, c'est-à-dire à expliquer (*ex-plicare* : dé-plier, déployer, exposer clairement) quelque chose qu'on comprend bien en recourant à quelque chose qui n'est saisi que de façon tâtonnante et confuse — à s'appuyer, en d'autres termes, sur ce qui est obscur pour éclairer ce qui est déjà plus clair.

Une telle démarche argumentative est évidemment un contre-sens, comme l'avait également bien vu G.E. Moore dans sa célèbre réponse au problème du scepticisme global<sup>83</sup>. Tout comme on ne saurait douter d'une proposition de sens commun (par exemple : que nos capacités perceptives sont en général fiables) que sur la base d'une proposition aussi évidente ou plausible qu'elle, et non en prenant appui sur une improbable conjecture philosophique (par exemple : l'hypothèse d'une illusion perceptive généralisée, du malin génie cartésien, du cerveau dans la cuve, etc.), on ne saurait faire dépendre la validité d'une proposition transcendantale donnée (par exemple : que notre compréhension du monde comporte des « évaluations fortes ») d'une conjecture métaphysique ou théologique moins évidente qu'elle. Une réalité qui ne peut être saisie que de manière symbolique ou analogique ne saurait expliquer ce qui peut être décrit avec clarté et distinction.

---

PUM, 2005, p. 19). Il est par ailleurs vrai qu'une hypothèse scientifique est une « vérité anticipée » (Claude Bernard) qui s'insère dans un développement complexe de conjectures et de réfutations (Karl Popper). Néanmoins, l'incertitude qui caractérise l'hypothèse scientifique n'annule en rien la clarté analytique supérieure de l'*explanans* par rapport à notre compréhension ordinaire de l'*explanandum*. Une hypothèse peut être évaluée à l'aune de plusieurs critères de scientificité — consistance, complétude, confinement des objets, pouvoir d'interprétation, pouvoir de prédiction, falsifiabilité, analyticité, simplicité (Y. GAUTHIER, *Entre science et culture*, p. 32-35) —, mais sa force ou sa faiblesse ne change pas la nature d'une bonne explication scientifique, qui consiste toujours à mettre en lumière un phénomène vague dans un ensemble rigoureux et systématique d'énoncés.

82. « As the argument goes on, we spell out further what is involved in the limiting conditions we captured in our first, sketchy formulation. We try to show that the richer description's holding is indispensable to the sketchier one's holding, because the former simply spells out what the latter adumbrated » (C. TAYLOR, « The Validity of Transcendental Arguments », p. 32).
83. G.E. MOORE, « A Defence of Common Sense », dans *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959 ; ID., « Preuve qu'il y a un monde extérieur » [1939], dans J. DUTANT, P. ENGEL, dir., trad., *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2005 ; Maurice MERLEAU-PONTY le relevait aussi dans une perspective phénoménologique : « On sait que la pensée classique cherche en somme à expliquer les concordances par un monde en soi ou par un esprit absolu. De telles explications empruntent au phénomène de la rationalité tout ce qu'elles peuvent avoir de convaincant, elles ne l'expliquent donc pas et ne sont jamais plus claires que lui. La Pensée absolue n'est pas plus claire pour moi que mon esprit fini, puisque c'est par lui que je la pense » (*Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 1976, p. 470).

## 2. Le symbole est-il irréductible au concept ?

À l'inverse, au même titre que ce qui est exprimé symboliquement ne peut servir à justifier une quelconque vérité philosophique, on ne saurait expliquer ou expliciter conceptuellement ce qui se révèle dans l'expression symbolique. Taylor parle ici volontiers d'une dimension *sui generis* et, à ce titre, d'un mystère : « The epiphanic is genuinely mysterious, and it possibly contains the key — or a key — to what it is to be human. We can even argue, as Heidegger does, that the way to overcome subjectivism is precisely to understand its true nature, which he approaches through his notion of the 'clearing'<sup>84</sup>. » Le symbole « nous révèle, nous met en contact avec une réalité plus profonde qui resterait autrement inaccessible à notre entendement<sup>85</sup> ».

