



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

La question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich

Présentation et réflexions critiques pour l'élaboration d'une
éthique théologique

Thèse réalisée par
Jean-Paul NIYIGENA

Promoteur
Éric GAZIAUX

Lecteurs
Dominique JACQUEMIN et Olivier RIAUDEL

Année académique 2014-2015
Doctorat en théologie

DÉDICACE

À mon épouse et nos enfants

REMERCIEMENTS

Nous exprimons nos sincères gratitude à Monsieur le Professeur Éric Gaziaux pour avoir accepté de diriger cette thèse. Sa disponibilité et son empathie ont été pour nous une source d'encouragement ; son sens de la rigueur scientifique nous a toujours stimulé. Nous lui sommes profondément reconnaissant également pour nous avoir obtenu une bourse de finalisation de ce travail.

Notre reconnaissance va aussi au Père Bernard Lorent, Abbé de l'Abbaye de Maredsous, pour son soutien financier.

Nos remerciements vont à Mesdames Françoise Petit et Ophélie De Loz pour le temps qu'elles ont consacré à la relecture de cette thèse.

Nous n'oublions pas de remercier Monsieur Paulo Dos Santos Rodrigues pour son soutien dans la mise en forme de cette thèse.

A son Excellence Monseigneur Philippe Rukamba, évêque de Butare, et à Madame Immaculée Rukamba nous disons merci pour leur soutien moral et fraternel.

A toutes celles et à tous ceux qui ont contribué à la réalisation de cette thèse, nous exprimons notre reconnaissance.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE	3
REMERCIEMENTS	5
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	13
1. Les motivations du choix de la question de l'identité morale en rapport avec le christianisme	13
2. L'état de la question	14
3. La problématique.....	18
4. Articulation de la thèse.....	20
PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION DE LA QUESTION DE L'IDENTITÉ MORALE CHEZ CHARLES TAYLOR.....	23
Introduction	25
1. Éclaircissements et délimitations sur la question de l'identité.....	27
1.1. La délimitation de l'époque	27
1.2. L'identité : l'acception morale	28
2. Cadres de l'émergence de la question de l'identité morale et la réaction de Taylor	31
2.1. Le courant naturaliste : cadre d'émergence de la question de l'identité morale.....	31
2.1.1. Les difficultés de l'argument ontologique	33
2.1.2. Les fondements épistémologiques du naturalisme	34
2.1.3. Le naturalisme : un réductionnisme positiviste aux antipodes du transcendantalisme.....	35
2.2. Le rapport à la religion en Occident comme cadre de l'émergence de la question de l'identité morale.....	38
2.2.1. L'affaiblissement du christianisme en Occident : cadre d'émergence de la question de l'identité morale.....	39
2.2.2. L'humanisme comme religion et la raison instrumentale	40
2.2.3. La pluralité de la société occidentale : cadre d'émergence de la question de l'identité morale.....	42
2.3. Réactions tayloriennes face à la position naturaliste : la thèse d'une ontologie morale	43
2.3.1. L'ontologie morale et l'évaluation forte	44
2.3.2. L'ontologie morale et les cadres de référence	47
2.3.3. Le paradoxe des biens comme marque de l'ontologie morale	52
2.3.4. L'ontologie morale et le récit.....	53
2.3.5. L'ontologie morale : l'autonomie naturaliste en question.....	55
3. Dieu et la religion chrétienne dans la question de l'identité morale	59
3.1. Du monde enchanté au monde désenchanté	60
3.1.1. Le monde enchanté.....	60
3.1.2. Dieu dans le monde enchanté	63

3.1.3. L'individu et la communauté dans le monde enchanté.....	67
3.1.4. Le syncrétisme heureux et naïf et sa remise en question	68
3.2. Le monde désenchanté	70
3.2.1. La théologie chrétienne dans le processus du désenchantement	71
3.2.1.1. La déculturation des pratiques magiques.....	71
3.2.1.2. La forme de l'identité morale selon la Réforme	74
3.2.1.3. Vers l'autonomie du monde et l'avènement d'un humanisme exclusif.....	76
3.2.2. L'avènement de la valorisation de la vie ordinaire et l'identité morale	79
3.2.2.1. La suprématie morale des contemplatifs	80
3.2.2.2. L'ère de la vie ordinaire et l'identité morale moderne.....	82
3.2.2.3. Les Réformateurs et la valorisation de la vie ordinaire	84
3.2.2.4. La vie ordinaire entre la morale ancienne et le message évangélique	86
4. L'avènement de l'individualisme moral dans l'histoire de la philosophie et son dépassement	95
4.1. La question de l'identité morale dans les philosophies rationalistes	95
4.1.1. Le bien constitutif comme usage de la raison	95
4.1.2. L'extériorité du Bien d'après Platon.....	98
4.1.3. La raison productrice du bien chez Descartes	99
4.1.4. La raison instrumentale chez Descartes.....	101
4.1.5. L'identité morale dans le rationalisme théologique de Locke	103
4.1.6. L'identité morale dans le rapport entre la science et la théologie	105
4.1.7. L'identité morale dans la version naturaliste des Lumières.....	107
4.2. Dépassement des unilatéralismes substantialiste et rationaliste.....	110
4.2.1. Rousseau : au-delà du rationalisme unidimensionnel.....	110
4.2.2. Kant ou l'identité morale universaliste	112
4.2.3. L'art et l'émergence d'une identité morale individualiste	115
4.2.4. L'identité morale à la frontière de l'éthique et de l'esthétique	118
5. L'identité morale dans les conséquences du naturalisme et selon Charles Taylor	125
5.1. Les conséquences du naturalisme	125
5.1.1. L'effacement de la morale aristocratique et les dérives des nostalgiques.....	125
5.1.2. L'individu désengagé ou l'homme auto-absorbé	130
5.1.3. Les enjeux téléologiques de l'identité isolée.....	134
5.2. L'identité morale selon Charles Taylor	135
5.2.1. L'état actuel de l'identité morale en Occident : identité coupée de la transcendance.....	135
5.2.2. La question de l'identité morale dans le christianisme moderne.....	143
5.2.3. L'identité morale par-delà les identités morales unitaires	148
Conclusion.....	155
DEUXIÈME PARTIE : LA QUESTION DE L'IDENTITÉ MORALE CHEZ PAUL TILlich...163	
Introduction	165
1. L'identité morale entre la culture et la religion	167
1.1. L'identité morale et les sciences de la culture	167
1.1.1. Identité morale entre sciences naturelles et sciences de la culture	167
1.1.2. L'identité morale, la culture objective et l'individu	170

1.1.3. L'universel et le particulier	171
1.2. L'identité morale et les sciences normatives	172
1.2.1. Le statut de l'éthique théologique et l'identité morale	173
1.2.2. De l'éthique théologique à la théologie de la culture.....	175
1.2.3. La théologie de la culture et la construction d'une identité morale.....	178
1.3. L'identité morale dans les analyses théologiques de la culture	180
1.3.1. Le rapport entre la forme et le contenu : expressionnisme et sciences	180
1.3.2. L'identité morale entre l'hétéronomie et l'autonomie	182
1.3.3. L'hétéronomie de la sphère métaphysique et la question de l'identité morale	183
1.3.4. Le dépassement de l'autonomie kantienne : identité morale et contexte	185
1.3.5. L'État moderne et le pouvoir théocratique	186
1.3.6. L'identité morale entre la théologie de la culture et la théologie de l'Église	189
1.3.7. La théonomie pour une identité morale inachevée.....	193
1.4. Les identités morales dans la religion et la culture	196
1.4.1. L'identité morale entre le sens et les sens.....	196
1.4.2. L'autosuffisance de la culture : identité morale désespérée	200
1.4.4. Le salut de l'identité morale entre religion et culture	211
1.4.5. Le statut de la liberté dans le rapport religion et culture	218
2. Les fondements théologiques de l'identité morale	223
2.1. L'épistémologie théologique et l'identité morale	223
2.1.1. L'identité morale selon l'épistémologie de la théologie classique	223
2.1.1.1. Message autoréférentiel et la question de l'identité morale.....	224
2.1.1.2. L'objet du message autoréférentiel et la question de l'identité morale.....	227
2.1.1.3. Conséquences de l'unité entre objet logique et objet ontologique sur l'identité morale.....	229
2.1.1.4. Dieu en tant qu'un Être et la question de l'identité morale.....	232
2.1.2. L'épistémologie théologique tillichéenne et la question de l'identité morale	234
2.1.2.1. La méthode de corrélation par-delà l'absolutisme et le relativisme	235
2.1.2.2. Sortir de la logique objectivante	236
2.1.2.3. L'unité substantielle entre la raison ontologique et la raison technique	239
2.1.2.4. La théologie entre la raison technique et la raison ontologique	242
2.1.2.5. Le statut du symbole en théologie.....	246
2.2. L'ontologie anthropologique en théologie	252
2.2.1. L'homme comme un être doué d'existence.....	252
2.2.1.1. L'existence : anthropologie philosophique.....	253
2.2.1.2. L'existence : anthropologie chrétienne.....	260
2.2.2. L'être humain entre liberté et destinée	264
2.2.2.1. La liberté : caractéristique fondamentale de l'être humain	264
2.2.2.2. La finitude ontologique comme lieu de la responsabilité	268
2.2.2.3. L'aliénation humaine comme disposition ontologique	270
2.2.2.4. L'aliénation existentielle et la question du péché.....	272
2.2.3. L'angoisse et la nature humaine	277
2.2.3.1. L'angoisse du destin et de la mort : l'angoisse ontique.....	277
2.2.3.2. L'angoisse du vide et de l'absurde : l'angoisse spirituelle	278
2.2.3.3. L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation : l'angoisse morale	281
2.3. L'identité morale et l'identité du christianisme.....	283
2.3.1. L'identité du christianisme	284
2.3.1.1. La fonction du christianisme	284
2.3.1.2. L'Être Nouveau et le Christ.....	290

2.3.2. Le courage de l'agapè : réponse chrétienne à la misère humaine	294
2.3.2.1. Le christianisme et la morale : De l'absoluité de la loi à l'absoluité de l'agapè.....	294
2.3.2.2. Le courage dans le rapport entre identité morale et transcendance	301
Conclusion.....	309
TROISIÈME PARTIE : CONFRONTATION ENTRE TAYLOR ET TILlich : PISTES POUR LE DÉPLOIEMENT DU CHRISTIANISME DANS LE CHAMP MORAL	319
INTRODUCTION	321
1. La confrontation critique entre Taylor et Tillich autour de l'identité morale et l'identité du christianisme	323
1.1. Les méthodes pour comprendre, dépasser et construire.....	323
1.1.1. La méthode généalogique	323
1.1.2. La méthode de corrélation.....	330
1.2. Cadres d'émergence.....	334
1.2.1. La situation éthique de nos contemporains	334
1.2.2. Discussion sur la séparation entre l'immanence et la transcendance chez Taylor.....	335
1.2.3. Réflexion sur la séparation entre l'immanence et la transcendance chez Tillich	349
1.3. Reprise critique de la logique de séparation	360
1.3.1. La transcendance chez Taylor : l'acception éthique.....	361
1.3.2. La transcendance d'après Tillich : articulation entre l'essentiel et l'existentiel.....	369
1.3.3. La fin de la transcendance totalisante : diversité des lieux de la transcendance.....	373
1.4. L'ontologie anthropologique ou fondement de la morale : l'hyperbien taylorien et la préoccupation ultime tillichéenne	375
1.4.1. L'hyperbien taylorien.....	377
1.4.2. La préoccupation ultime tillichéenne	379
1.4.3. Rapport entre l'hyperbien taylorien et la préoccupation ultime tillichéenne : lecture critique.....	384
1.4.4. Hyperbien et préoccupation ultime : quelques divergences entre Taylor et Tillich	386
1.5. L'identité morale chez Taylor et Tillich à l'épreuve de l'ontologie	391
1.5.1. La critique de l'ontologie anthropologique de Taylor	391
1.5.2. La critique de l'ontologie anthropologique de Tillich.....	394
1.5.3. L'ontologie anthropologique de Taylor et Tillich : articulation entre structures et temporalité	399
2. Le déploiement du christianisme dans le domaine moral : élaboration d'une éthique théologique.....	407
2.1. Éthique théologique et la compréhension du christianisme	408
2.1.1. L'historicité et l'universalité	409
2.1.2. L'explicitation du christianisme	412
2.1.3. La pluralité et l'eschatologie	417
2.1.4. Le statut de la philosophie dans la compréhension du christianisme.....	423
2.2. Christianisme et autres sources morales : dialogalité critico-productive	429
2.2.1. La question de la vérité et la dialogalité des sources morales	430
2.2.2. Le faillibilisme du christianisme dans la rencontre avec d'autres sources morales	435
2.2.3. Sauver l'homme : l'universalité morale du christianisme.....	439
Conclusion.....	445

CONCLUSION GÉNÉRALE	453
BIBLIOGRAPHIE	459
1. Sources principales	459
Charles Taylor	459
1.1. Ouvrages	459
1.2. Articles.....	459
Paul Tillich.....	460
2.1. Ouvrages	460
2.2. Articles.....	460
2. Autres travaux	462
2.1. Ouvrages	462
2.2. Articles.....	463

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Les motivations du choix de la question de l'identité morale en rapport avec le christianisme

L'expérience du génocide des Tutsi au Rwanda a été l'origine de notre intérêt pour la question de l'identité morale. Dans un pays à grande majorité chrétienne, les hommes et les femmes ont commis l'innommable. À partir de ce constat douloureux, nous avons voulu mieux comprendre la formation de l'identité morale des individus en lien avec le christianisme. Comment devient-on génocidaire dans un pays largement chrétien alors que le christianisme véhicule un message d'amour ? Nous nous situons ainsi dans l'horizon du rapport entre l'identité morale de l'individu et les sources morales dont le christianisme fait partie.

Cette triste expérience de notre vie a été la source de l'interrogation qui traverse cette thèse. Si le christianisme est une source morale pour la majorité des Rwandais et que ces derniers ont commis l'indicible, peut-on dire que le christianisme était une source morale pour eux ? Deux réponses possibles s'offrent à nous. D'une part, le christianisme, contrairement à la réalité statistique du Rwanda, n'a pas été une source morale pour les Rwandais puisqu'ils ont commis un crime qui reste impensable dans l'horizon moral du christianisme. Dans cette logique, il est alors important d'interroger l'identité du christianisme telle qu'elle s'est déployée au Rwanda. Ce questionnement ne peut se faire qu'à partir d'une réflexion théologique qui interroge l'identité profonde du christianisme. D'autre part, si le christianisme n'a pas pu orienter l'identité morale des individus au Rwanda, il nous est donné de constater que, loin des chiffres des chrétiens rwandais, nous devons nous rendre compte qu'il y a eu d'autres sources morales qui ont pris le dessus dans la formation de l'identité morale des Rwandais.

Il en découle, pour nous, que poser la question de l'identité morale revient à interroger le christianisme lui-même vu qu'il a les potentialités de participer à la formation de l'identité morale. Il faut également questionner les rapports qu'il entretient avec d'autres sources morales qui interviennent dans la construction de l'identité morale des individus. Notre

questionnement sur l'identité morale et le rôle du christianisme dans la formation de cette dernière se fait dans une éthique théologique.

Au lieu d'aborder ces préoccupations qui étaient les nôtres à partir du contexte du Rwanda, nous avons été encouragé par notre promoteur à travailler la problématique de l'identité morale dans ses rapports avec le christianisme en nous basant sur les auteurs, l'intérêt de cette démarche étant d'élargir le champ conceptuel et méthodologique sur la question. Après avoir étudié certains écrits de Charles Taylor et de Paul Tillich, nous nous sommes rendu compte que ces deux auteurs pouvaient nous servir de point de départ. Le premier nourrira notre réflexion sur la question de la construction de l'identité morale de l'individu, alors que le second nous permettra d'établir le lien systématique entre le christianisme et la formation de l'identité morale. Dès lors, à partir de notre intuition enracinée dans notre expérience du Rwanda, nous avons entrepris une recherche sur « La question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich. Présentation et réflexions critiques pour l'élaboration d'une éthique théologique ».

2. L'état de la question

La question de l'identité est dans l'air du temps¹. Les institutions, les peuples, les religions et d'autres organisations ne cessent de se poser la question de leur identité. Notre époque est caractérisée par un questionnement permanent sur elle-même. Rien ne va plus de soi. L'homme prend de plus en plus conscience de l'instabilité de ses relations d'appartenance. Certaines personnes qui appartiennent aux différents registres moraux entrent en conflit et d'autres préfèrent se replier sur eux-mêmes de peur d'être froissés dans leur identité profonde. Nous remarquons que, derrière la question de savoir qui nous sommes, il y a la question de notre rapport avec nos sources morales. Ces dernières sont diverses : traditions religieuses, pensées philosophiques, etc.

Nous sommes parfois partagés entre les différentes sources morales qui sont les nôtres. *« L'identité européenne peut se prévaloir d'un riche héritage culturel dont il est loisible de faire l'inventaire : métaphysique grecque, droit romain, liberté germanique, christianisme,*

¹ Nous pensons à la question de l'identité nationale qui a été soulevée en France ces dernières années. Charles Taylor tente de comprendre les tenants et les aboutissants de cette question dans le livre « Laïcité et liberté de conscience ». Plusieurs colloques ont été organisés à la faculté de théologie ou en partenariat avec elle sur la question de l'identité. Exemples : « Mutations des religions et identités religieuses » et le colloque de l'ATEM qui a donné lieu au livre « Être soi dans l'institution : un défi pour la théologie ». Le colloque « Penser la différence dans la crise culturelle de l'Europe. L'expérience chrétienne sollicitée » organisé par Recherches de science religieuse (RSR) à Paris du 14 au 16 janvier 2014 a fait honneur à la question de l'identité.

humanisme, rationalisme ... À cet ensemble de traditions, qui fait la substance culturelle de l'Europe, il ne s'agit toutefois pas, pour l'Europe politique, de se rapporter de façon identitaire, en affirmant sa particularité face aux autres sur un mode exclusif»². Jean-Marc Ferry nous met en garde contre la tentation de nous replier sur l'une des sources qui ont contribué à la formation de l'identité européenne et d'en exclure d'autres. Il s'agit d'un réel danger qui guette beaucoup d'Européens quand ils doivent exprimer leur identité face aux autres.

Le livre de Descombes justifie l'actualité de la notion de l'identité dans notre société. Il pense que se préoccuper de l'identité est une manière, pour nos contemporains, de se reconnaître attachés à quelque chose de plus grand que l'horizon individuel. « *Le succès du terme s'expliquerait par le fait que ce mot permet à des gens qui sont profondément individualistes d'exprimer malgré tout la force de leur liens sociaux* »³. Il y a une prise de conscience d'une appartenance à un certain groupe de personnes marqué par des références culturelles communes. Cependant, cela ne se fait pas toujours dans un sens constructif. L'appartenance à telle identité s'exprime, parfois, en opposition à un autre groupe différent du notre. Descombes souligne que « *l'être humain ne peut pas se concevoir spontanément comme un moi détaché du contexte social* »⁴. La réalité de rapport entre l'identité et l'appartenance à un groupe présente beaucoup d'ambiguïtés qu'il faut interroger.

Pour Hunyadi, la question de l'identité morale se donne à penser dans la tension de ce qui existe dans le contexte et le potentiel humain. Ce dernier consiste à faire advenir quelque chose de nouveau. Pour lui, on ne doit plus prétendre proposer les fondements de la morale. C'est une démarche contreproductive car il y a un fossé entre l'expérience morale des agents et les points de vue théoriques des philosophes. La question morale doit se poser en termes de contexte et non en termes d'universalité conceptuelle du philosophe. « *La contextualité de l'humain n'implique pas qu'on soit contraint à reproduire son contexte, ni qu'il soit bon de le faire ; ce qu'elle implique en revanche, c'est que si l'attitude spontanée nous conduit à le reproduire en confiance, l'attitude réflexive ne met à disposition de notre intentionnalité critique que des ressources que le contexte lui-même a produites, ou que nous inventons à partir d'elles* »⁵. L'identité morale se construit, selon Hunyadi, de façon intracontextuelle. Le pôle qui interpelle le factuel qu'il appelle « la transcendance contextuelle » est en même

² J.-M. FERRY, *La peur de l'Europe*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2011, p. 80.

³ V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, (NRF essais), Paris, Gallimard, 2013, p. 26.

⁴ *Ibid.*, 2013, p. 148.

⁵ M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, (Humanités), Paris, Cerf, 2012, p. 181.

temps dépendant, plus ou moins, du contexte. La place de l'individu dans la détermination de la situation morale est importante. « *Si notre identité grandit effectivement sur le sol factuel de ce qu'impose le Contexte Objectif vivant, elle se définit aussi, indissolublement, par ce que nous souhaitons être* »⁶. Dès lors, l'identité morale se construit dans l'articulation, parfois inconsciente, du contexte et de la volonté du sujet. En cela, l'identité morale est dynamique.

L'herméneutique du soi se double de l'herméneutique du bien. Le bien n'existe pas en lui-même. Il ne précède pas le soi, selon Hunyadi. « *La question n'est pas de savoir si c'est bien ou mal, comme si la réponse à cette question était inscrite par avance dans l'un ou l'autre codes moraux. Ce qui sera bien ou mal dépendra bien plutôt de la réponse que nous donnerons à la question de notre identité morale ; bien et mal sont dérivés* »⁷. Dans cette perspective, que deviennent les récits religieux ou non religieux qui proposent un horizon de valeurs ?

La question de l'espérance de l'identité telle qu'elle est présentée par Nicolas Monseu s'enracine dans la pensée philosophique de Kant, Heidegger et Ricœur. En effet, pour ces philosophes, la question de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains doit se poser en rapport avec ce que nous ne sommes pas encore. « *L'identité est toujours en train de devenir et c'est précisément parce que l'être humain est en devenir qu'il est habité par une altérité, une altérité à soi temporelle dans laquelle le soi pourra être autrement* »⁸. Bien que cette recherche permette d'élargir la compréhension de la question de l'identité morale, elle ne permet pas de comprendre l'horizon à l'intérieur duquel cette espérance peut être envisageable et sous quelles modalités elle peut être vécue. Il s'agit d'une difficulté intrinsèque à la philosophie abstraite et universelle.

L'intégration de la question de l'identité en théologie porte sur deux aspects. Le premier consiste à relever l'apport de la religion dans la construction de l'identité alors que le second questionne l'identité même de la religion particulière et ses potentialités à intervenir dans les questions de l'identité morale des individus. Dès lors, nous constatons que le christianisme est interpellé dans sa manière de se déployer dans le champ moral. « *Face à certains propos tenus par des responsables de l'Église 'au plus haut niveau', on peut se demander ce qu'il en est du lien entre l'Église comme hiérarchie et le peuple de Dieu, ce que*

⁶ *Ibid.*, p. 188.

⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁸ N. MONSEU, *L'identité, l'événement et l'inquiétude : espérer pour pouvoir changer*, dans J.-P. DELVILLE (éd.), *Mutations des religions et identité religieuse* (Théologie), Paris, Mame-Desclée, 2012, p. 151.

signifie une institution centralisée qui, de son seul lieu, aurait toujours une parole à offrir et une réponse à tout »⁹. Certains propos et attitudes de quelques responsables du christianisme démontrent que son statut actuel comme source morale parmi tant d'autres est loin d'être accepté.

Benoît Bourguine, dans ses travaux récents, montre un intérêt particulier pour la question de l'identité en général et pour la question de l'identité morale en particulier. Selon lui, « *la composante religieuse n'est qu'un élément parmi d'autres dans le processus conduisant chacun à se définir, et elle n'échappe pas elle-même aucunement à la dynamisation, à l'instabilité et à la relativisation des pôles d'identification traditionnels* »¹⁰. La religion n'est plus la seule source qui garantit la formation de l'identité morale. Non seulement elle peut participer au grand chantier de l'identité morale, mais surtout, elle ne doit plus le faire de manière rigide ni autoritaire.

D'autres recherches actuelles sur la question de l'identité morale en théologie nous viennent également des discours des autorités de l'Église soit universelle soit locale. Éric Gaziaux relève que, dans certains documents officiels de l'Église, la morale et la foi peuvent s'éclairer mutuellement. « *Veritatis splendor est ainsi un bel exemple non du refus de la liberté, mais de sa dépendance par rapport à la vérité qui la constitue* »¹¹. Il y a la tentation, chez certains chrétiens, de proposer une manière unidimensionnelle de construire l'identité morale. Les positions de certaines Églises en matières éthiques constituent aussi le lieu d'interrogation sur ce que devrait être le christianisme quand il intervient comme source morale. La place des homosexuels, des divorcés remariés ou pas, des enfants nés hors mariages chrétiens¹², reste peu enviable. Dans ce sens, le christianisme est concerné par la question de l'identité morale et il convient de questionner « *l'identité de la morale chrétienne* »¹³.

⁹ D. JACQUEMIN, *Ouvertures. Vers une théologie analogique ?*, dans É. GAZIAUX et D. JACQUEMIN (éds), *Être soi dans l'institution. Quels défis pour la théologie*, Paris, Cerf, 2012, p. 196.

¹⁰ B. BOURGUINE, *Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique*, dans J.-P. DELVILLE, (éd.), *Mutations des religions et identités religieuses*, (Théologie), Paris, Mame-Desclée, 2012, p. 137.

¹¹ É. GAZIAUX, *Foi*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER, (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 995.

¹² Selon l'Église du Rwanda, un enfant né hors du mariage chrétien ne peut pas être baptisé en bas âge, pire encore, il ne peut pas entrer au petit séminaire !

¹³ J. VALLERY, *L'identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains de langue allemande*, (Lex spiritus vitae, 2), Louvain-la-Neuve, Cerfaux-Lefort, 1976.

Jean-Marc Ferry aborde la question de l'identité en général et de l'identité morale en particulier. Il critique les courants qui cherchent à se poser comme les seuls à nourrir l'identité morale authentique. Il défend l'idée selon laquelle l'identité morale est au confluent entre les sources morales diverses, religieuses et philosophiques, dans le cas de l'Occident. « *Même si la séparation des ordres, typiquement moderne, n'est pas proprement fondée dans le cadre du discours interprétatif, mais plutôt dans celui du discours argumentatif, la recherche d'une unité congruente du monde ouvre la brèche par laquelle des éléments argumentatifs investissent déjà le travail à dominante interprétative* »¹⁴. Sa démarche conciliante permet d'envisager la pluralité des dimensions qui participent à la formation de l'identité morale. Cependant, quand il mentionne le christianisme dans le concert des sources de l'identité morale, il le fait de façon extérieure.

Lieven Boeve, théologien belge, pense que la question de l'identité morale a sa place en théologie. Pour lui, le christianisme ne peut se donner comme une source morale crédible qu'à condition de se déployer sur les bases d'une théologie qui se situe par rapport à l'Église, l'Université et la société. Cette posture lui permet d'habiter authentiquement son identité et, par conséquent, d'être une source morale fiable. « *La tâche de la théologie consiste en particulier à interrompre cette auto-compréhension autosuffisante* »¹⁵, que ce soit de la part de l'Église, de la société ou de l'université. Remédier à l'autosuffisance, quelle qu'elle soit, est le rôle de la théologie. « *Il y a besoin d'une identité qui sait d'où elle vient et pour quoi elle s'engage, tout en se laissant mettre au défi et renouveler à partir du dialogue avec les autres* »¹⁶. En proposant l'identité ouverte et dialogale du christianisme, Boeve ouvre une voie par laquelle le christianisme, comme source morale, peut participer à la construction de l'identité morale des individus.

3. La problématique

La question de l'identité est l'une des plus anciennes questions de l'humanité. Le livre de l'Exode fait état de la question de l'identité quand Moïse pose la question « qui es-tu ? ». La question de l'identité se prolonge également dans le Nouveau Testament quand Jésus demande à ses disciples de s'exprimer sur son identité : « Pour vous, qui suis-je ? ». À côté du monde biblique, la question de l'identité se trouve à l'origine de la philosophie. N'est-elle pas

¹⁴ J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience. Le sujet et le verbe* (Passages), Paris, Cerf, 1991, p. 117.

¹⁵ L. BOEVE, *Théologie, Église, Université, Société*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 44, 2013, 3, p. 409.

¹⁶ *Ibid.*, p. 410-411.

attribuée à Socrate la sentence « Connais-toi toi-même » ? Avant la modernité, la question de l'identité se confondait à la question de l'être. L'identité signifiait alors le fait d'être égal à soi-même.

Cependant, depuis que les rapports à soi et à l'autre ne vont plus de soi, la question de l'identité s'est renouvelée et a pris le tournant plus complexe. « *L'énigme de soi n'est pas résolue, elle s'approfondit plutôt* »¹⁷. La découverte de la liberté a rendu plus fluide la compréhension de l'identité morale car, désormais, l'être humain, en déployant sa liberté, déroge à la règle de la stabilité. L'identité morale devient de plus en plus difficilement saisissable. À l'époque où l'identité en général et l'identité morale en particulier étaient rattachées aux valeurs stables d'une communauté précise, il était plus facile de délimiter l'identité morale de tel peuple. Aujourd'hui, les choses se passent autrement. Nous vivons désormais dans un monde des identités changeantes, fragmentées et complexes.

Ce grand changement qui est intervenu dans la construction de l'identité de l'individu a eu des répercussions énormes sur le christianisme. Celui-ci n'est plus la seule source morale. C'est à ce titre, d'une part, que la question de l'identité morale a une place particulière en théologie aujourd'hui. D'autre part, le christianisme, concerné fondamentalement par le tournant réalisé dans l'horizon de l'identité morale, est interrogé dans sa façon de se donner comme source morale.

Il y a plus de deux millénaires que la question du sens a intégré, d'une manière ou d'une autre, l'avènement christique. Cette perspective historique nous permet de nous rendre compte de la pluralité des sphères et des moments de sens. A notre époque, l'horizon du sens chrétien s'intègre et côtoie d'autres domaines de sens. Ce lien fondamental entre les sources de sens non chrétiennes et la source chrétienne constitue la base importante à partir de laquelle la question de l'identité morale peut résonner comme une problématique théologique. Désormais les non-croyants, les chrétiens, les musulmans, les bouddhistes et les fidèles d'autres religions se retrouvent et s'influencent mutuellement dans le même espace public. Alors que le christianisme n'est plus la source morale la plus influente, comment doit-il se déployer aujourd'hui, dans le contexte de pluralité des sources morales aussi bien laïques que religieuses, dans la construction de l'identité morale des individus ? L'état de l'identité morale tel qu'il est abordé par les penseurs interroge le christianisme sur ce qu'il est capable d'offrir mais aussi de recevoir.

¹⁷ B. BOURGINE, *La promesse d'être soi*, dans *Revue théologique de Louvain*, 42, 2011, 1, p. 21.

4. Articulation de la thèse

Le christianisme est considéré comme une source morale. À ce titre, il participe à la formation de l'identité morale. L'histoire du christianisme témoigne des changements de postures et de rôles dans sa participation à la construction de l'identité morale des individus. Dans les siècles passés, le christianisme a été la source morale la plus importante en Occident. Cependant, les choses ont changé. Il coexiste désormais avec d'autres sources. Dans cette perspective, nous pensons qu'il est important de cerner l'identité du christianisme telle qu'elle se donne à penser dans la situation de pluralité des sources morales.

Le rapport entre les deux auteurs, Charles Taylor et Paul Tillich, autour de la problématique de l'identité morale est justifié, d'une part, par la pluralité des sources morales et, d'autre part, par le statut du christianisme comme source morale. Taylor se penche sur la place des sources morales dans la construction de l'identité morale du sujet. Parmi ces instances qu'il appelle les sources du moi, il y a le christianisme. D'une part, il explore les différentes périodes de l'histoire selon le type de rôle joué par le christianisme dans la formation de l'identité morale des individus. D'autre part, il montre les points forts et les points faibles du christianisme dans sa façon d'être une source morale aujourd'hui. Tillich, de son côté, présente, de manière critique, la nature et le déploiement du christianisme en tant que source morale se proposant aux individus pour répondre à leurs questions existentielles. Pour le christianisme, répondre aux questions existentielles est une façon de participer à la construction de leur identité morale. Taylor comme Tillich pensent le christianisme dans ses relations d'interprétations avec d'autres sources. Ils établissent les conditions d'une rencontre fructueuse entre le christianisme et la pensée séculière selon leurs sensibilités respectives.

Les siècles d'hégémonie du christianisme comme source morale en Occident sont passés. L'âge séculier est la période où le christianisme devient une source morale marginale dans la construction de l'identité morale. C'est dans ce contexte de grand changement que nous nous efforçons de penser l'intervention du christianisme dans la formation de l'identité morale des individus.

Nous chercherons, dans cette thèse, à comprendre les éléments importants qui ont conduit à la perte des privilèges du christianisme dans le champ moral. Nous tenterons d'en dégager les conséquences théologiques. Il sera question de présenter et d'analyser quelques éléments qui ont été à l'origine de la situation actuelle de l'identité morale. A partir des

œuvres de Taylor et Tillich, nous identifierons et confronterons, de façon critique, leurs méthodes et leurs intuitions respectives afin d'en dégager les points forts et les points faibles sur la base desquels nous élaborerons une éthique théologique.

PREMIÈRE PARTIE :

**PRÉSENTATION DE LA QUESTION DE L'IDENTITÉ MORALE
CHEZ CHARLES TAYLOR**

Introduction

Dans cette première partie, nous chercherons à présenter la question de l'identité morale dans l'œuvre de Charles Taylor. Nous cernerons, dans sa pensée, les limitations spatio-temporelles et conceptuelles de l'identité morale. Nous ferons ressortir la critique formulée par Taylor à l'égard des différents courants philosophiques qui ont contribué à l'avènement de l'identité morale actuelle en Occident. Nous présenterons le rapport qu'il établit entre la religion chrétienne et d'autres sources morales dans la formation de l'identité morale. Nous terminerons la présentation de la question de l'identité morale chez Charles Taylor en esquisant sa réponse aux défis issus de la rencontre entre la modernité et le christianisme dans le champ de l'identité morale de individus.

1. Éclaircissements et délimitations sur la question de l'identité

La question de l'identité chez Charles Taylor mérite d'être circonscrite. L'auteur part d'une conviction philosophique selon laquelle il faut penser la question de l'identité dans son horizon moral. Il ne passe pas sous silence l'aspect transcendantal de la question de l'identité. Il concilie les discours phénoménologique et transcendantal sur la question de l'identité. « *En puisant dans notre connaissance d'agent, nous sommes à même de constater qu'en dehors de certaines conditions, certains de nos comportements seraient impossibles* »¹⁸. C'est dans ces termes qu'il justifie la conjugaison du fondamental avec l'histoire sur la question de l'identité.

La question de l'identité n'est pas abordée en termes absolus chez Taylor. Il n'en élabore ni des vérités éternelles ni des méthodes exclusives. Il reconnaît la complexité de la question de l'identité et c'est pourquoi il propose d'en analyser l'avènement. « *Le philosophe en moi sentait le besoin de démontrer qu'il faut expliquer l'identité moderne en tenant compte des liens complexes entre identité et éthique* »¹⁹. C'est par la notion éthique du bien que Taylor aborde la question de l'identité. Selon lui, cette notion est rattachée, de manière transcendantale, à la question de l'identité puisqu'il la pose comme étant une condition transcendantale de l'autocompréhension et de l'autoréalisation de l'individu moderne.

1.1. La délimitation de l'époque

La circonscription temporelle de la pensée de Taylor sur la question de l'identité morale n'est pas sans intérêt. Il s'agit de relever l'incommensurable changement qu'a connu l'individu occidental après la transmutation et le renversement des cadres de référence. Ce n'est que dans une société où l'individu se comprend de manière autonome par rapport à la communauté que Taylor réfléchit à la question de l'identité morale. « *Une personne peut en pratique faire l'expérience du sens moderne du moi isolé, tout en étant pleinement consciente de soi comme individu. En effet, cette compréhension conduit à l'individualité, et même à l'atomisme ; nous pouvons parfois nous demander s'il est possible de le concevoir de telle sorte qu'il soit ouvert à un sens de la communauté. Le moi isolé est essentiellement le moi qui a conscience de la possibilité du désengagement. Et le désengagement s'effectue le plus*

¹⁸ Ch. TAYLOR, *Le fondement dans l'histoire*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (Passages), Paris, Cerf, 1998, p. 36.

¹⁹ *Ibid.*

souvent en fonction de l'environnement naturel et social »²⁰. Charles Taylor décrit l'horizon philosophique à l'intérieur duquel la question de l'identité se lie inconditionnellement à la question du bien. C'est l'époque pendant laquelle l'individu s'est senti isolé de la communauté quant à ses engagements les plus profonds et les plus personnels qui constitue la période centrale de son travail.

Il n'y a plus rien qui nous contraint à entreprendre une telle orientation professionnelle, sexuelle, religieuse ou affective. L'individu moderne a sa manière propre à lui de se situer et de prendre ses engagements indépendamment de la société. Voilà ce qui distingue le moderne de nos ancêtres. Ceux-ci vivaient dans un horizon tout à fait différent du nôtre. *« Pour la première fois dans l'histoire, un humanisme purement autosuffisant se présenta comme une option largement disponible. J'entends par là un humanisme n'acceptant aucune fin autre que celle correspondant à l'objectif de l'épanouissement humain, et ne s'en remettant à rien qui aille au-delà de ce dernier. Ce n'était le cas pour aucune société antérieure »*²¹. L'époque moderne est celle pour laquelle la question de l'identité morale ne se pose plus en termes communautaires. C'est l'époque de l'autonomie de l'individu en matière morale.

1.2. L'identité : l'acception morale

L'acception morale de l'identité est la préoccupation centrale de Charles Taylor. Il consacre une place importante à la notion du bien dans sa pensée sur la question de l'identité. *« J'entends soutenir que la tentation est forte chez nos contemporains d'escamoter l'ontologie morale, en partie parce que le caractère pluraliste de la société moderne fait qu'il est plus facile de s'en dispenser ; mais cette tentation est forte aussi à cause du poids de l'épistémologie moderne (...) et du point de vue spirituel qui la fonde »*²². Le statut du bien dans la construction de l'identité confère à celle-ci un attribut éthique. Les modernes et les pré-modernes partagent le rapport à la notion du bien, ne fût-ce que dans leur manière de s'y référer en tant qu'une valeur. Certes, le contenu du bien a changé et continuera de changer mais la référence au bien reste quelque chose de conaturel à l'homme. Cependant, autant les pré-modernes se rapportaient à la notion du bien, autant les modernes s'y réfèrent et l'intègrent dans leurs divers engagements existentiellement déterminants.

²⁰ Ch. TAYLOR, *Secular age* (2007), *L'âge séculier* (Les livres du nouveau monde), tr. de P. SAVIADAN, Paris, Seuil, 2011, p. 82-83.

²¹ *Ibid.*, p. 42.

²² Ch. TAYLOR, *Sources of the self. The making of modern identity* (1989), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (La couleur des idées), tr. de Ch. MELANÇON, Paris, Seuil, 1998, p. 24.

Du passage d'une société pré-moderne à une société moderne en Occident, « *il serait sorti de cette transition un nouveau sujet, qui se définirait comme individu, indépendant de toute société, et qui poursuit ses buts – essentiellement la vie et le pouvoir – sans référence nécessaire à des valeurs supérieures* »²³. Mais ce n'est pas pour autant que l'individu moderne serait coupé de la notion du bien. Encore tous les individus ne se sont-ils pas coupés des valeurs supérieures. On en trouve quelques-uns, bien sûr en minorité, qui ont comme sources d'engagement le sacré et d'autres valeurs issues des religions ou des traditions.

L'individu moderne est en relation référentielle avec le bien, même si celui-ci n'est plus celui des pré-modernes. « *La négation d'un bien ne se réalise qu'en s'appuyant sur un autre, parce que l'être humain ne peut se concevoir en dehors de tout rapport au bien* »²⁴. Ce sont donc les manières dont l'individu moderne se réfère substantiellement au bien et le contenu qu'il y affecte qui vont faire de lui ce qu'il est. L'état de l'individu moderne qui se donne à nous est celui pour lequel il convient d'analyser et d'approfondir les limites et les conséquences morales dans son rapport inéluctable au bien. Il va sans dire que les notions comme la liberté, la solidarité, la communauté, la responsabilité et bien d'autres s'invitent comme les composantes d'une pensée sur l'identité morale.

Charles Taylor reconnaît la pluralité des acceptions de la notion de l'identité. « *Le discours de l'identité est complexe parce qu'il circule dans plusieurs domaines. C'est d'abord un concept psychologique, à l'aide duquel on essaie de saisir une dimension importante de la conscience de soi. Mais le mot est surtout évident de nos jours dans le discours social et politique, et surgit souvent dans un contexte de revendication. En plus, on l'évoque et au niveau de l'individu (mon identité), et au niveau du groupe (l'identité québécoise, canadienne)* »²⁵. La question de savoir en quoi l'acception morale mérite une attention particulière s'invite dans le débat.

Taylor reconnaît la primauté de l'acception psychologique de la notion de l'identité comme clé d'entrée et de compréhension du lien intrinsèque qu'il y a entre l'identité et la morale. « *Une identité est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un agent humain doit pouvoir élaborer au cours de son devenir-adulte, et (selon Erickson lui-même) continuer à redéfinir tout au long de sa vie* »²⁶. Ce n'est que dans la mesure où l'individu est reconnu

²³ Ch. TAYLOR, *Le fondement dans l'histoire*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

comme agent de son être qu'il est possible de postuler avec raison l'acceptation morale de l'identité.

Or, c'est la modernité, comme période essentiellement marquée par l'avènement de l'individu, qui donne l'occasion de réfléchir sur la portée d'un accomplissement de soi (son identité) sur base de la valeur des choix et des actions de l'individu. « *Mon identité définit l'horizon de mon monde moral. A partir de mon identité, je sais ce qui est vraiment important pour moi et ce qui l'est moins, je sais ce qui me touche profondément et ce qui est de signification moindre* »²⁷. Cela est différent de l'acceptation purement administrative ou sociopolitique qui fait référence seulement à mes données dont je ne suis en aucune façon responsable. C'est le cas de l'identification physionomique en cas de crime, et c'est aussi l'identification qui situe l'individu dans un groupe donné. Cependant, l'intérêt de la question de l'identité morale chez Taylor est le fait qu'il ne considère pas cet engagement et cette autodéfinition de soi de manière isolée ni exclusive. Il intègre cette première disposition qui est la marque distinctive des modernes, auto-détermination, à une autre seconde disposition ontologique, la référence au bien, qui est aussi fondamentale que la première.