La fonction symbolique du langage aurait été décrite pour la première fois par les romantiques allemands dans les années 1790, soit cette génération « qui a rassemblé non seulement des philosophes, comme Fichte, Schelling, Hegel, mais aussi des poètes et des théoriciens de la littérature, comme Schiller et Friedrich Schlegel, Hölderlin, Novalis, et d'autres encore<sup>86</sup> ». De manière schématique, la structure élémentaire du symbole implique d'après Taylor (*i*) un rapport de « figuration » ou une « référence de type métaphorique (*metaphor-type reference*) » : on appréhende « *A* à travers *B* » afin de donner une idée de la forme ou de la nature de *A* d'une façon qui semble convenir en partie à l'élément-cible bien qu'elle ne puisse pas être prise de façon littérale<sup>87</sup> ; (*ii*) une figuration langagière non seulement *nécessaire*, dans la mesure où il n'est possible d'avoir accès à *A* que par l'entremise de *B*, mais *exclusive* de toute autre, pour autant qu'on ne pourrait remplacer *B* par d'autres termes ou images sans perdre *l'insight* à propos de *A* que *B* rend possible ; (*iii*) une révélation langagière « vivifiante », qui nous met en contact avec une « source morale » ou un lieu de « plénitude (*fullness*) », à la faveur d'une « intuition ressentie (*felt intuition*)<sup>88</sup> » ; et (*iv*) une révélation qui ne peut être conçue « suivant le modèle simple de la vérité comme correspondance », c'est-à-dire comme la description ou la représentation d'une réalité déjà donnée, publiquement disponible : « Just what these judgements are based on is very hard to say. But it plainly isn't correspondence to a reality unmediated by exactly the forms which are at issue<sup>89</sup>. »

Il découle en outre de ces quatre aspects essentiels du symbole (*v*) que celui-ci ne peut « s'éteindre (*go dead*) » ou perdre sa force épiphanique, sa capacité de résonance, sans qu'on perde aussi l'aperçu ou l'intuition à laquelle il ménageait un accès, à la différence des métaphores ordinaires (par exemple : un « feu de paille », le politicien « cachant bien son jeu », etc.) et les métaphores possédant une certaine charge morale (que Taylor appelle aussi « concepts symboliques », comme ceux qui ont trait

84. SS, p. 482. Voir aussi C. TAYLOR, « A Philosopher's Postscript », p. 349-350 ; ID., « Language not Mysterious ? » [2008], dans *Dilemmas and Connections*, p. 50-55.

85. ID., « La poétique romantique », p. 471.

86. *Ibid.*, p. 462-463.

87. LA, chap. 5.

88. LA, chap. 6.

89. SS, p. 428 ; ID., « La poétique romantique », p. 480.

à l'intégrité ou au péché), qui peuvent avoir une seconde vie, sous la forme de ce qu'on appelle justement des « métaphores mortes » : si le symbole s'épuise, s'il ne nous parle plus, « l'intuition qu'il nous offre disparaît avec lui<sup>90</sup> ».

Cela dit, bien que Taylor insiste sur la « différence élémentaire » qui existe entre l'argumentation philosophique et la poésie philosophique — ou, ce qui revient au même, entre l'expression conceptuelle et l'expression symbolique ; l'« explication théorique » et la « saisie intuitive » ; le « langage ordinaire » (« plat », « instrumental », « inerte », « aveugle ») et les « langages épiphoniques » (« vivants », « vivifiants », « révélateurs ») ; les conceptions qui tablent sur des significations publiquement établies, sur les usages communs du langage, et celles qui tablent plutôt sur l'imagination créatrice — il insiste également sur l'« échange continu » entre ces deux modes de pensée : tandis que le premier peut « donner sens aux aperçus (*insights*) poétiques et les justifier (ou les invalider ou les réfuter) », il ne peut pas « ignorer les expériences qui inspirent ces aperçus<sup>91</sup> ». En s'appuyant sur le travail de l'« imagination créatrice (*creative imagination*) » — qui peut prendre une forme « théorique » aussi bien que « morale-anthropologique<sup>92</sup> » —, le langage conceptuel nous rend capables de discerner des aspects de la réalité jusque-là inaperçus, de faire apparaître les choses de manière plus « perspicace » ou pénétrante, voire d'opérer une sorte de « *Gestalt switch* » en vertu duquel un problème qui apparaissait insoluble se trouve transposé dans une perspective inédite et féconde<sup>93</sup>. Autrement dit, figurer *A* à travers *B* permet d'apercevoir de nouvelles ressemblances, de nouveaux aspects de *A*, qui pourront ensuite être portés au concept et examinés rationnellement<sup>94</sup> — ce qui revient pour la raison, dans le contexte des questions métaphysiques ultimes, à « s'appuyer sur des intuitions indémonstrables<sup>95</sup> ». C'est pourquoi il peut être question de « poésie philosophique », capable de guider et accompagner l'entreprise argumentative de la philosophie.

Il en ressort que l'argumentation et la poésie entretiennent chez Taylor une relation complexe de concurrence et de complémentarité : elles seraient à la fois irréductibles *et* poreuses, hétérogènes *et* en continuité l'une par rapport à l'autre. Mais une fois admise cette relation complexe, sur quoi l'idée selon laquelle certaines réalités — les hyperbiens — ne seraient accessibles *que* par l'entremise de l'expression symbolique se fonde-t-elle ? Comment expliquer cette *limite de principe* assignée au concept, à savoir l'impossibilité de traduire conceptuellement ce à quoi donne accès le

90. ID., « La poétique romantique », p. 475.

91. *Ibid.*, p. 491.

92. ID., « Reason, Faith and Meaning », *Faith and Philosophy*, 28, 1 (2011), p. 8.

93. On peut penser ici à ce que Hans-Georg GADAMER décrivait, en rapport avec la « métaphoricité » essentielle du langage, comme « un processus constant de conceptualisation grâce auquel la vie sémantique de la langue même continue à se développer » (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1960], trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil [coll. « L'ordre philosophique »], édition intégrale et complétée, 1996, p. 452). Le rapprochement est d'ailleurs opéré par TAYLOR lui-même (« Reason, Faith and Meaning », p. 9, n. 5).

94. LA, p. 133-146.

95. ID., *Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault autour de cinq livres qui rendent libres*, Montréal, Novalis, 2015, p. 171.

symbole *dans le cas particulier de ce qui revêt pour nous la plus haute importance* ? C'est en effet une chose de dire que le symbole, du fait de son indétermination ou de son manque de clarté et de distinction, ne saurait suffire à justifier une quelconque vérité philosophique, comme je me suis efforcé de le souligner dans la section précédente, une autre de montrer comment Taylor justifie la prémisse selon laquelle *seul* le langage symbolique, par contraste avec les arguments philosophiques, métaphysiques ou théologiques, permet d'appréhender le sens ultime des choses. Malgré l'échange continu qui existe entre ces modes de pensée, un écart infranchissable semble devoir subsister : pourquoi ?

### 3. Apophatisme et critique de l'idolâtrie conceptuelle

En dépit de la richesse des analyses consacrées à la dimension figurative du langage dans *The Language Animal* (chap. 5), on ne trouve chez Taylor aucune réponse explicite à cette question — du moins d'après ma connaissance de son œuvre. Néanmoins, un faisceau d'indices font signe vers une réponse à la fois simple et cohérente, ancrée dans une solide tradition philosophique, dont le point de départ consiste à reconnaître *la nécessité conceptuelle de l'apophatisme*.