Après avoir esquissé quelques limites à l'intérieur desquelles il convient de comprendre la préoccupation taylorienne sur la question de l'identité morale, nous passerons ensuite à la nécessité de chercher à étayer les cadres d'émergences de sa pensée sur l'identité morale.

²⁷ *Ibid.*

2. Cadres de l'émergence de la question de l'identité morale et la réaction de Taylor

La question de l'identité morale qui traverse en général l'œuvre de Charles Taylor et particulièrement ses deux ouvrages majeurs : *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* et *L'âge séculier* a, pour notre part, deux grands cadres d'émergence. Ces derniers sont le reflet de la personne même de Charles Taylor. Celui-ci est un philosophe engagé, préoccupé de la cohérence logique et conceptuelle des idées, mais il tient aussi un regard vigilant et critique sur la société qui est la sienne. D'une part, nous pensons que la question de l'identité morale chez lui vient d'un questionnement philosophique en réaction à « la thèse naturaliste »²⁸, et, d'autre part, nous stipulons que « la structure socio-culturelle de l'Occident »²⁹ constitue aussi un terrain d'inspiration en faveur d'une réflexion sur la question de l'identité morale.

2.1. Le courant naturaliste : cadre d'émergence de la question de l'identité morale

Charles Taylor fait intervenir le courant naturaliste dès les premières pages de son ouvrage « *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* ». C'est dans le premier chapitre de cet ouvrage qu'il fait régulièrement allusion à la position naturaliste en rapport avec sa propre thèse sur le rapport ontologiquement inaliénable que les notions telles que

²⁸ La thèse naturaliste, critiquée par Charles Taylor à tel point qu'il produit toute une pensée originale pour y réagir, va de pair avec la négligence croissante, en philosophie, des questions qui relèvent de la morale en termes de bien. « *Cette philosophie morale a eu tendance à se pencher sur ce qu'il est juste de faire plutôt que sur ce qu'il est bon d'être, à définir le contenu de l'obligation plutôt que sur ce qu'est la nature de la vie bonne ; en outre, elle n'a concédé aucun espace conceptuel à une notion du bien en tant qu'objet d'amour ou d'allégeance* ». p. 15.

²⁹ La question de l'identité morale chez Taylor est pensée au sein d'une structure socio-culturelle bien définie et circonscrite. Il s'agit de la structure socio-culturelle, c'est-à-dire celle qui prévaut aujourd'hui dans la partie du monde appelée Occident. La délimitation qu'il opère n'est pas à comprendre dans son sens purement géographique. Charles Taylor comprend l'Occident en utilisant le pronom personnel « nous ». « *Par « nous », j'entends nous qui vivons en Occident, ou peut-être dans le Nord de l'Occident, autrement dit, dans le monde de l'Atlantique Nord – bien que la sécularité s'étende en partie, et selon des modalités différentes, au-delà de ce monde. De fait, il semble difficile de négliger cette sécularité lorsque nous examinons nos sociétés, et que nous les comparons, d'une part, à quasiment toutes les autres sociétés contemporaines (islamique, indienne, africaine, par exemple), et d'autre part au reste de l'histoire humaine – atlantique ou non* » dans Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 11. C'est une circonscription qui se base exclusivement sur la pluralité des fondements qui garantissent l'auto-compréhension des personnes. Pour Taylor, en effet, « *aujourd'hui les cadres sont « problématiques »*. Ce terme vague renvoie à un éventail très ouvert d'attitudes. Elles ont en commun le sentiment qu'il n'existe aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme le cadre véritable, réductible au statut phénoménologique de fait indiscuté », dans Ch. TAYLOR, *Les sources du moi* p. 32-33. L'aspect pratico-pratique d'où émerge la question de l'identité morale est légitimé par la référence à une société bien déterminée par sa manière de se comprendre et par le caractère temporel qui est le sien. L'Occident qui offre les cadres de formulation de la question de l'identité morale chez Charles Taylor est celui d'aujourd'hui.

« l'identité et le bien » entretiennent l'une avec l'autre. Pour lui, en effet, toute forme d'affirmation en termes de préférence se base sur ce qu'il appelle « *l'intuition de base* »³⁰.

Dans l'exemple qu'il choisit sur le fondement du « respect de l'être humain », il montre que ce respect suppose l'une ou l'autre intuition de base au départ. Ainsi, il affirme que les différentes théories sont susceptibles de régir ce respect inconditionnel de l'être humain. « *Elles nous disent, par exemple, que les êtres humains sont les créatures de Dieu, faites à son image, qu'ils sont des âmes immortelles ou des émanations du feu divin, ou encore qu'il sont des agents rationnels et possèdent de ce fait une dignité qui transcende celle de tout autre être, et ainsi de suite ; et que, par conséquent, nous devons les respecter* »³¹. L'évidence ontologique qui est à la base, selon Taylor, de toute affirmation d'ordre moral perd toute crédibilité chez les naturalistes. Chez ces derniers, établir un rapport entre la morale et la nature, la morale et le statut de l'être humain, est une démarche qui n'est pas nécessaire.

C'est en cherchant à comprendre les raisons qui rendent l'acceptation des arguments ontologiques que nous retrouvons avec Charles Taylor le courant naturaliste. Sa première préoccupation est de réfléchir sur le statut de la réaction morale. Pour ce faire, il convoque la position du courant du naturalisme face à la question du fondement de la réaction morale. Taylor présente deux manières possibles de se situer par rapport à nos réactions morales. « *D'une part, elles équivalent presque à des instincts, comparables en cela à notre amour des sucreries, à notre répugnance pour les substances dégoûtantes ou à notre peur de tomber ; de l'autre, elles semblent impliquer des assertions, implicites ou explicites, touchant la nature ou le statut des êtres humains* »³². Des deux positions extrêmement opposées l'une à l'autre, il est démontré que le courant naturaliste opte pour la première ; c'est-à-dire celle qui réduit les réactions morales à l'instinct simplement animal. C'est un mécanisme biologique.

³⁰ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 18.

³¹ *Ibid.* Par rapport au respect de l'être humain, Charles Taylor invite à la réflexion selon laquelle l'homme est digne de respect par la conception même qui sous-tend sa raison d'être ou sa spécificité qui fait de lui un être supérieur au sein des autres êtres. Il dégage par-là les deux fondamentaux régissant le respect de l'être humain. Il s'agit, d'une part, du fait que l'homme est la créature semblable à Dieu, et, le fait qu'il est rationnel, d'autre part. Ces deux arguments sont fondamentalement ontologiques. Ils partagent le fait de postuler la spécificité de l'homme dans sa manière propre d'être quels que soient ses actions, ses origines, sa croyance, son sexe ou sa couleur de peau. À cet effet, Taylor parle des « *ontologies théiste et laïque* ». Charles Taylor, *Les sources du moi*, p. 23. De même, ceux qui priveraient l'homme du respect avanceront des arguments à caractère ontologique. « *Les diverses cultures qui restreignent ce respect le font en refusant cette caractérisation capitale à ceux qu'elles excluent : elles prétendent qu'ils n'ont pas d'âme, qu'ils ne sont pas parfaitement rationnels, ou encore que Dieu les destine à une condition inférieure, ou quelque chose de ce genre* ». Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 18. Chez ceux qui reconnaissent le respect inconditionnel à l'être humain, comme chez ceux qui le lui refusent, on trouve l'argument ontologique comme étant la base de leur jugement.

³² *Ibid.*

C'est contre cette perspective naturaliste que Charles Taylor va déployer toute une réflexion pour défendre la deuxième position qui est la seule valable à son avis. Il s'agit, chez lui, de « *la critique philosophique des programmes de naturalisation* »³³.

Pour lui, les réactions morales ne peuvent s'effectuer qu'en référence, peu ou prou consciente, à une certaine ontologie anthropologique. Selon Taylor, « *une réaction morale équivaut à un consentement à une ontologie donnée de l'humain et à son affirmation* »³⁴. Le courant naturaliste, lui, est contre l'idée du consentement à quoi que ce soit dans la manière de réagir moralement ; il est surtout opposé au présupposé ontologique auquel se rapporterait une réaction morale.

Dans ce chapitre où nous présentons le premier cadre d'émergence de la question de l'identité morale chez Charles Taylor, nous pensons qu'il est nécessaire de passer en revue les caractéristiques du naturalisme telles qu'elles sont présentées par Taylor. En premier lieu, il expose la cause de la peur, voire de la méfiance, à l'égard de l'argument ontologique à notre époque. Ceci nourrit fondamentalement le courant naturaliste. En second lieu, nous présentons les fondements épistémologiques du naturalisme et, enfin, il s'agira de la présentation du naturalisme comme une forme de réductionnisme positiviste.

2.1.1. Les difficultés de l'argument ontologique

Taylor situe les difficultés de l'argument ontologique dans l'usage parfois abusif qui en a été fait au cours de l'histoire. Pour lui, « *il existe une certaine méfiance à l'égard de toutes les explications ontologiques de ce type à cause de l'usage qu'on a fait de certaines d'entre elles, par exemple celles qui justifient les restrictions ou les exclusions d'hérétiques ou d'êtres prétendument inférieurs* »³⁵. Dans cette perspective, il convient de rappeler les différentes horreurs de l'histoire de l'humanité que l'on a tenté de justifier par l'argument dit ontologique. Nous voyons les propos d'Aristote pour qui l'esclavage et la subordination de la

³³ V. DESCOMBES, *Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ?*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA, (éds), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, p. 53. Ici nous reprenons textuellement les explications données par Vincent Descombes dans les notes de bas de page 53 au concept « naturalisme » dans le sens que combat Charles Taylor. « *Le naturalisme, au sens des philosophes contemporains, ne consiste nullement à insister sur le fait que l'être humain appartient à la nature, qu'il est un animal, un être vivant. Selon l'acception contemporaine du mot, l'idée même que l'être vivant aurait quelque chose de spécifique (sa téléologie) est tenue pour suspecte. Le mot renvoie à l'idée que le philosophe se fait de la science naturelle, une science qu'il définit par une méthode et par un concept purement formel de la nature comme ordre de lois* ».

³⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 18.

³⁵ *Ibid.*

femme sont justifiés. « *Le Stagirite lui-même a justifié l'esclavage, pour ne rien dire de la subordination des femmes* »³⁶.

Il y a ceux pour qui conférer du sens à un être en se basant sur un présupposé métaphysique relève de la superstition et de la rêverie. Ceux-là classent tout discours qui prend en compte l'argument ontologique dans l'ordre de l'irrationnel, voire de l'irréel. Ce type de discours qui déploie les arguments ontologiques est, pour les naturalistes, « *un non-sens hérité d'une époque révolue* »³⁷. Le non-sens que les naturalistes attribuent à l'argument ontologique ne tient pas seulement à l'usage parfois dévastateur qui a été le sien à certaines époques de l'histoire de l'humanité. Ce non-sens est surtout dû au fait que la démarche épistémologique de l'ontologie ne répond pas adéquatement aux exigences « *des sciences de la nature modernes* »³⁸.

2.1.2. Les fondements épistémologiques du naturalisme

La pensée naturaliste renie fondamentalement toute spécificité valable à la démarche épistémologique des sciences humaines. Ces dernières sont appelées, dans la logique naturaliste, à renoncer à tout argument ne procédant pas par l'expérimentation. Sur le plan de la morale, les naturalistes réduisent les actions humaines à un simple mécanisme action-réaction. C'est le cas de l'explication sociobiologique pour laquelle toutes les réactions humaines sont fondées sur « *des adaptations évolutives* »³⁹. Cette disposition a « *des équivalents chez les autres espèces* »⁴⁰. D'après ce courant, on n'a pas besoin d'arguments ontologiques pour expliquer pourquoi les hommes réagissent ou posent de tels actes. Il suffit de chercher à comprendre la raison de l'action dans la capacité évolutive et génétique inscrite dans la nature de l'homme. Elle consiste à rendre l'homme capable de s'adapter à une situation donnée comme chez d'autres espèces vivantes.

En cela, tout caractère moral de nos actions est nié et, par le même raisonnement, toute action doit être comprise comme étant une réaction mécanique dénuée de toute signification personnelle, voire de tout engagement au sens du projet. Taylor s'insurge contre cette approche naturaliste qui consiste à ramener nos actions au même rang que les réactions biologiques. « *Assimiler nos réactions morales à de telles réactions viscérales signifierait que*

³⁶ *Ibid.*, p. 96.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

nous considérons notre discours sur les objets dignes d'une réponse morale comme une parfaite illusion »⁴¹. Il n'y a donc pas, pour les naturalistes, de questions proprement morales. Ce que l'on appelle communément morale n'est que le reflet extérieur et social du fonctionnement biologique du corps humain, lequel fonctionnement change de manière intrinsèque afin de garantir la survie de l'espèce⁴².

Pour les naturalistes, les réactions appelées morales ne relèvent que de l'instinct comme cela est le cas chez d'autres animaux. « *La philosophie naturaliste nous leurre en les réduisant au domaine des réactions purement « instinctives », comparables à celles des babouins qui établissent leur hiérarchie* »⁴³. Jusqu'ici, les positions naturalistes se dressent contre toute prétention chez l'homme d'être responsable réfléchi de ses actions. Celles-ci lui sont dictées par la disposition instinctive qu'il partage avec la grande famille animale.

2.1.3. Le naturalisme : un réductionnisme positiviste aux antipodes du transcendantalisme

Le naturalisme se réclame de la démarche épistémologique qui sous-tend les sciences de la nature. À ce titre, il est évident que ce courant, une fois introduit dans la sphère des sciences humaines, ne peut que provoquer des remous épistémologiquement légitimes, car il « *se fonde sur une extrapolation illégitime du raisonnement qui se pratique dans les sciences de la nature* »⁴⁴. Cette démarche normalement limitée aux éléments de la nature observable ne peut s'étendre sur le comportement humain qui, lui, implique nécessairement la dimension transcendantale aussi bien de l'être humain lui-même que celle de l'horizon culturel au sein duquel il s'épanouit.

Le courant naturaliste, en évitant de faire intervenir l'ontologie dans les questions sur des réactions morales, réduit ces mêmes questions à une typologie proprement scientifique alors qu'elles ne sont pas fondamentalement de cette nature. C'est pourquoi, les naturalistes évacuent les questions de sens et de cadres. « *Le même courant naturaliste (...) qui voudrait bien faire l'économie des affirmations ontologiques pour s'en tenir aux réactions morales, se montre très méfiant à l'égard de ce discours sur le sens et les cadres. Ses tenants voudraient*

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁴² Pour étayer sa critique du naturalisme, Taylor n'hésite pas à démontrer l'absurdité de la théorie de l'erreur défendue par John Mackie. Cette théorie stipule que nos réactions morales ont avant tout, « *une valeur évidente de survie ; on pourrait même proposer d'adapter ou de modifier nos réactions de façon à accroître cette valeur* ». *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

pouvoir affirmer que le problème du sens est une pseudo-question et soutenir que les divers cadres à l'intérieur desquels ils trouvent une réponse sont de pures fictions. Pour des raisons épistémologiques, cela représente une tentation chez certains d'entre eux : l'ontologie réduite qui exclut les cadres leur semble mieux s'accorder avec une perspective scientifique »⁴⁵. Une fois les cadres écartés de toutes les réflexions morales, le courant naturaliste sera convaincu que les réactions morales auront un contenu valable et légitime parce que les démarches qui y conduisent s'inscrivent dans la logique scientifique.

Dans cette perspective, il importe de ne pas donner la priorité à la question des réactions morales telle qu'elle se pose avec sa profondeur et ses exigences propres à sa nature d'être liée à l'être humain. Dans la perspective naturaliste on privilégie la question des réactions morales en sorte que l'on respecte les critères positifs auxquels doit satisfaire tout discours scientifique. Cela est leur obsession première.

Le naturalisme dans le sens qui vient d'être décrit est très proche fondamentalement de l'utilitarisme classique. *« Cette philosophie s'assignait justement la tâche de rejeter toute distinction qualitative et d'interpréter tous les objectifs de l'homme sur un même plan, de considérer qu'ils sont susceptibles par conséquent de quantification et de calcul selon quelque « unité commune de compte ». Je crois qu'il s'agit là d'une thèse profondément erronée »*⁴⁶. Le courant naturaliste ne tient pas compte de l'horizon supra-phénoménologique de la motivation d'un agent humain. Celui-ci, selon le naturalisme, ne fait qu'obéir à la disposition naturelle de l'espèce animale. *« L'une des caractéristiques distinctives du naturalisme, tel que je l'entends, c'est la croyance que nous devons concevoir les êtres humains dans les termes dérivés des sciences de la nature extrahumaine. Tout comme celles-ci ont progressé en se détournant du langage anthropocentrique, en excluant les descriptions qui se réfèrent à la signification que les choses ont pour nous, au profit de celles qui sont dites « absolues », ainsi il faut décrire autant que possible les affaires humaines en termes externalistes, neutres par rapport à la culture »*⁴⁷.

Pour le naturalisme comme pour l'utilitarisme, *« notre destin dépend de la production et de la reproduction et non de quelque prétendu domaine supérieur »*⁴⁸. Par les méthodes propres aux sciences de la nature, le naturalisme et ses formes dérivées introduisent une idée

⁴⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

de nivellement dans les réactions morales. Celles-ci, pour eux, procèdent de la même logique et sont de la même importance puisqu'il n'y a pas de hiérarchie possible entre elles. Dans ces conditions, l'on ne saurait pas envisager des réactions morales inférieures ou supérieures les unes par rapport aux autres. C'est pourquoi, « *le naturalisme et l'utilitarisme touchent un point crucial de la sensibilité moderne, et cela explique en partie leur force de persuasion. Je soutiens qu'ils se trompent profondément* »⁴⁹.

Le lien entre le naturalisme et la sensibilité des modernes est très étroit. Et ceci, parce que, d'une part, les modernes en général sont marqués par l'affirmation de la vie ordinaire qui s'oppose à toute forme de classification qualitative des inspirations. Le succès du naturalisme, d'autre part, dépend aussi de la crédibilité dont bénéficie tout ce qui se réclame de la rigueur scientifique. « *La polémique contre le naturalisme, l'empirisme ou « l'épistémologie » est très importante chez Taylor, car elle ne s'adresse pas seulement à des philosophies explicitées dans des textes, mais à l'imaginaire moderne que ces philosophies ont puissamment contribué à forger* »⁵⁰. C'est pourquoi Charles Taylor ne cible pas particulièrement un auteur bien précis qui endosse l'idée du naturalisme.

Il convient, pour comprendre davantage le rapport étroit qui existe entre le naturalisme et les modernes, de tenir compte de « *l'immense emprise qu'exerce le modèle des sciences de la nature sur tout notre effort de connaissance de nous-mêmes dans les sciences humaines* »⁵¹. Le modèle des sciences de la nature n'a cessé de gagner du terrain dans la conscience des modernes à tel point qu'il a fini par imposer, à tort, ses méthodes aux sciences humaines. Plus les sciences humaines ont fait usage des critères épistémologiques des sciences de la nature, plus la dimension transcendantale fondamentalement constitutive des sciences humaines s'est amenuisée.

C'est donc pour nous cet environnement intellectuel appelé « le naturalisme » qui a déclenché la réflexion fondamentale sur la question de l'identité morale. À côté de ce courant naturaliste, nous constatons que l'autre aspect qui a assuré une part non négligeable dans la pensée de Charles Taylor est la situation socioculturelle du pluralisme en Occident.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ph. DE LARA, *L'anthropologie philosophique de Charles Taylor*, dans Ch. TAYLOR, (éd.), *La liberté des modernes* (Philosophie morale), Paris, PUF, 1997, p. 2-3.

⁵¹ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 83.

2.2. Le rapport à la religion en Occident comme cadre de l'émergence de la question de l'identité morale

Le contexte socioculturel occidental est entendu ici comme la manière dont les personnes se comprennent en se référant ou pas à leurs communautés, traditions, religions ou convictions et parviennent à donner du sens à leur vie. Ici c'est le côté théorico-pratique de la société occidentale moderne qui interpelle Charles Taylor. Pour penser la question de l'identité morale, il part d'une double interpellation. Outre la thèse naturaliste qui l'a poussé à réagir pour construire un discours philosophique sur la question de l'identité morale, la situation actuelle des Occidentaux constitue un autre point de départ de sa pensée sur la question de l'identité morale. Ce terrain de réflexion se veut lui-même double. Il s'agit en premier lieu de l'avènement de la modernité comme posture philosophique et en second lieu de la pluralité convictionnelle et religieuse qui constitue désormais l'horizon moral en Occident.

Le concept de « sécularité » est d'une grande importance dans la définition de la société dont nous parlons. La sécularité est liée à l'Occident à tel point que l'on ne saurait envisager la compréhension de l'Occident en passant sous silence la notion de la sécularité. Charles Taylor, dans son livre « *L'âge séculier* », s'efforce de montrer que l'Occident ne peut pas se comprendre tel qu'il est si l'on ne fait pas mention de la place réservée à la religion. Ici nous mettons entre parenthèses toutes les considérations quantitatives sur le plan de la pratique de la religion selon lesquelles la religion n'est pas pratiquée de la même manière en Pologne qu'en Belgique, en France ou aux États-Unis.

Le fait qu'aucune religion n'est obligatoire permet de comprendre l'Occident comme une entité qui se définit par rapport au statut dont la religion y bénéficie. « *Il importe peu que l'on puisse montrer statistiquement que la fréquentation des églises et des synagogues aux États-Unis ou dans quelques-unes de ces régions est assez proche de celle des mosquées le vendredi, mettons au Pakistan ou en Jordanie (ou cet élément, auquel on ajouterait la prière quotidienne). Cela conduirait à mettre sur un même plan ces sociétés (...). Il me semble néanmoins évident qu'il existe entre elles de grandes différences qui proviennent en partie du fait que, dans la société chrétienne (ou postchrétienne), la croyance est une option et, en un sens, une option assiégée, alors que ce n'est pas le cas (ou pas encore), dans les sociétés*

musulmanes »⁵². Ce rapport à la religion qui constitue aussi, comme la thèse naturaliste, un cadre d'émergence de la question de l'identité morale chez Charles Taylor.

Dans cette même perspective pratique, nous notons également le fait que Charles Taylor se laisse volontiers interroger par la composition plurielle de nos sociétés occidentales en ce qui relève de la place à réserver à l'exercice des convictions profondes dans l'espace public. « *La liberté de la religion protégée par les instruments juridiques nationaux et internationaux comprend non seulement la liberté d'adhérer à des croyances religieuses, mais aussi celle de manifester son appartenance religieuse par le culte, les rites et la diffusion de la foi* »⁵³. La religion, dans sa présence publique, constitue un cadre d'émergence de la question de l'identité morale chez Charles Taylor.

2.2.1. L'affaiblissement du christianisme en Occident : cadre d'émergence de la question de l'identité morale

Le rapport à la religion est très développé chez Taylor dans l'approche qu'il fait de la question de l'identité morale. Plus que jamais, en Occident, la question de l'identité morale mérite d'être posée et ceci parce que les instances qui étaient jadis garantes de la morale ne le sont plus, du moins pour la majorité des Occidentaux. « *Il y a quelques siècles de cela, Dieu était présent en ce sens dans toute une série de pratiques sociales – et non pas seulement politiques – et à tous les niveaux de la société ; il l'était, par exemple, quand les modalités du gouvernement local se situaient au niveau de la paroisse et que celle-ci traçait encore en premier lieu les contours d'une communauté de prière, lorsque les guildes maintenaient des rituels qui n'étaient pas simplement formels ou que la société pouvait se rendre présente à elle-même, dans chacune de ses composantes, à l'occasion de fêtes religieuses, telle que la procession eucharistique. Dans ces sociétés, vous ne pouviez vous engager dans la moindre activité publique sans 'rencontrer Dieu' (...). La situation est tout autre aujourd'hui* »⁵⁴.

Pour Charles Taylor, « *un changement gigantesque est survenu dans notre civilisation* »⁵⁵. Beaucoup de personnes ne sont plus en contact de manière ni individuelle, ni communautaire avec Dieu. Si auparavant la religion chrétienne était le cadre incontournable qui offrait les outils pour se comprendre en tant qu'un être humain avec ses causes et ses fins, – et elle participait largement dans la construction de l'identité morale de toute la

⁵² Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 15.

⁵³ J. MACLURE et Ch. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience* (La découverte), Laval, Boréal, 2010, p.83.

⁵⁴ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

communauté –, le constat légitime et justifié, sur le plan aussi bien sociologique que culturel, montre que ce n'est plus le cas aujourd'hui. C'est pourquoi Charles Taylor réfléchit sur la question de l'identité morale dans le contexte de l'après-chrétienté appelée aussi « la sécularité ».

Cette situation décrite ci-dessus, à savoir le déclin de l'influence de la religion, sous-entend que les rôles joués jusque-là par la religion ont été soit supprimés soit affectés à d'autres instances politiques ou philosophiques. D'une part, nous avons la croyance et, d'autre part, la non-croyance. Charles Taylor précise en quelle mesure la question de l'identité morale intervient dans cette configuration croyance et non-croyance dans les termes suivants. « *Il me faut parler de la croyance et de la non-croyance non pas en tant que théories rivales, à savoir en tant que manières dont les gens rendent compte de l'existence et de la moralité en se référant à Dieu, à quelque chose présent dans la nature ou ailleurs, mais en tant qu'expériences vécues qui engagent diversement la compréhension de la vie selon que l'on est croyant ou non. Je m'intéresse autrement dit à ce que signifie le fait de vivre comme croyant ou comme non-croyant* »⁵⁶. C'est dans l'intérêt de chercher à savoir ce que signifie vivre comme croyant ou non-croyant que nous trouvons un autre cadre de l'émergence de la question de l'identité morale chez Charles Taylor.

Il y a une supposition quasi ontologique de l'identité morale que l'on acquiert, voire que l'on se construit, en tant que croyant ou en tant que non-croyant. Cette orientation de la réflexion sur l'identité morale n'est pas seulement théorique mais elle est en tension réelle avec la finalité pragmatique de la morale.

2.2.2. L'humanisme comme religion et la raison instrumentale

Le déclin de la religion dans la société occidentale s'est réalisé en faveur d'un élément nouveau qui s'est érigé en un critère d'autocompréhension des individus. Le rôle qui, jadis, était garanti par les entités supérieures et transcendantes dans la vie des humains s'est étiolé pour laisser la place à l'homme et à sa propre prétention de se comprendre au sein de ses propres limites. En effet, « *pour la première fois dans l'histoire, un humanisme purement autosuffisant se présentant comme une option largement disponible. J'entends par là un humanisme n'acceptant aucune fin autre que celle correspondant à l'objectif de*

⁵⁶ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 18.

*l'épanouissement humain, et ne s'en remettant à rien qui aille au-delà de ce dernier. Ce n'était le cas pour aucune société antérieure »*⁵⁷.

Chez les non-croyants, Charles Taylor est interpellé par l'usage qu'ils font de la raison. Celle-ci, à certains égards, a destitué Dieu de la religion pour en prendre la place et dans certains cas, et c'est ce qu'il déplore, se présente comme le danger le plus redoutable de l'être humain. C'est aussi en réaction par rapport à cette situation actuelle que Charles Taylor réfléchit sur la question de l'identité morale. « *La raison, qui est en elle-même étriquée, aveugle aux réquisits de la plénitude, animée peut-être par l'orgueil et l'hybris, peut tendre à la destruction, humaine et écologique, si aucune limite ne lui est imposée* »⁵⁸. Pour Taylor, il est important de chercher à comprendre l'impact du règne quasi exclusif de la raison sur les individus qui composent nos sociétés modernes. Cela revient à aborder la question de l'identité morale dans une société qui vit sous la conduite de la raison avec ses avantages et ses limites.

Charles Taylor déplore l'usage destructeur de la raison. Il en parle en termes de « raison instrumentale ». « *J'entends cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesurent sa réussite* »⁵⁹. Que la raison puisse constituer un moyen efficace disponible à l'homme afin de subvenir à ses besoins tant fondamentaux qu'accessoire, cela n'est pas un objet d'inquiétude chez Charles Taylor. Les dérives d'un certain usage de la raison, surtout quand celle-ci se met à l'œuvre pour être à la commande exclusive de la vie, sont à l'origine d'une réflexion critique chez lui. « *La raison instrumentale n'a pas seulement élargi son domaine propre, mais elle menace de prendre entièrement possession de nos vies. Nous craignons que les décisions qui devraient être soumises à d'autres critères ne soient prises en termes d'efficacité ou d'un rapport entre coût et bénéfices, que les fins autonomes qui devraient éclairer nos vies ne soient éclipsées par le désir d'accroître au maximum la productivité* »⁶⁰. La question de l'identité morale doit se poser dans une société où l'hégémonie de la raison instrumentale ne fait aucun doute. D'où la nécessité d'envisager des modes d'équilibre pour espérer redonner à la vie ce qu'elle mérite,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹ Ch. TAYLOR, *The malaise of modernity* (1991), *Le malaise de la modernité* (Humanités), tr. de Ch. MELANÇON, Paris, Cerf, 2008, p. 12.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

c'est-à-dire vivre comme des êtres humains plutôt que des machines programmées selon les taux de rendements quantifiables.

2.2.3. La pluralité de la société occidentale : cadre d'émergence de la question de l'identité morale

La pluralité, phénomène inscrit dans les racines mêmes de l'Occident, est une réalité à multiples facettes aujourd'hui. Nous en retenons quelques-unes que nous jugeons plus significatives dans la perspective de la pensée de Charles Taylor sur la question de l'identité morale. La pluralité caractérisait déjà la philosophie grecque. Une école philosophique avec ses tenants et aboutissants moraux, épistémologiques et téléologiques, se tenait à côté d'une autre dont les fondements philosophiques étaient non seulement différents mais aussi parfois opposés. Ceci pouvait se constater même au niveau du maître et de son disciple. L'exemple de Platon et Aristote est très frappant à ce sujet⁶¹. Il convient, d'ailleurs, de mentionner, sur le sujet de la pluralité, que certains siècles ont plus de traits de pluralité que d'autres. L'on ne saurait donc pas comprendre la pluralité dans notre société contemporaine dans les mêmes limites que celles de la pluralité vécue à l'époque de l'Inquisition. Cependant, il reste que la pluralité est le principe même de la philosophie. Il n'y a de philosophie possible que là où il y a un minimum d'acceptation de la pluralité.

À côté de la pluralité philosophique, au sein de laquelle Charles Taylor déploie sa pensée, il y a aussi la pluralité voire la diversité des sources d'inspiration qu'il appelle « les sources morales ». Il s'agit de ce avec quoi j'entre en relation, laquelle relation constitue un horizon de mon auto-détermination. C'est une relation fondamentale pour ce qui relève du sens que je donne plus ou moins consciemment à ma propre vie. La pluralité qui trouve sa source dans le fait qu'il n'est pas interdit en Occident de se définir en tant qu'appartenant à telle obédience philosophique ou religieuse conduit à de multiples manières de se comprendre soit comme individu soit comme communauté. « *Notre civilisation moderne est faite d'une*

⁶¹ Nous trouvons l'illustration de cette pluralité de pensée dès l'aube de la philosophie telle qu'elle est mentionnée par Charles Taylor au sujet des pensées respectives de Platon et d'Aristote. « *Aristote, par exemple, s'insurge contre le rapport étroit qu'établit Platon entre la conscience de l'ordre juste dans nos vies et l'ordre du cosmos. Tout se passe comme si le second était la condition essentielle du premier, du moins c'est ainsi que Platon présente les choses dans la République. Aristote trouve cette condition inacceptable* ». Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 169. De par son patrimoine philosophique, l'Occident est immanquablement ordonné à la pluralité au moins sur le plan de la pensée. Cependant, l'histoire de l'Occident n'a pas été un fleuve tranquille pour ce qui est de vivre la pluralité.

multitude de sociétés, de sous-groupes et de milieux, tous assez différents les uns des autres »⁶².

Plus que jamais et plus qu'ailleurs dans le monde, l'Occident vit sous le signe de la pluralité et de la différence puisque c'est le lieu par excellence où les gens peuvent définir leur identité, en toute liberté, selon une tradition aussi bien philosophique que religieuse. « *Ils sont catholiques ou anarchistes. Ils peuvent la définir aussi en partie par la nation ou par la tradition à laquelle ils appartiennent : ils sont Arméniens ou Québécois* »⁶³. Ces gens appartiennent à différents niveaux, à diverses religions et convictions philosophiques et cela compte énormément. « *Les convictions fondamentales permettent de structurer son identité morale et d'exercer sa faculté de juger dans un monde où les valeurs et les plans de vie potentiels sont multiples et entrent souvent en concurrence* »⁶⁴. C'est dans cette société marquée par la pluralité des sources morales qu'émerge la question de l'identité morale chez Charles Taylor.

2.3. Réactions tayloriennes face à la position naturaliste : la thèse d'une ontologie morale

Si le domaine de l'ontologie est, à tort ou à raison, associé aux idées dont nos contemporains se méfient beaucoup, compte tenu de l'usage qu'on en a fait au cours de l'histoire de l'Occident, il ne convient pas, pour autant, d'évoquer l'ontologie morale comme on évoque les pharaons. L'ontologie morale n'est pas quelque chose qui appartient à l'histoire, encore moins quelque chose dont on peut se passer. C'est l'essentiel du combat philosophique que mène Charles Taylor, pour qui, en dehors de l'ontologie morale, il n'y a pas de morale possible. Il va encore plus loin en montrant que l'ontologie morale est ce sans quoi l'homme en tant que tel ne saurait en aucun cas ni se penser ni donner sens à sa propre vie.

En effet, selon Taylor, « *il se trouve que le moi et le bien, autrement dit, le moi et la morale, s'entremêlent de façon inextricable* »⁶⁵. Il n'y a pas de possibilité ni intellectuelle ni pratique d'envisager l'être humain sans le rattacher plus ou moins directement à la notion du bien. Celle-ci renvoie au vaste horizon moral. La question de l'identité morale est présente dans la formulation taylorienne de l'ontologie morale. C'est le cadre privilégié à partir duquel

⁶² Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 32.

⁶³ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 46.

⁶⁴ J. MACLURE et Ch. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, p. 97.

⁶⁵ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 15.

il déploie son argumentation pour contrer frontalement le naturalisme qui nie la légitimité intellectuelle de l'ontologie morale.

Nous présentons, dans les lignes qui suivent, l'enchaînement d'analyses et d'arguments que Charles Taylor déploie autour du couple « moi et bien » pour à la fois explorer la question de l'identité morale et justifier rationnellement une ontologie morale. La question de l'identité morale se base sur le lien inaliénable entre le moi qui se construit en rapport référentiel avec la notion du bien.

2.3.1. L'ontologie morale et l'évaluation forte

L'un des éléments originaux que l'on retrouve dans la pensée de Charles Taylor sur la question de l'identité morale, c'est de légitimer la morale comme faisant partie intégrante de l'identité de l'homme. Pour y arriver, il conceptualise la notion de l'évaluation morale comme étant un exercice que tout être humain est toujours appelé à faire quand il s'agit d'opérer des choix d'une certaine importance.

Selon le niveau d'implication de ces derniers dans la détermination de la vie du sujet, l'évaluation acquiert et nécessite plus d'attention et plus de profondeur dans le discernement. C'est ce que Taylor appelle « une évaluation forte ». Celle-ci renvoie à « *des distinctions entre le bien et le mal, entre le meilleur et le pire, entre le supérieur et l'inférieur, dont la validité ne repose pas sur nos propres désirs, inclinations ou choix, mais qui, au contraire, demeurent indépendantes de ceux-ci et proposent des normes en fonction desquelles on peut le juger* »⁶⁶. L'évaluation forte est le véritable moment éthique en tant qu'elle exige un dépassement de l'immédiateté des simples désirs et des inclinations brutes de l'individu. Elle est, par excellence, un lieu de discernement où l'agent a nécessairement besoin de quelque chose d'autre que sa propre volonté pour juger et évaluer son choix en termes de bien. « *L'évaluation forte est une dimension nécessaire et irréductible de l'expérience humaine* »⁶⁷. L'évaluation forte est postulée, chez Taylor, comme un argument transcendantal de la morale chez l'être humain.

Nous observons que les conditions de possibilité de l'évaluation forte chez Taylor sont de deux ordres dépendants l'un de l'autre. D'une part, nous avons le sujet moderne autonome dans ses engagements et surtout dans sa manière de justifier et d'évaluer son choix, et d'autre part, le dispositif supra-individuel auquel l'individu se rapporte pour évaluer son déploiement

⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷ Ph. DE LARA, *L'anthropologie philosophique de Charles Taylor*, p. 3.

éthique dans la vie. Les normes morales auxquelles personne ne fait référence sont considérées comme lettre morte. La vivification des normes est consubstantiellement liée à l'exercice qu'en font les sujets et vice versa. Cependant, ni l'adhésion ni le rejet des normes par l'individu n'écartent celui-ci des jugements moraux appartenant à la société.

Ceci est donc observable dans le cadre où il y a des normes morales qui sont reconnues et vécues par la société dans laquelle l'individu s'exprime par ses actes. « *Tandis qu'on estimera peut-être pas comme une faute morale le fait que je mène une vie qui n'est pas vraiment digne d'être vécue ou qui n'est pas satisfaisante, le fait de la décrire en ces termes revient néanmoins à me condamner au nom d'une norme, indépendante de mes propres goûts et désirs, que je dois reconnaître* »⁶⁸. Ce n'est pas parce que je ne partage pas une norme – si jamais celle-ci est reconnue par ma communauté – qu'elle ne me condamnera pas et que je n'en serai pas jugé. « *L'ensemble d'exigences le plus immédiat et le plus fort dont nous reconnaissons la valeur morale concerne sans doute le respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui* »⁶⁹. Cette liste évoquée par Taylor est une sélection plus ou moins universalisable des valeurs sur lesquelles les sociétés sont unanimes même si elles les vivent selon des degrés différents.

Ce qui compte pour un sujet n'est pas nécessairement ce qui a de la valeur pour la société. C'est pourquoi celle-ci se déploie pour inculquer aux sujets ces valeurs morales pendant la période de l'éducation du sujet. La valeur la plus partagée, selon Taylor, est celle du « respect de la vie ». Cependant, il nous semble important de nous attarder, si peu que ce soit, sur ce respect au regard des meurtres, des crimes généralisés et même des génocides. Pour lui, il faut avoir déshumanisé une personne pour pouvoir légitimer sa mort. « *Les diverses cultures qui restreignent ce respect le font en refusant cette caractérisation capitale à ceux qu'elles excluent : elles prétendent qu'elles n'ont pas d'âme, qu'ils ne sont pas parfaitement rationnels, ou encore que Dieu les destine à une condition inférieure, ou quelque chose de ce genre* »⁷⁰. De nos simples désirs, nous sommes arrivés à quelque chose

⁶⁸ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 17.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p.18. Nous sommes très frappé par cette insistance sur le respect de la vie. Dans la même perspective il souligne que l'on ôte le statut d'humain aux personnes que l'on veut tuer. Cela nous rappelle ce que nous avons personnellement vécu au Rwanda dans les années 90. Les propagandes enseignées chez tous les Hutu par le pouvoir en place à cette époque avaient pour contenu substantiel la déshumanisation des Tutsi. Ainsi, ces derniers étaient d'abord définis comme des cafards et des serpents et puis égorgés à coup de machette comme des chèvres et des vaches. Tout s'est donc organisé comme si le processus de la déshumanisation de cette deuxième minorité ethnique rwandaise était une étape essentielle et préparatoire pour passer à l'innommable.

de plus profond, à savoir le respect inconditionnel de la vie comme étant une norme morale partagée par toute l'humanité.

S'il est admis que le respect et la dignité de l'être humain sont des valeurs morales universelles, ne faut-il pas identifier, par une méthode analytique, ce qui leur confère ce statut ? Il ne suffit pas de dire ce qui est moralement important ; encore faut-il en déterminer le fondement. Ceci revient à dire qu'il y a une ontologie morale.

Les différentes ontologies qui régissent les intuitions aussi profondes que le respect de la vie se fondent sur les affirmations suivantes. « *Les être humains sont les créatures de Dieu, faites à son image, qu'ils sont des âmes immortelles ou des émanations du divin, ou encore qu'ils sont des agents rationnels et possèdent de ce fait une dignité qui transcende celle de tout autre être, et ainsi de suite ; et que par conséquent, nous devons les respecter* »⁷¹. Si nos actes se basent sur les pensées qui véhiculent le fondement du respect de la vie, nous pouvons alors tirer la conséquence selon laquelle nos réactions morales rejoignent la manière même d'être humain.

Nous n'agissons pas moralement avec la même spontanéité que celle avec laquelle l'eau liquide coule sur une pente. Il est de notre nature de nous référer à une idée fondamentale, de considérer l'homme. « *Une réaction morale équivaut à un consentement à une ontologie donnée de l'humain, et à son affirmation* »⁷². Une évaluation forte ne se fait pas instinctivement – ce que défendent les naturalistes – mais de manière raisonnée et parfois discutée tout en se basant sur une certaine ontologie légitimatrice. « *Toute notre façon de penser, de raisonner, de discuter et de nous interroger sur la morale suppose que nos réactions morales comportent ces deux aspects : qu'elles ne sont pas seulement des mouvement instinctifs mais des reconnaissances implicites d'assertions concernant leurs objets. Diverses approches ontologiques essaient de définir ces assertions* »⁷³. Le recours à une approche ontologique en morale trouve sa raison chez l'être humain dans la recherche que nous nommons épistémologique. Pour lui, c'est parce que l'homme est fondamentalement préoccupé par le meilleur qu'il fait quasi naturellement appel à quelque chose qui déborde ses simple limites.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

Comme dans toute démarche humaine qui recherche le meilleur parmi tant de possibilités, l'homme recourt aux approches ontologiques pour accomplir et satisfaire son être éthique ou son identité morale. « *Il semble naturel de supposer qu'il nous faudrait établir ces prédicats ontologiques de la même façon que nous soutenons nos explications physiques ; en partant des faits identifiés indépendamment de nos réactions envers eux, il nous faudrait essayer de montrer que telle explication est meilleure que les autres* »⁷⁴. Nous ne pouvons pas vivre autrement – c'est-à-dire en passant sous silence les évaluations fortes – si nous sommes des êtres moraux. Il est donc de notre être plus profond de vivre dans l'horizon marqué par les évaluations fortes.

Le sujet moderne est, plus que son prédécesseur pré-moderne, presque abandonné à son sort pour exercer une évaluation forte. Pour ce faire, il se réfère à sa manière aux différents cadres qui confèrent du sens moral à ses actes. Quels sont ces cadres et comment ceux-ci concourent-ils à l'édification de son identité morale ?

2.3.2. L'ontologie morale et les cadres de référence

Pour Charles Taylor, l'ontologie morale est indéniable dans toute conception de l'être humain. Le bien comme notion éminemment morale est au centre de l'auto-définition de tout sujet d'autant plus que ce dernier se comprend dans la mesure où il se situe par rapport au bien. Pour arriver à poser la question de l'identité comme étant essentiellement la question de l'identité morale, Taylor montre que la démarche qui consiste à s'identifier en se basant exclusivement sur sa généalogie ne nous renseigne pas assez sur l'être qu'est le sujet. Il signale qu'il faut envisager l'ontologie du sujet en tenant compte de la manière dont le sujet se rapporte au bien. « *L'idée que les êtres humains peuvent accéder à une vie supérieure fait partie du contexte qui nous permet de croire qu'ils sont dignes de respect, que leur vie ou leur intégrité est sacrée ou inviolable et qu'on ne peut pas s'en prendre à celle-ci* »⁷⁵. Le bien est associé à toute forme supérieure à laquelle le sujet accorde de l'importance.

Cela revient à dire que le bien n'est pas ici entendu comme étant une entité métaphysique immuable. Il est objet d'interprétation et son contenu varie selon ce que Taylor appelle « les cadres ». « *Les cadres fournissent le contexte, explicite ou implicite, de nos intuitions, réactions ou jugements moraux (...) Définir un cadre, c'est expliciter ce qui donne un sens à nos actions morales. Autrement dit, lorsque nous essayons d'expliquer ce que nous*

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 43.

présupposons quand nous jugeons qu'il vaut vraiment la peine de mener une certaine forme de vie, lorsque nous attachons notre dignité à une certaine réussite ou à un certain statut ou lorsque nous définissons nos obligations morales d'une certaine façon, nous nous trouvons à expliciter entre autres choses ce que j'ai appelé des 'cadres' »⁷⁶. La question de l'ontologie morale est intimement liée à la notion des cadres par rapport auxquels nous situons et justifions la valeur morale de nos actes. Ainsi est-il inenvisageable logiquement de comprendre son être sans se rapporter non seulement à ce qui compte pour nous mais aussi au cadre légitimant la valeur de nos considérations.

Pour expliciter ce lien étroit et essentiel qui existe entre l'ontologie morale et les cadres, Taylor se livre à l'analyse et à la comparaison des cadres anciens et modernes pour poser la possible opposition des cadres entre eux. Ainsi, les cadres de l'époque prémoderne étaient construits sur la peur et la certitude quasi absolue de l'après-mort. *« À une époque révolue, pourrait-on arguer, quand notre dilemme existentiel se définissait principalement par la crainte d'être damnés, quand un cadre indiscuté nous imposait des exigences strictes, il était compréhensible que les gens perçoivent les cadres comme s'ils possédaient la même solidité ontologique que la structure de l'univers »⁷⁷. Cette idée, selon laquelle les cadres étaient considérés comme une véritable barrière à partir de laquelle on délimitait ce qui conduisait au salut et ce qui menait à la damnation, a connu un changement radical dans la mentalité de nos contemporains. Elle ne tient plus la route puisqu'elle n'a plus la même influence sur la majorité de nos contemporains. En revanche, dire que c'est pour autant qu'il ne faut plus considérer les cadres, cela revient à se tromper sur la formation de son identité.*

« Je veux défendre, au contraire, la thèse forte qu'il est absolument impossible de nous passer des cadres ; autrement dit, que les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes »⁷⁸. Certes, nos contemporains n'ont plus pour cadres ceux des anciens. Cependant, il s'avère impossible de vivre en tant qu'être humain en dehors des formes de hiérarchisation qualitative et sans référence à un cadre peu ou prou précis pour nous.

Le caractère changeant des cadres n'enlève rien au besoin fondamental chez l'être humain de comprendre et de réaliser sa vie sur base d'une évaluation. *« Je soutiens au contraire que vivre à l'intérieur de tels horizons fortement déterminés constitue une des*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁸ *Ibid.*

caractéristiques de l'agent humain, que transgresser ces limites reviendrait à transgresser les limites de ce que nous reconnaissons comme personne humaine intégrale, c'est-à-dire non aliénée »⁷⁹. La thèse que défend Taylor s'articule en deux volets complémentaires. Il s'agit en premier lieu du fait que l'être humain ne peut vivre qu'à l'intérieur d'un horizon d'évaluation qualitative. C'est ce que l'on peut appeler dans le langage heideggérien un existentiel. C'est-à-dire ce en dehors de quoi l'être humain ne saurait s'auto-comprendre comme un être humain et pas comme un autre être. Nous nommons cette disposition ontologique de l'être humain un « existentiel moral ». En effet, pour l'être humain, la valeur des actes ne peut en aucun cas être moralement identique. En se situant suivant la valeur supérieure, l'homme se donne à appréhender comme un être moral dont l'acte moralement évaluable participe foncièrement à son auto-construction comme une identité.

Cette argumentation prend en compte le seul rapport que l'homme entretient avec le bien en tant qu'une valeur supérieure. « *Les gens formulent spontanément cette question sous forme : « Qui suis-je ? » Or, on ne peut pas nécessairement répondre à une telle question en se nommant ou en déclinant sa généalogie. Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position »*⁸⁰. C'est une justification de l'ontologie morale qui tient compte de la phénoménologie quotidienne des êtres humains. Ceux-ci ne cessent de se déployer à travers les choix plus ou moins importants. Ils évoluent de manière continue à travers les évaluations. Cependant, ce n'est pas pour autant qu'ils en prennent conscience.

En second lieu, il convient, dans une logique des cadres, de revenir sur les sources de nos cadres ainsi que sur leurs horizons. S'il est facile d'identifier le cadre au sein duquel nos évaluations qualitatives prennent sens, il n'est pas toujours évident d'en délimiter l'horizon. Taylor donne un exemple pour éclairer le rapport du sujet agissant avec les cadres. « *Les gens peuvent concevoir que l'identité se définit en partie par un engagement moral ou spirituel : par exemple, ils sont catholiques ou anarchistes. Ils peuvent la définir aussi en partie par la nation ou par la tradition à laquelle ils appartiennent : ils sont Arméniens ou Québécois. Ce*

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 46.

qu'ils laissent entendre par là, ce n'est pas uniquement qu'ils sont fermement attachés à ce point de vue spirituel ou à ce contexte, mais que ceux-ci leur fournissent le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent déterminer leur position par rapport à ce qui est bien, digne, admirable, valable »⁸¹. En précisant que l'être humain en tant qu'agent ne peut identifier ce qui est valable pour lui qu'en rapport avec une tradition, Taylor soutient le fait que l'horizon des cadres à l'intérieur duquel nous évaluons qualitativement nous précède et nous dépasse en tant que « sujets agissants ».

Il ne s'agit pas de justifier une possible suprématie des cadres sur le sujet. Loin de là. Ce que veut Taylor, c'est rendre intelligible les mécanismes moraux qui régissent et font partie intégrante de l'identité. Ces cadres constituent une grille d'analyse ou un testeur d'identité. Si nous nous situons en opposition avec les cadres de notre société, on parlera d'une « 'crise d'identité', « une forme aiguë de désorientation, que les gens décrivent souvent en disant qu'ils ne savent plus qui ils sont, mais qui peut également s'entendre comme une incertitude radicale relativement à leur situation. Il leur manque un cadre ou un horizon à l'intérieur duquel les choses pourraient prendre une signification stable, à l'intérieur duquel certaines possibilités de vie pourraient être perçues comme bonnes ou significatives, comme mauvaises ou futiles. Le sens de toutes ses possibilités devient flou, instable ou indéterminé. Il s'agit là d'une expérience douloureuse et terrifiante »⁸². C'est un lien très étroit que Taylor établit entre la question de l'identité et la question morale. Être qui on est signifie finalement être moral, c'est-à-dire se situer par rapport au bien et au mal.

Cette distinction entre ce qui convient et ce qui ne convient pas pour le moi est en elle-même une manifestation de son identité. Identifier ce qui est bien pour le sujet, c'est donc, d'une part, s'identifier soi-même comme un être dont l'identité s'exprime et se construit en termes moraux et d'autre part, c'est s'identifier par rapport à un cadre beaucoup plus vaste qui nous sert de juge et de légitimateur. Ce cadre est pourvoyeur de signification, c'est lui qui met à notre disposition les outils d'évaluations qualitatives fortes. « Nous sommes des « moi » seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité, se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi »⁸³. Le moi se réalise dans un espace plus qu'individuel qui est un espace de sens et de significations. Nous participons à la construction de nous-mêmes dans la seule mesure où

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 46.

⁸³ *Ibid.*, p. 54.

nous sommes capables de nous situer personnellement au sein de cet espace « cadre » de significations qui nous précède mais auquel nous contribuons.

Notre rapport au « cadre » reste de l'ordre de l'identité. Ceci parce que « *l'identité est ce à quoi on doit allégeance, ce qu'on peut perdre, abandonner si nécessaire* »⁸⁴. Il s'agit, de ce point de vue, de la signification basée uniquement sur le contenu des cadres. Nous pouvons changer ou abandonner notre identité par le fait de déplacer ou de remplacer ce qui compte pour nous par un tout autre. Ainsi pouvons-nous en tirer cette idée selon laquelle le changement ou l'abandon d'un cadre porteur de sens ne signifie pas l'abandon de toutes les formes de cadres. Charles Taylor affirme que les cadres sont inévitables. En changeant le cadre à l'intérieur duquel les choses ont un sens pour nous, nous ne nous abandonnons pas pour autant au vide identitaire. Celui-ci est absurde et inenvisageable dans la perspective philosophique de Charles Taylor.

Car le sujet ne peut pas ne pas vivre sans une certaine identité morale dont la forme passe par l'identification de ce qui importe par rapport à ce qui n'importe pas ou moins. « *Notre identité est ce qui nous permet de définir ce qui importe ou non pour nous* »⁸⁵. La question de l'identité ne peut pas ne pas se poser en termes d'ontologie morale. L'agent humain est essentiellement porté à se situer par rapport aux cadres, soit pour y adhérer soit pour s'y opposer. Il s'inscrit inmanquablement au sein d'un cadre préexistant. Car « *on s'oriente dans un espace qui existe indépendamment du fait qu'on réussisse ou non à y trouver ses repères, et qui, en outre, rend inévitable la tâche de trouver de tels repères* »⁸⁶. Taylor s'insurge contre le naturalisme d'après lequel l'individu serait capable de se soustraire à tous les cadres et de produire son propre modèle, tout entier original.

Le changement vertigineux et rapide que connaît l'Occident sur les questions socioculturelles n'est pas une raison valable pour justifier la conception naturaliste d'un individu coupé totalement de toute forme de repères. Ce serait un paralogisme d'en tirer de telles conséquences. Ce n'est pas parce qu'une société opère un changement dans son rapport avec un cadre qu'elle expose ses membres à une vie sans repères. C'est donc une illusion de penser que l'on pourrait vivre sans repères venant d'un cadre.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

La société occidentale est très préoccupée par ce qui est calculable et pragmatiquement utile. « *Mais parce qu'on peut aisément oublier l'horizon au profit des faits et des situations auxquels on a affaire à l'intérieur de celui-ci, le cadre peut être perdu de vue, et on peut alors imaginer un agent humain qui ne posséderait pas de cadre* »⁸⁷. La question de sens de l'identité morale mérite d'être posée pour elle-même et non pas sous l'influence et à travers des lunettes du positivisme ambiant. Il n'est pas sans importance sur l'identité que de se prononcer, à l'intérieur d'un certain cadre, en faveur de ce qui mérite notre admiration ou contre ce qui nous semble pathologique et inintelligible.

2.3.3. Le paradoxe des biens comme marque de l'ontologie morale

Avant d'entamer la réflexion sur le paradoxe des biens comme caractéristique de l'ontologie morale, il convient de montrer à quel point la référence au « bien » situe l'ontologie morale dans une perspective de différence fondamentale. Les naturalistes qui ont du mal à intégrer dans leur conception des choses la variabilité et la différence des situations, des cultures et des époques, par obsession de la neutralité et de l'objectivité scientifiques, remettent en question l'ontologie morale sur base de la pluralité des biens. « *Le bien et le juste ne sont pas des propriétés de l'univers que l'on pourrait traiter comme si elles n'avaient aucun rapport avec les êtres humains. Dans la mesure où, depuis le XVIIe siècle, les sciences de la nature se sont développées sur la base d'une conception du monde libérée autant que faire se peut de tout anthropocentrisme – c'est ce que Williams a appelé la conception absolue –, nous pouvons affirmer que le bien et le juste ne font pas partie du monde tel que l'étudient les sciences naturelles* »⁸⁸. Ce n'est donc pas avec la notion d'objectivité dite scientifique (au sens des sciences naturelles) que nous traitons des questions qui relèvent de l'être humain. L'être humain, au sens où il est inévitablement porté à se situer par rapport au bien, invite à parler de lui dans un respect strict de sa caractéristique fondamentale d'être un agent humain. C'est-à-dire celui qui se positionne par rapport à la notion du bien en vue de donner du sens à sa vie.

En posant la question de ce qui vaut la peine d'être vécu, on se livre à la classification distinctive des actes qui font de nous des hommes fiers, louables et honorables ou qui font que nous ayons honte. D'après cette démarche, on se rend compte que les critères pour définir ce qui vaut la peine d'être vécu diffèrent selon divers aspects. « *Je soutiens que le fait de se préoccuper de tel ou tel problème de cette portée, tout comme l'orientation qui définit notre*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 83.

*identité, n'est pas une question de préférences, et cela, finalement pour la même raison. Évidemment, le type de problème qui apparaît selon cet axe varie d'une personne à l'autre et, de façon plus marquée, d'une culture à l'autre »*⁸⁹. Ce qui semble déranger le naturalisme est la pluralité des biens, c'est aussi et surtout le fait que l'approche morale échappe à toute méthode de standardisation. Ce qui ressort de la pensée de Taylor sur la question de la pluralité des biens est la manière dont la morale intervient immanquablement dans l'identité des individus. Quant au contenu de ces biens, il constate simplement qu'il est changeant.

L'autre aspect important que l'on constate dans le registre de la variabilité de bien est celui qui relève de notre nature profonde d'opérer des choix différents et parfois opposés au cours d'une vie. Cela est lié à l'ontologie morale. « *Puisque nous ne pouvons nous passer d'une orientation vers le bien, puisque nous ne pouvons rester indifférents à notre situation par rapport à ce bien et puisque la situation représente quelque chose qui doit toujours changer et se transformer, nous devons nous poser le problème de l'orientation de nos vies »*⁹⁰. Partant de notre situation ontologique selon laquelle nous sommes des êtres changeants, nous nous retrouvons devant les images du bien qui nous interpellent de manière continue selon que nous nous posons des questions sur l'orientation que nous avons adoptée. « *Dans Être et Temps, Heidegger a décrit la structure temporelle inévitable de l'être au monde : à partir de l'intelligence de ce que nous sommes devenus, nous projetons notre être futur en puisant dans la totalité des possibilités présentes »*⁹¹. Ainsi, le bien (ou du moins son contenu) change non seulement en fonction de notre culture ou du temps, mais parce que nous sommes des êtres qui se resituent indéfiniment par rapport à une orientation au bien. C'est par ce processus continu que nous construisons notre identité et que le bien constitue une partie intégrante de l'identité.

2.3.4. L'ontologie morale et le récit

Le paradoxe des biens au niveau personnel se traduit par le fait que le sujet moral se comprend comme étant inscrit dans une succession des étapes de la vie marquées par différentes façons de se rapporter au bien. En cela, l'identité de la personne trouve son chemin dans le récit à travers lequel l'individu raconte ce qu'il est devenu par la voie des références au bien. C'est « *une autre condition fondamentale de notre sens de nous-mêmes que de*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁹¹ *Ibid.*

comprendre nos vies sous forme d'un récit »⁹². Le récit devient le lieu par excellence où l'ontologie morale se manifeste pour deux raisons.

D'une part, le récit est construit d'une succession de séries d'action accomplies par nous-mêmes. La valeur de ces actions nous procure le sentiment soit d'avoir réussi notre vie soit d'avoir failli à quelque chose de supérieur. Il s'agit donc d'un lieu ontologique car l'être que nous sommes se dit et vient à la parole dans le récit. Nous ne disons pas pour autant que le récit épuise notre être puisque notre mémoire n'est pas infaillible. Il y a sans nul doute des moments de notre vie qui passent de manière inaperçue pour notre mémoire et dont les autres pourraient rendre compte mieux que nous.

D'autre part, le récit justifie l'ontologie morale par son caractère inévitable dans le processus d'une relation de soi à soi pour la structuration du présent. C'est donc le lieu de l'auto-évaluation. *« Ce que je suis doit être compris comme ce que je suis devenu. C'est ce qui se passe normalement, même en ce qui concerne certaines préoccupations quotidiennes comme celle de savoir où je me trouve. Je le sais d'habitude en partie parce que j'ai une idée de la façon dont je suis arrivé là. Il en est ainsi inévitablement en ce qui concerne le problème du lieu où je me trouve dans l'espace moral »*⁹³. Chaque expérience se comprend mieux si elle est intégrée à l'ensemble d'autres expériences de notre vie. Nous ne disons pas par là qu'il n'y a pas d'expériences qui sortent plus ou moins de notre cadre habituel de vie. Cependant, c'est toujours à la lumière de notre vie que nous essayons d'interpréter et de vivre ces expériences peu habituelles comme faisant partie intégrante de notre vie.

Le récit rassemble les expériences les plus intimes avec celles qui le sont moins par l'évaluation qualitative que le sujet en fait ; et ce faisant, le sujet reste le maître de son récit. *« Donner sens à mon action présente exige une compréhension narrative de ma vie, un sens de ce que je suis devenu, que seul un récit peut conférer »*⁹⁴. Le récit n'a pas qu'un rôle rétroactif sur ma vie, il est en même temps le lieu duquel partent mes expériences futures. Dès lors, le récit, en articulant les trois moments, à savoir le passé, le présent et le futur, traduit notre identité morale par le biais de l'intervention inévitable de l'évaluation de nos actes aussi bien du passé que de l'avenir en passant par ceux du présent. *« En tant qu'être qui croît et devient, je ne peux me connaître moi-même que par l'histoire de mes progrès et de mes*

⁹² *Ibid.*, p. 65.

⁹³ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

régressions, de mes réussites et de mes échecs »⁹⁵. Il n'y a que l'idée du bien qui est la mienne qui sert alors de balance pour savoir si je suis soit « dans le moins » soit « dans le plus ».

Charles Taylor ajoute un élément important au rapport qu'entretiennent l'ontologie morale et le récit. Mon récit n'est pas seulement l'ensemble de ce que j'ai moi-même vécu. Même ce qui s'est passé loin de moi ou avant ma naissance est susceptible de s'inscrire dans mon récit car cela peut déterminer la valeur morale que j'affecte à tel acte. « *Même ce qui s'est passé avant notre naissance peut s'interpréter comme faisant partie du processus de mon devenir* »⁹⁶. Le récit est le lieu du face à face avec soi par-delà son temps. Il est immanquablement marqué par les évaluations qualitatives de ses propres moments ; il donne accès au pourquoi nous sommes devenus tels et les perspectives tâtonnantes de ce que nous serons par la valeur de nos actes.

2.3.5. L'ontologie morale : l'autonomie naturaliste en question

La notion de l'autonomie de l'individu moderne est centrale dans la philosophie morale de Charles Taylor. Elle est le lieu d'origine de toutes les thématiques qu'il développe. En effet, plus que jamais dans l'histoire de l'humanité, l'individu est considéré, à tort ou à raison, comme très autonome. Le naturalisme s'est largement servi de l'autonomie dont se réclame l'individu moderne pour récuser l'ontologie morale. Revisiter cette notion de l'autonomie sous son acception naturaliste nous renseigne sur son lien avec l'ontologie morale. Encore une fois, Taylor cherche à rendre raison de l'ontologie morale en se basant sur le lien intrinsèque qu'il y a entre la notion d'autonomie et le concept d'identité.

L'autonomie n'est pas abordée en marge de la notion de l'individu. Il s'agit de l'individu au sens qui lui est donné dans la société moderne occidentale et surtout sous l'angle naturaliste. « *La culture moderne a développé des conceptions de l'individualisme qui représentent la personne humaine, du moins potentiellement, comme si elle cherchait ses propres orientations à l'intérieur d'elle-même, affirmant son indépendance à l'égard des réseaux d'interlocution qui l'ont formée originellement, ou du moins les neutralisant. Tout semble se passer comme si la dimension interlocutoire n'avait de sens que pour la genèse de l'individualité, comme une simple technique d'apprentissage qui devrait être dépassée et qui*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁶ *Ibid.*

ne jouerait aucun rôle chez l'individu accompli »⁹⁷. La culture moderne attribue un pouvoir illégitime sur le plan ontologique à l'individu. Celui-ci serait doté d'une autonomie autarcique quasi auto-créatrice. Ainsi, l'individu serait indépendant de telle sorte que tout cadre supra-individuel serait considéré comme superflu, donc sans effet ni causal, ni efficient, ni final quant à son espace d'orientation et à ses motivations.

Cependant, nous constatons le contraire dans la vie de tous les jours. « *L'autonomie moderne du moi ne constitue pas une négation du fait qu'un moi existe seulement parmi d'autres 'moi' »* »⁹⁸. L'illustration si simple que Taylor fait de l'appartenance de l'individu à un réseau de significations montre bien la manière dont l'autonomie de l'individu moderne n'est pas si autarcique que ce que laisse entendre le naturalisme. « *Ma définition de moi-même s'entend comme réponse à la question 'qui suis-je ?'. Et cette question trouve son sens originel dans le dialogue entre locuteurs. Je définis qui je suis en définissant d'où je parle, dans la généalogie, dans l'espace social, dans la géographie des statuts et fonctions de la société, dans mes relations intimes avec ceux que j'aime, et aussi, de façon capitale, dans l'espace d'orientation morale et spirituelle à l'intérieur duquel je vis les relations les plus importantes qui me définissent* »⁹⁹. Tout se passe finalement comme si, sans se référer à d'autres que soi, l'individu ne saurait exprimer son identité.

Cependant, les rapports aux autres ne s'équivalent pas quant à leur portée et à leur influence sur l'identité. C'est pourquoi, Taylor insiste davantage sur ce qui relève de l'espace d'orientation morale et spirituelle. Cet espace plonge l'individu dans sa propre identité. Il ne s'agit pas d'un espace d'orientation inflexible et étouffant. C'est un espace d'orientation qui rend possible le déploiement de mon potentiel. « *Plus tard, je pourrai innover. Je pourrai développer une façon originale de comprendre la vie humaine et de me comprendre moi-même, qui éventuellement s'opposera à celle de ma famille et de mon milieu. Mais cette innovation ne pourra se produire qu'à partir de notre langage commun* »¹⁰⁰. C'est cette tension nécessaire entre l'autonomie de l'individu et la nécessité d'un espace d'orientation morale plus vaste qui justifie l'ontologie morale contre le naturalisme qui prétend imaginer l'individu dans une autonomie absolue.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

Taylor va encore plus loin dans son argumentation contre une autonomie autarcique en précisant le rôle que jouent d'autres personnes dans l'auto-compréhension de l'individu. *« Même comme adulte tout à fait indépendant, il y a des moments où je ne peux comprendre ce que je ressens à moins de pouvoir en parler avec un ou plusieurs interlocuteurs particuliers, qui connaissent, qui possèdent une certaine sagesse ou avec qui j'ai des affinités. Cette incapacité n'est qu'une ombre de celle qu'éprouve l'enfant. Chez lui, tout serait confusion, il n'existerait aucun langage de discernement sans les conversations qui fixent ce langage pour lui. C'est ce que signifie : on ne peut pas être un moi par soi-même »*¹⁰¹. Loin de l'idéologie individualiste qui considère l'individu comme à la fois point de départ et point d'arrivée de toutes ses actions, Taylor démontre que l'individu en tant qu'agent humain a inévitablement besoin de la présence des autres pour non seulement se comprendre mais aussi pour réaliser son autonomie.

Il s'agit de poser une ontologie morale comme condition de possibilité de l'autonomie du sujet. Cette ontologie morale est donc, en ce qui concerne l'autonomie, la base ou le fondement permettant le déploiement de l'autonomie. Celle-ci est porteuse de sens dans la mesure où elle est exprimée par le « moi » grâce et au sein des autres « moi ». Une autonomie naturaliste, coupée de toute forme de dépendance, si petite soit-elle, exposerait l'agent humain au vide et au non-sens.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 57.

3. Dieu et la religion chrétienne dans la question de l'identité morale

Les notions de Dieu et de religion sont omniprésentes dans la pensée morale de Charles Taylor. Le centre de gravité de son propos sur la question de l'identité est le sens de la morale, celui que nous avons, d'une part selon que nous appartenons à une société qui se définit et se comprend par rapport à l'idée de Dieu telle qu'elle est présentée et vécue par une religion, et d'autre part, selon que nous nous comprenons sans faire référence à Dieu ni à la religion. C'est pourquoi, pour Charles Taylor, Dieu et la religion, dans l'histoire de l'Occident, ont essentiellement contribué à la construction de l'identité morale selon qu'on se situe dans une société qui y est attachée ou pas. Il s'agit là d'une articulation à la fois historique et ontologique, car l'ontologie morale qui s'est déployée historiquement en référence substantielle à Dieu et à la religion n'est pas la même que celle qui se déploie dans les sociétés dites sécularisées. Ceci revient à dire que l'identité morale développée et construite sous la lumière de Dieu et de la religion n'est pas la même que celle qui se construit en absence de Dieu et de la religion.

« *We used to live in societies in which the presence of God was unavoidable; authority itself was bound up with the divine, and various invocations of God were inseparable from public life* »¹⁰². Quand l'autorité cessa de se fonder sur Dieu à travers la religion, nous sommes passés d'un horizon moral à un autre. Car « *the earlier one was connected to what one might call an 'enchanted world' an antonym to Max Weber's term 'disenchanted'. In an enchanted world there is a strong contrast between sacred and profane. By the sacred, I mean certain places, like churches; certain times, like high feasts; certain actions, like saying the Mass, in which the divine or the holy is present. As against these, other places, times, actions count as profane* »¹⁰³. Nous sommes passés d'une société bipolarisée sur le plan de la valeur des choses et des actions à une société quasi monopolarisée.

La frontière entre le sacré et le profane est plus que jamais fluide dans notre société contemporaine. Ce qui n'était pas le cas dans les sociétés dont les membres tâchaient clairement de distinguer qualitativement ce qui relève du sacré de ce qui ne l'est pas. Ici, le changement actuel n'est pas justifié par l'absence du sacré. Celui-ci existe encore sous

¹⁰² Ch. TAYLOR, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard, Harvard University Press, 2002, p. 64.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 65.

d'autres formes. On le retrouve sous le respect inconditionnel de l'être humain et d'autres valeurs consubstantielles à la démocratie occidentale. Ce qui a changé, c'est le fait de ne pas rattacher causalement l'idée du sacré avec l'idée de Dieu. Comment la religion chrétienne et les différentes perceptions chrétiennes de Dieu ont-elles contribué et participent encore à la formation de l'identité morale? Cette question nous permettra de revisiter, avec Charles Taylor, les mécanismes aussi bien historiques que théologiques que le christianisme a mobilisés et mobilise encore dans la construction de l'identité morale.

3.1. Du monde enchanté au monde désenchanté

3.1.1. Le monde enchanté

Si Taylor évoque le monde enchanté, ce n'est pas pour en faire une étude pour lui-même. C'est parce que la réflexion sur l'identité morale chez lui implique « *un va-et-vient incessant entre démarche analytique et historique* »¹⁰⁴, qu'il estime que tout travail intellectuel sur l'identité morale ne doit pas se limiter à une simple description phénoménologique. Le monde tel qu'il est envisagé dans son enchantement n'a rien de géographique ou de cartographique. Il s'agit du monde sensé. C'est celui qui envoie aux hommes et femmes des signes influençant leurs comportements, leur vie et leur après-vie.

Dans le monde enchanté, les êtres humains trouvent le sens dans le monde. La notion de sens est dans cette perspective capitale pour comprendre le monde comme porteur de sens et de message. Il s'agit de l'« *ensemble des perceptions, des croyances et des propositions que nous forgeons et que nous accueillons à propos du monde et de nous-mêmes. Je désigne également nos réponses face aux choses, la signification, l'importance et le sens que nous leur accordons* »¹⁰⁵. Ce qui résulte de ce raisonnement, c'est que le monde ne laisse pas indifférents les êtres humains dans le monde enchanté. Le sens habite le monde.

Revisiter le monde enchanté, c'est une manière de nous rendre compte du changement radical qui a été opéré dans l'avènement de l'identité morale. Nous sommes passés par le monde enchanté pour en arriver à l'état actuel selon lequel le sujet s'autodéfinit en donnant, lui-même, du sens aux choses. La question morale était la pierre angulaire de la structure du monde enchanté. Tout y était rangé et perçu selon son degré d'influence morale. Il suffit de revoir la manière dont les gens, aussi bien ordinaires que les élites vivaient. « *D'abord, ils vivaient dans un monde peuplé d'esprits, à la fois bons et mauvais. Parmi les mauvais figurait*

¹⁰⁴ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 61.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

*évidemment Satan, mais, au-delà, le monde abritait d'innombrables démons nous menaçant de toutes parts : les démons et les esprits de la forêt et des zones sauvages, mais également ceux dont l'existence pouvait représenter un danger au quotidien »*¹⁰⁶. Dans le monde enchanté, ce qui donnait du sens à la vie relevait de la force bénéfique ou maléfique incarnée par beaucoup d'esprits qui participaient, par leur présence active et intrusive, à la vie des hommes et des femmes.

L'on est en droit d'affirmer que la question de l'identité morale était intimement liée aux exigences des esprits telles qu'elles se traduisaient dans les contes, les prières, les proverbes et d'autres voies linguistiques de communication. Il n'y avait pas que la parole pour signifier la façon dont le monde influençait le sens de la vie. Les objets et les lieux n'avaient pas tous la même valeur. *« Le pouvoir résidait également dans les choses, puisque le pouvoir de guérison des saints était souvent attaché aux lieux dans lesquels reposaient leurs reliques, qu'il s'agit (prétendument) d'une partie de leur corps ou d'un objet ayant pu leur appartenir de leur vivant, (comme dans le cas du Christ) des morceaux de la croix ou le linceul avec lequel sainte Véronique a essuyé le visage de Jésus et que l'on trouve exposé à Rome en certaines occasions. On peut ajouter à cela d'autres objets ayant été dotés d'un pouvoir sacramentaire parmi lesquels l'hostie ou les bougies bénies à la Chandeleur. Ces objets étaient chargés d'un pouvoir spirituel ; c'est la raison pour laquelle ils devaient être manipulés avec précaution et qu'ils pouvaient causer de terribles dommages si l'on venait à les profaner »*¹⁰⁷. Les objets et les lieux auxquels on reconnaissait un pouvoir bénéfique étaient aussi reconnus comme étant capables de provoquer le malheur au cas où les êtres humains les manipulaient avec moins de délicatesse et de respect.

En somme, parmi les objets et les lieux reconnus comme de véritables super- agents, il y en avait qui étaient sacrés et dont la possession et /ou la vénération apportaient du bonheur. *« Par sacré, je désigne la croyance en une force divine qui, d'une certaine manière, s'incarnerait en certains individus, temps, lieux et actions. Ils reçoivent la puissance divine alors que d'autres individus, temps, etc., considérés comme profanes ne le peuvent pas »*¹⁰⁸. Il s'agissait d'un monde dont certains objets, certaines personnes et certains lieux regorgeaient d'un sens moral supérieur par rapport à d'autres dont la présence ne provoquait aucune

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 142.

réaction morale chez les personnes. Le sacré qui inspire une attitude morale chez les personnes est extérieur à ces dernières.

Il est à signaler également que l'on pouvait en trouver aussi qui connotaient la malédiction. Dans ces deux cas de figure, le monde n'est pas neutre. Il est doté de forces agissant dans la vie des hommes et des femmes de tous les jours. « *Les esprits n'étaient pas moins nombreux du côté du Bien. On n'y trouvait pas seulement Dieu, mais aussi ses saints auxquels on adressait des prières et dont on pouvait parfois visiter le sanctuaire, dans l'espoir d'une guérison ou pour remercier le Ciel de celle qui nous avait été accordée grâce à nos prières ou pour être sauvé d'un grand péril, par exemple en mer* »¹⁰⁹. Dans le monde enchanté, il y a l'interaction vitale entre les êtres humains et les esprits. Ces esprits sont porteurs de catégories morales car ils sont soit du côté du bien soit du côté du mal.

Ce sont ces mêmes esprits qui endossaient la responsabilité morale des êtres humains. « *Dans ce monde, il existait une large gamme de forces allant (pour nous placer un instant du côté du mal) des super-agents comme Satan en personne, travaillant sans cesse à notre perte, jusqu'aux démons de second rang comme les esprits des bois, à peine distincts des lieux dans lesquels ils vivaient, et qui servaient dans des potions magiques entraînant la maladie ou la mort* »¹¹⁰. Les esprits, qu'ils soient mauvais ou bons sont considérés, dans le monde enchanté, comme étant des agents supérieurs aux êtres humains, même si ces derniers sont présentés et reconnus comme étant capables d'influencer leurs actions bénéfiques ou maléfiques. La seule responsabilité reconnue aux êtres humains, c'est le fait de pouvoir provoquer la faveur ou la malédiction, essentiellement influentes sur la vie, qui viennent des esprits.

Charles Taylor tente de tirer quelques leçons de la structure du monde enchanté. « *Dans le monde prémoderne, le sens ne résidait pas uniquement dans l'esprit (humain), mais gisait également dans les choses ou dans de nombreux sujets extra-humains, mais intra-cosmiques* »¹¹¹. L'affirmation de l'extériorité du sens conduit à une compréhension de la façon dont l'identité des êtres humains du monde enchanté se construisait. Le pouvoir considérable détenu par les agents extra-humains dépasse de loin celui des hommes et des femmes dans le monde enchanté. Le pouvoir de ces derniers découle et dépend essentiellement du pouvoir des esprits incarnés ou pas.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹¹¹ *Ibid.*

Dans un autre registre et toute proportion gardée, nous constatons aujourd'hui que « *ce qui se passe dans notre monde provoque en nous, inconsciemment, certaines réponses. Un malheur nous arrive et nous attriste, tandis que certains grands événements nous réjouissent* »¹¹². Le tremblement de terre et le tsunami qui provoquent tant de morts ne nous laissent pas indifférents. L'élan de solidarité qui se manifeste dans le monde suite aux événements catastrophiques du monde fait la preuve d'une certaine connexion entre l'être humain et le monde. L'engouement écologique qui est dans l'air du temps nous prouve également que le monde enchanté est loin de disparaître complètement. Néanmoins, ce qui nous distingue du monde enchanté, c'est que tous ces phénomènes n'influencent pas, de façon collective, nos attitudes.

L'idée centrale liée au monde enchanté que Charles Taylor veut faire entendre est que « *le sens réside dans les choses par ce pouvoir d'induction ou d'imposition exogène de sens. Cependant, dans le monde enchanté, le fait que le sens soit dans les choses implique également un autre pouvoir. Ces choses 'chargées' peuvent nous affecter ainsi que d'autres choses dans le monde* »¹¹³. Le sens de la vie vient principalement de l'extérieur dans le monde enchanté. Mais, l'on ne pourrait exclure la part de l'intériorité quand on tient compte de l'impact des prières, du respect des objets sacrés sur la bienveillance des esprits. « *Il y a cinq cents ans, dans le monde enchanté, aucune ligne de démarcation nette ne séparait le physique du moral (...) Les choses et les agences apparaissant à l'évidence comme extra-humaines pouvaient altérer ou façonner notre condition spirituelle et affective et pas seulement notre constitution de notre condition spirituelle et émotionnelle ; elles les affectaient conjointement et dans un même mouvement* »¹¹⁴. Dans le monde enchanté, l'extérieur comme l'intérieur, c'est-à-dire les esprits chargés de pouvoir et les êtres humains, étaient perpétuellement connectés les uns aux autres et il était impensable d'envisager le sens de la vie en dehors ou en absence de la force des esprits.

3.1.2. Dieu dans le monde enchanté

L'intérêt que Taylor accorde à Dieu dans ces travaux est indéniable. Il suffit d'ouvrir ses ouvrages pour constater l'usage fréquent du concept de Dieu. Ici nous tenterons, dans la mesure du possible, d'entrer dans les considérations théologiques. Parmi une multitude d'esprits qui peuplent le monde enchanté, l'entité spirituelle la plus influente est Dieu. C'est à

¹¹² *Ibid.*, p. 67.

¹¹³ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

lui que l'on reconnaissait la primauté. Autant il bénissait, autant il punissait. Tous les phénomènes naturels étaient liés d'une certaine manière à lui. *« Qu'il s'agisse des guérisons ou de leur échec, d'une récolte ou d'une famine exceptionnelles, des épidémies ou des tempêtes, d'un sauvetage en mer ou d'un naufrage. Ils n'étaient pas conçus comme les cas particuliers de lois intangibles, mais comme des actions accomplies par des agents maléfiques, par des saints ou par Dieu. L'expression 'acte de Dieu' (pour désigner les catastrophes naturelles) recouvre ici tout son sens »*¹¹⁵. Dieu est omniprésent dans la vie des êtres humains du monde enchanté.

Il convient de rappeler que, dans le monde enchanté, la croyance est une réalité que personne ne conteste. Elle va de soi et cadre bien avec la structure quasi ontologique des humains de cette époque. Dans cet univers, il est impensable d'envisager l'inexistence ou l'absence de Dieu. *« Dieu représente dans ce monde l'esprit suprême et, en outre, la seule garantie que le Bien triomphe des forces inspirant la crainte et l'effroi »*¹¹⁶. Cet espoir fondamental selon lequel Dieu était le garant du Bien avait des conséquences morales sur l'organisation de la société. Celle-ci assurait sa cohésion autour de l'idée de Dieu de qui viennent toute sorte de pouvoirs et surtout le pouvoir suprême.

Le présent est lié à l'éternité à travers l'Église ou d'autres formes de religiosités préchrétiennes. L'éternité attire naturellement le temps présent. Le Dieu du monde enchanté suppose un double monde à savoir celui des vivants et celui des morts. Chez les Grecs, *« on considérait généralement que le monde était animé par un mouvement perpétuel au sein duquel se réalisait le changement, mais dans lequel il n'y avait ni commencement ni fin. Seule la véritable éternité, fixe et invariable, donnait du sens à toute chose. C'était le royaume des Idées »*¹¹⁷. D'un côté, il y a ce qui donne du sens et de l'autre côté, ceux qui reçoivent du sens. Cette dualité marque toute l'histoire du monde enchanté. Elle concerne aussi la répartition des objets du monde entre ceux qui sont reconnus comme sacrés et d'autres qui sont considérés comme profanes.

Les personnes ne se préoccupent pas du sacré comme une fin en soi. Il sert à préparer et à cheminer vers l'éternité. C'est dans le christianisme que l'on va trouver l'idée d'une éternité qui n'est pas séparée du temps présent. *« Tendre vers l'éternité revient à tendre vers l'instant de Dieu pour y participer. Augustin considère le temps ordinaire comme dispersé,*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

*distendu, en perte d'unité, amputé de notre passé et hors de portée de notre avenir »*¹¹⁸.

Participer à l'éternité de Dieu résulte de la manière dont nous acceptons et vivons le sens véhiculé par le sacré. Cette célébration du sacré est dotée d'un pouvoir transformateur de notre identité morale en vue de rejoindre l'éternité de Dieu. Ici, nous remarquons le lien inextricable qu'il y a entre le temps ordinaire, l'éternité et l'action. Cette dernière s'intègre dans cette unité du temps ordinaire et de l'éternité comme étant un pont entre les deux.

Le temps ordinaire est neutre tant qu'il n'est pas occupé par les actions moralement significatives et donc susceptibles de conduire vers l'éternité. Ce qui mène à l'éternité n'est pas la succession passive des jours et des nuits. C'est la qualité des actions sensées aux yeux du monde enchanté qui permettent l'avènement de l'éternité. Cependant, ce qu'il convient de souligner dans la trilogie temps ordinaire, éternité et actions, c'est la pluralité de nature des agents. D'une part, nous avons le sens proposé par le sacré y compris la divinité et, d'autre part, il y a les agents humains qui s'y déploient. Nous en arrivons ainsi à constater une véritable rencontre entre le temps ordinaire et l'éternité de Dieu. *« La Bible considère que l'univers a été créé par Dieu. Elle conte également une histoire des relations entre Dieu et les hommes. Cette histoire divine et humaine est incompatible avec l'idée de cycles se répétant à l'infini. Cela signifie également que ce qui advient dans le temps a une importance. Dieu entre dans le théâtre de l'histoire. L'Incarnation, la Crucifixion ont eu lieu dans le temps, et ce qui se passe ici doit être considéré comme pleinement réel »*¹¹⁹. Cette conception est possible dans le christianisme où, par l'incarnation et la résurrection, l'éternité de Dieu entre dans le temps ordinaire et vice versa.

Le monde enchanté ne nous présente pas exclusivement l'éternité du Dieu chrétien. Il y a aussi l'éternité grecque. L'éternité platonicienne est, par principe, celle qui annihile le temps et les imperfections. Il n'y a pas de rencontre possible entre elle et l'instant ordinaire. Ce modèle d'éternité est assuré par un passage radical du monde sensible au monde des Idées. Il est donc à l'opposé, quoiqu'il y ait des ressemblances apparentes, de l'éternité chrétienne. *« Le Moyen Age avait par conséquent deux modèles d'éternité : ce que nous pourrions nommer l'éternité de Platon, d'une immobilité parfaite, impassible, à laquelle nous aspirons en nous arrachant au temps, et l'éternité de Dieu, qui n'abolit pas le temps, mais le réunit dans l'instant. À cette dernière, nous ne pouvons accéder qu'en participant à la vie de*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.107.

Dieu »¹²⁰. L'éternité platonicienne a pour condition d'accès l'exercice de la raison, alors que l'éternité de Dieu exige la participation active au monde enchanté à travers la foi et l'action morale qu'elle inspire en nous.

La foi est, dans le monde enchanté, la croyance selon laquelle en certains objets se trouve un sens supérieur capable de nous interpeller profondément jusqu'à influencer sur notre agir. Ainsi, de la foi en des objets considérés et reconnus comme supérieurs, nous aboutissons à l'action inspirée par cette foi en tant que les deux constituent une même et unique entité.