De fait, pour autant que le Dieu des religions monothéistes doive être identifié à l'« Absolu », il ne peut être saisi par concept que négativement, étant du point de vue de sa transcendance présumée « au-delà de l'essence », c'est-à-dire au-delà de toutes les oppositions de la raison discursive (il n'est pas un corps, il n'est pas dans l'espace, il n'est pas dans le temps...)96. Aucun prédicat fini ne convient à sa nature infinie et parfaite. C'est ainsi que pour Thomas le seul mot qui soit à notre disposition pour désigner la singularité et l'essence incommunicable de Dieu est « le tétragramme imprononçable YHWH qui, en l'occurrence, fonctionne comme une sorte de garde-fou de la raison97 ». *L'ens infinitum* est par nature incompréhensible, c'est-à-dire indéfinissable et inexplicable ; il est « l'être pur qui subsiste par soi (*ipsum esse per se subsistens*) », mais nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est (ses attributs) sans le secours de la révélation. Or, Taylor reprend cette thèse fondamentale — d'origine parménidienne, héraclitienne et platonicienne — lorsqu'il mentionne dans un article datant de 2011 que « Dieu n'est pas vraiment un Être (*God is not really a Being*) » : quelle que soit l'éminence, la majesté ou la souveraineté qu'on puisse lui reconnaître parmi les êtres, considérer Dieu comme un « être », ou comme un étant, revient à lui dénier son absolutité. C'est l'« impasse de l'onto-théologie (*the dead end of onto-theology*) »

96. Pour un essai visant à « donner une profondeur de champ historique aux débats contemporains relatifs à l'« onto-théologie », l'« idolâtrie conceptuelle » et les « théologies négatives » », voir l'excellent ouvrage de Jean GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité, Paris, PUF (« Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson »), 2012.

97. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, qu. 13, a 11 ; cité par J. GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 26. De même Nicolas de Cuse écrivait-il dans son traité *De docta ignorantia* (I, 26, 89) que « [l']exacte vérité brille dans les ténèbres de notre non-savoir sous le mode de l'incompréhensibilité » ; cité par J. GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 58-59.

décrite par Heidegger<sup>98</sup>, que Taylor connaît bien, et qui sera ensuite approfondie dans la critique de l'« idolâtrie conceptuelle » chez Jean-Luc Marion<sup>99</sup> : puisque Dieu est incompréhensible, tout concept de Dieu est ni plus ni moins une idole<sup>100</sup>.

Taylor semble ainsi suivre la rigoureuse tradition de la théologie négative ou apophatique (largement ignorée dans la philosophie analytique contemporaine de la religion<sup>101</sup>), suivant laquelle l'*ens summe perfectum* ne peut être pensé conceptuellement que de manière négative, tout en admettant qu'il puisse être appréhendé positivement par un discours analogique ou métaphorique, c'est-à-dire par « figuration ». Il reconnaissait ainsi dans ses entretiens avec Jonathan Guilbault, publiés dans *Les avenues de la foi* (2015), la nécessité du mythe « pour approcher le mystère [de la foi chrétienne], car ce dernier est imperméable à toute volonté de clarté métaphysique<sup>102</sup> ». D'une part, Dieu est imperméable au concept, à l'argumentation philosophique ; d'autre part, toute religion demeurerait « inopérante » sans la parole poétique, le *Dichtung*, qui seul permettrait, quoique de façon « forcément imparfaite », d'accéder au sacré, au souverain bien.

L'irréductibilité du symbole en ce qui a trait aux enjeux spirituels ou métaphysiques les plus profonds pourrait ainsi s'expliquer par le fait que si je nie ou affirme l'existence de ce Dieu, je me prononce sur une réalité dont rien ne peut être dit positivement par concept, du fait même de son absoluté. Or, cette irréductibilité du symbole au concept est en dernière instance ce qui permet de justifier chez Taylor la thèse de l'obsolescence de la théologie naturelle, suivant l'argument développé plus haut (§ II.1), l'expression symbolique ne pouvant satisfaire aux exigences de l'argumentation philosophique (ou s'intégrer à un raisonnement à titre de prémisse).

Que ce soit sur la voie externe ou la voie interne de la théologie naturelle, puisque Dieu ne peut être approché que figurativement, il ne peut servir les fins d'une quelconque explication métaphysique du monde (ni du monde en tant que tel ni de tel ou tel aspect du monde) ou de notre agir — ce qui n'interdit évidemment pas de

98. Charles TAYLOR, « Closed World Structures », dans M.A. WRATHALL, dir., *Religion after Metaphysics*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 66.

99. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être* [1991], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2013.

100. Taylor admet ici « avoir beaucoup appris » en ce qui a trait à la discussion qu'on trouve chez MARION (*ibid.*, p. 91-109) de la position de Heidegger, chez qui la rupture avec l'ontothéologie (ou le Dieu des philosophes) vise à accomplir « le pas en arrière pour ramener la métaphysique à sa propre origine, [...] "plus près du Dieu divin" que tous ceux qui continuent à adorer dieu sous la forme du principe de raison » (Luc LANGLOIS, Yves-Charles ZARKA, *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2006, p. 325). GREISCH souligne par ailleurs avec Jünger qu'on trouve déjà une critique de l'idolâtrie conceptuelle chez Fichte : « [T]out prétendu concept de Dieu est nécessairement celui d'une idole (*eines Abgottes*) » (*Du « non-autre » au « tout autre »*, p. 30). Cela dit, on trouve aussi chez PASCAL, et Montaigne avant lui, de puissantes remarques sur l'« insolence téméraire » par laquelle l'imagination tend à « amoindrir » les grandes choses jusqu'à sa propre mesure, « comme en parlant de Dieu » (*Pensées* [1670], Paris, Gallimard, 2004, § 84), tandis que HUME envisageait également la possibilité de considérer la théologie chrétienne comme « idolâtre » (*Dialogues Concerning Natural Religion* [2<sup>e</sup> éd.], Londres, Penguin Books, 1779, IV, p. 90).

101. Voir Michael SCOTT, Gabriel CITRON, « What is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God », *European Journal for Philosophy of Religion*, 8, 4 (2016), p. 23-49.

102. C. TAYLOR, *Les avenues de la foi*, p. 69.

croire en Dieu, ni même d'avoir des raisons de croire, mais celles-ci, estime Taylor, devront être « plus subtiles » que les arguments philosophiques traditionnels dans la mesure où on doit les reconnaître chaque fois indexées à une expérience et un itinéraire de sens personnels.

### III. UN ÉCHEVEAU ARGUMENTATIF

La voie externe de la théologie naturelle se briserait ainsi contre la nécessité de recourir à des langages plus subtils dans le contexte de la sécularisation de l'Occident chrétien, où un penseur épistémiquement vertueux — intègre, ouvert, attentif — ne peut plus nier la réalité des désaccords raisonnables sur la question de la vérité de la religion, tandis que la voie interne, qui ne semble pas exclure qu'on puisse parvenir, en dépit des désaccords raisonnables, à penser Dieu comme ultime « condition de possibilité » de notre expérience, connaissable *a priori*, se brise pour sa part contre la nécessité du mythe ou des langages symboliques.

Les deux arguments présentés ici forment en outre un écheveau étroitement imbriqué et ne doivent pas forcément être lus selon la séquence proposée. En effet, l'ineffabilité conceptuelle de Dieu, dont découle la thèse selon laquelle seuls les langages symboliques-poétiques permettraient de nouer contact avec celui-ci, éclaire elle-même les désaccords raisonnables dont part le premier argument, soit l'« espace ouvert jamesien ».

Lorsque Taylor traite de l'intérêt accru des Modernes pour la question de la théodicée, par exemple, c'est pour lui l'occasion de rappeler que les voies de la providence sont impénétrables<sup>103</sup>. L'incompréhensibilité foncière de Dieu offre une raison qui marque les limites de la raison dans sa démarche de justification, au regard desquelles les positions contraires, religieuses et irréligieuses, peuvent se reconnaître mutuellement comme raisonnables. Il en va de même, plus généralement, de la possibilité d'une expérience « épiphanique » de Dieu : le croyant pourra toujours récuser les arguments qui lui sont opposés sur la base de son « sentiment du divin » ou de la façon dont Dieu affecte son existence, en faisant valoir l'« idée augustinienne (*Augustinian insight*) » selon laquelle la foi et le mythe permettent de comprendre en certains domaines ce que nous serions incapables de saisir autrement<sup>104</sup>. L'irréductibilité du dévoilement symbolique-poétique à toute démarche argumentée est ici ce qui marque les limites de la raison et, à nouveau, permet aux interlocuteurs de se reconnaître raisonnablement en désaccord.