La présence évidente et incontestée de Dieu dans le monde enchanté est exprimée par l'expression taylorienne de « *l'expérience naïve de Dieu* »¹²¹. Étant donc une entité suprême dans la cour des esprits dotés du pouvoir, Dieu intervient plus que d'autres esprits dans la société. « *In the earlier days, when the plan was understood as providential, and the order seen as natural law, which is the same as the law of God, building a society that fulfills these requirements was seen as fulfilling the design of God. To live in such a society was to live in one where God was present, not at all in the way that belonged to the enchanted world, through the sacred, but because we were following his design. God is present as the designer of the way we live. We see ourselves, to quote a famous phrase, as one people under God* »¹²². Toute une communauté se comprenait, concevait son identité comme étant dépendante d'un seul et même Dieu.

C'est donc l'unité de leur principe des valeurs qui constituait la communauté. Puisque Dieu était leur source principielle et exclusive de sens, ils avaient une facilité déconcertante, pour nous aujourd'hui, de vivre ensemble et de produire les gestes quasi compréhensibles par tout un chacun dans leur communauté. Dieu était le seul garant de la communauté. Il y avait donc une morale communautaire inspirée de Dieu. La divergence morale ne pouvait en aucun cas être légitime, car elle aurait supposé l'existence de diverses sources morales.

Dans le monde enchanté, « *il allait de soi que les gens étaient membres d'une communauté. Il n'était pas nécessaire de le justifier par rapport à une situation plus fondamentale* »¹²³. Les personnes ne sentaient pas le besoin de se poser des questions sur le sens de leur vie puisqu'il était donné de l'extérieur d'eux-mêmes par la communauté. Il n'y avait pas d'opposition possible entre la communauté et l'individu, puisque ce dernier

¹²⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹²¹ *Ibid.*, p. 85.

¹²² Ch. TAYLOR, *Varieties of religion today*, p. 68.

¹²³ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 251.

n'existait pas en tant qu'agent prenant les décisions de manière indépendante et autonome par rapport à la communauté. Dieu et toutes les représentations des divinités suffisaient pour produire du sens afin de permettre aux personnes d'une même communauté de se développer et de coexister en tant qu'un ensemble cohérent de personnes partageant les mêmes références identitaires.

3.1.3. L'individu et la communauté dans le monde enchanté

Dans le monde enchanté, l'opposition entre l'individu et la communauté n'a pas raison d'être supposée. Il n'est pas envisageable de penser l'individu isolé. « *Auparavant, il allait de soi que les gens étaient membres d'une communauté* »¹²⁴. La société est la matrice du monde de sens. C'est donc la société qui arme chaque personne des vertus et des savoirs lui permettant de vivre en cohésion avec le reste. « *Dans le monde enchanté et poreux de nos ancêtres, vivre signifiait par nature vivre socialement* »¹²⁵. La question de l'identité morale se posait alors en termes de communauté et non en termes d'individu. Le bien était identifié et recherché de manière collective comme le mal était combattu avec toute la force de la communauté. Taylor donne un exemple qui illustre cette identité morale collective. Dans ces sociétés où « Dieu était considéré comme la garantie ultime du triomphe du Bien », les aspirations morales étaient offertes par la communauté et c'est celle-ci qui, sous l'inspiration divine, pratiquait les rites en vue de chasser le mal. « *Notre défense était ici collective, manifestant un pouvoir que nous ne pouvions atteindre qu'en tant que communauté, pouvoir qui, à un certain niveau, était celui de la paroisse et, plus largement, celui de l'Église dans toute son ampleur* »¹²⁶. La religion était alors la clé de compréhension essentielle de l'identité morale de cette communauté. Sans la religion, cette communauté était dépourvue de tout sens possible.

Par rapport à une société aussi soudée et unifiée autour des sources du sens, un individu susceptible de s'écarter des prescriptions de la communauté était d'emblée exposé non seulement au châtement mais aussi à l'exclusion pouvant le conduire à la mort. Ceci revient à dire que le comportement individuel qui allait à l'encontre des habitudes morales de la communauté mettait en danger aussi bien l'individu que toute la communauté. C'est pourquoi, il n'était pas pensable de tolérer la déviance de l'individu ou d'un groupe d'individus. Ramener tout le monde dans la voie prescrite par la morale communautaire était

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹²⁶ *Ibid.*

concourir de manière importante à la réussite de toute la société. « *Les sociétés, pas seulement les paroisses mais les royaumes tout entiers, étaient considérées comme solidaires envers Dieu, responsables de l'orthodoxie de leurs membres. La déviance de certains eût entraîné la punition de tous* »¹²⁷. Dans le monde enchanté, l'identité morale est avant tout une construction de la communauté en lien intrinsèque avec la religion.

C'est la religion, le cœur de la cohésion de tous les membres de la communauté, qui constitue le socle de l'identité morale. Le sens vient de la communauté dans son ensemble. Avoir une identité morale, c'est, dans le monde enchanté, se conformer ni plus ni moins à la prescription religieuse. En cela, le fondement ultime de l'identité morale dans une telle société n'est autre que le Bien. Dieu est ici le garant de l'existence de la société. En conséquence, pour se réclamer de la société, il faut passer d'abord par Dieu. « *C'est cet aspect, par lequel Dieu remplit le rôle de fondement de l'existence sociale, qui explique peut-être le mieux combien il était difficile de concevoir la possibilité qu'une société ne soit pas fondée sur des croyances religieuses communes* »¹²⁸. Dieu était omniprésent dans les différents domaines de la vie de la communauté car celle-ci, au plan moral, était préoccupée par la question du mal et du bien. Dieu étant du côté plus rassurant du bien, il ne pouvait qu'être le garant de tout ce qui est positif pour la communauté.

3.1.4. Le syncrétisme heureux et naïf et sa remise en question

Charles Taylor défend l'idée selon laquelle dans le monde enchanté il y avait une coexistence complémentaire et donc salubre entre les pratiques purement religieuses et les manifestations populaires. Cette cohabitation harmonieuse est décrite comme étant nécessaire pour la réalisation d'une identité humaine. Celle-ci se réalise dans l'articulation des ressources purement humaines et l'ouverture sur une action surhumaine. « *Je veux insister non seulement sur les croyances et les actions qui dépendent de l'existence d'entités surnaturelles (alias Dieu), mais aussi sur la perspective d'une transformation des êtres humains qui les porte au-delà de ou en dehors de ce qui est normalement considéré comme l'épanouissement humain, même dans un contexte de réciprocité raisonnable (c'est-à-dire lorsque nous travaillons à l'épanouissement les uns des autres). Dans le cas chrétien, cela signifie prendre part à l'amour (agapè) de Dieu pour les êtres humains, qui est par définition un amour qui va au-delà de toute solidarité possible, un don de soi qui n'est pas limité par*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 85.

une considération d'équité »¹²⁹. La réaction de la plupart des élites chrétiennes face aux pratiques populaires a été l'une des principales causes de la perte du monde enchanté. Les élites n'ont pas prêté assez d'attention au lien qui existait entre les rites religieux et les pratiques populaires.

Il y avait toujours un bien supérieur poursuivi à travers les célébrations religieuses ou populaires. Car « *les rituels de la religion pré-axiale visaient l'épanouissement humain, la protection contre les menaces que constituaient la maladie, la faim, les inondations, etc.* »¹³⁰. Dans les pratiques des communautés du monde enchanté, il était difficile de distinguer les éléments qui relevaient du paganisme de ceux qui étaient religieux. Cet ensemble donnait ce que l'on appelle la religion populaire. « *Nos ancêtres paysans étaient engagés dans une forme de syncrétisme heureux, mais les éléments combinés en étaient distincts et animés par des principes différents : le christianisme concerne la dévotion, l'amour de Dieu, et le rituel populaire concerne le contrôle et la manipulation* »¹³¹. L'absence de lucidité et de dissociation des principes de la part des élites ont conduit ces dernières à remettre en cause les rites populaires du monde enchanté.

Cette remise en question était justifiée par les excès de ceux qui profitaient de ces manifestations. En effet, « *répondre aux exigences de l'Évangile et (...) de la civilisation* »¹³² devenait de plus en plus une entreprise risquée aux yeux des élites.

« *Dans toutes les civilisations qui se sont construites autour d'une religion supérieure, on percevait un écart considérable entre les fervents et ceux qui se montraient moins pieux, entre des formes de dévotion extrêmement exigeantes et des pratiques plus lâches, entre les voies conduisant au renoncement et celles où le rituel religieux venait servir les ambitions de richesses et d'accomplissement personnel* »¹³³. Les défauts qui caractérisaient le système syncrétique du monde enchanté étaient si flagrants que le malaise ne pouvait ne pas s'accroître surtout au sein des élites.

Quand les élites ont commencé à s'acharner contre les rites populaires, le monde enchanté n'a pas résisté parce que la défection des élites a ébranlé tout le système qui n'était construit que sur le pouvoir de ces derniers. Le caractère non pragmatique de ces rites a

¹²⁹ *Ibid.*, p. 737.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 752.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 116.

¹³³ *Ibid.*, p. 118.

contribué au démantèlement du monde enchanté car « *pour ceux qui croyaient dans les influences et les forces résidant dans certains lieux et choses, le fait même que ceux-ci puissent être détruits sans qu'une punition terrible ne s'ensuive semblait indiquer que leur pouvoir les avait abandonnés* »¹³⁴. Le pouvoir du monde enchanté se montrait donc fragile face au courage des élites qui avaient décidé d'en finir avec le pouvoir attribué aux personnes, lieux et choses. C'était l'effondrement d'un système qui, en profitant et en instrumentalisant le christianisme, a explosé graduellement et mené celui-ci à l'affaiblissement.

3.2. Le monde désenchanté

Parler du monde désenchanté suppose en toute logique l'effacement du monde enchanté. Le changement radical qui va avoir lieu est la suppression de l'aspect collectif de la référence aux objets extérieurs aux individus. Il s'agit du changement du lieu du sens, celui du « *monde enchanté, celui des esprits, des démons, des forces morales que reconnaissaient nos ancêtres. Le processus de désenchantement correspond à sa disparition progressive et à son remplacement par ce dont nous faisons aujourd'hui l'expérience, à savoir un monde dans lequel l'unique lieu où trouvent à se déployer les pensées, les effets et l'élan spirituel est l'espace de ce que nous nommons l'esprit (mind). La seule forme d'esprit que l'on rencontre dans le cosmos est celle des hommes eux-mêmes* »¹³⁵. La différence entre le monde enchanté et le monde désenchanté se traduit par l'opposition entre l'extériorité et l'intériorité dans la manière de donner du sens à ce qui existe.

L'intervention des entités extérieures à nous, dans la façon de nous comprendre, n'est pas la même dans le monde enchanté que dans le monde désenchanté. Le point de vue de Charles Taylor par rapport à ces deux mondes n'est pas exclusif. Il n'oppose pas l'un à l'autre. « *L'existence de Dieu ou d'autres entités spirituelles n'est pas niée comme telle par la compréhension moderne du monde, mais celle-ci place désormais la croyance dans un champ ouvert au doute, à la discussion et à des explications qui rendent cette existence compatible avec les exigences de la modernité* »¹³⁶. Beaucoup de choses qui allaient de soi dans le monde enchanté ont été soumises à la critique ; elles sont continuellement remises en question.

L'identité morale ne se construit plus exclusivement à partir de ce qui nous est extérieur. Elle est progressivement faite à partir aussi bien de notre propre intérieur que de

¹³⁴ *Ibid.*, p. 756.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 63-64.

l'extérieur. « *Nous continuons d'expliquer le sens des choses par nos réponses et ces réponses se trouvent à l'intérieur de nous, c'est-à-dire qu'elles dépendent de la façon dont nous avons été programmés ou constitués de l'intérieur* »¹³⁷. Taylor fait un renouvellement de la notion de l'intérieur. Pour lui, il ne s'agit pas d'un concept qui renvoie à l'espace. L'intérieur, dans ce sens, prend en compte non seulement l'esprit humain mais aussi la manière dont il s'est construit grâce à ce qui relève de son environnement culturel. Seule la perspective matérialiste rend possible le fait de séparer l'extériorité de l'intériorité de manière si tranchée.

3.2.1. La théologie chrétienne dans le processus du désenchantement

Il paraît très étonnant, d'emblée, que les discours sur Dieu aient de manière significative participé à désenchanter le monde. C'est au sein du discours chrétien que vont naître les divergences sur l'interprétation de la Bible ainsi que les querelles à propos du rôle joué par le christianisme dans la société. Ce climat, ouvert à la pluralité désormais possible, permet d'aborder les données chrétiennes et va déclencher un véritable tournant sur la question de l'identité morale. Dans le chapitre intitulé « les remparts de la croyance », Taylor met en lumière les différentes étapes décisives du désenchantement du monde et la part non négligeable du discours théologique dans ce processus de changement radical.

Deux tendances importantes méritent d'être analysées. Il s'agit de la déculturation des pratiques magiques dans la vie chrétienne du Moyen Âge ainsi que de l'avènement de la Réforme et de la Contre-Réforme. Ces deux moments théologiques ont donné substance à la question de l'identité dans le monde désenchanté.

3.2.1.1. La déculturation des pratiques magiques

Dans le processus du désenchantement du monde, la déculturation des pratiques magiques joue un rôle significatif. Des pratiques magiques sont la marque de fabrique du monde enchanté dans lequel il n'y a pas de frontière entre le physique et le psychique. Un objet n'est pas, dans la perspective du monde enchanté, neutre. Il regorge d'un sens qui affecte l'intelligence humaine. Il a une signification dans la mesure où il apporte soit du bonheur soit du malheur à la personne entretenant une telle relation avec lui. C'est donc la magie. « *Elle repose sur la notion que certains pouvoirs ont leur siège dans certaines substances ou dans certaines formes de discours, au sens prémoderne de ce rapport* »¹³⁸. Le

¹³⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹³⁸ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 248-249.

rapport des êtres humains avec le cosmos, dans ce contexte, est avant tout moral car la nature influence le comportement des membres de la communauté. S'il n'y a de la magie qu'au moment où l'on attribue à un objet, à une parole un pouvoir causal dans le monde enchanté, le désenchantement consiste précisément à retirer ce pouvoir de l'objet.

La condamnation de la magie va se trouver dans le discours théologique. Le premier rejet de la magie fut fondé sur la notion théologique de l'idolâtrie. Quand on a commencé à épingle les problèmes relevant des pratiques magiques, c'est l'usage douteux de certains objets dits sacrés qui en a été le début. « *Se servir de l'hostie comme d'un philtre d'amour, par exemple ; d'autres usages sont purement maléfiques : ainsi prononcer une messe des morts en l'honneur d'une personne vivante pour précipiter sa fin* »¹³⁹. La remise en question des pratiques magiques s'enracine dans la pratique morale. Tant que la visée de la pratique est le bien, aucune difficulté ne se pose. « *Le pouvoir causal est parfaitement accepté et d'autant mieux lorsqu'il s'accompagne d'une influence positive, comme lorsque la guérison survient grâce aux vertus de la confession et de l'absolution* »¹⁴⁰. Ce qui dérange dans la pratique de la magie c'est donc, au départ, le sens moral de la visée et non pas la pratique en elle-même.

La question de l'idolâtrie surgit avec la pensée d'Érasme. Il s'est employé à distinguer l'essentiel de l'accessoire dans les pratiques religieuses. « *Le seul moyen d'adorer les saints est d'imiter leurs vertus, cela leur importe plus que de brûler une centaine de cierges [...]. Vous vénerez les os de saint Paul dans un sanctuaire, mais non l'esprit de saint Paul qui est renfermé dans les Écritures* »¹⁴¹. Il conteste l'usage purement intéressé de la pratique de la magie. Dans cette perspective, l'intention est plus positive que la pratique. En cela, Érasme donne de l'importance à la spiritualité et fustige la pratique qui risque de finir par être idolâtrée. « *Beaucoup plus fondamentalement apparut une lourde objection théologique à l'endroit de la 'magie blanche' pratiquée par l'Église, à quelque fin que ce soit. Traiter n'importe quel objet comme chargé, y compris le sacrement – et même si le but est de me rendre plus saint et non pas de m'épargner l'échec –, apparaît désormais comme mauvais en soi. La puissance divine ne peut se laisser ainsi contenir, contrôler comme on le fait lorsqu'on l'enferme dans des choses, et par là orienter par nous dans un sens ou dans l'autre* »¹⁴². C'est la question de la liberté de Dieu qui se pose. Nos actions n'influencent en

¹³⁹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 134.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴² *Ibid.*

rien les gestes de Dieu. Ainsi pensée, la magie venait de perdre sa crédibilité et son influence sur l'identité morale des personnes.

Taylor explique, en partant de la situation de la question de la magie en rapport avec l'eucharistie, que les pratiques magiques comme leur absence dans la société étaient très influentes sur l'identité morale. « *Les gens ordinaires avaient une telle conscience de leur indignité, que leur rappelaient constamment les sermons en les dévalorisant, qu'ils finissaient par craindre d'entrer en communion* »¹⁴³. Pour entrer en contact avec l'objet chargé de pouvoir, il fallait s'inscrire dans une logique morale de mérite. Dans le cas contraire, communier pouvait être la source du malheur car n'étant pas mérité. Ici, il ne s'agit pas de la bonne ou mauvaise magie. C'est juste de la bonne magie ; cependant, elle est susceptible de tourner soit en mal soit en bien selon la préparation spirituelle et morale des sujets.

Si la question de la magie est posée par les théologiens en premier lieu, c'est dans le but de rendre la société plus conforme aux valeurs chrétiennes. Le christianisme n'est pas une religion de la peur. C'est pourquoi la magie qui accorde le pouvoir bénéfique ou maléfique aux objets est à bannir parce que liée à la peur. La peur inspire la magie dans le monde enchanté. Pour pallier la peur, les gens passent par les pratiques magiques susceptibles de leur accorder protection et prospérité. Seul Dieu mérite la crainte des hommes. C'est sur lui que toute la peur est concentrée, car « *la crainte de Dieu est quelque chose de supérieur, qui nous élève tandis que la crainte à l'égard de la magie semble plutôt nous rabaisser* »¹⁴⁴. C'est le renversement total du monde peuplé par la magie. Les pratiques magiques sont supprimées en faveur du pouvoir de Dieu qui vainc le monde païen enchanté. La piété allait changer de figure. Les sacrements ne sont plus compris comme des gestes chargés de pouvoir provoquant immédiatement les faveurs ou les malheurs sur les gens. Ils acquièrent une autre signification. « *Les sacrements tendaient à devenir purement symboliques* »¹⁴⁵. Dans ce sens, le changement radical atteint aussi l'horizon moral. Le bien et le mal ne sont plus traduits par les rites et leurs contenus. On met en avant non pas les rites mais l'intention et l'esprit du message. Cela revient à retirer progressivement l'autorité morale des institutions ecclésiales qui incarnaient un pouvoir quasi magique.

Le passage de l'aspect magique à l'acception symbolique des sacrements propulse l'individu dans un mode nouveau de se comprendre à travers sa manière de se situer face au

¹⁴³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴⁵ *Ibid.*

symbole. Les sacrements et d'autres pratiques à caractère magique n'ont plus une signification figée que l'on retrouve si facilement et qui s'impose à toute la société. Dans ce monde qui se libère petit à petit des pratiques magiques, c'est la cohésion des membres de la société qui est remise en question de façon profonde, puisque les pratiques magiques dont le contenu répondait aux questions existentielles de toute la communauté ne sont plus évidentes. Les membres de la société sont obligés d'y substituer quelque chose d'autre afin de se rapporter à leurs questions existentielles.

Charles Taylor reconnaît qu'avec la critique d'Érasme, le monde enchanté connaissait déjà les débuts de sa fin. Il fallait donc replacer Dieu au dessus d'autres formes de réalités inspirant la crainte. Seul Dieu mérite le plus grand respect et tout autre objet qui auparavant débordait de sens en est dépourvu.

3.2.1.2. La forme de l'identité morale selon la Réforme

Charles Taylor attribue au mouvement de la Réforme et de la Contre Réforme une place importante dans le changement profond de l'identité morale en Occident. Pour la première fois, l'Église catholique et son rapport avec les individus sont remis décisivement en question. Les modes de vie que l'Église proposait aux peuples reflétaient le type de hiérarchie qui était reconnu et accepté dans la société, selon que l'on est soit dans les hautes sphères de la vie monastique soit dans les composantes de la vie ordinaire comme de la vie familiale. « *Nous avons clairement placé les vocations ascétiques au-dessus des vocations terrestres ordinaires. Il existe des chrétiens de première et de seconde classe qui est, en un sens, portée par la première* »¹⁴⁶. Il s'ensuit que l'identité morale la plus accomplie est celle qui s'inscrit dans la première classe, à savoir la vie ascétique. L'échelle des identités morales est évidente dans cette situation. S'accomplir moralement revient à s'inscrire dans une logique de vie qui est celle de l'effacement des intérêts propres au profit de la contemplation de Dieu. Il en découle quelques conséquences, à savoir : l'implication personnelle pour acquérir la place privilégiée auprès de Dieu ainsi que l'auto-réalisation religieuse et morale des personnes par la qualité et le rang de leurs activités.

Cette posture théologique va être frappée par un bouleversement dans l'interprétation du christianisme, bouleversement que Charles Taylor décrit comme suit : « *la doctrine du salut par la foi (...) ce qui a été déterminant, c'est qu'en proposant le salut par la foi Luther touchait le point névralgique du moment, la préoccupation centrale et la peur qui dominait*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 151.

jusque-là la piété profane, et prenait en charge tout le trafic des indulgences, la question du jugement, de la damnation et du salut »¹⁴⁷. Par le biais de ce dispositif théologique, la question de l'identité morale au sein du christianisme moyenâgeux se construisait sur le fond d'une certaine vision eschatologique. L'identité morale idéale à cette époque était celle orientée et susceptible de déboucher sur le salut *post mortem*. C'est la subordination de la morale à l'eschatologie.

Les critères d'une morale achevée et parfaite sont ceux permettant l'accès au salut. Dans cette perspective, tout investissement moral digne de ce nom devrait servir à la réalisation d'une identité de béatitude. L'attention est portée non pas sur l'identité morale terrestre elle-même mais sur le respect strict des prescriptions-codes de la vie éternelle. C'est la question du légalisme moral. Le trafic des indulgences va intervenir dans ce sens comme un dispositif moral qui garantit à ceux qui se les procurent le salut après la mort. Il s'agit donc d'un acte éminemment moral assujéti au salut. Une identité moralement ratée est vouée à la damnation alors que, dans la même société du Moyen Âge occidental, une identité moralement réussie est dirigée vers la béatitude.

En résumé, cette pensée définit l'identité morale accomplie comme étant celle qui prépare au salut, il était nécessaire de resituer cette identité non pas par rapport à l'eschatologie dont elle était une prémisses, mais par rapport aux hommes et aux femmes qui s'y livraient dans une peur extrême de la damnation. La déculturation des pratiques magiques a préparé la sortie de la morale pro-eschatologique. Vouloir reformuler la foi de telle sorte qu'elle ne soit plus réduite aux pratiques quasi magiques a été le fondement de la Réforme. *« La Réforme protestante a été l'une des forces les plus puissantes qui œuvrèrent contre la magie en faveur d'une vision désenchantée du monde ; elle s'est toujours montrée très méfiante à l'égard de ces jeux avec des forces occultes. (...) En fait, les réformateurs ont souvent assimilé les sacrements de l'Église catholique à des pratiques magiques et ils les ont condamnés dans les mêmes termes »*¹⁴⁸. La remise en question de tout ce qui était compris sous le vocable du sacré, et ce même dans l'Église, a largement participé au processus du désenchantement. *« La Réforme étant reconnue comme une machine à désenchanter (...) Elle a dû passer par des efforts de réorganisation des sociétés »*¹⁴⁹. Cette réorganisation a atteint également l'individu dans ses références morales.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 249.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

Que ce soit donc dans les pratiques magiques ordinaires ou dans les sacrements et même dans le trafic des indulgences, l'idée d'asservissement de l'homme à la puissance du sacré est évidente. C'est pourquoi, le désenchantement comme une forme de la valorisation de l'homme va être à la fois une démarche morale et spirituelle ; morale car il lui est demandé de se resituer par rapport à sa propre considération, et spirituelle parce qu'il y a la nécessité de se faire une nouvelle relation avec le divin. « *Le déclin de la vision du monde qui sous-tendait la magie fut l'envers de l'apparition de ce sens nouveau de la liberté et de la maîtrise de soi. Selon ce concept de soi, la magie semble entraîner un asservissement, un emprisonnement du moi dans des forces extérieures mystérieuses, voire un ravissement ou une perte d'identité* »¹⁵⁰. Ce qui nous intéressait dans ce rapprochement entre la question de l'identité morale et la Réforme était de faire émerger l'avènement d'une identité morale qui met l'homme plutôt que d'autres puissances ontologiques extérieures au centre de toutes ses préoccupations.

3.2.1.3. Vers l'autonomie du monde et l'avènement d'un humanisme exclusif

Le processus de désenchantement qui implique un déplacement d'intérêt était radical dans la manière de se situer dans le monde. Les personnes vont progressivement se focaliser sur des réalités mondaines au détriment des réalités surnaturelles. Le sujet de l'autonomie du monde est abordé à partir de l'effacement de la dépendance des êtres humains. La dépendance était présente dans les discours théologiques. Le rapport à Dieu s'est décliné sous de multiples visages. Dans la relation de dépendance absolue de la part de l'homme vis-à-vis de Dieu, il était évident que ce lien de subordination naturelle influençait l'identité morale de l'homme. « *Reconnaître Dieu et notre dépendance envers lui nous impose d'emblée une exigence qui dépasse celle de l'épanouissement humain* »¹⁵¹. Dans cette perspective, la reconnaissance de Dieu en soi n'implique pas explicitement des conséquences puisque l'on peut reconnaître Dieu sans toutefois s'engager à sa suite. C'est lorsqu'il y a une relation qui s'exprime en termes d'exigences que le lien change et concerne dès lors chaque individu qui s'y inscrit. L'homme qui décide de faire passer au deuxième rang son propre épanouissement, après l'obéissance absolue à Dieu, hiérarchise de ce fait les fins de sa vie.

La croyance en Dieu et la confiance en l'Église constituaient une évidence dans la conscience de la plus grande majorité des personnes du monde enchanté. Cela était si évident que l'on ne se préoccupait pas en premier lieu de son propre épanouissement. Pour exprimer

¹⁵⁰ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 250.

¹⁵¹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 396.

autrement la même idée, l'épanouissement des individus passait par le rapport d'obéissance à l'auteur de la création.

La qualité de relation qui existe entre Dieu et l'homme renvoie à la manière dont l'homme se comprend et se définit en tant qu'être de volonté et de liberté. L'époque à partir de laquelle la relation entre Dieu et l'homme bascule du côté critique est celle marquée par l'émergence d'un certain anthropocentrisme. « *Le monde est une création de Dieu. Cette conception, certes parfaitement orthodoxe sous sa forme générale, a connu à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle un déplacement anthropocentrique* »¹⁵². La mise en valeur de l'homme s'inscrit dans le processus du désenchantement qui a impliqué une réduction graduelle du rôle et de la place de la transcendance.

Le bien va jouer un rôle très important dans l'éclipse de la transcendance dans la vie. Ainsi, le bien n'est plus à attendre seulement de l'au-delà et dans l'au-delà. Le bien qui relève de la vie quotidienne prend des proportions plus importantes qu'avant. « *D'après Tindal, les desseins que Dieu a conçus pour nous se résument à réaliser l'intérêt commun et le bonheur mutuel de ses créatures rationnelles* »¹⁵³. Le bonheur des membres de la société entre en jeu en tant qu'une préoccupation réelle des êtres rationnels selon que Dieu l'a bien voulu. La théologie rejoint les valeurs des humains dans la société. Dieu s'invite au bonheur de l'homme afin de le légitimer. Mais le caractère mondain de ce bonheur est irrécusable car il se réalise dans le monde et pour le bien des hommes.

La société devenait de plus en plus le lieu où le bonheur se trouve et le rapprochement entre la société et Dieu était présent dans le discours théologique. C'est la tendance qui va conjuguer la théologie et la morale, au risque de confondre les affaires de Dieu et celles de la société. « *Il y eut des huguenots exilés en Hollande, Jean Leclerc et Jacques Bernard ; un peu plus tard en France, l'abbé de Saint-Pierre adoptait le point de vue selon lequel la pratique de la vertu est l'unique forme de culte digne de Dieu. Les finalités de la religion et de la politique sont les mêmes* »¹⁵⁴. C'est la société qui devient le lieu par excellence des finalités de la religion sous forme de morale. Dieu lui-même est repris avec les attributs véritablement moraux et humains comme « l'Être souverainement bienfaisant et l'Être infiniment bienfaisant ». Cette logique humaniste laissait peu de place à la transcendance et c'était une nouvelle ère qui s'ouvrait avec une identité morale concentrée et construite de moins en

¹⁵² *Ibid.*, p. 395.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 397.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 397.

moins dans l'intérêt de la transcendance pour s'exprimer par des valeurs réalisables pour les humains et dans la société des humains.

L'homme comme créature de Dieu reflète les desseins divins par sa propre nature. Ce qui est mis en valeur, c'est sa nature rationnelle. Dieu lui a donné la capacité de se positionner face au reste de la créature par sa raison. « *Il nous a créés, nous a dotés de raison et, dans certains cas, également de bienveillance, et ce sont ces facultés qui nous permettent d'organiser les choses et de mener à bien son plan* »¹⁵⁵. Voici que l'homme s'arroge un pouvoir sur la créature grâce à ses facultés propres dont il a bénéficié du créateur. C'est donc un mandat qui lui a été assigné par le créateur en tant qu'il est le seul des créatures à avoir le caractère rationnel.

Cette posture rationaliste a eu une incidence inévitable sur le monde enchanté en général et sur la transcendance en particulier. Quelle serait la place de la notion de mystère dans un monde où la transcendance n'a plus qu'un seul rôle, à savoir justifier le rôle central des êtres rationnels dans la création ? Tout ce que Dieu a créé, nous sommes capables de le comprendre et cela fait partie de ses desseins. En conséquence, la notion de mystère comme quelque chose qui serait caché est et reste insensé dans la mouvance d'une conception de l'homme à qui, grâce à sa raison, rien de la nature n'est caché. La nature ne regorge plus de mystères inaccessibles à l'être humain car Dieu n'a conçu aucun plan dont l'homme ne saurait comprendre les secrets. « *Si Dieu compte sur notre raison pour saisir les lois de son univers, et par là pour accomplir son plan, il serait irresponsable et contradictoire de sa part qu'il intervienne par miracle* »¹⁵⁶. La création n'est donc plus étrangère à l'homme dont la raison permet d'en décrypter les secrets. Ceci revient à dire que le monde et la vie terrestre sont finalement l'endroit de réalisation de l'état de perfection et de bonheur.

Ainsi, l'idée d'une vie après la mort commença à se rétrécir. C'est pendant ces époques que les théologiens accentuèrent les théories sur l'existence de Dieu. Ceci n'aurait pas eu de sens dans une société enchantée. Ce besoin de justifier fait écho à un changement très profond qui était en cours dans le rapport entre Dieu et l'homme. « *Dans les institutions qu'il donna à son clergé diocésain en 1751, Butler évoque en effet le déclin général de la religion dans cette nation, que tout le monde remarque à présent, et qui a longtemps été la préoccupation de toutes les personnes responsables. Les individus qui réfléchissent*

¹⁵⁵*Ibid.*, p. 398.

¹⁵⁶*Ibid.*, p. 400.

sérieusement à ces questions et qui, affirme Butler, se déclarent eux-mêmes incroyants, voient leur nombre et avec leur zèle augmenter»¹⁵⁷. C'est l'époque de la prolifération de l'incrédulité qui inquiète déjà les responsables de l'Église. La religion n'est plus une affaire qui va de soi. Le monde et surtout l'homme accèdent à une certaine autonomie grâce à laquelle il se permet d'évacuer de son quotidien les notions religieuses et son sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu.

Ce sentiment grandissant de l'autonomie allait de pair avec un allègement de l'impact de Dieu sur la vie. « *L'éloge de la vie sainte a fini par apparaître simplement comme un appel à se concentrer sur la morale, la morale apparaissant en retour comme une question de conduite* »¹⁵⁸. Être saint revient, dans cette perspective, à avoir un comportement moral irréprochable dans le monde. La réduction de la religion à la morale ne fait qu'accentuer l'autonomie du monde et le pouvoir de l'homme sur toute la création. Dieu et la religion cèdent l'espace de sens à l'homme qui, grâce à sa raison, se comprend désormais comme étant capable de se réaliser en référence à lui-même.

3.2.2. L'avènement de la valorisation de la vie ordinaire et l'identité morale

Situer la question de l'identité morale dans les changements profonds qui ont marqué la société occidentale, c'est une manière de mettre au clair la généalogie de l'état actuel de l'identité morale. Le renversement ou la suppression de la primauté des instances cléricales d'une part, et la valorisation de ce qui relevait de la sphère profane ainsi que la relativisation du domaine du sacré, d'autre part, ont sans aucun doute influé sur le processus de la construction de l'identité morale. Avant la transmutation des valeurs, la hiérarchisation des modes de vie était une réalité incontestable. Ainsi, dans ce monde bien polarisé, l'appartenance à un groupe qui se voue à la contemplation conduit à l'accomplissement de soi plus achevé et plus enviable que celui auquel sont dévouées des personnes engagées dans la vie matériellement productrice. « *Je propose le terme technique de 'vie ordinaire' pour désigner les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'être sexuels, y compris le mariage et la famille* »¹⁵⁹. Se construire une identité morale bien accomplie passe donc désormais par le type d'activité à laquelle les individus s'adonnent. Ceci revient à dire que le bien supérieur est localisable dans un style de vie qui

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 402.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 403.

¹⁵⁹ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 273.

prône une contemplation, alors que les personnes menant d'autres formes de vie ne peuvent que se contenter d'admirer ces premiers.

3.2.2.1. La suprématie morale des contemplatifs

Taylor, en faisant une généalogie des penseurs qui ont théorisé la hiérarchisation de la vie selon les préoccupations des hommes, trouve déjà chez Aristote les notions de « *la vie et la vie bonne* 'zên kai euzên' »¹⁶⁰. Pour Aristote, il ne suffit pas de vivre pour se persuader que l'on a atteint la fin de la vie. Une vie pleinement vécue doit être aussi bonne. Certes, la vie, comme le fait de se maintenir dans l'existence, est primordiale en tant que la condition de possibilité d'une vie bonne. Cependant, il distingue une vie simplement vécue d'une vie pleinement humaine. « *Les esclaves et les animaux se préoccupent exclusivement de vivre. Dans La Politique, Aristote soutient que les familles qui s'associent uniquement pour des raisons d'économie et de défense ne forment pas une véritable polis, parce que cette association ne vise qu'un objet étroit* »¹⁶¹. On pourrait parler dans ce cas, d'une vie amoral. Dans cette perspective, il n'est pas possible d'envisager alors une identité morale puisque le bien n'est pas de l'ordre des fondamentaux de cette société. Cependant, il convient de signaler ici qu'il s'agit d'une construction intellectuelle de la part d'Aristote. Car s'il s'agissait d'un discours descriptif, c'est la théorie de Charles Taylor selon laquelle le bien est intrinsèque à la vie de l'homme qui serait infirmée. Ces propos sont donc à considérer au même sens que le contrat social de Rousseau qui n'est aussi qu'une construction intellectuelle.

Pour Aristote, une vie mérite plus que de simples actes de conservation pour qu'elle soit vraiment bonne. C'est pourquoi, la question de la morale s'y invite afin d'établir les critères d'une vie bonne selon Aristote. « *Les hommes discutent de perfection morale, ils contemplent l'ordre des choses, (...) Ils délibèrent ensemble du bien commun et décident de la façon d'édicter et d'appliquer les lois* »¹⁶². Donc, pour lui, la vie bonne est une préoccupation essentielle de toute société. C'est pourquoi, le bien est connaturel à l'homme en tant qu'être fondamentalement social. Néanmoins, il reste qu'il y a certaines personnes qui se livrent à la vie plus pleine que d'autres selon ce à quoi elles consacrent leur vie.

Le contenu de la « vie bonne » selon Aristote est double. Il comporte « *la contemplation théorique et la participation du citoyen à l'État* »¹⁶³. Cette considération s'est

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 274.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

répercutée sur les siècles qui ont suivi, quelle que soit l'interprétation qui en a été faite. C'était le mépris total pour les métiers manuels et la gloire pour les philosophes dont la préoccupation était la contemplation. « *Les conceptions dominantes de la hiérarchie éthique exaltaient la vie de contemplation et la vie de participation. On trouve un exemple de la première dans l'idée que les philosophes ne devraient pas se préoccuper de la simple manipulation des choses et, donc, des métiers* »¹⁶⁴. Une hiérarchie éthique a toujours existé. Cependant, c'est l'échelle des valeurs qui change selon le temps et l'espace. Ceci revient à dire que les valeurs qui figuraient au premier rang à une époque donnée peuvent se retrouver au bas de l'échelle à une autre époque ou dans une autre société. La suprématie de l'activité intellectuelle par rapport à l'activité manuelle ne fait en tout cas aucun doute dans la perspective aristotélicienne.

La vie de participation dans la cité était aussi considérée comme une vie bonne. Ceci se résume au fait de faire partie des instances qui prennent les décisions dans la société. Dans cette théorie de la vie bonne, on considérera plusieurs statuts sociaux et professionnels comme étant inférieurs. « *La vie de simple chef de famille est jugée inférieure à celle qui comporte également la participation en tant que citoyen* »¹⁶⁵. Cette hiérarchisation des vies constituait un véritable critère de la catégorisation des individus dans la société selon que ceux-ci poursuivent le matériel ou l'immatériel. À cette époque évidemment, le matériel était considéré largement comme étant inférieur à l'immatériel. Pour illustrer cela, il convient de souligner que le fait d'« *accumuler trop de biens mettait en péril la vie bonne* »¹⁶⁶. La théorie de la vie bonne d'Aristote trouve son écho dans ce qu'on a appelé « l'éthique aristocratique de l'honneur ».

Il y a, dans cette logique, des activités qui confèrent à ceux qui les pratiquent le statut moral supérieur et l'admiration de tous. C'est donc « *la hiérarchie selon laquelle la vie du guerrier ou du chef, qui se fondait sur l'honneur ou la gloire, surpassait incommensurablement celle des hommes du rang moindre qui ne se préoccupaient que de vivre. Consentir à risquer sa vie était la qualité essentielle de l'homme d'honneur. On croyait, en outre, que porter trop d'intérêt à l'acquisition des biens était incompatible avec cette vie supérieure* »¹⁶⁷. Construire son identité morale de manière accomplie relevait de la capacité que l'individu avait de se détacher des biens matériels et de se consacrer aux activités

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 275.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

d'ordre impersonnel et immatériel. Il convient de faire remarquer que selon cette éthique qui hiérarchisait les valeurs tout en situant les plus accomplies à l'extérieur de l'homme, avoir une identité morale supérieure était synonyme d'être excentrique. C'était cela avoir une vie bonne. Alors que se préoccuper juste d'une vie ordinaire relevait simplement de « la vie » et non pas de « la vie bonne ».

3.2.2.2. *L'ère de la vie ordinaire et l'identité morale moderne*

L'ère de la vie ordinaire correspond à l'époque d'une nouvelle configuration de l'identité morale. Il n'y a plus d'activité reconnue comme étant supérieure à l'autre dans l'ordre des fins. L'échelle des valeurs n'est plus la même qu'à l'époque des anciens. « *Le changement dont je parle ici consiste en un renversement de ces hiérarchies, en un déplacement, à partir d'un domaine particulier d'activités supérieures, du lieu de la vie bonne, qui se situe désormais à l'intérieur de la 'vie' elle-même. La vie pleinement humaine se définit maintenant par le travail et la production d'une part, le mariage et la vie familiale d'autre part. En même temps les anciennes activités 'supérieures' font l'objet de critiques virulentes* »¹⁶⁸. Le grand changement qui a eu lieu, c'est la relativisation des sphères qui étaient considérées comme des lieux de la vie bonne. Cette dernière n'est plus localisable dans les activités qui sortent de la vie ordinaire. Elle est désormais possible et réalisable dans la vie de tous les jours. L'identité morale achevée est donc une réalité qui s'inscrit et se développe à travers les activités facilement accessibles à tous.

Nul besoin de faire des efforts pour retrouver la vie bonne quasiment hors de nous. Il y a un vrai renversement des valeurs et ce qui était antérieurement considéré comme supérieur est remis en question alors que ce qui était pris pour moindre et inférieur devient l'objet d'admiration. « *Cela signifie également une réévaluation des métiers. Le simple artisan ou mécanicien contribue davantage au progrès de la science que le philosophe qui jouit de son loisir* »¹⁶⁹. Il n'y a plus de sphères réservées et garantes d'une morale bien supérieure par rapport aux sphères moins importantes quant à la construction de l'identité morale d'une personne. En revanche, le monde matériel dit aussi scientifique accède à un statut appréciable et même enviable parce que débouchant sur une transformation et une production des biens dont on se sert dans la vie quotidienne. C'est donc l'ère de l'exaltation d'une personne qui s'accomplit par sa capacité de produire : « *l'homme en tant que producteur, qui trouve sa*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 276.

*dignité la plus haute dans le travail et la transformation de la nature au service de la vie »*¹⁷⁰. Le déplacement de sens qui s'opère à l'heure où la vie ordinaire est exaltée se focalise avant tout sur une manière de se situer face à la nature et pour la vie.

La manière de se rapporter à la nature a connu les deux extrêmes selon que l'on passe de l'ère de la vie de la contemplation au temps de la vie ordinaire. « *Les choses ne se passent pas tout à fait de la même manière quand on se représente le cosmos comme une hiérarchie de formes* »¹⁷¹. À l'époque de la contemplation, la réalisation d'une identité morale achevée passait par un rapport dénigrant et même exclusif de tout ce qui relève de la matière. C'est pourquoi la vocation monastique était considérée comme étant supérieure à la vie dite ordinaire. À côté de cette présentation quasi dualiste des vocations, Charles Taylor se livre à une pensée dialogique pour montrer combien les deux formes de vocations étaient l'une comme l'autre formulées pour être complémentaires l'une de l'autre. « *Le rejet à la fois du sacré et de la médiation entraîna une réévaluation du statut de la vie profane. Cela se manifesta dans la répudiation des vocations monastiques particulières qui avaient fait partie intégrante du catholicisme médiéval. Les protestants aussi bien que leurs adversaires catholiques avaient considéré que la vie de célibat associée à la profession de vœux était un élément de l'économie du sacré dans l'Église catholique. (Que cela ait été une erreur du point de vue théologique ne change rien à sa vérité sociologique.) Cela tenait, en partie, au lien qui existait entre la prêtrise et le célibat et, en partie, au rôle religieux dans une économie de médiation mutuelle : les moines et les nonnes priaient pour tous, tout comme les laïcs travaillaient, se battaient et gouvernaient pour tous* »¹⁷². La réalité sociologique évoquée fait penser ici à l'organisation de la société de cette époque au sein de laquelle le sacré occupait une place capitale dans l'auto-compréhension des uns et des autres, religieux et laïcs.

C'était donc autour du sacré que toute forme de vie se structurait et chacune accomplissant sa mission en vue de maintenir cet ordre. « *Grâce à la médiation de l'Église, les laïcs croyaient en toute conscience dépendre de la vie de prière et de renoncement des religieux* »¹⁷³. Cependant, cela nous pousse à reconnaître que cette organisation sociale qui était un fait concret se doublait d'une auto-considération par rapport à la manière dont on était proche du sacré. C'est ce rapprochement au sacré qui déterminait la valeur de l'identité morale de chaque individu selon qu'il était religieux ou selon qu'il était laïc. Ainsi

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 278.

¹⁷¹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 415.

¹⁷² Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 280.

¹⁷³ *Ibid.*

constatons-nous que « *ces vocations supposaient une hiérarchie dans la proximité du sacré, la vie religieuse étant supérieure à la vie laïque et plus près de Dieu que celle-ci* »¹⁷⁴. C'est donc le sacré dans sa forme de Dieu qui garantit d'une manière assez claire la différenciation possible entre la vie ordinaire et la vie religieuse ; c'est bien lui qui constitue le point de repère pour savoir, selon la proximité sociale qu'on en a, si on appartient à ceux qui ont une identité morale supérieure ou inférieure, tout en sachant que la vie religieuse était supérieure à la vie ordinaire. Dès lors, la question de l'identité morale ne se posait pas en termes moraux puisque ce qui confère le statut d'accomplissement c'est l'identité sociale. A chaque identité sociale correspond, dans cette logique, une identité morale.

3.2.2.3. *Les Réformateurs et la valorisation de la vie ordinaire*

Dans l'œuvre de Charles Taylor, il est récurrent de constater que la place qu'il réserve à l'avènement du protestantisme est capitale, du moins dans ses analyses sur la question de l'identité morale. En effet, pour lui, le protestantisme a été, à plus d'un titre, porteur de changement radical dans l'auto-compréhension et dans l'auto-accomplissement des individus, par eux-mêmes et dans leur rapport avec la société. « *Un chrétien rend grâce à Dieu tous les jours de son existence, au travail et dans sa vie familiale ; aucune de ces dimensions ne peut être tenue pour profane* »¹⁷⁵. Les protestants se sont montrés très créatifs dans la mesure où ils ont voulu accéder à la compréhension de Dieu par la simple foi.

S'il y a quelque chose pour lequel les gens doivent rester dans un rapport égal c'est bien la foi. Il serait donc inacceptable, pour les protestants, d'envisager les instances plus proches de Dieu que d'autres. « *En rejetant le sacré et l'idée de médiation les protestants rejetèrent du coup cette hiérarchie, non seulement parce qu'ils répudiaient son incompatibilité fondamentale avec la foi, mais aussi parce qu'elle allait à l'encontre de la nature de l'engagement religieux tel qu'ils l'entendaient* »¹⁷⁶. Ce qu'il y a de marquant dans l'approche de Taylor, c'est le fait de pouvoir lire, au-delà de l'acception théologique de la position protestante, l'élément précurseur de la valorisation de la vie ordinaire dans l'abolition des instances médiatrices. C'est aussi une façon de tracer l'avènement de l'ère de l'individu comme une conséquence inhérente à la démarche théologique protestante.

Tout engagement personnel, dans quelque domaine social que ce soit, est susceptible de répondre à l'appel de Dieu de manière parfaite. « *On n'appartenait plus aux élus, au*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 256.

¹⁷⁶ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 280.

peuple de Dieu, par sa seule relation à un ordre plus vaste qui soutenait une vie sacramentelle, mais par son adhésion personnelle et sincère »¹⁷⁷. Aucun ordre ne garantit plus, selon les protestants, l'appartenance aux privilégiés de Dieu. C'est l'avènement de l'égalité même entre les croyants. Le laïc n'est pas moins engagé que le moine. Ils sont tous sur le même pied d'égalité dans leur rapport au salut. Il n'y a plus de possibilité ni théologique ni sociale de prétendre à une vie supérieure ou inférieure selon l'ordre dans lequel le chrétien mène sa vie de foi. « *J'étais un passager de la nef ecclésiale en route vers Dieu. Mais, pour les protestants, il n'existe pas de tels passagers. C'est qu'il n'y a pas de nef au sens catholique du terme, ni de mouvement d'ensemble transportant les êtres humains vers le salut. Chaque croyant, chaque croyante navigue dans sa propre barque* »¹⁷⁸. Il convient de ne pas perdre de vue le geste théologique qui intervient comme une conséquence inhérente au nivellement de tous les chrétiens sur l'idée de la prêtrise en tant que sacrement à part entière.

La seule prêtrise qui compte pour les protestants reste celle qui est commune à tous les croyants chrétiens sans distinction aucune. Par cette considération égale de toutes et de tous, les protestants réhabilitent la vie qui était dite inférieure et rabaissent d'un cran, ou suppriment la vie des privilégiés religieux. « *Le refus d'accorder aux moines un statut particulier était aussi une façon d'affirmer que la vie ordinaire était plus que simplement profane, qu'elle était sainte en elle-même et en aucune manière de second ordre* »¹⁷⁹. Ainsi, l'heure était au bilan et à la critique.

Les protestants n'ont pas tardé à tirer les conclusions. « *On considérait que l'institution de la vie monastique était un affront au statut spirituel du travail productif et de la vie familiale, une dévalorisation qui les plaçait dans les zones de sous-développement spirituel* »¹⁸⁰. C'était une erreur monumentale et même théologique que de considérer la vie ordinaire comme étant moins proche de Dieu. Par conséquent, la question théologique de situer Dieu par rapport à la vie demeurait capitale dans cette perspective protestante. Dieu serait-il réservé à un degré supérieur à certaines personnes membres des ordres religieux ? Et par la même réflexion, serait-il loin du reste des humains engagés dans la vie ordinaire ? La réponse des protestants fut claire. De leur part, « *le rejet du monarchisme était une façon de réaffirmer que la vie laïque constitue le lieu central où s'accomplissent les volontés de*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 281.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 280.

¹⁸⁰ *Ibid.*

Dieu »¹⁸¹. Quoi de plus spectaculaire, dans le sens de la valorisation de la vie ordinaire, que le geste de Luther lui-même ? « *Luther souligna cette rupture dans sa propre vie en défroquant et en épousant une ancienne nonne* »¹⁸². Telle fut la manière ultime pour lui de valoriser la vie ordinaire et de renier l'importance et la nécessité des ordres dans l'accomplissement de la vie chrétienne.

La question de l'identité morale est au centre de la perspective protestante. L'identité achevée se fonde sur « *l'affirmation qu'il fallait trouver la plénitude de l'existence chrétienne à l'intérieur des activités de cette vie, dans la pratique de son métier, dans le mariage et la famille* »¹⁸³. C'est la suppression de lieux exclusifs où l'on trouve nécessairement une identité morale accomplie. La question de l'identité morale connaît un déplacement sans précédent dans la mesure où d'autres lieux s'ouvrent déjà comme étant des lieux recommandés dans lesquelles une identité morale accomplie est désormais possible. L'espace chrétien devenait, dans la logique des protestants, homogène, sans hiérarchie ni vocations supérieures.

Nul besoin de s'engager dans un ordre religieux pour prétendre accéder à une identité moralement plus accomplie. La vie ordinaire offre cette possibilité à celle et celui qui veut réaliser la plénitude de son existence. Voilà pourquoi la valorisation de la vie ordinaire d'après l'acception protestante garantit à tout le monde, quels que soient son niveau social, son métier et donc sa vie, une identité morale achevée selon les critères proprement chrétiens.

3.2.2.4. *La vie ordinaire entre la morale ancienne et le message évangélique*

L'on ne décrira jamais assez les conséquences souvent néfastes engendrées par le vieux rapport entre la philosophie ancienne et le message proprement chrétien. C'est ce que déplore Taylor au vu de la hiérarchisation des vocations dans la société occidentale du Moyen Âge. En effet, pour lui, si les chrétiens en sont arrivés à considérer la vie religieuse comme étant, moralement, la forme supérieure de la vie par rapport à la vie ordinaire, c'est la faute de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin.

Ce dont ont été fiers les Réformateurs, à juste titre, c'est de ramener finalement à l'essentiel du message de l'Évangile. Car la valorisation de la vie ordinaire est bien présente au départ dans le récit de la création. « *L'établissement de cette réévaluation nouvelle et radicale de la vie ordinaire a, bien entendu, été l'une des intuitions fondamentales de la*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 281.

*tradition religieuse judaïque, chrétienne et islamique : en tant que créateur, Dieu affirme la vie et l'être, comme on peut le lire au tout premier chapitre de la Genèse dans la répétition de l'expression : Et Dieu vit que cela était bon »*¹⁸⁴. Ce qui était bon aux yeux de Dieu n'est pas catégorisé en termes de fonctions des êtres humains. C'est donc l'être et son expression en la vie qui étaient donc bons. C'est pourquoi, à partir de cet énoncé du livre de la Genèse, il serait théologiquement impossible de soutenir la logique selon laquelle il y aurait une vocation supérieure à d'autres. Si l'on plonge dans l'auto-compréhension de la vie monastique, on se rend compte que pour elle, il n'y a pas opposition entre la prière et le travail. « *C'étaient les moines eux-mêmes, après tout, qui avaient les premiers mis à l'avant l'idée qu'il fallait mener une vie de prière et de travail* »¹⁸⁵. Cet équilibre qui caractérise aussi bien le récit de la création que le fondement même de la vie monastique a été perdu de vue. C'est pourquoi, à une certaine époque, la vie s'est moralement « hétérogénéisée » entre les vocations différentes pour faire apparaître les catégories morales supérieures et inférieures.

Pour Taylor, la cause de cette bipolarisation morale de la vie est à chercher dans les conceptions philosophiques anciennes. Le christianisme, dans sa perception morale, n'a cessé de se pencher sur la philosophie grecque au détriment du message évangélique. « *La spécificité de cette affirmation judéo-chrétienne de la vie avait souvent été perdue de vue. On a tendance, en particulier, à oublier ce qui l'oppose à l'ancienne philosophie païenne. Le christianisme semble à sa façon, surtout dans ses formes les plus ascétiques, une continuation du stoïcisme ou (comme le dit Nietzsche parfois) un prolongement du platonisme. Mais en dépit de toutes ses fortes ressemblances avec le stoïcisme – entre autres l'universalisme, la notion de providence, l'exaltation de l'abnégation de soi –, il existe entre eux un abîme* »¹⁸⁶. Les explications que Taylor déploie pour justifier et fonder la différence théologique qu'il y a entre le stoïcisme et le christianisme se fondent sur la manière dont, d'une part, le stoïcisme entre en rapport avec ce à quoi l'on renonce et, la façon dont, d'autre part, le christianisme comprend ce à quoi on est appelé à renoncer.

En effet, selon Taylor, pour le stoïcisme, le renoncement ne prend pas en compte ce à quoi l'on renonce. Ce à quoi l'on tourne le dos est dépourvu de toute valeur. Ainsi, il est normal, dans cette logique, d'opter pour le bien supérieur car son alternative est tout simplement inférieure voire insignifiante. « *Le sage stoïcien consent à abandonner une chose*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 282.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

*préférée, par exemple la santé, la liberté ou la vie, parce qu'il considère qu'elle n'a pas véritablement de valeur, compte tenu que seul l'ordre entier des événements, qui, précisément, comprend sa négation ou sa perte, possède une valeur »*¹⁸⁷. Il s'agit donc, dans le sens stoïcien, d'un choix moralement exclusif et par conséquent hiérarchique. L'illustration qu'en fait l'auteur est éloquente. Il considère par exemple que la mort de Socrate relève de la logique stoïcienne. « *Socrate tente de prouver à ses amis qu'il ne perd rien de grande valeur, qu'il conquiert un grand bien. Dans sa dernière requête, lorsqu'il demande à Criton d'offrir un coq à Asclépios, il semble laisser entendre que la vie est une maladie dont la mort guérit (Asclépios est le dieu de la guérison à qui on offre une récompense si on guérit). Socrate est impassiblement serein »*¹⁸⁸. Dans la perception stoïcienne, la mort vaut mieux que la vie. Il s'agit d'un soulagement et donc Socrate qui la subit accède à une étape supérieure par rapport à la vie qu'il considère comme une maladie.

Dans le christianisme, les choses se passent autrement. Celui qui subit le martyre ne dira pas que la vie est une maladie. L'amour qu'il porte au Christ ne réduit pas au non-sens la vie à laquelle il renonce. « *Le martyr chrétien, en renonçant à la santé, à la liberté ou à la vie, ne proclame pas que ces biens n'ont pas de valeur. Son geste, au contraire, perdrait son sens si ceux-ci n'avaient pas de grand prix »*¹⁸⁹. La valeur d'un martyr a pour condition de possibilité la valeur de ce à quoi on renonce. C'est parce qu'il renonce à quelque chose d'éminemment grand que son martyre a un prix. Selon cette logique, la renonciation à la vie ordinaire par les religieux acquiert un sens si, et seulement si, la valeur de la vie à laquelle ils renoncent est affirmée et reconnue.

« *Dire qu'il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis implique que la vie est un grand bien. Cette phrase n'aurait pas de sens si elle s'appliquait à une personne qui abandonne la vie par détachement ; elle présuppose que cette personne renonce à quelque chose »*¹⁹⁰. Dans la perspective chrétienne, le renoncement est avant tout une préférence de Dieu par rapport à un bien. Il ne s'agit pas d'une évasion par rapport à quelque chose qui ne vaut pas la peine. C'est pourquoi, la mort de Jésus n'est pas semblable à celle de Socrate, comme certains penseurs ont tenté d'en justifier les similitudes.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 283.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁹⁰ *Ibid.*

Dans la mort de Jésus, la passion est présente du début jusqu'à la fin. « *Jésus souffre l'agonie de l'âme au jardin des Oliviers et il est poussé au désespoir sur la croix lorsqu'il s'écrie : Pourquoi m'as-tu abandonné ?* »¹⁹¹. Le renoncement au sens chrétien diffère fondamentalement du renoncement au sens stoïcien car le statut de ce à quoi l'on renonce n'est pas le même dans le christianisme et dans le stoïcisme. La raison de cette différence est double : le statut moral de ce à quoi on renonce et le degré de dépendance qui existe entre ce que l'on préfère et ce que l'on met de côté.

Dans le christianisme, la valeur de ce à quoi l'on consacre sa vie dépend intrinsèquement et proportionnellement de la valeur de ce à quoi on renonce. Le geste de renoncement serait vain si ce à quoi on renonce n'était pas en soi un bien. Ce qui est tout à fait le contraire dans l'optique stoïcienne. « *Paradoxalement, le renoncement chrétien est l'affirmation de la bonté de ce à quoi on renonce. Pour le stoïcisme, la perte de la santé, de la liberté, de la vie, ne touche pas à l'intégrité du bien* »¹⁹². Le discours officiel n'a pas su maintenir cette distinction qu'il convient de faire entre l'acception chrétienne du renoncement et celle prônée par le stoïcisme. L'opposition si ancienne établie entre ce qui relève de l'immatériel et ce que l'on appelle le matériel a donc caractérisé les enseignements de l'Eglise pendant plusieurs siècles à tel point qu'elle reste présente dans certaines de nos représentations actuelles.

Le puritanisme anglo-saxon est une forme du protestantisme qui, aux yeux de Charles Taylor, a joué un rôle très important dans l'avènement d'une identité morale principalement construite autour de l'individu. C'est dans la négation de toute forme de hiérarchie dans les vocations et dans l'appel à l'engagement personnel que se trouve l'idée de la valorisation de l'individu, quelle que soit son orientation de vie. À propos de cette conception, Taylor précise, au crédit du protestantisme, que « *son impact a été d'autant plus grand qu'elle s'accordait fort bien avec l'aspect antihiérarchique du message évangélique. La sanctification intégrale de la vie ordinaire ne pouvait cadrer avec des idées de hiérarchie, relatives d'abord aux vocations puis aux castes sociales* »¹⁹³. La hiérarchisation des vocations est considérée, dans cette perspective, comme étant contraire à l'esprit de l'Évangile dans la mesure où tout homme, quel que soit son métier, est appelé à rendre gloire à Dieu à travers son travail.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 285.

C'est donc une théologie de la création qui sert de cadre pour justifier la participation à la gloire de Dieu de tous les humains. « *Dieu a placé l'homme au-dessus de la création et créé les biens du monde à son usage. Mais, en retour, les hommes existent pour le servir et lui rendre gloire, et c'est pourquoi leur usage des biens doit se mettre au service de ce but fondamental* »¹⁹⁴. Le but principal de la vie n'est pas la forme de la vie que l'on mène, c'est plutôt le fait de chercher à rendre gloire à Dieu à travers la création. Dans cette perspective, toute forme d'engagement qui ne respecte pas la finalité ultime de la créature tout entière est issue du péché. « *Les hommes avaient pour fin d'amener à Dieu le reste de la création. Mais dès lors qu'ils font des créatures une fin, les hommes aussi bien que les créatures s'écartent de leur juste relation avec le créateur* »¹⁹⁵. L'homme qui considère la créature, quelle qu'elle soit, comme une fin de son propre engagement fait dévier le projet originel de Dieu sur l'homme. Dans ce sens, l'homme n'est pas un esclave de la créature, non plus de lui-même ; il est appelé à être maître de la nature dans le seul but de la considérer non comme une finalité mais comme un moyen de rendre gloire à Dieu.

La gloire de Dieu n'est pas recherchée, dans la perspective puritaine, loin du monde, ni par la fusion entre l'être humain et les biens. Taylor entend justifier par l'approche puritaine s'une part, la remise en question des vocations dites contemplatives dans le dessein de Dieu et, d'autre part, la poursuite effrénée des biens. « *Ainsi, pour occuper la place qui leur revient dans l'ordre de Dieu, les êtres humains doivent éviter deux erreurs opposées. Ils doivent mépriser l'erreur des moines qui renoncent aux biens de ce monde – avoirs, mariage –, car cela revient à mépriser les présents de Dieu qu'on devrait, au contraire, lui rendre en les utilisant avec piété (...). L'autre erreur consistait à se laisser absorber dans les choses, à les considérer comme des fins* »¹⁹⁶. Pour les puritains, l'ascétisme, dans son dédain à l'égard de la vie ordinaire, est une forme d'orgueil. Alors que l'asservissement aux biens n'est pas moins dangereux que cette forme d'ascétisme.

La vocation chez les puritains revêt un sens nouveau qui s'écarte, en quelque sorte, de celui qu'elle a chez les catholiques. « *En plus de la vocation générale à être un chrétien pieux, chaque personne avait sa vocation particulière, une forme spécifique de travail que Dieu exige d'elle ou de lui. Alors que, dans la culture catholique le mot « vocation » renvoie d'habitude à la prêtrise ou à la vie monastique, pour les puritains l'occupation la plus*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 286.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 286-287.

*modeste constituait une vocation pourvu qu'elle fût utile au genre humain et sanctionnée par Dieu. En ce sens, toutes les vocations s'équivalaient, qu'importe leur rang dans la hiérarchie sociale ou dans ce que nous considérons comme la hiérarchie des capacités humaines »*¹⁹⁷. Si donc toutes les vocations s'équivalent, on peut en déduire certaines conséquences sur la question de l'identité morale. En premier lieu, « *la vie supérieure ne peut plus se définir par une espèce exaltée d'activité ; tout se ramène à l'esprit dans lequel on vit, qu'importe ce qu'on vit, même l'existence la plus mondaine »*¹⁹⁸. La valeur d'une vie devrait être comprise par-delà la classe sociale à laquelle on appartient ou l'activité qu'on exerce. Ceci suppose que toute vie peut être supérieure pourvu qu'elle soit menée dans le seul but de rendre gloire à Dieu. « *Ils profanent leur vie et leur vocation, ceux qui s'en servent pour obtenir les honneurs, les plaisirs, les profits, les biens matériels, etc., parce que c'est vivre pour une fin autre que celle à laquelle Dieu nous a destinés »*¹⁹⁹. L'idée du décentrement anthropologique est présente dans cette perspective puritaine. Mais, en même temps, il ne s'agit pas d'un décentrement équivalent à l'oubli de soi.

L'homme en tant que créature mérite beaucoup de considération, parce que « *le Créateur souhaite la préservation de la création. Les êtres humains servent les intentions de Dieu en prenant les moyens qui leur sont assignés pour se préserver dans l'être. (...) nous sommes appelés à nous servir autant qu'à servir les autres, parce que nous sommes tous également des êtres humains et les créatures de Dieu »*²⁰⁰. La vie spirituelle a son lieu de réalisation qui est le monde ordinaire et ses préoccupations quotidiennes. C'est la qualité d'engagement qui en détermine la valeur. « *Weber croyait que la notion puritaine de la vocation avait contribué à favoriser un mode de vie centré sur le travail discipliné, rationalisé et régulier, associé à des habitudes frugales de consommation, et que ce mode de vie avait grandement facilité l'implantation du capitalisme industriel »*²⁰¹. Cette position spirituelle, qui encourageait la discipline et la qualité du travail quotidien tout en insistant sur le fait que le travail quotidien est le lieu de sanctification et de bonheur tant qu'il est bien fait, a constitué une matrice d'une éthique du travail.

Un deuxième conséquence qu'on peut tirer de la perspective spirituelle puritaine est d'ordre scientifique. La fin du règne de la contemplation correspond non seulement à la

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 290.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 291.

valorisation des individus dans leur vie ordinaire, mais aussi au rapport qu'ils entretiennent avec la nature. Charles Taylor soutient l'idée selon laquelle « *la théologie puritaine du travail et de la vie ordinaire a fourni un environnement propice à la révolution scientifique* »²⁰². C'est donc la place de l'expérience dans son rapport avec la tradition qui interpelle aussi bien la théologie que la science. En théologie, nous avons l'ensemble des doctrines traditionnelles parfois non mobilisables dans la vie réelle ainsi que les Écritures, d'une part, et la vie ordinaire faite par des différents types d'engagements personnels, d'autre part. En science, il y avait l'autorité classique des vérités scientifiques quasi immuables, d'une part, et l'observation directe des productions de la nature, d'autre part. Aussi bien en théologie qu'en science, c'est la négligence de la présence directe des choses naturelles ou des activités humaines qui constituait le fond des problèmes.

En science, c'est l'heure de la critique de la philosophie spéculative. « *La philosophie naturelle a certainement une fin plus noble, sublime et essentielle que de s'arrêter aux spéculations, aux idées abstraites, aux opérations mentales et aux disputes verbales. [Elle devrait servir] non seulement à connaître le pouvoir de la nature dans l'ordre des causes et des effets, mais encore à nous en permettre l'usage pour le bien commun et le bénéfice de l'humanité, spécialement pour la conservation et le rétablissement de la santé de l'homme et des créatures qui lui sont utiles* »²⁰³. Nous retenons de ces propos de Bacon que la science a une vocation qu'elle doit recouvrer. Il s'agit de son pouvoir d'apprécier la nature à sa juste valeur. Il faut que l'homme soit réconcilié à la nature par la science en vue de la transformer. L'engagement personnel prôné par le discours théologique des puritains a un écho favorable du côté de la science.

La contemplation aussi bien dans le domaine scientifique que théologique venait de perdre son hégémonie morale au profit de la vie ordinaire. C'était l'accomplissement d'un déplacement des valeurs qui venait de se réaliser. « *La révolution baconienne déplaça l'objectif premier de la science, la contemplation, pour l'orienter vers l'efficacité productive* »²⁰⁴. Il convient de mentionner le fait que ceux qui ont profité le plus de la nouvelle situation à la fois théologique et scientifique étaient les personnes appartenant à la classe sociale moyenne. C'est-à-dire ceux qui étaient concernés par la vie ordinaire. Tout

²⁰² *Ibid.*, p. 296.

²⁰³ *Ibid.*, p. 297.

²⁰⁴ *Ibid.*

métier ainsi que les personnes qui l'exercent méritent la dignité selon la nouvelle perspective religieuse et selon la science moderne.

Pour Charles Taylor, « *la redéfinition de la finalité des sciences, de la contemplation à l'efficacité productive, se fondait sur une conception biblique selon laquelle les êtres humains sont les mandataires de la création de Dieu* »²⁰⁵. Dans ces nouveaux discours théologique et scientifique, le travail est valorisé et l'homme est appelé à jouer un rôle responsable face aux biens naturels car l'usage de ces derniers doit être conforme à ce que Dieu veut. Le discours de l'éthique théologique, dans cette nouvelle perspective, consiste en la valorisation des biens de la création tout en les prenant non comme une fin en soi mais comme un moyen de servir Dieu au sein de la création.

Le protestantisme, dans sa logique, a réhabilité la vie ordinaire et su redonner vie à la création. Ce qui a eu un impact énorme sur la question de l'identité morale. Les rites religieux n'ont plus la même influence qu'avant, les membres de la société ne disposent plus des mêmes sources pour construire leur identité morale. La diversification des interprétations des données religieuses a eu, sans aucun doute, des répercussions sur la manière dont les individus allaient désormais construire leur identité morale.

Après cette recherche sur l'avènement de la distinction entre le monde enchanté et le monde désenchanté ainsi que sur ses conséquences concernant la question de l'identité morale, nous poursuivons notre étude analytique de la question de l'identité morale chez Taylor à travers les données philosophiques. Il s'agit de présenter la manière dont la question de l'identité morale a été traitée par les philosophes qui, selon Taylor, ont conduit à l'état actuel de la question de l'identité morale axée sur l'individu.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 298.

4. L'avènement de l'individualisme moral dans l'histoire de la philosophie et son dépassement

Dans ce chapitre, nous présentons les différentes philosophies que Charles Taylor considère comme celles qui ont participé de manière décisive à l'avènement de l'exaltation de l'individualisme moral. C'est en trois moments principaux que se répartissent les trois visions philosophiques, à savoir : le prisme transcendantal, le déisme lockéen et le règne de l'individualisme. Cette suite de pensées philosophiques se confond plus ou moins avec l'histoire de l'Occident.

4.1. La question de l'identité morale dans les philosophies rationalistes

4.1.1. Le bien constitutif comme usage de la raison

Il s'agit de montrer et d'analyser les différentes pensées qui ont posé comme fondement et/ou finalité un être ou une idée grâce auquel toute forme de compréhension morale s'établit et obtient sens. *« J'aimerais appeler ce genre de réalité un bien constitutif. Nous pouvons alors dire que, pour Platon, le bien constitutif est l'ordre de l'être, ou encore le principe de cet ordre, le Bien. Mais nous pouvons d'emblée comprendre que cet ordre joue un autre rôle, en plus de constituer ou de définir la nature de l'action bonne. Le Bien est aussi l'amour de ce qui nous incite à bien réagir. Le bien constitutif est une source morale au sens où je souhaite employer ici ce terme : il est quelque chose dont l'amour nous permet de faire le bien et d'être bon »*²⁰⁶. Dans cette perspective, la philosophie de Platon est fondée sur l'idée de la transcendance. Ce qui est transcendant, c'est ce que Taylor présente comme le Bien constitutif. Celui-ci n'a de sens que dans la mesure où il influe sur la manière dont les humains s'orientent moralement. Ces derniers ne s'inscrivent dans la logique du Bien que dans la seule condition d'accepter d'appartenir et d'aimer le Bien comme source morale.

Dans la perspective platonicienne, pour acquérir une identité morale appréciable, il faut se mettre dans la logique relationnelle avec l'entité métaphysique appelée « Bien ». C'est ce lien entre l'être humain et le Bien qui constitue une condition de possibilité d'une identité morale digne et appréciable. C'est le Bien qui confère donc le sens moral ainsi que l'autorité morale à celui qui s'y rapporte avec détermination.

²⁰⁶ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p 129.

Par-delà la présentation d'un Bien comme étant une entité métaphysique qui incarne la bonté par excellence, il convient de préciser que les conditions pour participer à la bonté du Bien se résument en une seule manière d'être, à savoir être rationnel. « *C'est avoir une vision de l'ordre rationnel et aimer cet ordre. Il faut donc expliquer la différence d'action ou de motivation par référence à un ordre cosmique, à l'ordre des choses. Il s'agit là d'un bien au sens plus plein : la clé de cet ordre est l'Idée de Bien elle-même* »²⁰⁷. Être rationnel, c'est donc être capable de se situer dans un ensemble de plusieurs êtres et de pouvoir déterminer celui qui est digne d'une considération plus grande selon qu'il est digne de nous porter, inspirer et conduire à l'état de plénitude.

Par cette capacité rationnelle d'identifier l'être qui vaut la peine d'être aimé et suivi, nous entrons dans une double démarche qui va et vient entre nous et le Bien. Cette entreprise qui se fonde sur l'élan d'amour est la seule voie qui nous amène au bonheur et nous permet de réaliser le meilleur de nous-mêmes sur le plan ontologico-moral. « *L'amour du bien est ce qui nous confère le pouvoir d'être bons. Cet amour, par conséquent, entre aussi dans la définition de ce qu'est un être humain* »²⁰⁸. Nous n'accédons à une identité morale achevée que lorsque nous sommes en relation amoureuse avec le bien et c'est cette façon d'être en lien avec le bien qui fait que nous soyons humains. L'être humain est, en cela, un être ontologiquement moral parce qu'il est rationnel. C'est-à-dire qu'il est ontologiquement disposé à établir une hiérarchie entre les êtres composant le cosmos.

Ce n'est pas seulement dans le platonisme que l'on trouve le bien constitutif formulé de manière extérieure à l'homme. « *Le théisme judéo-chrétien le fait tout autant. Il est naturel pour des platoniciens chrétiens comme saint Augustin de considérer que Dieu jouait le même rôle que l'Idée du Bien chez Platon* »²⁰⁹. Le bien constitutif aussi bien chez Platon que chez les chrétiens de tendance augustinienne est compris comme étant extérieur à l'homme. C'est alors cette « extériorité » qui donne une marque décisive dans la construction de l'identité morale.

« *La doctrine de Platon, telle qu'il l'expose dans La République, par exemple, nous semble très familière. Nous sommes bons quand la raison nous gouverne et mauvais quand nous sommes dominés par nos désirs* »²¹⁰. L'intervention de la raison dans la détermination de

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 130.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

ce qu'il y a de bien moralement nous introduit dans une phase à laquelle nous devons remettre en question la séparation entre l'intérieur et l'extérieur. Les deux termes au lieu de renvoyer à l'espace, chez Platon, s'articulent en termes moraux pour signifier les sources de ce qu'il y a de moralement supérieur ou non. C'est dans ce sens que Taylor reprend la pensée de Platon pour dire que « *Platon situe les ressources morales dans le domaine de la pensée. C'est le lieu où nous devons aller pour accéder à une condition morale supérieure* »²¹¹. Pourquoi faut-il aller chercher quelque chose que nous avons, ou du moins, qui fait partie de nous et nous définit ? Ce qui est supérieur chez Platon s'explique par « *une distinction entre la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme* »²¹². L'âme ici est faite des deux parties qui s'opposent, à savoir la raison et les désirs.

Se tenir dans l'état qui est digne de nous, selon Platon, c'est obéir à la raison et non nous laisser dominer par les désirs. « *On est maître de soi quand la partie supérieure de l'âme commande l'inférieure, autrement dit quand la raison gouverne les désirs* »²¹³. C'est donc dans l'intérêt de l'âme que la raison gouverne et que les désirs restent soumis à la raison. Car « *en plus d'être en accord avec elle-même, la personne gouvernée par la raison jouit aussi de la tranquillité, alors que la personne qui est en proie au désir est sans cesse agitée et inquiète, constamment tirée de-ci de-là par ses appétits. Cette opposition se rattache à son tour à une troisième différence. L'être bon est serein, alors que le mauvais est tourmenté* »²¹⁴. La maîtrise de soi est avant tout une démarche qui met en exergue l'exercice de la raison en vue d'obtenir une certaine satisfaction personnelle et bénéficier d'un certain ordre. Tout concourt ici au bien-être de l'homme. Le lieu où l'homme peut trouver son bien-être, c'est la raison.

Taylor fait remarquer que cette hégémonie de la raison n'a pas fait l'unanimité chez les théologiens. En dépit, bien sûr, de l'attrait indéniable que le platonisme a exercé sur les premiers théologiens dont saint Augustin. « *Les penseurs chrétiens se sont insurgés de façon récurrente contre l'un ou l'autre aspect de cette alliance grecque et certains ont soutenu que la raison elle-même pouvait être tout autant la servante du démon : autrement dit, faire de la raison la garantie du bien, c'était sombrer dans l'idolâtrie* »²¹⁵. Il y a eu beaucoup de

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 158.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

critiques de l'hégémonie de la raison²¹⁶. Cependant, la philosophie morale de la raison fut considérée depuis Platon jusqu'à ce jour comme la plus digne face à d'autres qui mettaient en avant la gloire, l'honneur, l'immortalité et l'abnégation. La raison constitue dès lors le moyen par lequel l'être humain construit son identité de manière fiable et achevée. Une action qui ne s'inspire pas de la raison, qui ne passe pas au crible de la raison, ne peut que conduire l'individu qui en est le sujet à l'état le plus bas moralement. *« On devrait sans doute considérer l'œuvre de Platon comme une contribution importante à la longue genèse d'un processus par lequel une éthique de la raison et de la réflexion a fini par gagner une position dominante sur une éthique de l'action et de la gloire. Cette dernière n'est jamais totalement mise de côté »*²¹⁷. Toutefois l'hégémonie de l'éthique de la raison, dans la société occidentale, n'a pas définitivement extirpé l'existence de l'éthique dite romantique.

4.1.2. L'extériorité du Bien d'après Platon

La nature et la fonction de l'Idée du Bien peuvent nous éclairer sur la question de l'identité morale. Cette Idée du Bien est avant tout quelque chose d'éternel et d'immuable. C'est d'elle que dépendent toutes les autres formes de bien. La dépendance ontologique des biens que nous réalisons grâce à l'usage de la raison à l'égard de l'Idée du Bien est affirmée chez Platon. *« Le bien du tout, dont l'ordre manifeste l'Idée de Bien, est le bien fondamental qui englobe tous les biens particuliers. Il ne fait pas que les inclure, il leur confère une dignité supérieure puisque le Bien est ce qui gouverne inconditionnellement notre amour et notre allégeance »*²¹⁸. Pour Platon, ce serait une erreur d'analyse que de dire que la raison humaine est la source déterminante du bien de manière autonome. Elle est au service du Bien. C'est lui qui l'attire à réaliser ce qui est moralement bien, c'est-à-dire à s'attacher aux vérités éternelles. *« Ceux qui aiment ainsi l'éternel, soutient Platon, ne peuvent qu'être moralement bons ; ils posséderont nécessairement toutes les vertus (486-487), parce que l'amour de l'ordre engendrera lui-même l'ordre (voir 442e) »*²¹⁹. Le rôle assigné à la raison dans cette perspective platonicienne est de sortir d'elle-même afin de contempler l'éternel. La raison qui se focalise sur le plaisir et sur le temporel n'est pas digne d'être appelée ainsi. Elle doit se ressourcer en dehors d'elle-même pour accomplir sa mission salvatrice. *« En un sens important, les sources morales auxquelles nous accédons par la raison ne se situent pas en*

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

nous. On peut les percevoir à l'extérieur de nous, dans le Bien »²²⁰. Seule la soumission à nos désirs dépend de nous. Le fait que l'individu s'adonne à ses appétits et à ses passions les plus charnels et les plus temporels conduit à la rupture avec le Bien puisqu'il n'est orienté qu'aux êtres éphémères.

L'orientation de l'âme détermine l'identité morale de l'individu selon la doctrine de Platon. Dans cette pensée, la raison intervient lorsque l'individu se subordonne au Bien. C'est-à-dire quand il s'intéresse aux choses immatérielles et éternelles. Donc, c'est ce vers quoi l'homme s'oriente qui détermine s'il est rationnel ou s'il est esclave de ses désirs. « *Le problème essentiel réside dans les objets vers lesquels l'âme s'oriente et dont elle se nourrit. Parce qu'elle est immatérielle et éternelle, l'âme doit se tourner vers ce qui est immatériel et éternel. Ce qui importe n'est pas ce qui se passe en elle, mais le lieu vers lequel elle se tourne dans le paysage métaphysique* »²²¹. Pour être en conformité avec sa nature profonde, l'âme doit se tourner vers les êtres avec lesquels elle partage la nature. C'est finalement cela être rationnel chez Platon et c'est la seule condition pour accéder à un statut moralement louable. Le cas contraire conduit l'homme à une identité morale détestable et donc non enviable. La condition de possibilité d'une identité morale appréciable est que l'âme doit se tourner vers des réalités immatérielles. Il s'agit des réalités extérieures d'une nature métaphysique bien déterminée, à savoir : immatérielle.

4.1.3. La raison productrice du bien chez Descartes

Charles Taylor présente la pensée morale de Descartes comme le lieu au sein duquel la raison est le seul garant du bien de façon autonome. Contrairement à Platon, Descartes propose une philosophie morale de la raison qui ne va pas au-delà des limites humaines. Il y a un changement quant au rôle de la raison. « *La transformation que je souhaite appeler intériorisation consiste dans le remplacement de cette conception de la domination de la raison par une autre conception, plus facilement accessible à nos esprits, selon laquelle l'ordre impliqué dans la souveraineté de la raison est produit, et non pas trouvé. Le représentant de cette conception moderne, qui s'oppose à Platon, est Descartes* »²²². Taylor signale en passant que le modèle platonicien avait suscité des contestations même pendant l'Antiquité. On n'a pas attendu Descartes pour remettre en question la philosophie morale de

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 168.

²²² *Ibid.*, p. 169.

la raison selon Platon. Bien avant le père du cartésianisme, Aristote, le disciple de Platon, s'était insurgé contre les principes de la morale platonicienne.

Aristote ne distingue pas le matériel de l'immatériel, le domaine du rationnel de celui des désirs. « *Chez Aristote, néanmoins, la prudence est une conscience de l'ordre, de l'ordre du juste des fins de la vie, qui intègre tous les buts et tous les désirs en un ensemble unifié à l'intérieur duquel chacun prend sa valeur propre* »²²³. Même si Aristote reste fondamentalement rationnel, il introduit dans la philosophie morale de la raison quelque chose de nouveau. C'est d'abord le postulat des vérités générales qui est remis en question. Car les circonstances de la vie ne se ressemblent pas et dès lors exigent différentes attitudes et solutions de la part de l'être humain qui est rationnel.

C'est pourquoi Aristote distingue le monde de la contemplation, apparenté au monde de la science, du monde de la pratique. Les deux premiers comportent les vérités générales et leur obéissent, alors que le dernier s'inscrit dans le domaine de « *la sagesse pratique (phronêsis)* »²²⁴. Celui-ci implique que « *le sage (phronimos) sait comment se comporter dans chaque circonstance particulière* »²²⁵. Être rationnel est une catégorie ontologique de l'être humain car l'homme doit se situer aussi bien par rapport à l'ordre cosmique et à la science qu'aux circonstances éthiques qui le sollicitent. Aristote aurait donc introduit, dans la sphère éthique, l'autonomie du sage, comme une manière ontologique d'être rationnel, pour vivre la vie bonne dans les choix qui mènent à la perfection. L'autonomie du sage qui est basée sur la prudence du sujet a son correspondant chez Descartes. Le bien ne s'impose plus de l'extérieur. C'est au sujet de déterminer le bien selon, d'une part, la vertu de prudence, d'une part, et selon la raison, d'autre part. La prudence aristotélicienne s'apparente ainsi à la raison cartésienne dans son rôle moral.

Cependant, la raison dans le sens cartésien occupe une place importante dans la pensée de Charles Taylor sur la question de l'identité morale. Descartes est considéré comme étant le point de départ d'une identité morale qui va être celle de nos contemporains. Contrairement à Platon, le monde ne va plus être investi d'un pouvoir moral s'exerçant sur les humains. « *Il était inévitable qu'il se produisît un changement dès lors que l'ordre cosmique n'était plus considéré comme l'incarnation des Idées. Descartes rejeta complètement ce mode de pensée téléologique et abandonna toute théorie du logos ontique. L'univers devait être*

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid.

compris de façon mécaniste, au moyen de la méthode analytico/synthétique inventée par Galilée »²²⁶. Ce désenchantement scientifique du monde n'allait pas sans conséquences profondes sur la sphère morale.

Dans la pensée morale de Platon, l'ordre cosmique était intrinsèquement lié à l'ordre moral. La question de l'identité morale était en rapport direct avec la cosmologie. Le bien n'était concevable qu'à l'intérieur et à partir d'un ordre cosmique extra-humain. En changeant de considérations sur le monde, la science avait changé *ipso facto* la conception non seulement de l'homme mais aussi du bien. « *La théorie scientifique, comme on dirait aujourd'hui, entraînait également un changement radical dans l'anthropologie* »²²⁷. Alors que la représentation du bien dépendait étroitement du sens du monde extérieur, nous observons que chez les modernes il y a la suppression du sens pré-existant. « *Il faut désormais construire une représentation de la réalité. Tout comme la notion d'idée passe de son sens ontique pour s'appliquer aux contenus intrapsychiques, aux choses dans l'esprit, de même l'ordre des idées cesse d'être ce que nous trouvons pour devenir ce que nous construisons* »²²⁸. Ce changement de paradigme dans le domaine scientifique a eu des répercussions déterminantes sur le sens de la question de l'identité morale. Le bien n'est plus extérieur à l'homme, c'est la raison qui produit le bien selon les critères propres à elle.

La raison détermine si elle est dans la bonne voie ou non selon qu'elle obéit à ses propres normes. La raison destitue, ainsi, toutes les formes classiques qui concevaient le bien comme étant l'émanation des entités métaphysiques extérieures à l'homme. « *La nouvelle définition de l'autorité de la raison conduit à une intériorisation des sources morales. Dès lors qu'on en vient à comprendre l'hégémonie de la raison comme maîtrise rationnelle, comme pouvoir d'objectiver le corps, le monde et les passions, c'est-à-dire d'assumer une position totalement instrumentale à leur égard, on ne peut plus considérer que les sources de la force morale se situent, à la façon traditionnelle, à l'extérieur de nous* »²²⁹. L'intronisation de la raison constitue donc l'élément fondateur de l'ère de l'individu dans l'horizon moral.