103. SA, p. 232-233, 388-389. Jean Grondin traduit bien la position de Taylor sur cet enjeu : « Face à ce souci de justification, Taylor préfère retourner à l'attitude de Job, qui refusait de justifier le mal que lui infligeait Dieu au motif que nul ne peut s'ingénier à pénétrer les voies de la Providence. L'attitude la plus religieuse ici serait celle de la sage ignorance de celui qui s'en remet "malgré tout" à la Providence » (J. GRONDIN, « Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer ? », p. 257).

104. « [I]n certain domains love and self-opening enable us to understand what we would never grasp otherwise, rather than just following on understanding as its normal consequence » (C. TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, p. 47). « Because I can also have a religious life, a sense of God and how he impinges on my existence, against which I can check the supposed claims to refutation » (SA, p. 567).

On pourrait sans doute déployer une réflexion semblable pour tous les arguments classiques de la théologie naturelle, bien que le montrer en détail excéderait de beaucoup les objectifs du présent essai.

En règle générale, tous se trouvent polarisés par deux exigences contradictoires : 1) *hénologique*, d'une part, dans la mesure où Dieu doit être pensé comme absolu — un Dieu conçu par analogie ou par « figuration » métaphorique (comme une Personne, un Créateur, Amour, Protecteur, Bienfaiteur, etc.) est nécessairement trop compréhensible pour être Dieu, comme le savait déjà Augustin<sup>105</sup>, ou encore trop anthropomorphique, comme y insistaient à juste titre Xénophane, Hume et Spinoza ; 2) *figurative*, d'autre part, dans la mesure où il en va de l'essence de la vie religieuse que de pouvoir établir un contact cognitif et pratique au sacré, de permettre de communier à l'amour de Dieu, ou de répondre à son appel ; or non seulement ne peut-on ni prier ni sacrifier à l'Absolu, mais celui-ci ne présente, en raison même de son incompréhensibilité, aucune valeur explicative.

Il en va ainsi des « preuves ontologiques » : s'il est vrai que Dieu est « si élevé qu'il est plus grand et meilleur encore que tout ce que nous pouvons penser » (Augustin, *Conf.*, VII, 4, 6), qu'il est « quelque chose de tel que rien ne se peut être pensé de plus grand (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*) » (Anselme, *Proslogion*), alors peut-être existe-t-il nécessairement à ce titre, mais en quoi cet absolu, situé au-delà de toute prédication, est-il davantage identifiable au Dieu personnel des croyants (celui « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ») qu'à la Nature ou au Dieu des panthéistes — une substance infinie et nécessaire, mais impersonnelle, sans volonté, sans but particulier, sans amour ? La même remarque vaut sans doute de la preuve *a contingentia mundi*, selon laquelle il existe forcément au minimum un être nécessaire qui donne cause à tout ce qui existe : mais pourquoi le candidat le plus plausible, soit l'ensemble inconditionné de tous les êtres qui existent, l'Un, serait-il Dieu ?

De façon semblable, Hume avait déjà bien identifié dans la quatrième partie de ses *Dialogues sur la religion naturelle* (1779) l'aporie centrale des arguments cosmologiques et téléologiques : ou bien l'ordre de la nature renvoie à un esprit intelligent qui n'est *pas* absolu et qui, dès lors, étant lui-même ordonné, serait l'effet d'une autre cause, d'un autre esprit intelligent, et ainsi à l'infini<sup>106</sup> ; ou bien l'ordre de la nature renvoie à un esprit intelligent qui est tenu pour absolu et, à ce titre, une cause dont on ne comprend rien<sup>107</sup> et qui donc n'a pas plus pouvoir explicatif que le hasard<sup>108</sup>. Dieu

105. AUGUSTIN, *Sermo CX VII*, III, 5, col. 663 : « En effet, si tu le comprends, ce n'est pas Dieu ». JEAN GRONDIN, au contraire, fait valoir que l'idée de Dieu en est une « que 100 p. cent des mortels (ou 99.99 p. cent) comprennent et que l'on peut expliquer » (« La métaphysique en dialogue », p. 411).

106. « A mental world (or universe of ideas) stands in as much need of a cause as does a material world (or universe of objects) ; and, if the mental world is similar its arrangement to the material one, their causes must be similar. For there is nothing here to give rise to a different conclusion or inference regarding one world from what we can conclude regarding the other » (HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, IV, p. 91-92).

107. « A 'mind' whose acts and feelings and ideas are not distinct and successive, a 'mind' that is wholly simple and totally unchanging, is a 'mind' that has no thought, no reason, no will, no sentiment, no love, no hatred. In short, it isn't a mind at all ! It is an abuse of words to call it a 'mind', on a par with speaking of a

ne peut plus être un principe explicatif dès lors qu'il est pensé à la hauteur de sa propre divinité. Les versions contemporaines de l'argument téléologique faisant appel au « réglage fin » des constantes cosmologiques n'y échappent d'ailleurs pas : pour que la probabilité d'une causation divine de l'univers observable soit plus grande que celle du hasard, il faudrait pouvoir comprendre de manière positive, et autrement que symbolique, les fins et la nature de Dieu<sup>109</sup>. Autrement dit, il faudrait pouvoir établir que Dieu veut ce réglage particulier de l'univers et ses conséquences, car si « tout est possible à Dieu » (Mc 10,27), celui-ci pourrait aussi bien expliquer un univers radicalement autre, qui obéirait à de tout autres lois, incluant un univers sans mouvement, sans enchaînement de causes et d'effets, sans nécessité (gouverné par le hasard le plus pur), sans degrés dans les choses (du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, etc.), où rien ne tend vers une fin, ou encore un monde qui ne comporterait aucune forme de vie. Or, une intelligence infinie est par essence incompréhensible et ses voies impénétrables, de sorte que Dieu, lorsqu'il est conçu comme la cause transcendante de l'ordre cosmique, pourrait tout aussi bien expliquer le contraire de ce qu'il s'agit d'expliquer et, dès lors, ne peut être qu'un « voile d'ignorance (*disguise for ignorance*)<sup>110</sup> ».

Comme le résume Charles Larmore, dans une formule percutante : « Dieu est si grand qu'il n'a pas besoin d'exister<sup>111</sup>. » La nécessité de répudier les idoles, c'est-à-dire de tenir à propos de Dieu un discours respectueux de sa transcendance, interdit de faire de celui-ci une nécessité rationnelle<sup>112</sup>. La critique de la théologie naturelle prolonge ainsi celle de l'idolâtrie conceptuelle, qui était elle-même une conséquence rigoureuse de l'impossibilité de capter l'absoluité de Dieu, en tant que celle-ci est incommensurable à la nature finie de l'être humain, dans un langage prédicatif : non seulement la prétention de comprendre l'idée de Dieu est contraire à sa transcendance, mais le « Dieu des philosophes », conçu à la fois comme *causa prima*, *ultima ratio* et *causa sui*, marque l'« incohérence architectonique » de la théologie naturelle, suivant le mot de J.-L. Marion<sup>113</sup>, qui tend à assujettir Dieu à la lumière naturelle de la raison.

---

region of space that has no shape, or of number that isn't composed of smaller numbers » (*ibid.*, IV, p. 89-90).

108. « You may say 'The different ideas that make up God's plan fall into order of themselves, and by their own nature', but that has no precise meaning. If it has a meaning, I would like to know why it is not equally good sense to say 'The parts of the material world fall into order of themselves, and by their own nature'. Can one opinion be intelligible, when the other isn't ? » (*Ibid.*, IV, p. 95). « A system of ideas, arranged by itself without a prior design, is not a whit more explicable than a material system that attains its order in the same way ; there is no more difficulty in the latter supposition than in the former » (*ibid.*, IV, p. 100).