4.1.4. La raison instrumentale chez Descartes

Dans la mesure où la raison remplace toutes les puissances extérieures et génératrices du sens, elle en hérite aussi le pouvoir. C'est pourquoi le rapport de l'homme avec le monde

²²⁶ *Ibid.*, p. 194.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, p. 195.

²²⁹ *Ibid.*, p. 202.

extérieur acquiert un nouveau sens ainsi que son rapport avec lui-même. Ainsi, « *nous devons objectiver le monde, y compris notre propre corps et cela signifie qu'il faut en arriver à les considérer de manière mécaniste et fonctionnelle, à la façon d'un observateur extérieur désengagé* »²³⁰. Avec Descartes s'ouvre l'ère marquée par la démystification et la profanation des objets matériels. Ces derniers n'ont désormais qu'un seul rôle à jouer. Ils sont à la disposition de l'homme afin que celui-ci en fasse tout ce qu'il veut dans le but de satisfaire ses propres besoins. L'homme, en s'érigant en maître de la nature, se situe au sein du monde comme étant l'être supérieur dont l'intelligence est synonyme du pouvoir sur le monde. Le sujet s'inscrit dans la relation de domination sur le monde car ce dernier n'est que pur et simple objet maniable et manipulable au gré de l'homme. « *Nous démystifions le cosmos en tant que pourvoyeur de fins lorsque nous le comprenons de façon mécanique et fonctionnelle, comme un champ de moyens possibles* »²³¹.

Dans cette perspective, l'auto-compréhension de l'homme comme élément important dans la conception de l'identité morale se renouvelle. « *Là où l'âme platonicienne réalise sa nature éternelle en s'absorbant dans le suprasensible, l'âme cartésienne découvre et affirme sa nature immatérielle en objectivant le corporel* »²³². Les objets ne sont plus porteurs de sens moral particulier qui contribue à l'auto-compréhension de l'homme. Ils ne sont que neutres et donc vides de sens et de signification. Le seul sens qu'ils ont est celui qui leur est donné par l'homme. C'est pourquoi, il les exploite en leur conférant un rôle selon ses propres besoins. Dans cette logique, l'identité morale des individus se trouve coupée de manière radicale du monde matériel en tant qu'habité par du sens.

Étant donné que l'ordre cosmique est dépouillé de toute forme d'influence morale sur les individus, ces derniers, pour construire leur identité morale, vont se replier sur eux-mêmes afin de se pourvoir d'une identité morale nouvelle. C'est l'avènement de l'exclusivisme de la raison dans le domaine moral. « *C'est de l'hégémonie de la raison elle-même que naît notre plus grand contentement. (...) Pour Descartes, l'hégémonie signifie ce qu'elle a naturellement tendance à signifier pour nous aujourd'hui : la raison contrôle, en ce sens qu'elle instrumentalise les désirs* »²³³. Celui qui se trouve dans une situation morale appréciable, dans la logique de Descartes, c'est tout individu qui parvient, grâce à l'usage de

²³⁰ *Ibid.*, p. 196.

²³¹ *Ibid.*, p. 200.

²³² *Ibid.*, p. 197.

²³³ *Ibid.*, p. 198.

la raison, à mettre à son service aussi bien ses désirs que les objets qui l'entourent dans le but d'assouvir sa propre volonté.

4.1.5. L'identité morale dans le rationalisme théologique de Locke

Le rationalisme comme mouvement philosophique a ouvert un nouvel horizon de l'auto-compréhension morale. Il s'agit de l'avènement de l'individu qui ne considère que sa raison comme sa source morale. Cette posture philosophique a été renforcée par la valorisation de la vie ordinaire. Ce que Taylor relève, dans ce changement important dans l'histoire intellectuelle de la formation de l'identité morale en Occident, c'est le rôle de la théologie. En effet, c'est « *la conception théologique qui encadre à l'origine l'affirmation de la vie ordinaire* »²³⁴. La rencontre entre les deux considérations, philosophique et théologique, a été déterminante dans la construction de l'identité morale moderne.

Locke s'est situé entre les deux car « *il est demeuré, en un certain sens, un chrétien profondément influencé par l'affirmation puritaine de la vie ordinaire. Cet aspect de sa pensée n'est pas apprécié à sa juste mesure de nos jours, parce que nous avons tendance à considérer Locke avec les yeux de notre époque de scepticisme religieux* »²³⁵. Taylor pense qu'il convient de revisiter les auteurs majeurs des époques de changements afin d'en comprendre la pensée de manière inclusive. Pour cela, il est nécessaire de les resituer dans leur contexte large pour ne pas en faire une interprétation anachronique.

Le fait d'ignorer l'attachement de Locke à sa foi conduit à une compréhension peu satisfaisante de sa morale et empêche d'appréhender son influence sur la manière dont nous nous comprenons. « *S'inspirant de ce qui prédominait dans le courant puritain de la spiritualité chrétienne, Locke penchait vers un volontarisme théologique. Le bien moral chez les êtres humains – leurs obligations morales – se fonde sur les commandements de Dieu, non sur une tendance qui pourrait être déchiffrée dans la nature, indépendamment de notre reconnaissance du fait que nous avons reçu les commandements de Dieu ... Aux yeux de Locke, la loi naturelle constitue pour nous une norme, parce qu'elle est un commandement de Dieu* »²³⁶. La loi naturelle chez Locke a un présupposé théologique qui assume le mystère de la création.

²³⁴ *Ibid.*, p. 302.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

La création ne subit pas les commandements de Dieu comme quelque chose qui leur est étranger. « *La manière dont Locke rattache les commandement divins à la raison humaine procède du fait que, tout en étant un volontariste théologique, il était aussi un hédoniste* »²³⁷. Dans cette logique, les notions de récompense et de punition constituent la clé de compréhension de ce Dieu qui en est le garant. Un Dieu qui n'a pas le pouvoir de juger la manière dont les êtres rationnels se rapportent à ses lois ne serait pas un roi. Taylor cite Locke lui-même. « *S'il n'y avait aucune peine pour ceux qui les violeraient, ses lois ne seraient pas les lois d'un roi, qui eût l'autorité pour donner des ordres et le pouvoir de châtier ceux qui les enfreindraient : ce ne saurait que paroles perdues, des discours frivoles, sans force et sans conséquences* »²³⁸. Taylor ne se refuse pas de constater un certain amalgame dans cette pensée de Locke. Il compare ce Dieu à un tyran humain qui s'impose grâce aux mesures de punition contre les sujets qui ne lui obéissent pas.

La corrélation que réalise Locke entre le volontarisme et l'hédonisme met en lumière la raison qui se soumet pour rechercher quelque chose de bien pour elle. C'est une raison qui se situe d'abord face à un être tout-puissant. « *En réalité, Locke pense non seulement qu'obéir à Dieu (d'un point de vue instrumental) est la chose rationnelle qu'il convient de faire, mais aussi que la raison (théorique) peut discerner le contenu de la volonté de Dieu* »²³⁹. Le statut de la morale, dans cette pensée de Locke, se situe à la frontière entre la raison et la toute puissance de Dieu, considérant la première comme naturellement disposée à se soumettre à la deuxième pour des motifs mercenaires et instrumentaux.

La punition et la récompense sont les conséquences de la manière dont nous avons été créés en tant qu'« *êtres dotés par Dieu d'un fort instinct d'autoconservation, nous pouvons en conclure que notre conservation devait être son intention* »²⁴⁰. Dieu veut que nous nous maintenions en vie et hors douleur, c'est pourquoi, en nous créant, il nous a donné tout le nécessaire pour y parvenir. Agir rationnellement, c'est rechercher à satisfaire nos besoins de manière y subvenir. « *La conformité qui existe entre l'obéissance à la volonté de Dieu et l'optimisation de nos plaisirs, si choquante aux yeux de la théologie chrétienne traditionnelle, découle directement de la finalité providentielle des choses. Dieu, tel un joueur souverain dans un match où il faut pratiquer le choix rationnel, instrumentalise notre raison instrumentale en nous donnant une loi qui permet de nous conformer à son objectif de*

²³⁷ *Ibid.*, p. 303.

²³⁸ J. LOCKE, cité par Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 303.

²³⁹ *Ibid.*, p. 304.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 306.

conservation générale »²⁴¹. Cette herméneutique qui concilie le rationalisme et la version protestante de la valorisation de la vie ordinaire pose la raison comme une voie évidente vers Dieu. La raison s'inscrit dans la volonté de Dieu dans la mesure où Dieu l'a voulu ainsi par la création. Vivre rationnellement, c'est une façon de vivre pour Dieu et de s'inscrire dans son dessein.

Cette théologie rationaliste intervient pour justifier le pont nécessaire qui doit exister entre la religion et la raison dans l'identité moderne. « *La raison confère ordre et dignité à notre vie productive et nous libère, au profit d'autrui, de l'égoïsme et du penchant à la destruction* »²⁴². L'usage de la raison participe sans aucun doute, selon Locke, au dessein de Dieu. C'est le changement important dans la compréhension du rapport entre Dieu et l'homme.

4.1.6. L'identité morale dans le rapport entre la science et la théologie

La science intervient dans la pensée de Charles Taylor dans le but de dégager aussi bien son rapport avec la morale que ses conséquences sur l'identité de nos contemporains. Dans la société occidentale, la science a conquis ses lettres de noblesse au détriment de la théologie. Il convient de souligner que, pendant longtemps, les sources morales théistes ont été les seules dignes d'offrir aux individus, à travers la communauté, le cadre au sein duquel ils réalisaient leur identité. Or de nos jours, les sources morales ne sont plus exclusivement théistes ; elles sont devenues légions et reconnues comme égales les unes aux autres. Nous sommes dans une situation éthique où « *le théisme ne représente qu'une option parmi d'autres et où les sources morales sont, d'un point de vue ontologique, multiples* »²⁴³. La plupart de personnes aujourd'hui partagent l'opinion selon laquelle la foi a connu le déclin suite à l'évolution de la science. Et, Charles Taylor reconnaît, sur le plan de la question de l'identité morale, que « *l'industrialisation, l'urbanisation, la concentration, l'essor de la société technologique, (...), tout cela transforme nos vies* »²⁴⁴. L'avènement de la science ainsi que son cortège technologique ont largement changé notre manière de nous comprendre comme humains.

La fin de la monopolisation des sources morales par le théisme a été, d'une certaine façon, provoquée par l'émergence de la science fondée sur l'objectivité des faits. La

²⁴¹ *Ibid.*, p. 311.

²⁴² *Ibid.*, p. 312.

²⁴³ *Ibid.*, p. 504.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 505.

valorisation de la raison dans le processus de déceler ce qui a du sens n'a pas laissé le christianisme dans sa tranquillité. Taylor reconnaît qu'« *il y a eu, effectivement, un conflit entre la théologie et la science, que la première a perdu* »²⁴⁵. Plusieurs explications simplement logiques et convaincantes ont été fournies par la science.

La science n'a cessé de mettre en échec les interprétations littérales de certains passages de la Bible. On citerait comme exemple les notions de l'âge de la terre, l'affaire Galilée, et surtout le domaine le plus perturbant qui est celui de la biologie. « *La nouvelle perspective temporelle aussi bien que la nouvelle orientation de la biologie se sont trouvées liées dans l'impact dévastateur qu'a entraîné, en 1859, la publication de la théorie de Darwin. Cela s'est prolongé jusqu'à notre siècle dans l'impact, à bien des égards analogue, des théories de Freud, une cinquantaine d'années plus tard* »²⁴⁶. Dans les cultures marquées par les pensées rationalistes qui tentaient de justifier l'existence de Dieu, les conséquences de la théorie de l'évolution de Darwin ont été dramatiques sur le plan de la foi. « *Darwin, en démontrant qu'il peut exister une finalité sans architecte, ouvrit une brèche béante dans tout ce monde de raisonnement* »²⁴⁷. Cette nouvelle donnée dans l'environnement aussi bien théologique que scientifique provoque un choc énorme dans la compréhension de la vie. La question du sens qu'on allait donner à Dieu dans les circonstances de rupture aussi profonde causées par le darwinisme ne pouvait pas être éclipsée.

Les scientifiques, en face de l'absence d'une entité métaphysique rassurante, se lancent dans un héroïsme qui consiste à assumer la liberté rationnelle autonome. « *Nous avons le devoir de former notre propre opinion en nous fondant sur les données accessibles sans nous soumettre à aucune autorité* »²⁴⁸. Dans cette perspective, le fait d'être croyant est vite compris comme un obstacle à l'exercice de l'activité vraiment scientifique. La science n'a besoin d'aucune autorité pour avancer si ce n'est ses lois proprement scientifiques.

L'esprit de la science se développe également dans la prise en compte des besoins de l'être humain. Au lieu de s'adonner aux pratiques magiques et religieuses afin de bénéficier en récompense de quelques avantages, la science s'évertue à être la voie par laquelle l'homme satisfait ses besoins. Dans cette logique de réponses au besoin, la science donne un aspect tout à fait nouveau à l'anthropocentrisme. L'homme est au centre de toutes ses préoccupations.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 506.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 507.

²⁴⁸ *Ibid.*

Cependant, une question reste sans solution pour Charles Taylor : c'est que le sens donné par la science n'est que matériel. « *L'imaginaire antérieur était exprimé et formé par les idées cosmiques qui l'animaient. Il n'y a rien d'équivalent pour le nouvel imaginaire, hormis la science ; et aussi importante que soit cette dernière, elle ne permet pas d'exprimer les significations morales des choses* »²⁴⁹. La science ne dispose pas de cadres permettant de rendre possible la question morale. Obnubilée par la satisfaction des désirs, la science n'offre pas la signification morale de ce qu'elle produit.

Les religions proposent, selon Charles Taylor, une image de Dieu qui contrarie la raison. Il souligne le fait que certaines pratiques religieuses sont peu crédibles aux yeux de la science. La théodicée comme voie de justification de l'existence de Dieu s'est vue contestée par le fait même des catastrophes naturelles. « *Il peut être trop pénible, perturbant, torturant de penser que Dieu aurait pu aider mais ne l'a pas fait ; ou que Dieu n'y pouvait rien mais est censé être un père aimant. Conserver l'amour de Dieu devient un combat. C'est un soulagement que de l'abandonner et de donner libre cours à sa colère* »²⁵⁰. Le christianisme formule des lors des idées contradictoires en affirmant que Dieu est amour et tout puissant alors qu'il n'intervient pas dans le malheur des croyants.

Il s'agit d'un paradoxe et d'un mystère qui ne cachent pas l'illogisme et l'absurdité même de l'idée de Dieu chrétien. « *Le pénible paradoxe atteint alors son point culminant et il peut devenir insupportable de continuer de la sorte ; alors on change de camp. Ce qui signifie que, de même que dans le cas de la conversion scientifique à l'athéisme, plus enfantine est sa foi, plus facile est son abandon* »²⁵¹. Les accusations contre l'orthodoxie religieuse n'ont cessé de s'étendre aussi bien sur le plan moral que sur le plan de son intelligibilité. Dans les deux visions toutes messianiques, que ce soit du côté de la science ou du côté de l'orthodoxie, la question de l'identité morale ne semble pas trouver de réponses exclusivement satisfaisantes ni chez l'une ni chez l'autre.

4.1.7. L'identité morale dans la version naturaliste des Lumières

Le naturalisme des Lumières est présenté chez Taylor comme étant un aboutissement de la valorisation exclusive de la nature par la voie rationaliste qui a instauré le règne de l'humanisme exclusif. Seul le rapport rationnel avec la nature est susceptible d'apporter le

²⁴⁹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 622.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 539.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 540.

bonheur à l'homme. Cette tendance cherche à évacuer la morale, et les principes supra-humains de la vie. « *Animés par la peur et aveuglés par les superstitions de la religion, les êtres humains ont été indiciblement cruels ; victimes de fausses croyances relativement au bien, ils se sont fait involontairement à eux-mêmes et à autrui beaucoup de mal ; la coutume les ayant emprisonnés dans un fanatisme chauvin, ils ont traité les étrangers sans pitié* »²⁵². L'homme a donc besoin, selon la logique des Lumières naturalistes, d'être libéré des pseudo-forces religieuses et morales. L'homme s'est reconnu comme maître non seulement de lui-même mais aussi de la nature. « *On peut en voir une expression paradigmatique pendant la grande période d'élaboration de cette conscience anthropocentrique, le XVIIIe siècle des Lumières* »²⁵³. Pour Charles Taylor, c'est le siècle des Lumières qui est la période pendant laquelle l'anthropocentrisme a affirmé ses bases et fixé de façon solide ses racines dans les mentalités.

Il y a alors un autre type de bien qui consiste à mettre en avant l'intérêt de tous les êtres humains. La religion comme la morale ne sont pas, selon les naturalistes, capables de fonder un bien universel. Il s'agit d'une intuition que Taylor reconnaît aux Lumières naturalistes. « *La rationalité désengagée semble nous détacher de notre point de vue étroitement égoïste et nous rendre capables de saisir l'ensemble* »²⁵⁴. Cette considération universaliste trouve ses racines dans le courant scientifique qui justifie l'objectivité et l'universalité de tout ce qui relève de la nature. Il s'agit d'un combat contre le caractère subjectif et/ou partiel aussi bien de la morale que de la religion. Le naturalisme des Lumières cherche à légitimer la prééminence de la vie physique sur d'autres formes d'inspiration jugées superstitieuses et incompatibles avec l'universalité des êtres humains.

Dans cette perspective para-morale, toute la sphère métaphysique qui comprend la religion et la morale est supprimée. « *Il s'agit essentiellement d'en finir avec la distinction entre les biens moraux et non moraux et de rendre tous les désirs humains également dignes de considération* »²⁵⁵. C'est la négation de la frontière entre le bien et le mal qui s'exprime à travers ce nivellement de tous les désirs humains. En supprimant la différence morale des choix humains, les Lumières naturalistes apportent un changement radical dans la manière de concevoir l'identité morale.

²⁵² Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 418.

²⁵³ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 530.

²⁵⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 420.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 420-421.

Le bonheur humain se réalise à travers le monde ordinaire hors de toutes les considérations métaphysiques. « *Chez d'Holbach, la réduction du moral au physique, l'assimilation du désir humain à une sorte de force de gravitation semble ne laisser aucune place à l'évaluation forte ; l'autoconservation, notre quête de la satisfaction nous engagent et gouvernent nos actions en fonction d'une nécessité immuable ; elles englobent tous les efforts des êtres humains et les rendent homogènes* »²⁵⁶. L'homme, coupé des sources morales extérieures, ne peut retrouver son bonheur que dans la réalisation de ses propres désirs. La religion serait alors essentiellement misanthrope dans la mesure où elle ne laisse pas s'épanouir les aspirations les plus universelles chez les êtres humains.

Le rejet de la religion comme source morale a conduit à l'avènement de la pluralité des sources morales ainsi qu'à leur caractère provisoire. Toute source morale possible devient alors provisoire et susceptible de céder la place à une autre. La foi religieuse entre dès lors dans la phase historique tout à fait nouvelle qui lui donne le statut d'être une proposition parmi tant d'autres. Et cela est d'autant plus vrai que la foi religieuse, pour la première fois, est évincée par la raison scientifique. À force de nier la religion dans sa version de source morale, les Lumières naturalistes ont fini par confondre les deux. « *Les dénonciations des erreurs religieuses et philosophiques qui causent de si grandes souffrances à l'humanité* »²⁵⁷ ne constituent pas une négation logique des sources morales.

Même si les Lumières naturalistes refusent de nommer et de reconnaître leur source morale, Taylor précise que la raison autonome, la recherche du bonheur et la bienveillance constituent leurs sources morales fondamentales. Car leur philosophie consiste à « *donner un sens renouvelé à la notion que les réalisations ordinaires des êtres humains ont une signification particulière, en sorte que celui qui vit ces réalisations de façon lucide et droite mène une vie supérieure à celui qui, par exemple, s'impose des mortifications au nom d'un certain idéal religieux* »²⁵⁸. Le bien est donc la satisfaction des désirs des êtres humains en référence exclusive à ces derniers. « *Reconnaître la qualité de bien des désirs ordinaires nous donne le pouvoir de vivre plus pleinement ce bien. La reconnaissance, pour ainsi dire, libère du poids écrasant de la dévalorisation que la religion et l'éthique avaient imposée* »²⁵⁹. Selon les Lumières naturalistes, l'identité morale achevée est celle qui se construit en observant les

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 421-422.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 428.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 431.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 433.

lois de la raison et rien que ces lois. Ceci revient à valoriser de manière exclusive la référence à la raison et donc au soi, au détriment de toute référence métaphysico-religieuse.

4.2. Dépassement des unilatéralismes substantialiste et rationaliste

4.2.1. Rousseau : au-delà du rationalisme unidimensionnel

Charles Taylor reconnaît à Rousseau une place importante dans la remise en question de l'éthique rationaliste. Alors que les Lumières défendaient l'idée selon laquelle seule la raison permet l'accomplissement de l'être humain, Rousseau va se montrer plus conciliant qu'exclusiviste face au rôle de la raison. La raison seule ne déracine pas le mal comme le professaient les Lumières. Elle n'est pas uniquement programmée vers ce qui est bon à l'homme. « *Rousseau a ramené dans le monde déiste du XVIII^e siècle la notion augustinienne que les êtres humains ont accès à deux amours, à deux orientations fondamentales de la volonté* »²⁶⁰. Il va de soi que présenter l'homme dans un dualisme moral était, pour Rousseau, une entreprise très risquée d'autant plus que la philosophie rationaliste en vogue plaçait l'homme comme maître triomphant grâce à sa raison.

La volonté éclairée par la raison n'est pas à l'abri du mal. Ceci revient à signifier que la raison n'était pas si porteuse d'un monde réussi. C'est la remise en question de « *la confiance de Descartes dans les pouvoirs de l'homme à accomplir le bien, l'idée que nos seuls efforts intellectuels pouvaient surmonter le désordre et la confusion de la pensée incarnée* »²⁶¹. Croire que la raison est suffisante pour se libérer de tous les maux qui accablent les êtres humains est une idée fausse. Car la raison n'est pas à l'abri des dérives de la société. Rousseau reconnaît la bonté innée mais il se montre très réticent quant à la bonté du cadre culturel au sein duquel le naturel prend forme et grandit. « *L'impulsion originelle de la nature est bonne, mais la dépravation de la culture fait en sorte que nous perdons contact avec elle. Nous subissons cette perte parce que nous ne dépendons plus de nous-mêmes et de cette impulsion intérieure, mais des autres et de ce qu'ils pensent de nous, attendent de nous, admirent ou méprisent en nous, récompensent ou punissent en nous* »²⁶². Rousseau se montre ainsi assez critique face aux Lumières. Il pose une base permettant de dégager les limites de la raison sous l'influence de la société.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 448.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 449.

²⁶² *Ibid.*, p. 450.

Le progrès assuré par la raison ne nous épargne pas des dangers d'ordre moral. « *Rousseau ne peut pas accepter la conception naturaliste des Lumières selon laquelle ce qu'il nous faut pour devenir meilleurs, c'est plus de raison, plus de savoir, plus de lumières. Dans son premier discours sur les arts et les sciences, il réfute la proposition voulant que ce type de progrès puisse nous rendre meilleurs. Au contraire, celui-ci s'accompagne trop souvent d'une déchéance morale* »²⁶³. Dans la logique des Lumières, la question morale n'est pas posée car la raison est comprise comme étant le garant de la réussite. La raison est elle-même présentée comme le bien en soi car elle a la capacité suprême de nous libérer des puissances extra-humaines.

Le triomphe de la logique rationaliste cache une certaine misère et étouffe les dimensions proprement humaines. « *Il peut également être vécu comme une limite, voire une prison, qui nous rend aveugle ou insensible à ce qui existe au-delà de ce monde humain ordonné et de ses projets instrumentaux et rationnels. On peut facilement avoir le sentiment de manquer quelque chose, d'être coupé de quelque chose, de vivre derrière un écran* »²⁶⁴. C'est ce que Rousseau avait déjà remarqué à son époque. Nous tourner exclusivement vers les projets extérieurs constitue un danger pour notre équilibre et pour notre manière de vivre en tant qu'être humain. L'excès d'extériorisation et de calcul atrophie notre capacité de nous comprendre en tant qu'être multidimensionnel.

La raison ne doit pas être exclusive d'après Rousseau. Il se montre augustinien en reconnaissant la valeur de la vie intérieure. « *Rousseau avec son éloquence propre, protesta contre les raisons étroites de l'intérêt personnel, qui nous séparent les uns des autres et étouffent les raisons du cœur. L'insistance sur les sentiments profonds comme aspect de l'excellence humaine, sur l'émotion et la sensibilité, reflète en partie une réaction contre les exigences excessives de la raison ordnatrice* »²⁶⁵. Se couper du monde des sentiments sous n'importe quel prétexte est une forme de paupérisation de l'humanité dans la mesure où celle-ci est polyphonique. Le bien est aussi une affaire de sentiment. C'est à l'intérieur de nous-mêmes que nous retrouvons une bonne volonté qui n'est pas encore corrompue par la société. C'est le fond naturel de tout le monde que l'on retrouve chez chaque individu humain.

Tant que nous sommes compris par Rousseau comme étant conjointement faits par « nature et culture », il est possible de retrouver ce qui n'est pas encore corrompu en nous par

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 532.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 551-552.

la société. D'où la nécessité de faire un pas vers l'intérieur. « *Nous découvrons le bien en partie en nous tournant vers l'intérieur, en consultant nos propres sentiments et nos propres inclinations, et cela a contribué à une révolution philosophique quant à la place qu'occupe le sentiment dans la psychologie morale* »²⁶⁶. Pour construire une identité morale, il ne suffit plus de suivre et d'idolâtrer la raison. Cette dernière a joué un double rôle dans l'histoire de la morale. Elle a été prônée par les rationalistes néo-platoniciens pour dominer les sentiments qui conduisent aux péchés. « *La tyrannie de la raison sur le sentiment dans le contexte de la moralité traditionnelle impliquait une condamnation du désir premier* »²⁶⁷. Mais les courants rationalistes n'ont pas réhabilité les sentiments même s'ils se sont déployés contre les pensées substantialistes.

Les Lumières naturalistes comme les utilitaristes ont été des alliés inconscients du christianisme et de la morale traditionnelle dans la mesure où ils ont continué à réprimer les sentiments. La valorisation des sentiments selon Rousseau ne pouvait se réaliser qu'à la seule condition de nier le péché originel. Ce qui était une façon de remettre en question le christianisme « *avec son image de la nature humaine pervertie et dépravée* »²⁶⁸. Rousseau a rendu aux sentiments sa valeur dans la détermination de ce qui est bien à tel point qu'aujourd'hui le désir naturel n'est plus réprimé mais valorisé.

La raison n'est pas la seule garantie de cette identité parce qu'elle n'est pas le tout de l'homme. Nous devons être à l'écoute de notre intérieur afin de mener une vie qui assume notre double état d'être à la fois naturel et culturel. « *Notre bonheur consiste à vivre en conformité avec cette voix, c'est-à-dire à être entièrement nous-mêmes* »²⁶⁹. Le retour à son for intérieur est proposé comme une voie pour pallier l'éventuelle corruption de la raison. Agir moralement, c'est assumer son identité ontologique telle qu'elle est proposée par Rousseau, c'est être naturel et culturel.

4.2.2. Kant ou l'identité morale universaliste

Le naturalisme des Lumières avait conduit à la négation de toute forme de morale. La notion du bien était occultée et méconnue. L'unilatéralisme rationaliste qui s'est dévoilé sous la forme de la raison désengagée a fragilisé l'être humain en le privant de la dimension morale. De même, les courants substantialistes, qu'ils soient religieux ou philosophiques, ne

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 454.

²⁶⁷ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 552.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 455.

reconnaissaient pas la liberté à sa juste valeur. En réaction, Kant va radicalement introduire une morale qui va à l'encontre des valeurs de la raison désengagée et instrumentale en séparant l'acte moral de son résultat.

En effet, d'après les Lumières comme d'après les utilitaristes, l'action est jugée selon son résultat. Kant prend le contre-pied de cette logique. Pour lui, « *la morale ne doit se définir en fonction d'aucun résultat spécifique. L'action morale ne se détermine pas comme telle par son résultat, mais par le mobile qui la guide* »²⁷⁰. La pensée de Kant se dresse contre, d'une part, la morale substantialiste qui se fonde sur le rapport entre les humains et l'être extérieur, et, d'autre part, la raison instrumentale qui fixe le résultat comme indicateur de la valeur de l'action. « *Agir moralement, c'est agir conformément à ce que nous sommes réellement, des agents moraux-rationnels. La loi morale autrement dit ne s'impose pas de l'extérieur. Elle est prescrite par la nature de la raison elle-même* »²⁷¹. Ce n'est pas le désir de la vie éternelle et la peur de la damnation qui constituent le mobile de l'action morale.

Charles Taylor insiste sur le lien qu'il y a entre la pensée de Kant et le christianisme. « *Cette théorie a des racines profondes dans la théologie chrétienne, et Kant est resté croyant. Sa conception est toutefois radicalement anthropocentrique. La source immédiate de cette transformation de la volonté n'est pas Dieu, mais les exigences de l'agent rationnel lui-même qui réside en moi* »²⁷². Ce n'est pas non plus la volonté de se conformer à l'ordre cosmique et transcendant qui doit guider et sous-tendre notre action morale mais c'est la raison humaine partagée.

La loi morale est située dans le chef de l'individu. Cependant, elle n'est pas à la merci du bon vouloir de l'individu. Kant s'attaque aux excès de ces courants en mettant sur pied une pensée qui donne de la valeur à l'ensemble de l'humanité. Tout n'est pas acceptable dans le seul respect de l'autonomie et de la raison. « *La vie qui se réduit à la satisfaction des désirs est non seulement sans relief mais aussi hétéronome. Cette critique constitue le point de départ de tout un ensemble de théories qui ont défini la dignité humaine en termes de liberté* »²⁷³. C'est pourquoi la loi morale va être validée par un principe « anti-individualiste ». Kant redéfinit la raison en la préservant des dérives individualistes car il lui reconnaît la légitimité dans la seule mesure où elle est universalisable. « *Quand je décide*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 456.

²⁷² *Ibid.*, p. 459.

²⁷³ *Ibid.*, p. 480.

d'agir selon la loi, quand je détermine par exemple que je n'agirai pas à moins que je ne puisse vouloir que la maxime qui préside à mon action soit universellement observée, je me conforme simplement à ma vraie nature d'agent rationnel »²⁷⁴. La spécificité de l'être humain, selon Kant, se retrouve dans l'usage de la raison pour satisfaire nos envies.

Nous sommes des êtres rationnels d'où l'universalité du critère de l'action morale. Charles Taylor rapproche Kant de Rousseau dans le combat contre l'unilatéralisme des Lumières et des utilitaristes. « *Kant suit Rousseau dans sa condamnation de l'utilitarisme. La maîtrise instrumentale-rationnelle du monde au service de nos désirs et de nos besoins ne peut que dégénérer en un égoïsme organisé, en une capitulation devant les exigences de notre nature inférieure* »²⁷⁵. En réaffirmant l'autonomie comme critère essentiel à la morale, Kant fustige l'hétéronomie sous toutes ses formes, aussi bien extérieures qu'immanentes.

Que le résultat détermine la valeur de l'action, cela n'est pas moins hétéronome que lorsque nous nous en tenons aux ordres extérieurs. En cela, Kant met dans le même camp l'utilitarisme et le déisme. « *Nous ne pouvons plus accepter que l'ordre cosmique, voire même l'ordre des fins dans la nature humaine, détermine nos objectifs normatifs. Toutes ces vues sont hétéronomes* »²⁷⁶. C'est une identité morale tout à fait nouvelle qui découle de la pensée morale de Kant. Cette identité est celle qui se forme sur base des principes généraux et universels. Elle échappe à l'identité isolée et désengagée des Lumières naturalistes et des utilitaristes parce que son horizon surpasse l'individu et ses inclinations. Elle s'épanouit dans les limites de toute l'humanité et reconnaît les dérives de l'individu quand celui-ci est envisagé de manière isolée.

La raison instrumentale ne recule devant rien. Contrairement à celle-ci, Kant fixe quelque chose d'inconditionnel qui sert de cadre à l'épanouissement de la raison. « *L'homme et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit être considéré en même temps comme fin* »²⁷⁷. Charles Taylor mentionne le fait que Kant a su remédier au défaut essentiel de la pensée des Lumières naturalistes qui est celui de ne se fixer aucune limite morale. Ce n'est pas la recherche du bonheur qui doit

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 456.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 457.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 458.

primer dans la construction de l'identité morale. En revanche la rationalité qui se fixe des limites est susceptible de faire advenir une identité morale équilibrée et donc réussie.

4.2.3. L'art et l'émergence d'une identité morale individualiste

Les activités artistiques constituent un mode d'expression de l'être humain dans ce qu'il a de supérieur et de profond. C'est pourquoi Charles Taylor revisite le tournant expressiviste afin d'en dégager l'apport à la constitution de l'identité morale. Par-delà le mimétisme²⁷⁸ classique de l'art, le romantisme de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle s'inscrit dans la pensée ambiante de cette époque qui s'opposait à l'unilatéralisme rationaliste. « *Les romantiques proclamaient les droits de l'individu, de l'imagination et du sentiment à l'encontre de l'importance que le classicisme accordait à la rationalité, à la tradition et à l'harmonie formelle* »²⁷⁹. Il s'agissait d'un mouvement tout à fait nouveau et révolutionnaire dans la démarche artistique. C'est l'avènement d'un monde nouveau dans lequel l'individu va se positionner comme sa propre référence en matière de création.

L'art devient le lieu de réalisation de ce qu'il y a de profond dans l'homme et c'est par et grâce à lui que l'homme accède à ses sentiments les plus authentiques. « *Tantôt, on considère l'impulsion comme propre à la personne elle-même ; c'est la voix de son moi ; cette vue était peut-être plus répandue chez des écrivains français comme Lamartine et Musset, qui cherchaient à faire de la poésie l'expression authentique de leurs sentiments* »²⁸⁰. Le seul lieu où l'homme se révèle en toute vérité est donc l'art. Le romantisme justifie sa position par une harmonie qui existerait dans la nature de toute chose. Pour avoir accès à cette harmonie, il faut emprunter la voix intérieure. Cependant, « *elle peut être étouffée en nous. Et ce qui peut l'étouffer, c'est précisément l'attitude désengagée de la raison calculatrice, qui perçoit la nature de l'extérieur comme un ordre simplement observé* »²⁸¹. La nature au sens large est porteuse d'une voix qui rejoint notre intérieur à condition que nous jetions sur elle un autre regard que celui de la raison calculatrice. C'est à cette seule condition que nous pourrions retrouver le contact fructueux et inspirateur avec la nature pour laisser s'épanouir nos sentiments naturels.

²⁷⁸ « *D'une représentation de l'art comme mimésis, nous sommes passés à une insistance sur la création* » dans Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 613. L'art comme *mimésis* consistait à reproduire de manière artistique la création divine ou les scènes des textes bibliques. Elle s'appuyait sur les points de référence déjà disponibles aussi bien dans la nature que dans la culture au sens large. La période romantique a bouleversé tous les points de référence pour laisser s'exprimer l'individu dans son originalité sans précédent.

²⁷⁹ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 462.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 464.

Comme toute autre forme de courants qui ont situé le lieu du bien, les romantiques retrouvent la motivation dans la nature. « *Pour Aristote, la vertu consiste dans le fait d'être disposé à faire volontairement le bien. Pour Platon, pour la théologie chrétienne, l'amour du bien ou l'amour de Dieu est au cœur même de la vie bonne.(...) la nature qui parle en moi est le bien qu'il faut aimer* »²⁸². L'impulsion de la nature inspire l'amour dans la mesure où « *Être en accord avec la nature, c'est faire l'expérience de la richesse, de la plénitude et de la signification de ses désirs* »²⁸³. Cette logique romantique consiste à être à l'écoute de ses désirs afin d'en faire l'expérience. Celle-ci consiste finalement à l'extériorisation qui se réalise par l'expression.

« *Exprimer quelque chose, c'est le rendre manifeste dans un medium donné. J'exprime mes sentiments sur mon visage ; j'exprime ma vision des choses dans une œuvre d'art, un roman ou une pièce de théâtre. Dans tous ces cas, nous trouvons l'idée de rendre quelque chose manifeste* »²⁸⁴. Accomplir ma nature, dans le cas de l'art, c'est rendre présent la voix de la nature en réalisant quelque chose de nouveau qui intègre l'ensemble des existants. Accéder à son identité morale, c'est alors exprimer de manière artistique donc créatrice, ce qui nous est inspiré par la nature.

Il est à souligner que dans ces circonstances la frontière entre l'éthique et l'esthétique s'efface. C'est l'avènement de l'individualisation radicale qui se profile à l'horizon de l'expressivisme. « *Si la nature est une source intrinsèque, alors chacun d'entre nous doit suivre ce qui est à l'intérieur ; et cela peut n'avoir aucun précédent. Nous ne devons pas espérer trouver nos modèles au dehors* »²⁸⁵. Cette conception artistique est devenue le cadre dans lequel est advenue la valorisation de l'individu telle que nous la connaissons aujourd'hui. Nous avons tout ce qu'il faut pour être nous-mêmes ; il suffit de garder jalousement notre originalité dans tout ce que nous faisons. Les références extérieures serviraient d'extincteur de la flamme vitale qui est dans notre intérieur.

La notion de l'originalité dans l'art attire une vénération quasi religieuse. L'art n'imité plus la réalité. Il est le lieu des originalités toujours nouvelles et toujours diverses. « *Dans notre civilisation, modelée par les conceptions expressivistes, il a fini par occuper une place essentielle dans notre vie spirituelle, remplaçant à certains égards la religion. Le respect que*

²⁸² *Ibid.*, p. 466.

²⁸³ *Ibid.*, p. 466-467.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 469.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 471.

*nous éprouvons devant l'originalité artistique et la créativité situe l'art aux frontières du sacré »*²⁸⁶. L'expression, dans l'art, de ce qui est à l'intérieur de nous-mêmes, nous confère le pouvoir de rester authentiquement nous-mêmes. C'est l'art qui vient nous mettre à l'abri de la force mortifère de la raison désengagée.

Nous assumons notre identité de créateur chaque fois que nous nous déployons comme de véritables artistes qui, par le symbole, font surgir l'être du néant. « *Les poètes romantiques et leurs successeurs doivent formuler une vision originale du cosmos. Lorsque Wordsworth et Hölderlin décrivent le monde naturel qui nous entoure, dans Le Prélude, Le Rhin ou Retour au foyer, ils ne jouent plus avec un ensemble établi de références, comme le faisait encore Pope dans La Fôret de Windsor. Ils nous font prendre conscience de quelque chose dans la nature pour lequel il n'existe pas encore de mots établis. Le poème trouve les mots pour nous »*²⁸⁷. La subtilité de l'art de la période du romantisme, c'est de pouvoir introduire dans le monde préexistant les réalités nouvelles tout en les nommant. C'est le dépassement des références anciennes qui se traduit par les créations qui n'ont aucune autre référence qu'elles-mêmes.

Charles Taylor établit une relation de cause à effet entre l'art expressiviste et l'état de la question de la religion et de la métaphysique. Le fait que l'individu-artiste se lance dans un travail de création sans se référer à l'ordre cosmique traditionnel « *vient en partie de l'affaiblissement des croyances métaphysiques sur la grande chaîne de l'être, sur l'ordre des choses, etc., et en partie de la fin du consensus sur la métaphysique et la religion »*²⁸⁸. À l'époque où les croyances métaphysiques et religieuses imprimaient le mode de vie à toute la société, il n'était pas possible que les individus puissent faire surgir leurs propres représentations originales de peur de remettre en question l'autorité indiscutable de l'ordre métaphysique.

Cette créativité artistique a participé à la révocation progressive de l'ordre cosmique et à l'éclipse d'un monde dont les règles étaient entre les mains du créateur. Le romantisme a étroitement contribué au déclin de l'ordre ancien. « *L'imaginaire antérieur était exprimé et formé par les idées cosmiques qui l'animaient. Il n'y rien d'équivalent pour le nouvel imaginaire, hormis la science ; et aussi importante que soit cette dernière, elle ne permet pas*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 472.

²⁸⁷ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 616.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 617.

d'exprimer les significations morales des choses »²⁸⁹. La question qui se pose n'est plus celle de savoir à quoi se réfère l'imagination artistique de nos contemporains, puisque nous savons désormais que la vitalité de la nature constitue le fond inépuisable de l'imaginaire artistique.

En revanche, la question de savoir d'où nous viendra le sens moral des choses reste insoluble dans les limites de l'art expressiviste. En même temps, nous pouvons constater que la valorisation de la nature s'oppose à la logique de la raison instrumentale par le fait qu'elle considère la nature comme étant porteuse de sens et de profondeur. « *L'attitude instrumentale implique que nous objectivons la nature, ce qui signifie, (...) que nous devons la considérer comme un ordre neutre des choses* »²⁹⁰. La nature n'est pas à neutraliser ; elle exige de nous une attitude attentive envers aussi bien celle qui est extérieure à nous que celle qui est en nous.

La réintroduction de la nature aussi bien par les artistes que par des philosophes comme Rousseau nous inspire une attitude nouvelle qui est celle de « *reprendre contact avec la nature, cicatriser les divisions internes entre la raison et la sensibilité, surmonter les divisions entre les gens et créer une communauté* »²⁹¹. C'est cette reconsidération de la nature au sens large qui permet de reprendre la place qui est la nôtre parmi les choses. C'est la voie de l'humilité qui conduira à la prise de conscience du fait que nous assumons et réalisons notre identité réellement quand nous la vivons comme une identité morale. C'est-à-dire vivre non comme les maîtres écrasant la nature par la raison instrumentale, mais comme les êtres qui participent et s'inscrivent dans un ordre plus vaste.

4.2.4. L'identité morale à la frontière de l'éthique et de l'esthétique

Situer la question de l'identité morale entre l'éthique et l'esthétique constitue, pour Charles Taylor, le troisième volet historique de la question de l'identité morale. Le premier est théiste et le second est naturaliste. L'identité morale qui se construit à partir de l'esthétique redonne de la profondeur à l'identité isolée, de plus en plus essoufflée. En effet, pour Taylor, l'art est le lieu à partir duquel il est possible de redonner sens à la vie de manière radicale. « *Depuis les romantiques, nous a été transmise une conception qui définit l'artiste comme celui qui propose des épiphanies dans lesquelles une réalité dotée d'une grande signification morale ou spirituelle devient manifeste* »²⁹². L'œuvre d'art susceptible d'être porteuse d'un

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 622.

²⁹⁰ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 480.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 481.