109. Voir, par exemple, Elliot SOBER, « The Design Argument », dans N. MANSON, dir., *God and Design*, Londres, Routledge, 2003 ; G. OPPY, *Arguing about Gods*, p. 208.

110. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, IV, p. 97.

111. Charles LARMORE, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 71.

112. « Once we have resolved to let God be God, we can no longer use God for our own cognitive ends » (C. LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 41).

113. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1986, p. 277.

Au regard de ces critiques, qui procèdent des exigences contradictoires — hénologique et figurative — de la théologie naturelle, il va de soi qu'en appeler avec Thomas au fait que « tout le monde » est à même de reconnaître la figure de Dieu dans les concepts de « premier moteur », de « cause efficiente première », d'« être nécessaire par lui-même », d'« être souverain » ou d'« être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin », comme le voulaient les *quinque viae*, ne relève jamais que d'un sophisme de majorité.

## CONCLUSION

Qu'il me soit permis, pour conclure, de souligner que l'idée selon laquelle on ne peut penser correctement Dieu — par définition infini et parfait — qu'en reconnaissant l'incapacité de notre intelligence — finie et imparfaite — à le comprendre, est sans doute le moteur théorique de la sécularisation en Occident. En effet, cette limite interne de la théo-*logie*, voulant qu'un « Dieu compréhensible » soit une notion contradictoire, se trouve à l'origine de la révolution nominaliste médiévale et de la « neutralisation » scientifique du cosmos<sup>114</sup>, en plus d'être ce qui permet d'accéder au cœur de la sécularisation au sens où la comprend Taylor, c'est-à-dire aux désaccords raisonnables au sujet de la vérité de la religion — comme j'ai tenté de le montrer dans la section précédente.

Taylor relève cette idée-force de la sécularisation tout en la distinguant des motivations pratiques — éthico-spirituelles — de ce même processus, qui résideraient plutôt dans la volonté « d'en finir », par de multiples réformes religieuses, « avec un christianisme à plusieurs vitesses<sup>115</sup> ». Ces deux ordres de motivations, théorique et pratique, qui appartiennent selon des registres distincts à la « logique interne du monothéisme judéo-chrétien », pour reprendre à nouveau les termes de Charles Larmore<sup>116</sup>, se déploient chez Taylor selon deux arcs narratifs complémentaires, soit (i) le récit de la « déviation intellectuelle (*Intellectual Deviation*) », qui n'apparaît qu'à la toute fin de *A Secular Age*, dans son épilogue, et (ii) le « grand récit de la Réforme (*Reform Master Narrative*) », qui vise plutôt à montrer comment « le travail de la Réforme (*the work of Reform*) » provoqua un « virage anthropocentrique (*anthropocentric shift*) » où l'aspiration à un bien situé au-delà de l'épanouissement humain en vint à être perçue comme superflue par rapport aux exigences véritables de la foi chrétienne<sup>117</sup>.

114. « In the end, a mechanistic universe was the only one compatible with a God whose sovereignty was defined in terms of the endless freedom of fiat » (SS, p. 161).

115. Charles TAYLOR, « Précis de *Modern Social Imaginaries* », *Philosophiques*, 33, 2 (2006), p. 479.

116. C. LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 42.

117. « Briefly summed up, Reform demanded that everyone be a real, 100 percent Christian. Reform not only disenchant, but disciplines and re-orders life and society. Along with civility, this makes for a notion of moral order which gives a new sense to Christianity, and the demands of the faith. This collapses the distance of faith from Christendom. It induces an anthropocentric shift, and hence a break-out from the monopoly of Christian faith » (SA, p. 774).

Il en ressort que l'obsolescence de la théologie naturelle détermine en profondeur, selon Taylor, les conditions de la croyance dans notre âge séculier : non pas que la religion serait destinée à disparaître, loin de là, mais que la « quête d'authenticité », qui se déploie sur les modes de la foi, du raisonnement de type *ad hominem* et de l'expression symbolique (poétique, artistique, rituelle), serait aujourd'hui la seule manière légitime d'explorer la question métaphysique de la vérité de la religion.