²⁹² *Ibid.*, p. 530.

sens moral ou spirituel est issue du travail d'un artiste qui vit son travail de manière quasi mystique.

Charles Taylor ne met pas toutes les œuvres d'art dans la même catégorie. Elles n'ont pas le même pouvoir de véhiculer le sens. Les critères d'un artiste qui, par son génie créateur, donnent lieu à une œuvre originale sont semblables aux exigences d'un moine. « *L'artiste est un être d'exception, capable d'une vision singulière ; le poète est une personne dotée d'une sensibilité exceptionnelle* »²⁹³. Il convient de souligner que ce qui fait finalement l'originalité de l'artiste, c'est qu'il fait émerger, dans son œuvre d'art, un sens profond étonnant et interpellant pour ceux qui le contemplent.

L'artiste dont il est question ici est celui qui se situe au-delà des préoccupations de la vie ordinaire. C'est celui-là qui est en opposition aux valeurs ambiantes de la société dans laquelle il vit. Nous comprenons que Charles Taylor pense l'artiste en fonction de la société dominée par la civilisation commerciale capitaliste. C'est pourquoi, « *leur œuvre n'est pas, ne peut pas être comprise à leur époque. Beaucoup plus tard, les autres les rejoindront, et ce petit nombre de novateurs sera reconnu et célébré à titre posthume. Cette image exprime l'opposition entre l'artiste et la société – son exclusion. Mais elle autorise aussi leur mise en rapport, on pourrait même dire leur collusion. Car elle comporte l'idée que les seconds vont rattraper les premiers – c'est-à-dire parvenir là où sont arrivés les éclaireurs* »²⁹⁴. L'art devient dès alors une option de choix pour remettre en question notre mode de fonctionnement.

C'est le lieu qui se substitue à la religion. Il interpelle et tente d'arracher l'esprit humain aux filets de la logique consumériste pour l'élever à la profondeur de la vie. Finalement, chez Charles Taylor, l'art est une source morale comme tant d'autres. L'art qui permet l'épiphanie est le seul capable d'être considéré comme une source morale. « *L'épiphanie se définit comme le fait d'entrer en contact avec quelque chose, là où ce contact soit engendre, soit constitue lui-même un accomplissement ou un tout significatif sur le plan spirituel* »²⁹⁵. Cette forme d'art qui permet de renouer avec la spiritualité est disponible et exploitée non pas par la majorité mais par la minorité. Celle-ci fait le dépassement du langage ordinaire pour y apporter une dimension symbolique.

²⁹³ *Ibid.*, p. 530.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 531.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 533.

À la suite des romantiques qui s'attelaient à des sujets qui les dépassaient comme la nature, le monde, l'être et Dieu, l'art épiphanique n'est pas l'expression des ressentis de l'individu artiste. Cet art fait émerger quelque chose qui le dépasse et dépasse son auteur et son environnement historique. Le sens s'offre donc par la médiation de l'œuvre. L'art épiphanique n'est pas à l'abri du subjectivisme car il suffit qu'il se dérobe aux objectifs supra-individuels pour qu'il se transforme en forme d'égoïsme. *« Il y a cette tentation spécifiquement moderne de faire d'abord de l'épiphanie une célébration de nos pouvoirs de formulation créatrice »*²⁹⁶. L'art n'est pas préservé de la tendance ambiante de célébration de soi. Ce qui constitue un défi aussi bien éthique qu'esthétique de notre époque.

Cependant, quelle que soit la portée de l'œuvre d'art, celle-ci a toujours quelque chose qu'elle apporte qui va dans le sens opposé de la logique capitaliste. L'art qui s'affronte à la réalité, en reprenant le réel, *« implique un dévoilement, une révélation du vrai visage des choses, et cela requiert une sorte de transfiguration »*²⁹⁷. Même l'art qui s'évertue à démontrer la banalité des choses apporte quelque chose de nouveau, car souvent cette banalité n'est pas mise en évidence de manière suffisante dans la vie ordinaire. *« Aussi le dévoilement du non-sens des choses implique-t-il son propre type de transfiguration. Le plaisir que nous y prenons a sans doute à voir avec notre propre pouvoir de faire face à la vérité et de la reconnaître ; et ce pouvoir dépend de façon cruciale de la forme définie qui fait du piège de la banalité et du vide une sorte de destin que nous avons le loisir de contempler »*²⁹⁸. L'art donne à son objet une signification autre que celle qu'il a ordinairement. Il ouvre une perspective nouvelle face à la réalité, si banale soit-elle.

Même l'art romantique qui reprenait les choses tout à fait ordinaires a apporté quelque chose de nouveau, car ces *« événements ordinaires dépourvus de signification préalable recevaient la dignité d'un traitement réservé auparavant à ceux qui en comportaient. Il y avait là un rejet conscient de la hiérarchie et, en un certain sens, un déplacement. Ces nouveaux sujets prenaient la place des anciens ; on affirmait leur dignité »*²⁹⁹. L'art joue le rôle éthique dans la mesure où il cherche à briser l'ambiance ordinaire. En proposant une lecture autre de la chose, en faisant émerger un sens qui n'existait pas jusque-là, l'art fait entrer dans l'espace du disponible un sens nouveau auquel les hommes peuvent se référer.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 538.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 540.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 541.

²⁹⁹ *Ibid.*

Charles Taylor parle de la transfiguration comme fonction éthique de l'art. C'est parce que l'art opère une transformation de la réalité brute qu'il a une portée éthique. À l'heure où la religion ne fait plus l'unanimité, où l'esprit capitaliste est la matrice de fonctionnement de notre société, l'art épiphanique est considéré comme porteur de sens et de plénitude de la vie. En cela, il contribue à la formation de l'identité morale, dans la mesure où il offre un fond de sens à l'opposé de la société commerciale et calculatrice. C'est ce qui revient dans la théorie de Schopenhauer de la transfiguration par l'expression créatrice. « *Schopenhauer exerça une influence immense sur la pensée et l'art européen de la fin du XIXe siècle : en Allemagne, en Autriche, en France aussi, et même en Russie. La plupart des grands écrivains, compositeurs et penseurs furent profondément marqués par sa pensée : Wagner, Nietzsche, Mahler, Thomas Mann en furent imprégnés* »³⁰⁰. L'idée de la transfiguration de la réalité par l'art a été interprétée de plusieurs manières. Il y a deux tendances qui s'en sont suivies, à savoir la tendance individualiste et la tendance idéaliste.

Dans la tendance individualiste, l'art épiphanique reconnaît le pouvoir du sujet humain à transfigurer et transmuter la réalité afin d'en faire transparaître la beauté grâce à la volonté créatrice. C'est l'affirmation de soi qui traverse l'art. Elle est une marque importante de l'époque moderne. « *Les épiphanies de l'art impliquent une transmutation de ce qui est donné – la réalité déspiritualisée, la nature déchue ou la volonté amoralisée – plutôt que la révélation d'un bien qui serait ontiquement indépendant de nous, même s'il avait besoin de nous pour parvenir à l'épiphanique* »³⁰¹. Selon cette perspective, l'art est au service de l'affirmation de soi car il célèbre ses pouvoirs. Il s'agit dans ce cas d'un art narcissique et autarcique. La conception narcissique de l'art ne laisse pas de place à l'éthique. Elle considère que toute réalité, qu'elle soit naturelle ou esthétique, est moralement neutre.

La seconde tendance est celle qui considère la création comme étant naturellement bonne. « *Affirmer la bonté de la nature ne revient pas à adopter une position marginale. Elle porte dans notre civilisation toute la profondeur combinée du christianisme et du platonisme* »³⁰². Cette double référence offre un cadre pour remettre en question l'approche amoralisée de la réalité. C'est cette tendance qui permet de penser la crise de l'affirmation de soi. Cette crise est provoquée par l'existence « *de tout un ensemble de biens de vie largement reconnus dans notre civilisation, ceux qui se rattachent à la bienveillance* »³⁰³. C'est donc

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 554.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 556.

³⁰² *Ibid.*, p. 558.

³⁰³ *Ibid.*, p. 559.

parce que nous reconnaissons que la bienveillance universelle est un bien et que la vie humaine aussi a un sens que l'affirmation de soi connaît ses limites.

Les deux tendances, pour Charles Taylor, ne s'excluent pas. La négation de l'existence d'un bien cosmique ou ontique n'est pas l'équivalent de la négation de l'existence des biens reconnus par beaucoup de gens. Ce qu'il convient de rechercher, ce n'est pas la réinstauration des entités morales ou des biens en soi. *« Il nous devient possible de considérer la crise de l'affirmation comme ce à quoi nous devons faire face par une transformation de notre propre vision, plutôt que par la simple reconnaissance de quelque ordre objectif du bien »*³⁰⁴. Ainsi, la question se situe entre le moi et le monde. Nous pouvons à la fois produire le beau dans l'œuvre d'art tout en reconnaissant que le monde est bon. L'un n'exclut pas l'autre.

Le rapport à l'esthétique nous plonge dans un univers de sens et de profondeur. Cependant, pour accéder au sens et à la plénitude que l'art nous offre, il est nécessaire de réaliser un saut éthique. Car *« l'homme esthétique vit dans l'angoisse, parce qu'il est à la merci des choses extérieures finies et de leurs vicissitudes. Mais il vit aussi dans le désespoir, le désespoir de lui-même, parce qu'il ne peut que sentir qu'il est destiné à quelque réalité supérieure ; il n'est pas destiné à être le jouet du fini »*³⁰⁵. Ici, l'esthétique est perçue comme étant finie parce que liée aux objets finis et surtout parce qu'elle laisse son sens à la merci d'une interprétation individualiste. Kierkegaard se montre kantien dans la mesure où il pense qu'être soi de manière authentique, c'est se comprendre en rapport avec une force supérieure à nous. Sinon, tant que nous nous enfermons dans notre pouvoir d'affirmation, nous nous exposons au désespoir et à l'angoisse. C'est pourquoi, il postule la solution de notre angoisse dans la relation à Dieu.

Cependant, la peur de l'angoisse et du désespoir ne doit pas nous entraîner dans l'opposition au monde. Car *« le rejet du monde fixe le sentiment qu'on a de son caractère méprisable, et du mépris qu'on mérite soi-même dans la mesure où l'on en fait partie. Et ne peuvent en découler que des gestes de haine et de destruction »*³⁰⁶. Notre attitude face au monde comporte un caractère moral. Le mépris du monde au nom de la beauté métaphysique ou religieuse conduit à un problème éthique. Ne pas considérer la beauté du monde, c'est finalement mépriser tout ce qui s'y trouve, y compris la vie humaine. *« Dostoïevski permet de bien comprendre comment le mépris pour autrui et pour soi, tout inspiré qu'il soit par les*

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid., p. 561.

³⁰⁶ Ibid., p. 563.

*maux réels du monde, alimente une projection du mal à l'extérieur, une polarisation de soi et du monde, dans laquelle tout le mal semble désormais résider. Cela justifie la terreur, la violence et la destruction du monde ; en fait cela semble les appeler »*³⁰⁷. Que le monde soit marqué par les moments difficiles, cela est une évidence.

Mais il ne convient pas pour autant d'en déduire que le monde doit être objet de haine. Charles Taylor précise que cette conception est une source spirituelle du terrorisme moderne. *« Ce qui pourra nous transformer, c'est la capacité d'aimer le monde et de nous aimer, de considérer que ce monde est bon en dépit de ses injustices »*³⁰⁸. L'attitude du sujet envers le monde et les autres constitue un élément important dans la construction de l'identité morale des individus. C'est un pouvoir sous-tendant la notion du bien que de se rapporter au monde en termes de bien ou de mal. La vision que l'on a sur le monde est une vision du bien qui est aussi une source morale.

Nous avons le pouvoir d'affirmer ce qui est bien. C'est la marque de nos contemporains. C'est dans le courant athée et naturaliste que nous retrouvons cette affirmation de soi. Pour Nietzsche, il serait absurde que le pouvoir d'affirmer soit dirigé contre nous. *« Ce qui, dans l'univers, commande notre affirmation lorsque nous avons surmonté l'humain, trop humain, ne peut à proprement s'appeler sa bonté mais est bien près d'être sa beauté. (...) L'héroïsme du surhomme nietzschéen tient en partie au fait qu'il peut s'élever par-delà la morale, par-delà le souci du bien, et arriver, en dépit de la souffrance, du désordre et de l'absence de toute justice, à acquiescer à la beauté de ce tout »*³⁰⁹. L'homme ne se contente pas d'observer le monde et d'accepter les biens qui lui sont enseignés. La beauté du monde demande le changement d'attitude de la part du sujet qui, désormais, ne subit pas la beauté mais participe à son avènement.

Ce changement qui est intervenu situe le pouvoir non pas à l'extérieur mais à l'intérieur de l'homme. Il est à l'opposé des conceptions antérieures des sources morales théistes et cosmiques pour qui le pouvoir se trouvait à l'extérieur. Par le mouvement esthétique, nous mettons en œuvre nos pouvoirs de transfigurer et d'interpréter les réalités telles qu'elles sont.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 564.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 566.

5. L'identité morale dans les conséquences du naturalisme et selon Charles Taylor

5.1. Les conséquences du naturalisme

5.1.1. L'effacement de la morale aristocratique et les dérives des nostalgiques

L'éthique rationaliste a eu des répercussions indéniables sur la morale en général et sur l'identité morale des individus en particulier. Charles Taylor souligne que la suprématie de la raison dans sa version cartésienne a eu des conséquences sur la manière dont l'individu, surtout dans les classes sociales les plus aisées, accédait à la renommée. C'est la morale de l'honneur qui en a payé le coût. En effet, « *nous n'obtenons plus la renommée sur la place publique ; nous agissons pour conserver le sentiment de notre valeur à nos propres yeux* »³¹⁰. C'est donc la valorisation de la force de l'individu au service de l'individu. L'identité morale réussie se construit au détriment des valeurs de la morale aristocratique. « *La générosité joue un rôle de premier plan dans les tragédies de Corneille, en particulier les premières, dont les héros sont animés par-dessus tout par la recherche de l'honneur et de la gloire. Dans Le Cid, Rodrigue explique à Chimène pourquoi il doit à leur amour de satisfaire aux exigences de l'honneur et de tuer son père* »³¹¹. L'individu n'est plus dans l'état de satisfaction totale et indiscutable par le fait d'avoir fait valoir les causes qui ne sont pas les siennes. L'éthique du sacrifice est, dans le sillon de la logique cartésienne, révolue. Elle appartient au passé. À moins qu'elle soit un moyen efficace pour exercer son propre pouvoir et accéder à sa propre satisfaction.

L'éthique aristocratique s'oppose donc à l'éthique cartésienne parce que les deux ont des centres d'intérêts tout à fait différents voire opposés. Pour la première, la motivation est extérieure à l'individu alors que pour la seconde la véritable source se trouve dans l'agent lui-même. Le sujet à contenter est différent selon que l'on se situe dans l'éthique aristocratique ou dans l'éthique rationaliste. Le lieu de la finalité de l'action morale diverge dans les deux éthiques, c'est pourquoi la question de l'identité morale se pose de manière évidente dans la mesure où le sujet agissant n'occupe pas une même place dans les deux. Dans l'éthique rationaliste, le sujet constitue la finalité de ses actions alors que dans l'éthique aristocratique, il est au service des valeurs extérieures et supérieures à lui. C'est tout le sens de la vie bonne

³¹⁰ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 204

³¹¹ *Ibid.*, p. 205.

qui change. « *Si la maîtrise rationnelle consiste dans le fait que l'esprit domine un monde matériel désenchanté, alors le sentiment de la supériorité de la vie bonne et l'inspiration pour l'atteindre doivent procéder du sens que l'agent a de sa propre dignité en tant qu'être rationnel* »³¹². C'est, en effet, l'avènement de l'autorité de l'individu sur d'autres formes d'autorité qui ont prévalu jusque-là. Ce qui est digne d'être fait n'est pas dicté de l'extérieur. Il est désormais du ressort de la volonté du sujet.

Le monde antérieur à l'avènement de l'ère de l'individu isolé offrait les cadres d'identité et de références ainsi que les sources morales à l'individu. Il n'en est plus rien aujourd'hui. Charles Taylor parle du malaise de la modernité pour signifier les difficultés que les individus vivent quant à l'absence du remplacement des valeurs anciennes. « *C'est le résultat de nombreux changements : le remplacement du cosmos peuplé d'esprits et de forces par un univers mécanique, la disparition des temps supérieurs, le déclin d'un certain sens des complémentarités qui trouvait, par exemple, son expression dans le carnaval* »³¹³. Les hommes, une fois libérés du cadre supérieur, jouissent des acquis du processus de l'avènement de l'anthropocentrisme. Ils sont marqués par l'exercice de leur volonté et de leur liberté d'où « *un sentiment de pouvoir, de puissance, la capacité d'ordonner le monde et nous-mêmes* »³¹⁴. Rien de plus tentant que de donner du sens à sa propre vie sans passer par une référence à un ordre extérieur quel qu'il soit. L'individu du monde désenchanté allait expérimenter le monde de manière tout à fait neutre et égale. Aucun lieu, aucun objet et même le corps des personnes ne sont plus investis d'un pouvoir les protégeant contre le rapport intrusif de l'homme.

Cette considération neutre de la nature matérielle allait donner un essor spectaculaire à la science à travers laquelle l'homme devrait exprimer et exercer son pouvoir en tant que maître. C'est pourquoi, « *dans la mesure où ce pouvoir était lié à la raison et à la science, il donnait le sentiment d'avoir accompli des progrès considérables dans la connaissance et l'intelligence des choses* »³¹⁵. Il y a, d'une part, le pouvoir et l'indépendance dont jouit l'individu libéré du poids de l'ordre cosmique et religieux et, d'autre part, la maîtrise du monde qu'il exerce grâce à la raison. Ces deux éléments ne pouvaient que procurer à l'individu moderne le sentiment d'invulnérabilité et de fierté. L'anthropocentrisme a mis l'homme à l'abri du pouvoir de Dieu et des esprits dont il dépendait dans le monde enchanté.

³¹² *Ibid.*, p. 203.

³¹³ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 529.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

Nous vivons désormais dans un espace social des identités isolées. Nous sommes des êtres qui devons assumer l'absence des anciennes règles dites supérieures. « *Cet ancrage permet notre invulnérabilité. Mais il peut également être vécu comme une limite, voire une prison, qui nous rend aveugle ou insensible à ce qui existe au-delà de ce monde humain ordonné et de ses projets instrumentaux et rationnels. On peut avoir facilement le sentiment de manquer de quelque chose, d'être coupé de quelque chose* »³¹⁶. C'est ce manque qui constitue le malaise des modernes. La vie semble avoir perdu son goût original puisque l'homme n'est orienté que vers la logique commerciale et calculatrice. Or celle-ci ne donne pas de sens à la vie, mais elle renforce le désir et l'égoïsme des individus.

Devant ce monde dans lequel la transcendance s'est éclipsée, certains se démènent pour retrouver les significations perdues avec la fin du monde enchanté. C'est pourquoi nous retrouvons « *la constitution d'une catégorie grandissante de personnes qui, tout en refusant l'orthodoxie chrétienne, recherchent des sources spirituelles différentes* »³¹⁷. Ces gens pensent insuffler leur vie en s'accrochant à d'autres formes de spiritualités laïques et/ou religieuses. Dès lors, entre l'incroyance et l'orthodoxie, certaines personnes continuent à se frayer une troisième voie qui est celle de s'ouvrir à d'autres spiritualités.

L'environnement de l'identité isolée ouvre à la pluralité comme une conséquence inhérente à sa propre logique. Puisque les individus ne trouvent plus les solutions grâce à un socle commun de valeurs et d'inspirations, la diversité devient une réalité quotidienne. Cette pluralité est comprise comme étant issue du monde au sein duquel désormais tout individu s'autodétermine. Cet atomisme donne le sentiment de fragilité des individus.

Notre époque est celle durant laquelle les gens pensent le plus différemment si on la compare aux époques précédentes. « *Le pluralisme est certainement un aspect important de ce qui fait la spécificité du monde d'aujourd'hui* »³¹⁸. Ceci ne revient pas à dire que le pluralisme commence avec le monde de l'identité isolée. La spécificité du pluralisme d'aujourd'hui est fondée sur les choix fondamentaux des individus en matière morale. Alors que, par contraste, dans la société moderne les gens se ressemblent de plus en plus : grâce aux mécanismes quasi communs de la satisfaction des besoins et des désirs, nous vivons de plus en plus dans une homogénéité remarquable. Celle-ci se traduit par le mode de fonctionnement

³¹⁶ *Ibid.*, p. 532.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 533.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 536.

de la société consumériste dans laquelle nous vivons. Celle-ci reste notre cadre que l'on peut appeler aussi la « source du moi » contemporain.

Les sources du moi de notre période historique n'intègrent plus, du moins de manière majoritaire, aucune forme de transcendance. L'identité morale moderne trouve ses racines et s'épanouit dans le seul cadre de l'immanence. Cette culture individualiste et anthropocentrique conduit, selon Charles Taylor, à un malaise qui se décline en trois modes. « (1) *Le sentiment de la fragilité de sens, la quête d'une signification englobante* ; (2) *le sentiment de la vacuité de nos efforts pour solenniser les tournants essentiels de nos vies* ; (3) *la platitude et le vide quotidien* »³¹⁹. Devant ce vide, certains penseurs n'hésitent pas à proposer le retour aux anciennes valeurs aristocratiques. Le premier à avoir exprimé son opposition à l'identité isolée des modernes est Nietzsche.

Les Lumières n'ont fait que laïciser ce que le christianisme proposait en lui enlevant tout simplement la dimension transcendante. Pour Taylor, « *l'humanisme séculier des Lumières est né d'une affirmation chrétienne antérieure de la vie ordinaire, inspirée de l'agapè* »³²⁰. Ceci fait penser à l'idéologie selon laquelle tous les humains doivent être égaux et être l'objet d'une bienveillance universelle. Charles Taylor cite Noel Annan pour signifier l'héritage des Lumières en matière sociale. « *Nous voulions que toutes les classes sociales jouissent de ce qui était auparavant le privilège des riches* »³²¹. C'est la réalisation du message chrétien selon lequel nous sommes tous égaux devant Dieu.

Nietzsche veut revenir sur la valorisation des valeurs pré-chrétiennes et pré-platoniciennes pour mettre au centre le courage, la grandeur et l'excellence des hommes. *Les axes critiques de l'humanisme moderne qui viennent de la dimension tragique, qui lui reprochent de niveler, de rompre avec l'héroïsme, la grandeur, l'exceptionnel, ou qui le voient comme expurgeant la vie, tentant d'en extraire la souffrance, la tragédie, le conflit qui en sont indéracinables* »³²². Charles Taylor va jusqu'à montrer que cette critique a nourri et continue à alimenter les pensées d'extrême-droite. « *Nietzsche est l'avocat le plus éloquent de ce type de conception et reste à bien des égards le plus influent* »³²³. Tout semble insensé dès lors que l'on n'est plus dans un horizon habité par une source puissante d'inspiration et

³¹⁹ *Ibid.*, p. 544.

³²⁰ *Ibid.*, p. 646.

³²¹ *Ibid.*, p. 707.

³²² *Ibid.*, p. 712-713.

³²³ *Ibid.*, p. 713.

d'aspiration. C'est dans sa conclusion des *Sources du moi* que Taylor dénonce avec la dernière énergie l'attitude de Nietzsche face à la bienveillance.

En effet, une morale qui se fonde sur la bienveillance met mal à l'aise tous ceux qui fondent le déploiement de leur vie sur l'égoïsme. C'est pourquoi, la pensée de Nietzsche est éminemment égocentrique. Néanmoins, Taylor relève la force de la pensée de Nietzsche en montrant les conséquences de la bienveillance, aussi bien sur le sujet agissant que sur celui qui en bénéficie. « *En fait, la contestation de Nietzsche se fonde sur une intuition profonde. Si la morale ne peut être l'affirmation que son bénéficiaire est un être de valeur, alors la pitié détruit celui qui donne et dégrade celui qui reçoit, et il se pourrait que l'éthique de la bienveillance soit indéfendable* »³²⁴. Cependant, Charles Taylor émet une réserve quant à cette valeur du bénéficiaire.

Dès lors, ce n'est qu'à l'intérieur d'une éthique autre que celle de l'*agapè* chrétienne ou ses dérivations séculières qu'une telle dégradation peut s'effectuer. Cette dernière ne se déploie pas dans le seul but d'abrutir celui qui bénéficie de la bienveillance. C'est pour le relever qu'elle se déploie et non pour le maintenir dans l'état d'assisté. Nietzsche a donc laissé de côté un aspect important, celui du ressenti de celui qui observe dans l'indifférence la misère d'autrui. « *Le sentiment menaçant d'être indigne peut aussi conduire à projeter le mal hors de soi ; on identifie alors le mal, l'échec, à une personne ou à un groupe. J'ai la conscience tranquille parce que je m'oppose à tel groupe, mais que puis-je faire ? Ceux-ci font obstacle à la bienfaisance universelle ; il faudrait les liquider* »³²⁵. L'absence de l'éthique de l'*agapè* laisse la place aux idéologies extrêmement dangereuses qui procèdent par la diabolisation et ensuite l'extermination de ceux qui appellent à la bienveillance. Les tristes exemples qui corroborent cette position n'ont malheureusement pas cessé de marquer le siècle dernier aussi bien en Europe qu'au Rwanda.

D'autres dérives des nostalgiques se trouvent du côté de ceux qui veulent réinstaurer le règne de Dieu dans ce monde où le sens semble être absent. Charles Taylor prend l'exemple de Charles Maurras. « *Il anime un mouvement qui attire surtout les catholiques. Mais lui-même n'est pas croyant, et ses raisons de souhaiter le rétablissement de la monarchie en France ne sont pas simplement la restauration de l'ordre et de la foi. (...) c'est cet éthos de la discipline, de l'obéissance, du dévouement, qui formera et donnera une expression à une*

³²⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 644.

³²⁵ *Ibid.*

*forme supérieure d'être humain. Le but ultime est la grandeur humaine »*³²⁶. La course effrénée à la recherche de ce qui pourrait produire le sens digne de l'homme montre combien la réalisation de l'humain est une entreprise fragile et délicate, pouvant déboucher à la barbarie sous prétexte de l'humanisation. Le renforcement du nationalisme et d'autres formes de populisme fait écho au vide causé chez nos contemporains par l'insupportable poids de l'érosion des communautés locales et traditionnelles ainsi que de leurs valeurs.

5.1.2. L'individu désengagé ou l'homme auto-absorbé

La centralité de l'individu dans la morale rationaliste implique le rapport qu'il entretient avec le monde. Le monde est entendu, dans cette logique, comme étant l'ensemble des objets susceptibles d'entrer en relation avec l'individu. Les considérations religieuses et métaphysiques cessent d'influer sur les individus dans la manière de structurer leur identité morale. Les individus n'ont, pour leur accroche morale, que leur propre volonté qui garantit leur estime. C'est le changement du registre de ce qui inspire l'engagement des individus.

Les sources d'engagement ne sont plus extérieures à l'individu ; elles sont dépendantes de sa propre volonté. L'individu n'est plus dans l'ordre ancien au sein duquel il avait une place qui lui était assignée dans l'ensemble hiérarchique qui lui préexistait. Il s'inscrit dans un ordre différent de ses aïeux. *« Cet ordre diffère de ceux qui l'ont précédé parce qu'il part des individus, ne les conçoit pas fixés a priori dans un ordre hiérarchique hors duquel ils ne peuvent être pleinement des agents humains. Ses membres ne sont pas des agents qui sont essentiellement inscrits dans une société, qui reflète à son tour le cosmos et s'y articule, mais des individus sans attache »*³²⁷. Cet individu est jeté hors toute référence morale contraignante. C'est lui le maître et la source de ses aspirations morales.

Dans cette perspective, il n'est pas du tout digne de se soumettre à d'autres volontés. Tout individu est habité par un sentiment d'estime de soi et c'est lui qui constitue le moteur de tous ses actes moraux. *« Ce sentiment d'estime alimente alors mon engagement constant envers la vertu, en partie en ce qu'il me fait mépriser tout ce qui ne compte pas vraiment et m'incite à m'en désintéresser, et en partie en ce qu'il m'invite à réaliser plus pleinement le bien suprême de ma vie »*³²⁸. Dans l'éthique rationaliste de Descartes, l'individu n'a de juge que sa propre raison. Ceci est différent de l'éthique platonicienne qui était avant tout

³²⁶ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 713.

³²⁷ *Ibid.*, p. 766.

³²⁸ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 206.

substantielle. En effet, « *pour Platon, nous sommes rationnels si nous avons une idée juste de l'ordre des choses. Pour Descartes, nous sommes rationnels si nous pensons selon certains canons. Le jugement se fonde dorénavant sur les propriétés de l'activité pensante plutôt que sur les croyances substantielles qui en émanent* »³²⁹. Ce envers quoi la raison cartésienne tient un engagement est l'activité de la raison elle-même.

Le déplacement qui a eu lieu nous a conduits de l'éthique substantialiste à l'éthique procédurale. Dans l'éthique substantialiste, l'ordre extérieur de l'individu compte de manière décisive dans la vie morale. C'est à partir des présupposés substantiels que l'individu parvient à déterminer ce qui est bien et ce qui est mal. Ce sont donc les aspects préexistants qui structurent son monde moral et sa manière de se situer par rapport à ces premiers. Dans l'éthique substantialiste de Platon, l'individu cherche à se conformer à l'ordre extérieur et préexistant à lui. La certitude que nous sommes dans le bon chemin ne vient pas exclusivement de nous. Il faut nous conformer à quelque chose d'autre que nous. Dans l'éthique procédurale inaugurée par Descartes, « *la rationalité est désormais une propriété interne de la pensée subjective au lieu de se définir par sa vision de la réalité* »³³⁰. La rationalité liée à la pensée subjective ouvre la porte à un nouveau type d'individu, celui qui est celui qui se donne la certitude de ce qui convient moralement. C'est la fin des certitudes issues d'une adhésion aux principes extérieurs à l'homme. C'est ce processus qui a donné naissance à l'individu autonome et auto-suffisant dans le champ moral.

L'individualisme s'est accru au fur et à mesure que le sentiment égoïste prenait de l'ampleur dans notre société. Nos contemporains se préoccupent de leur bien en premier lieu. « *L'égoïsme et la pure recherche du plaisir (quel que soit leur degré) jouent peut-être un rôle plus ou moins grand dans la motivation de différents individus, mais un changement à grande échelle des acceptions générales du bien exige une nouvelle conception du bien* »³³¹. Cet engouement d'auto-satisfaction trouve ses origines dans l'abondance des biens matériels.

Tout se passe comme si les entraides qui fondaient la vie communautaire avaient cédé la place à l'individu qui n'a plus besoin des autres. Plusieurs paramètres favorisent, aujourd'hui, la vie en solitaire. « *La recherche du bonheur prend une signification nouvelle et plus immédiate tandis que les moyens d'y parvenir deviennent plus accessibles. Dans cet espace nouvellement individualisé, le consommateur est de plus en plus encouragé à exprimer*

³²⁹ *Ibid.*, p. 207.

³³⁰ *Ibid.*, p. 208.

³³¹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 809.

son goût, à meubler son espace selon ses besoins et préférences, comme seuls les riches étaient en mesure de le faire au cours des époques précédentes »³³². L'époque de l'identité isolée a un dispositif culturel qui favorise la recherche d'un bonheur avant tout personnel. Non seulement la société de consommation offre à l'individu les réponses aux besoins et à ses désirs les plus individuels mais elle va plus loin en élargissant à l'infini les désirs des individus. Il n'y a plus de barrière à nos désirs et nos plaisirs se déploient sans aucun tabou.

L'identité isolée est fondée sur la valeur profondément ancrée dans la culture des occidentaux modernes qui est celle de la valorisation du choix personnel. Tout conformisme est suspecté de manque d'autonomie et d'épanouissement. « *Comme le dit Paul Tillich lors d'un discours de remise des diplômes en 1957 : Nous espérons voir plus de non-conformistes parmi vous, pour votre bien, celui de votre pays, celui de l'humanité* »³³³. L'individu ainsi promu et valorisé allait poursuivre sa révolution jusqu'au point de s'épuiser. Au nom du rejet du conformisme, l'individu s'est replié sur lui-même à tel point que toute tentative d'interpellation contre l'absence de profondeur dans sa vie se heurte au slogan de liberté, de respect, de non-discrimination, etc.

Charles Taylor tire les conséquences éthiques de cette situation actuelle de l'individu essentiellement consumériste et sensualiste. Il est vrai que les modernes ont apporté à l'individu des nouveautés d'une valeur incontestable. Dans ce sens, il est impensable d'envisager « *un retour au modèle de la division sexuelle des tâches familiales* »³³⁴. Cependant, la valorisation des choix individuels a porté un coup dangereux à l'échelle nécessaire des valeurs des choix. Car il y a des choix qui valent mieux que les autres.

L'individu moderne vit des moments collectifs dans les domaines qui ne se rattachent plus au groupe restreint. Il donne sens à ses gestes au sein des foules. Ainsi l'individu vit-il son identité entre la solitude de ses choix et la communauté fondée sur le sentiment. C'est l'illusion du sens de la communauté qui donne à l'individu le sentiment d'appartenir à un groupe capable de célébrer la victoire ou de démolir ensemble. « *Les biens de consommation deviennent des véhicules de l'expression individuelle, et même de l'autodéfinition de l'identité. Mais quelle que soit la présentation idéologique que l'on en donne, cela ne revient pas à une déclaration d'autonomie individuelle véritable* »³³⁵. Notre identité prétendument

³³² *Ibid.*, p. 810.

³³³ *Ibid.*, p. 812.

³³⁴ *Ibid.*, p. 820.

³³⁵ *Ibid.*, p. 823-824

autonome obéit à une logique prédéfinie par la société de consommation qui se veut de plus en plus déterritorialisée.

Dans ce grand espace de consommation, le langage utilisé selon les stratégies de marketing est extrêmement alléchant. Nous sommes soumis à une manipulation constante des entreprises. « *Ce conformisme et cette aliénation peuvent pourtant prendre l'allure du choix et de l'autodétermination, non seulement parce que les espaces de consommation, avec les options multipliées, célèbrent le choix, mais également parce qu'en y embrassant un style, je peux avoir l'impression de rompre l'espace plus confiné de la famille ou de la tradition* »³³⁶. Le changement a donc eu lieu car l'individu ne conçoit plus son identité en rapport aux entités traditionnelles comme l'Église, la nation ou les partis politiques. Il se conçoit comme appartenant à un groupe qui se rattache à telle star, à telles idées humanistes ou autres. L'individu isolé, loin d'être autonome, est pris dans le rouleau compresseur de la société de consommation. La recherche de son propre bonheur le coupe des sources morales profondes et contraignantes. Il est absorbé par ses propres choix quel qu'en soit le sens. Il a rétréci son champ d'inspiration et d'aspiration.

³³⁶ *Ibid.*, p. 824.

5.1.3. Les enjeux téléologiques de l'identité isolée

Le changement du rapport de l'individu à son environnement aussi bien culturel que matériel a eu des répercussions sur son rapport avec le monde des fins. Pour quelles finalités l'individu désengagé va-t-il agir ? Le déplacement de l'autorité, de la sphère extérieure vers la sphère tout à fait privée, a influé sur l'identité de l'agent moral. Avant les modernes, l'autorité résidait dans les traditions religieuses et métaphysiques. L'individu était donc engagé envers l'ensemble des prescriptions et des proscriptions régissant le groupe auquel il appartenait. Les finalités de la vie morale de l'individu étaient fixées par sa société et lui ne devait que se conformer aux codes de la société. C'était le monde dans lequel l'individu était dépendant.

Les choses ont radicalement changé parce que « *le sujet désengagé est un être indépendant, en ce sens que la personne doit trouver en elle ses raisons d'être essentielles et ne doit plus se les laisser dicter par un ordre plus vaste auquel elle appartient* »³³⁷. C'est au sujet de se fixer lui-même les finalités de sa vie. Le cadre au sein duquel l'individu parvient à envisager ce qui compte pour lui participe foncièrement à la détermination de son identité morale. C'est pourquoi l'avènement de l'individu désengagé est en relation étroite avec la question téléologique.

Auparavant, c'était la communauté qui offrait à l'individu les fins de sa vie. Maintenant que l'individu est désormais indépendant par rapport à toutes les formes d'ordre, il est la source et le maître des fins de sa vie. La communauté, plutôt que d'être un pourvoyeur des fins pour les individus, doit ses formes les plus apparentes à la volonté des individus. Une communauté aura une configuration morale issue du consentement de ses membres. « *Chez ceux qu'influénçait la notion de l'engagement personnel, il sembla évident que la seule chose qui pût créer l'autorité était le consentement de l'individu. Sa volonté et ses buts lui appartiennent. Lui seul peut les rattacher à un ensemble plus vaste et créer l'obligation d'obéir* »³³⁸. Dans le champ moral, l'individu décide d'appartenir à une communauté de croyance et de conviction au sein de laquelle il vit ce qui compte pour lui. Dans cette perspective, la communauté reste un organe assurant une fonction d'instrument pour atteindre ses fins.

³³⁷ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 251.

³³⁸ *Ibid.*, p. 253.

5.2. L'identité morale selon Charles Taylor

Après avoir fait la généalogie critique de la question de l'identité morale occidentale contemporaine, Charles Taylor en vient à donner sa propre position qui se résume substantiellement en trois parties : la présentation de l'état actuel de l'identité morale en Occident ; la critique de l'identité morale unidimensionnelle dans ses versions anthropocentriques et métaphysico-religieuses ; et enfin, la proposition d'une identité qui se fonde sur la pluralité des biens.

5.2.1. L'état actuel de l'identité morale en Occident : identité coupée de la transcendance

Une longue analyse du parcours à la fois historique et philosophique traverse l'œuvre de Charles Taylor. D'Homère à Habermas en passant par les figures emblématiques de l'histoire intellectuelle de l'Occident, l'auteur de *L'âge séculier* décrypte, détaille et sonde les évolutions significatives qui ont conduit à l'état actuel de l'identité morale en Occident. C'est pourquoi, il en vient à en broser les grands traits. L'identité morale en Occident est avant tout une identité basée sur le désengagement par rapport à toute forme d'autorité extérieure. Nous sommes passés d'une identité construite sur base de l'omniprésence de la transcendance à une identité coupée de la transcendance. L'identité morale actuelle en Occident se dit en termes d'authenticité, selon Charles Taylor. L'identité du moi, contrairement à ce que les anciens vivaient, ne se construit plus dans la porosité avec les espaces transcendants.

« *L'avènement de l'identité isolée s'est accompagné non seulement de l'intériorisation de la distinction intérieur / extérieur – essentielle à la séparation en elle-même – qui existe entre l'esprit et le monde en tant qu'ils constituent deux lieux séparés* »³³⁹. L'identité isolée s'est éloignée du langage classique métaphysico-religieux. Au cours des périodes antérieures, il y avait une certaine circularité, une certaine interpénétration entre la transcendance et le déploiement des capacités humaines. C'est le lieu du sens qui s'est radicalement déplacé. « *Nous pourrions même dire que les profondeurs autrefois situées dans le cosmos, dans le monde enchanté, sont à présent plus volontiers placées au-dedans* »³⁴⁰. C'est la force de la transcendance qui disparaît de l'horizon moral de nos contemporains. Les pouvoirs qui revenaient aux entités métaphysiques ou religieuses sont soit supprimés soit attribués aux êtres humains. Tout sens trouve désormais sa signification dans les limites de l'être humain.

³³⁹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 916.

³⁴⁰ *Ibid.*

Charles Taylor souligne le fait que la valorisation de l'autonomie de nos vies nous a placés en position de maître. C'est la rationalité instrumentale ainsi que le règne de l'individu qui constituent les marques caractéristiques de l'identité de nos contemporains. Nous évoluons dans un cadre immanent. « *Il reste encore à ajouter une autre idée de fond, à savoir que ce cadre constitue un ordre naturel par opposition à un ordre surnaturel, un monde immanent par opposition à un éventuel monde transcendant* »³⁴¹. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'homme ne se comprend qu'à l'intérieur de son cadre exclusif. C'est le changement de notre place au sein du monde. Nous ne nous comprenons plus comme des êtres occupant une place moyenne dans une hiérarchie des êtres, dont sont supérieurs et influents sur nos vies.

L'ordre immanent n'a besoin que de lui-même pour se comprendre et s'accomplir. Nous sommes autosuffisants. « *Or, le propre d'un ordre immanent autosuffisant est de pouvoir être conçu sans référence à Dieu ; très vite, le modèle adéquat a été attribué à la Nature* »³⁴². Il convient de souligner que la nature ici ne présuppose pas Dieu qui en serait créateur. Nous sommes dans un panthéisme qui ne reconnaît ni le planificateur ni le principe premier. L'éclipse de la transcendance comme une réalité de notre époque a un impact considérable sur la question de l'identité morale aujourd'hui.

La transcendance bénéficie d'un nouveau statut dans nos sociétés. Il s'agit de quelque chose de disponible qu'on peut intégrer dans sa vie. Nous sommes passés d'une société dont les membres étaient liés inconditionnellement à une transcendance, à une société pour laquelle une transcendance est une proposition parmi tant d'autres. « *L'ordre immanent peut ainsi se détacher du transcendant – mais il ne le fait pas nécessairement. Ce que j'ai décrit comme le cadre immanent, nous le partageons tous dans l'Occident moderne* »³⁴³. La morale sans la notion de bien inhérent à l'idée de Dieu est désormais possible. Dans ce contexte, on n'a plus besoin d'implorer un être ontiquement supérieur afin d'accomplir un bien supérieur que lui seul peut rendre possible, alors qu'autrefois nul ne pouvait faire l'expérience du bien supérieur sans qu'il ne soit lié à une transcendance.

Le fait de concevoir les biens consubstantiels à une transcendance a suscité des réactions humanistes diverses. Nous reprenons ici la réaction qui se base sur l'idée selon laquelle toute conception des biens consubstantiels à la transcendance dénie la force humaine.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 920.

³⁴² *Ibid.*, p. 922.

³⁴³ *Ibid.*, p. 923.

L'homme est capable de réaliser les biens divers sans faire recours à la transcendance. Dans le cas relatif du christianisme, nous observons que « *le sentiment d'être menacé par le fanatisme est une source importante de clôture de l'immanence sur elle-même. Très souvent, nous avons à l'origine un mouvement anticlérical qui finit par se transformer en un rejet du christianisme ou, plus tard, en athéisme* »³⁴⁴. Le fanatisme surtout religieux est susceptible de conduire au conflit des biens. Dans cette perspective, le bien considéré comme émanant de l'être supérieur s'impose à toute autre forme de bien qui serait considéré comme étant ontologiquement inférieur. Ici, nous pensons à la relégation au rang inférieur des biens sensuels dans le registre du christianisme.

Le cadre immanent s'est doublé du courant naturaliste qui a simplement rejeté la transcendance. Dans cette valorisation exclusive de la nature, l'homme moderne occidental s'est coupé de la transcendance. La confiance en la nature n'a cessé de donner ses fruits. « *L'immense succès de la science naturelle moderne et de la technologie qui lui est associée peut aussi nous conduire à penser que cela résout tous les mystères, que tout sera finalement expliqué, que la science humaine doit se développer sur le même modèle, (...) le développement de la civilisation ou de la modernité correspond à l'aménagement d'un cadre immanent fermé sur lui-même* »³⁴⁵. L'intervention de la transcendance serait alors une menace contre les avancées déjà réalisées, une interférence dangereuse dans la mesure où la transcendance s'imposerait pour supprimer ou anéantir les biens humains.

Les biens inhérents à Dieu ont parfois provoqué des désastres humains dans l'histoire. C'est pourquoi, cette morale suscite la méfiance de nos contemporains. « *La religion a souvent illustré le premier cas de figure – que l'on songe à la longue liste qui va des sacrifices aztèques à Oussama Ben Laden en passant par (l'inquisiteur espagnol) Tomas de Torquemada -, la question véritable serait de savoir si elle peut aussi offrir une promesse* »³⁴⁶. Nous avons là une tendance qui écarte et se ferme à la transcendance de peur de sombrer dans les dérives du fanatisme. Remarquons toutefois que le fanatisme n'est pas l'apanage de la religion. On trouve le fanatisme meurtrier dans d'autres domaines notamment en politique. Les exemples incarnés par les figures d'Hitler et de Staline le corroborent.

L'avènement de l'immanence se réalise grâce à plusieurs changements qui sont intervenus au cours des cinq derniers siècles. Charles Taylor brosse quelques aspects

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 928.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 930.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 931.

principaux qui ont conduit à l'immanence exclusive. En premier lieu, il y a le sentiment de libération et d'autonomie qui a traversé ceux qui se trouvaient sous l'autorité des pouvoirs métaphysiques et religieux. Alors que le monde providentiel garantit une certaine assurance aux humains puisqu'il les protège contre toute forme de mal, le monde immanent opère autrement. La place de l'homme dans les deux mondes change radicalement. Lorsque le monde est chargé de significations selon le mode religieux, il convient que les humains bénéficient d'une aide protectrice de la part d'un être suprême, bienveillant et puissant. Dans ces circonstances, les gens n'ont pas un rapport courageux avec la réalité. C'est pourquoi, dans cette perspective, « *la religion émane donc d'un manque puéril de courage. Il faut se comporter en homme et voir la réalité en face* »³⁴⁷. Le cadre immanent propose un autre type d'homme qui se métamorphose et fait preuve désormais de son courage pour affronter la réalité. Ce raisonnement va ainsi de pair avec la déspiritualisation de la nature. Car dans ces circonstances, la nature est indifférente et neutre sur les plans spirituel et moral.

Le cadre immanent se décline dans la valorisation exclusive de l'homme en tant que celui-ci se libère du poids des pouvoirs religieux et métaphysiques. « *L'attaque incroyante traditionnelle à l'encontre de la religion porte, depuis l'époque des Lumières, cette accusation de faiblesse puérile. Elle attaque également la religion sur le fait qu'elle appelle à une terrible automutilation, poussée par l'orgueil. Le désir humain doit être bridé, mortifié. Cette mortification est ensuite souvent imposée aux autres, de sorte que la religion est la source de terribles souffrances et le lieu d'un grand châtiment pour les hérétiques et les marginaux* »³⁴⁸. C'est l'attaque contre le rôle délimitateur et culpabilisateur de la religion qui détermine l'identité morale de nos contemporains, aux yeux desquels la religion pêche en exigeant des pratiques d'abstinence qui ont une portée morale. Le fait d'encadrer et de limiter le désir humain en lui fixant ce qui convient et ce qui ne lui est pas permis constitue un poids énorme qui brise la liberté et surtout l'épanouissement des gens.

Le cadre immanent libère l'homme et le rend autonome. Celui-ci est livré à lui-même au milieu de la réalité. « *L'incroyant se résout à affirmer la valeur humaine et le bien humain, et à œuvrer dans ce sens sans fausse illusion ou consolation. Ce qui signifie que, du point de vue de ses croyances morales, il est également contre la mortification. Il n'a en outre aucune raison d'exclure quiconque comme hérétique ; sa philanthropie est donc universelle* »³⁴⁹. Les

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 955.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 955-956.

fondements moraux de l'immanence sont alléchants car ils prônent une libération totale qui établit l'homme en tant que sa propre autorité suprême. Ils vont très loin en ouvrant les portes de la tolérance absolue dans la mesure où ils n'excluent personne sous prétexte de sa pratique religieuse. Cette ouverture universelle n'a cessé de conquérir nos contemporains. C'est donc en opposition aux exigences morales religieuses que l'immanence va proposer ses fondements moraux. Le bien ne disparaît pas de la théorie de l'immanence mais il est autrement pensé et fondé. Il n'est plus lié ou inhérent à un Dieu mais il est dans l'homme et nulle part ailleurs.

L'affirmation humaniste s'est mise en place par le triomphe de la déspiritualisation de la nature et par l'autonomie morale des individus. « *La morale ne s'est pas inclinée devant les faits. Il faudrait davantage dire qu'une conception morale a fait place à une autre. Un autre modèle de ce qui était considéré comme supérieur a triomphé* »³⁵⁰. Nous sommes passés d'une morale à une autre. Alors que le garant de la première morale était un être supérieur et donc différent de l'homme, le garant de la morale de l'immanence fermée est l'homme lui-même. Il se méfie de toute tendance qui le tirerait vers la dépendance morale quelle qu'elle soit. Il assume sa maturité et son courage parfois dans la douleur, car la conscience d'être coupé du passé est encore vive.

Puisque la nature est désormais neutre, l'homme peut en faire tout ce qu'il veut et peut. Il en est le maître. C'est par la science qu'il s'y déploie. La confiance a changé de camp, elle est, dans la perspective de l'immanence, du côté de l'homme. L'homme n'a plus de compte à rendre, d'où l'expression d'une raison désengagée. En même temps, son autonomie morale a engendré, de manière inhérente à sa logique, l'individualisme. Dans la conjonction des deux volets, à savoir autonomie morale et déspiritualisation de la nature, la science n'a cessé de gagner du terrain au détriment de la religion jusqu'à devenir la seule voie plausible aux yeux de beaucoup de gens. « *La science naturelle n'est pas simplement un chemin menant à la vérité, mais devient le paradigme de tous les chemins* »³⁵¹. La science, dans l'immanence fermée, s'impose comme étant la voie paradigmatique de toute crédibilité possible.

Le statut des propositions de l'immanence au sein d'autres domaines de sens est supérieur, voire exclusif. Charles Taylor refuse que tout changement qui est intervenu sur le plan de l'identité morale soit imputé au retrait de Dieu ou à ce qui est communément appelé la mort de Dieu. Il y a une idée répandue selon laquelle l'homme s'est substitué aux forces

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 958.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 964.

métaphysiques et religieuses. C'est la tendance d'après laquelle « *l'approche empirique est le seul véritable moyen d'acquérir du savoir, et elle devient évidente dès que nous nous libérons du joug d'une métaphysique erronée* »³⁵². Il ne s'agit pas seulement d'un slogan qui vise à rendre compte du passage du théisme triomphant à l'immanence fermée. Charles Taylor pense qu'il s'agit aussi d'affirmer un enlèvement aveugle dans l'égoïsme.

La présentation largement acceptée du triomphe de l'immanence comme le signe vivant de la mort de Dieu procède de deux fausses logiques simplistes. En premier lieu, il y a l'élimination mutuelle supposée entre le théisme et l'immanence. Dans cette logique, nous avons « *une vision soustractionniste de la modernité, comme ce qui découle de l'effacement des anciens horizons, l'humanisme moderne n'a pu advenir qu'à la faveur de la disparition des formes précédentes* »³⁵³. Ici toute suite logique entre les deux horizons est bannie. Autant il n'est pas logiquement possible d'envisager la mort de Dieu et en même temps d'affirmer l'existence de Dieu, autant « *la logique de l'histoire par soustraction s'apparente à ceci : une fois que l'on s'est débarrassé du souci de servir Dieu, ou d'être présent à n'importe quelle autre réalité transcendante, il ne nous reste plus que le bien humain, et c'est ce qui intéresse les sociétés modernes* »³⁵⁴. Au sein de l'immanence fermée, la question du sens se cantonne à l'intérieur des limites humaines. Nous n'avons plus besoin de faire recours aux instances métaphysiques ou religieuses pour donner du sens à nous-mêmes. Notre identité est donc autoréférentielle, puisque Dieu est mort.

Charles Taylor fait le constat que désormais l'immanence fermée fait le choix de se couper de toute forme de transcendance. Cependant, cette posture ne rend pas compte de manière logique et explicite de l'espace qui est désormais pluriel. La déclaration de la mort de Dieu comme le refus radical de s'en remettre à l'autorité métaphysique ou religieuse n'excluent pas la religion de l'espace des disponibles. L'événement important qui s'est produit avec l'avènement de l'immanence fermée a une conséquence importante. Les récits religieux et mythiques ne sont plus les seuls à produire du sens. À côté des finalités eschatologiques de la vie telles que nous les trouvons dans les religions, nous avons des finalités humaines de la vie proposées et défendues par les courants immanentistes. Puisque l'immanence fermée ne permet pas de possibles interpénétrations des sphères de sens, il en découle que l'apport culturel au processus dont est issue l'identité isolée est négligé.

³⁵² *Ibid.*, p. 972.

³⁵³ *Ibid.*, p. 973.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 973-974.

« *L'histoire par soustraction accorde trop peu de place aux changements culturels qui ont travaillé la modernité occidentale, à la façon dont elle a travaillé de nouvelles conceptions du moi* »³⁵⁵. En effet, le moi tel qu'il est compris aujourd'hui n'est pas le produit exclusif de l'avènement de l'immanence fermée. Il n'est pas issu de manière unilatérale de l'éclipse de la transcendance.

La question du sens met à mal l'immanence fermée, dans la mesure où les horizons qui en produisaient sont relégués aux oubliettes. Cependant, la question du sens reste présente. Car « *réclamer du sens n'est pas une option facultative. Sa quête se situe au cœur de notre humanité* »³⁵⁶. L'absurde et le vide restent les choses dont la nature humaine a horreur. C'est pourquoi, même dans l'immanence, la recherche du sens est de mise. À défaut du sens qui nous venait d'ailleurs, allons-nous nous contenter du sens que nous produisons dans les limites de notre immanence ? L'homme de l'immanence se contente de sa condition. « *Nous refusons de revenir en deçà de la perspective chrétienne de transformation et de ramener l'épanouissement humain ordinaire à sa juste place, en tant qu'il constitue notre finalité la plus haute* »³⁵⁷. C'est seulement dans cette visée que nous nous montrons dignes d'assumer la réalité qui est la nôtre. Cela procure du plaisir et de la satisfaction de prendre conscience que l'on est désormais autonome.

Nous reconnaissons qu'il s'agit du bonheur passager mais nécessaire que pour rien au monde on ne sacrifierait. « *Nous luttons en effet pour le bien, sans garantie de succès, et même avec la certitude d'un échec final, non seulement parce que l'univers indifférent balayera finalement toutes les œuvres de l'humanité, mais aussi parce qu'on ne nourrit aucun espoir transcendant qu'au-delà de l'histoire les œuvres de bonnes volonté puissent accéder à l'éternité* »³⁵⁸. L'humanité s'assume dans la conscience de la fragilité d'elle-même, car elle n'a plus besoin de la libération exogène. Le refus catégorique de toute forme d'ouverture aux discours qui portent la transcendance se fait sur base d'évaluation éthique qui ne donne pas la possibilité de dialogue. Considérer que les religions exigent de l'homme une attitude moins digne, c'est juger le discours des religions comme ne véhiculant pas des valeurs supérieures. À ce titre, l'ordre de l'immanence fermée se montre épistémologiquement autosuffisant, à tel point qu'il ne laisse aucune possibilité d'une remise en question venant de la sphère métaphysique et religieuse.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 975.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 993.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 994.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 996.

L'ordre de l'immanence fermée délaisse la question de la valeur et de la plénitude de la vie. Or il ne suffit pas de rechercher l'épanouissement de l'homme comme étant la finalité de la vie, encore faut-il en déterminer les critères. L'immanence fermée se contente de répudier les sources métaphysiques et religieuses et pense se suffire elle-même. Elle ne pousse pas très loin la question éthique, quelle est la nature de la vie bonne et sa motivation. L'immanence fermée nie que l'éthique ait pour condition de possibilité la religion sans laquelle ses tentatives d'explications n'auraient pas de sens. L'incroyant se comprend comme mature et courageux par rapport aux croyants qui s'inscrivent moralement dans l'horizon métaphysique et religieux. « *Leur rapport, quel qu'il soit, à la foi, est un problème structurant leur identité* »³⁵⁹. Ceux qui ne se reconnaissent pas croyants se pensent par rapport à la religion. Ce rapport d'opposition exige que toute réflexion qui porte sur les incroyants ait comme voie obligée la religion. L'identité morale de ceux qui se comprennent en dehors du cadre de la transcendance ne peut être envisagée sans se référer, ne fût-ce que de manière indirecte, à ce contre quoi ils fondent leur conviction, c'est-à-dire les cadres métaphysiques et religieux.

Sur le plan philosophique, le fait de décider de s'enfermer dans une conception unilatérale s'avère problématique. C'est aussi une forme d'automutilation que de se couper d'autres sources de sens disponibles. L'état actuel de l'identité morale en Occident s'est fixé les limites de l'immanence. Se comprendre moralement à la lumière des sphères transcendantales comme la religion devient un objet de honte dans l'espace public. L'identité morale dans l'immanence fermée place le moi dans une situation non poreuse avec la transcendance. C'est un moi qui se suffit quant au sens de ses gestes.

Cependant, Charles Taylor fait remarquer que l'absence d'ouverture à la transcendance conduit l'identité morale de nos contemporains à un vide de sens plus profond. « *Le bonheur humain peut nous inspirer lorsque nous devons lutter contre les forces qui le détruisent, mais une fois réalisé, il n'inspire rien d'autre que l'ennui* »³⁶⁰. C'est dans cet état d'ennui que se trouve l'identité morale qui s'épanouit dans la fermeture à la transcendance issue des horizons métaphysiques et religieux. « *Nous sommes très fortement incités à demeurer dans les limites du domaine humain, ou au moins à ne pas prendre la peine d'explorer ce qui pourrait exister au-delà. Les grands langages de la transcendance sont de moins en moins compréhensibles ; à cet égard, un véritable désapprentissage de masse est en*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 1004.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 1211.

cours »³⁶¹. Nous sommes dans l'époque où l'immanence fermée ne cesse de se propager comme étant le seul cadre plausible et fiable à l'intérieur duquel la question de l'identité morale doit être posée.

5.2.2. La question de l'identité morale dans le christianisme moderne

L'œuvre de Charles Taylor se construit dans le dialogue ferme et profond entre la raison et la foi. La religion occupe une place importante dans sa pensée sur la question de l'identité en général et de manière particulière sur la question de l'identité morale. Parmi les religions, le christianisme, selon son histoire et sa place en Occident, constitue un objet de discussions intenses. Charles Taylor cherche à montrer et à justifier certaines positions du christianisme en même temps qu'il les évalue de façon critique. La branche radicale du christianisme se nourrit largement de la question du sens dans le cadre de l'immanence fermée. Cette dernière marque notre âge de l'authenticité où les individus plus que jamais sont portés par le sentiment d'égalité et d'être soi. Dans la perspective de l'authenticité, il n'y a pas de valeurs supérieures, puisque chacun est responsable et maître de soi du moins moralement. Il en découle que tout individu cherche son épanouissement propre. Cette recherche de l'épanouissement individuel « *implique un repliement sur soi et une exclusion, une inconscience même des grands problèmes ou préoccupations qui transcendent le moi, qu'ils soient religieux, politiques ou historiques. Cela entraîne un aplatissement ou un rétrécissement de la vie* »³⁶². C'est donc ce sentiment de vivre dans une absence de repères moraux solides et transcendants qui provoque le déferlement du radicalisme chrétien en matière éthique. Il s'agit d'une réaction à la crise du sens.

En effet, c'est l'idée selon laquelle l'homme moderne, coupé de la transcendance, s'est étiolé et a perdu ainsi sa profondeur naturelle qui nourrit le christianisme radical. Pour Jacques Maritain, « *le christianisme était essentiel à l'ordre lui-même. Le monde moderne, à travers son subjectivisme et son refus de ses racines morales, était en train de sombrer dans un désordre encore plus profond* »³⁶³. Le monde de l'immanence se voit reprocher d'avoir écarté l'homme de ce qui constituait sa force ultime, de ce qui faisait de lui un être tout à fait particulier.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 1225.

³⁶² Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p. 22.

³⁶³ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1237.

Dans cette logique, on considérerait « *la religion chrétienne, ou dans certains cas, le catholicisme comme unique rempart contre la désintégration et le désordre menaçants : ce thème se mêlait à celui des racines profondes de la culture européenne et à celui des dangers d'un subjectivisme complaisant* »³⁶⁴. Le retour aux valeurs chrétiennes est le seul moyen d'échapper au vide de sens et à l'absence de plénitude qui malmènent notre identité en général et notre identité morale en particulier. La question s'accroît à l'heure de la mondialisation et de la globalisation. Il y a de plus en plus de gens qui pensent qu'il n'y a pas de possibilité de construire une identité européenne en omettant le christianisme.

La tentation pour les chrétiens radicaux est de revenir à l'époque où le christianisme assurait la cohésion du peuple à travers ses exigences morales et ses aspirations eschatologiques. Dans ce sens, « *l'effort pour rompre avec les ordres immanents dominants est entièrement défini par le modèle de la Chrétienté* »³⁶⁵. La vision nostalgique qu'incarne l'orthodoxie radicale est de rétablir l'âge d'or du christianisme ; c'est la seule condition pour mettre un terme à l'immanence si vide et creuse.

C'est de cette orthodoxie que découle une certaine conviction en morale selon laquelle les valeurs doivent s'imposer sans laisser place à aucune discussion. « *Les moralistes rigides veulent également contenir la zone obscure de ce qui est personnel, et ils ont tendance à en réprimer toutes les manifestations, qu'elles soient subjectivistes ou exploratoires. Ils soutiennent que la morale se distingue de tout cela, qu'elle reste indépendante et qu'elle s'impose impérativement* »³⁶⁶. Le christianisme radical propose une identité morale qui se limite à appliquer les valeurs attribuées au christianisme sans les interroger ni questionner son contexte de façon critique. Ainsi l'orthodoxie se double-t-elle de l'orthopraxie.

Il est tentant de rapprocher cette attitude des positions bien connues de l'Église en matière de sexualité. La question des couples divorcés et du mariage aussi bien des clercs que des homosexuels en est l'exemple actuel. « *Le Vatican semble perpétuer le moralisme le plus rigide dans le domaine sexuel, sans relâcher en rien ses règles, avec pour résultat que les gens qui mènent des vies sexuelles déréglées se voient en théorie automatiquement condamnés, sans parler des latifundistes non repentants du tiers monde et des aristocrates romains avec assez d'influence pour combiner une annulation, ne rencontrent aucun*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 1238.

³⁶⁶ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 639.

obstacle »³⁶⁷. L'éthique sexuelle de l'Église continue de faire l'objet de critiques et d'incompréhension pour les personnes qui cherchent à élargir l'horizon des questions morales. En effet, l'insistance et les punitions relatives aux pratiques d'ordre sexuel agacent certains chrétiens qui veulent étendre la lecture éthique de l'Évangile sur les questions qui minent la justice sociale en particulier et la démocratie en général dans certains pays chrétiens.

Le radicalisme chrétien plonge dans le fondamentalisme lorsqu'il prône une identité morale qui se base exclusivement sur les commandements dits de Dieu. Il s'agit d'une porte ouverte au réductionnisme de la nature humaine. Dans cette logique, tout ce qui relève des désirs simplement humains appelle au rejet et au mépris. C'est le rétablissement et l'endurcissement de la vision dualiste qualitative qui place à un niveau supérieur ce qui est attribué à Dieu et à un niveau inférieur ce qui vient de l'homme. C'est une position théologique qui se situe dans le même ordre et partage les mêmes caractéristiques que la position de l'immanence fermée. L'une se ferme hermétiquement à l'autre. Le principe du radicalisme chrétien est celui-ci : *« nous tenons nos commandements de Dieu, et nous pouvons contourner et subordonner la zone de la sensibilité personnelle »*³⁶⁸. Les tenants de cette théologie pensent se soustraire aux impasses du courant de l'immanence fermée en se rapportant à une éthique théocentrique. Tout se passe comme s'il était impossible d'articuler l'humain et le divin ou du moins de faire dialoguer les aspirations immanentes et transcendantes.

Plusieurs conséquences dangereuses découlent de cette éthique chrétienne radicale. En premier, nous retombons dans les reproches formulés par les humanistes contre l'orgueil des religions. *« Poussée par l'orgueil ou la peur, la religion impose aux hommes des objectifs effroyablement élevés, d'ascétisme, de mortification ou de renoncement aux finalités humaines ordinaires. Elle nous invite à transcender l'humanité et cela ne peut que nous conduire à nous mutiler, à mépriser et négliger l'accomplissement et le bonheur ordinaires qui sont à notre portée »*³⁶⁹. C'est donc la négation de la vie ordinaire des personnes qui est prônée. Le christianisme qui ne saurait pas assumer la condition humaine devrait renoncer à son mystère de l'incarnation. L'éthique radicale chrétienne a des difficultés énormes dans son rapport avec d'autres sphères des biens. Ici, nous nous situons autant à l'intérieur de la

³⁶⁷ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 859.

³⁶⁸ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 639.

³⁶⁹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1059.

diversité chrétienne que dans l'ensemble des domaines porteurs de sens immanents ou transcendants.

Dans ces conditions militantes, le christianisme est exposé à beaucoup de risques dont celui d'oublier l'essentiel, à savoir le message évangélique. La recherche effrénée de l'instauration d'un ordre moral bon entraîne, chez ceux qui s'y donnent, un sentiment de supériorité qui est aux antipodes de la foi chrétienne. Charles Taylor établit le rapport intrinsèque entre le bien et le pouvoir. En effet, pour lui, la conscience du bien, quel qu'il soit, donne du pouvoir à l'agent ou à la communauté qui se dit porteur de ce bien. « *Le sentiment de la supériorité de la civilisation, qui se développa avec la puissance coloniale occidentale, s'articula à la représentation de la Chrétienté comme porteuse de cette civilisation. Les missionnaires apportaient le christianisme au monde non occidental, souvent avec le sentiment qu'ils apportaient également les fondements d'une prospérité future, du progrès, de l'ordre et (parfois) de la démocratie et de la liberté* »³⁷⁰. C'est le danger qui guette toute pensée porteuse de sens qui s'attache plus à la forme qu'au fond. À trop se préoccuper de la forme, on oublie le fond.

Dans cette confusion à première vue éthique transparaît la confusion théologique qui ramène toute vision eschatologique à l'accomplissement d'un ordre moral bien déterminé. Cette théologie se coupe elle-même de sa propre force de l'articulation entre le déjà-là et le pas-encore. Elle se contente du déjà-là tel qu'elle le formule dans les commandements moraux. Or l'idéal chrétien évolue ; il n'est pas statique. Dans cette évolution, « *il existe alors un sentiment fort de la distance et de la tension irrémédiables entre l'ordre ultime de la parousie, aujourd'hui en gestation, d'une part, et l'ordre établi de la civilisation telle que nous le vivons, d'autre part. Dans de nombreux milieux chrétiens des temps modernes, cette distance s'est réduite, et la tension a disparu* »³⁷¹. L'ordre établi ne doit pas se fermer sur lui-même. Si chrétien qu'il soit, il doit s'ouvrir à l'ordre ultime. Dès lors les deux devront entretenir une relation de tension dans laquelle le deuxième meut et attire le premier.

Dans le courant de l'éthique chrétienne radicale, l'ordre établi ne se questionne plus. Il y a des questions fermées auxquelles il ne faut pas toucher sous peine d'être excommunié. L'ordre établi est à l'abri de la dynamique chrétienne de transformation car il est jugé accompli et parfait. Avec le fixisme de l'éthique chrétienne radicale, « *nous perdons de vue la*

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 1240.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 1241.

*transformation de plus grande ampleur et à plus long terme que vise la foi chrétienne : l'élévation de la vie humaine vers la vie divine »*³⁷². En enfermant l'identité morale dans les commandements fixes, l'éthique radicale chrétienne abolit le mouvement inhérent au christianisme qui vise à porter continuellement l'homme vers Dieu. Il est donc théologiquement dangereux d'écarter la dynamique eschatologique des propos moraux, comme il est philosophiquement risqué de vouloir considérer son langage éthique comme le meilleur, si chrétien soit-il.

L'éthique chrétienne radicale est loin d'être chrétienne puisque elle n'intègre pas l'ouverture qu'exige le fondement eschatologique de toute théologie. Dans ce sens, l'éthique chrétienne radicale est une sagesse ou philosophie dans laquelle une formulation de source chrétienne s'érige en une pensée idéologique. Elle est fermée puisqu'elle est unitaire dans sa visée. C'est-à-dire qu'elle se préoccupe de son expansion plutôt que de sa compréhension et de sa cohérence. Elle se ferme à la nouveauté portée par l'Esprit. *« L'Incarnation de Dieu s'étend, à travers des liens nouveaux comme celui que le Samaritain crée avec le Juif, pour former un réseau que nous appelons l'Église. Il s'agit bien d'un réseau, pas d'un groupement catégorial : c'est une chaîne de relations qui articulent des personnes particulières, uniques, incarnées, plutôt qu'un groupe de personnes qui partagent une propriété importante »*³⁷³. La dynamique christique nous place par-delà les appartenances morales, nationales, religieuses et autres. Elle est relationnelle plutôt qu'exclusive.

L'éthique chrétienne radicale est une forme de corruption du christianisme, car elle revêt les caractères autarciques et narcissiques d'une institution, d'un groupe de personnes ou d'une tribu. *« Parfois une communauté ecclésiale devient une tribu (ou s'établit sur une société tribale existante), et traite les étrangers comme les Juifs traitaient les Samaritains (Belfast). La corruption la plus grave est une forme de chute, dans laquelle l'Église devient une institution sans précédent »*³⁷⁴. Dans cette perspective, l'on peut admettre que l'éthique chrétienne radicale se coupe de l'ouverture principielle. Elle s'enferme dans les limites de ses commandements et reste à l'intérieur des frontières qu'elle trace autour d'elle. Ainsi est-il possible et autorisé, selon cette logique, de qualifier ceux qui sont différents de nous d'hérétiques, d'impurs et de pécheurs. À l'intérieur de l'éthique chrétienne radicale, *« les règles, les devoirs et les punitions occupent une place toujours importante »*³⁷⁵. C'est

³⁷² *Ibid.*, p. 1241-1242.

³⁷³ *Ibid.*, p. 1245.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 1256.

finalement cette éthique qui a donné naissance à l'intolérance du courant de l'immanence fermée dans la mesure où les deux partagent le rejet de l'interpénétration des sphères dans la construction de l'identité morale.

Pour l'éthique chrétienne radicale, le bonheur n'est accessible qu'à condition d'appliquer les commandements de Dieu tels qu'ils sont annoncés par ceux qui s'en réclament. Ainsi, elle nous promet un bonheur et une prospérité à l'instar de ce que font les Églises évangéliques aujourd'hui en Afrique comme en Amérique Latine. Elles se proposent, comme une voie sûre, pour répondre à toutes nos préoccupations et réaliser une vie de plénitude. Elles se substituent à la transcendance elle-même. Les forces personnelles ne sont pas reconnues comme participantes à l'avènement du bonheur. Il suffit de faire confiance et de s'abandonner à la toute-puissance de Dieu telle qu'elle est prêchée. L'éthique chrétienne radicale finit par tomber dans le légalisme par le fait même de proposer les lois comme le garant irréversible du bonheur. « *La croyance en un bonheur tranquille n'est pas simplement une illusion puérile : en nous détournant d'une grande partie de ce que nous sommes, elle conduit aussi à une amputation de la nature humaine* »³⁷⁶. Cette amputation concerne la capacité humaine à innover, à coopérer au projet de l'achèvement de la création. Le bonheur n'est pas exclusivement le fruit des pratiques religieuses. C'est aussi l'épanouissement et l'exercice de la sensualité et de l'intelligence humaines. En cela, l'éthique chrétienne radicale comme le courant de l'immanence fermée partagent l'exclusivisme et l'autosuffisance comme fondement paradigmatique.

5.2.3. L'identité morale par-delà les identités morales unitaires

Après avoir revisité et analysé l'histoire complexe qui a conduit à l'identité morale actuelle de nos contemporains, Charles Taylor dégage les diverses limites constitutives de l'identité morale en Occident. Ces dernières sont présentées comme la sur-revalorisation des traditions morales antérieures. Le tableau tracé de l'identité morale des modernes fait référence aux évidences qui sont ancrées dans la conscience sociale. En effet, « *nous éprouvons avec une force particulière ce qu'impliquent la justice et la bienveillance universelles, nous sommes particulièrement sensibles aux revendications d'égalité, nous jugeons justifiées par principe les exigences de liberté et d'autodétermination et, enfin, nous accordons une très haute priorité à la fuite de la mort et de la souffrance* »³⁷⁷. Le long cheminement historique et philosophique de l'Occident a engendré une manière de nous

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 1078.

³⁷⁷ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 619.

comprendre tout à fait nouvelle ou du moins très différente de celle des personnes de l'époque à laquelle les notions de justice et de bienveillance universelle n'avaient pas le même sens qu'aujourd'hui. Ces changements ont eu une grande influence sur notre identité morale. Les grands changements se sont articulés autour d'un point central qu'est le sujet dans sa manière de se comprendre et de s'orienter dans l'horizon moral.

Charles Taylor dégage les trois familles des sources morales qui ont marqué notre histoire. « *Celle qui donne un fondement théiste à ces normes ; une deuxième famille centrée sur le naturalisme de la raison désengagée, qui prend de nos jours des formes scientistes ; une troisième, qui trouve ses sources dans l'expressivisme romantique ou dans une des visions du moderne qui lui ont succédé* »³⁷⁸. Ce qu'il convient de relever d'après ces trois familles, c'est que la première, à savoir la famille théiste, s'est profondément affaiblie. Ceci revient à dire que parmi les sources morales qui ont cours, ou du moins qui entrent en compte, pour la majorité de nos contemporains, le théisme ne compte plus. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a plus personne qui s'y rapporte moralement. Mais plus que les anciens, nous trouvons nos sources non plus dans les objets ou dans les réalités religieuses et métaphysiques mais dans nos pouvoirs et dans notre nature propres.

Il y a eu un repli de l'homme sur lui-même dans la conception et la définition de l'identité morale alors que le décentrement était total pour les personnes qui ont vécu il y a plus de deux siècles. La cohabitation des diverses sources morales n'entraîne pas de conflit ouvert car il y a un accord profond en ce qui concerne les normes anthropocentriques. Chez nos contemporains, les éthiques partagent une chose. « *Elles partagent sa répugnance ou son embarras métaphysique à reconnaître ouvertement des sources morales, ou elles peuvent même croire que la liberté suppose leur négation* »³⁷⁹. Tout se passe comme si le fait d'évoquer le cadre à l'intérieur duquel nous nous définissons moralement provoquait un sentiment de dépendance. Nos contemporains n'ont pas le courage d'aller plus loin pour trouver les racines de la valeur de leur agir.

Le subjectivisme régnant trouve sa force dans le sentiment de retrouver ce dont les hommes ont été privés pendant longtemps. « *L'image de l'harmonie restaurée à l'intérieur de la personne et entre les individus à la suite du décroissement, de la rupture des barrières entre l'art et la vie, le travail et l'amour, les classes sociales, et l'image de cette harmonie*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 618.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 619.

comme liberté plus entière, tout cela concorde parfaitement avec les aspirations romantiques originelles »³⁸⁰. Ce que Charles Taylor appelle la valorisation de la vie ordinaire est compris comme une reconnaissance enfin réalisée de l'homme dans tout son bonheur. L'homme libéré du poids des exigences morales du monde religieux et métaphysique a le sentiment de mener une vie épanouie parce qu'il n'est plus sous le coup de la culpabilité et de l'oppression venant des religions.

Charles Taylor précise que dans la construction de l'identité, il n'y a pas de rupture nette entre les courants ou les tendances. Bien que certains gagnent en visibilité plus que d'autres, les uns sont plus ou moins liés aux autres. Le règne de l'individu ne peut prétendre être coupé du monde chrétien. Les naturalistes, donc les scientifiques, ne sont pas totalement séparés des romantiques. Opérer la séparation revient à se tromper profondément. « *Il s'agit là d'une grossière simplification parce que ces conceptions rivales continuent à s'influencer et à se déterminer réciproquement* »³⁸¹. L'identité morale des modernes n'est pas si simple, si unilatérale que ce que l'on laisse croire. « *Il a été possible de montrer les affinités qui existent entre la perspective morale moderne et ses multiples sources, d'une part, et les diverses conceptions changeantes du moi et de ses pouvoirs caractéristiques, de l'autre, et de montrer comment ces conceptions du moi se rattachent à certaines conceptions de l'intériorité* »³⁸². La conception du moi qui se fonde sur la recherche de l'épanouissement sur la base de la raison instrumentale pose quelques questions d'ordre moral.

Charles Taylor relève deux principaux domaines moraux dans lesquels le subjectivisme connaît des limites, sur le plan aussi bien expérientiel que public. Il s'agit de l'unilatéralisme comme automutilation. Les conséquences expérientielles se déclinent sous plusieurs formes. « *Il ne reste plus de place pour l'héroïsme, les vertus aristocratiques ou les objectifs supérieurs de la vie, ce pourquoi il vaudrait la peine de mourir* »³⁸³. La vie aurait donc une valeur plus accomplie au-delà de la préoccupation de satisfaire ses propres désirs.

On parle, dans la même logique, de la perte de la passion pour les grandes choses et des projets à but extra-individuel. « *La société instrumentale peut aboutir à ce résultat par les images de vie qu'elle propose et exalte, simplement en occultant les significations plus profondes et en les rendant difficiles à discerner. C'est une critique qu'on adresse souvent de*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*, p. 620.

³⁸² *Ibid.*, p. 621.

³⁸³ *Ibid.*, p. 623.

nos jours aux médias. Ou encore, elle peut y arriver en produisant et en encourageant une attitude purement instrumentale, voire en suscitant le souci exclusif d'un misérable confort. C'est la critique qu'on adresse souvent à la société de consommation »³⁸⁴. Ces critiques mettent en lumière le caractère pervers de la société de consommation qui s'arme d'outils efficaces dans le but de maintenir les individus loin des préoccupations de signification profonde. Nous sommes dans l'environnement culturel qui exalte l'individu et les moyens d'assouvir ses désirs. Dans un monde désenchanté, l'homme se déploie sur la nature comme un lion saute sur sa proie dans le seul but de satisfaire les besoins du moment.

C'est la notion même du temps qui connaît une mutation profonde de sens. En effet, Charles Taylor reprend Heidegger pour fustiger le subjectivisme et l'unilatéralisme de la raison instrumentale qui nous coupe aussi bien du passé que de l'avenir. « *Une identité humaine est une chose complexe, faite de nombreux points de référence* »³⁸⁵. On n'aborde pas la question de l'identité humaine de façon simpliste et caricaturale. Il faut tenir compte de sa complexité. Mais chez les défenseurs des pensées anthropocentriques, c'est l'instant présent dans sa volatilité qui compte. Cette vision réductionniste du temps a des conséquences énormes sur l'identité morale de nos contemporains.

Le présent est lié au bonheur ressenti par l'individu dans l'immédiateté. C'est pourquoi, les relations amoureuses deviennent de plus en plus passagères. Car les modernes ont du mal à s'inscrire dans la durée et dans la profondeur des choses. « *L'individu a été arraché à une riche communauté de vie et dépend désormais d'un ensemble de relations mobiles, changeantes et révocables, qui ne sont souvent destinées qu'à des fins extrêmement précises* »³⁸⁶. Dans une société où le slogan le plus partagé est l'accomplissement de soi, il y a une perte de sens de la communauté. L'individu a du mal à se plier aux valeurs communautaires qui sont la plupart de temps exigeantes plus que celles que l'individu se fixe.

C'est pourquoi les limites de l'individualisme expressif s'étendent aussi sur la vie publique. Il n'y a de société que lorsque l'individu fait un chemin non pas à côté des autres mais avec les autres. L'individu n'est pas lié aux autres par la raison instrumentale. Il faut qu'il accepte d'adhérer à quelque chose qui le dépasse et qui l'accomplit. Il ne convient pas que l'individu, guidé par la raison instrumentale, se montre attaché à la société dans les seuls cas où il en tire des profits et qu'il ne manifeste aucune allégeance envers cette société dès

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 825.

³⁸⁶ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 625.

qu'il n'en a plus besoin. C'est en cela que l'identité morale des modernes fait preuve d'un appauvrissement et d'un rétrécissement par le simple fait que les sources morales théistes se sont éclipsées de notre environnement humain.

Cependant Charles Taylor reconnaît que les horizons théistes ne sont pas indemnes des limites. « *La difficulté réside en ce que de telles visions sont fréquemment elles-mêmes unilatérales ; elles ont leurs propres formes d'étroitesse* »³⁸⁷. Les formes d'étroitesse de certains discours religieux à l'âge séculier, et surtout à notre époque marquée par l'amenuisement de sens se traduisent par le repli sur soi. Plus la crise du sens s'accroît, plus les formes de fondamentalisme et d'intégrisme religieux prolifèrent et se radicalisent.

Pour Charles Taylor, la question ne se pose plus en termes d'opposition entre l'extériorité et l'intériorité. « *Le sens ne peut plus être placé uniquement à l'intérieur, mais il ne saurait non plus être entièrement situé au-dehors. Il s'agit plutôt d'une sorte d'entre-deux empiétant sur ce que nous considérons être une limite infranchissable. Autrement dit, la limite est, pour prendre une image, poreuse* »³⁸⁸. Ce n'est pas par le retour aux valeurs traditionnelles par les voies du conservatisme aveugle que nous répondrons à la perte de sens. Taylor propose une interpénétration critique entre les réclamations de l'individu et les propositions des horizons traditionnels.

Les questions morales ne se posent pas de manière universelle. Il faut accepter, de peur de tomber dans l'épuisement de soi, qu'il y ait un ordre personnel ou plusieurs ordres qui interviennent dans notre manière de nous comprendre. Ce n'est pas en posant les cadres fermés, qu'ils soient anthropocentriques ou métaphysiques, que l'on accède à une vie qui a une résonance et une plénitude. « *Derrière notre façon actuelle de parler de l'identité se profile l'idée qu'on ne peut résoudre les questions d'orientation morale simplement en termes universels* »³⁸⁹. Il faut retrouver ce qui a toujours produit du sens et l'interroger à la lumière de nos préoccupations existentielles. Dans cette perspective, la logique qui traite « *tous les biens qui ne s'ancrent pas dans les pouvoirs et accomplissements de l'homme comme de simples illusions résiduelles d'un âge révolu* »³⁹⁰ est réductionniste et simpliste dans la compréhension de la question morale. Elle conduit à la perte du sens et au sentiment croissant que la vie manque de profondeur.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 634.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 631.

Les exigences traditionnelles ne sont pas là pour étouffer ou supprimer l'épanouissement de l'individu, elles sont nécessaires dans le seul but de rehausser les aspirations des individus en tant qu'elles les dépassent. C'est aussi une manière de sortir du bavardage subjectiviste qui finit par provoquer l'ennui et le sentiment de vide. « *Le christianisme suppose possible une transformation, ce que rejettent à la fois le nietzschéisme et le scientisme* »³⁹¹. Cette forme de dépassement, loin d'appauvrir l'homme, l'enrichit puisqu'elle élargit ses horizons.

Charles Taylor défend une identité morale complexe et plurielle. Il montre bien que les traditions constituent des réservoirs d'une richesse immense qui inspirent les hommes de tous les temps et qui accomplissent des gestes d'une grandeur insoupçonnée. « *On est frappé par le fait que les œuvres et les expériences modernes les plus profondément émouvantes et convaincantes, celles qui ont duré, sont précisément celles qui ont dépassé le subjectivisme* »³⁹². Autant les traditions religieuses ou métaphysiques ont porté les gestes admirables, autant, lorsque ces traditions s'enferment et servent des intérêts de pouvoir et d'égoïsme, elles tombent dans l'ignoble.

Nul doute qu'il y a eu beaucoup de zones d'ombre dans les traditions. C'est le cas des guerres de religions et d'autres formes de barbarie. C'est pourquoi Charles Taylor précise les bienfaits de l'avènement des courants anthropocentriques. Les notions d'égalité, de bienveillance universelle et de liberté nous ont fait comprendre la manière dont « *les aspirations et les idéaux les plus élevés menacent aussi d'imposer à l'humanité les fardeaux les plus écrasants. Les grandes visions spirituelles de l'histoire humaine ont aussi été des coupes empoisonnées, des sources de misère et de sauvagerie indescriptibles* »³⁹³. L'indignation que suscite la place que les religions réservent à la femme devient de plus en plus partagée dans les milieux intellectuels. Les injustices dont les femmes ont longtemps été victimes, parfois au nom des traditions religieuses et métaphysiques, sont innombrables. Aujourd'hui, nous fustigeons toute forme de misogynie grâce aux valeurs des modernes.

À ceux qui optent pour les courants unilatéralistes, qu'ils soient anthropocentriques ou métaphysiques et religieux, Charles Taylor exprime sa vision de l'identité morale dans sa forme pluridimensionnelle. « *Il est nécessaire de reconnaître une pluralité de biens, et donc souvent de conflits, que d'autres conceptions ont tendance à masquer en délégitimant un des*

³⁹¹ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1079.

³⁹² Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 631.

³⁹³ *Ibid.*, p. 647.

biens concurrents »³⁹⁴. Il est moralement illusoire de penser qu'il est possible de construire son identité dans l'exclusion d'un certain type de bien métaphysico-religieux ou anthropocentrique. Le conflit des biens est inhérent à l'identité morale qui se place au-delà de toute forme d'automutilation.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 646-647.

Conclusion

Cette conclusion partielle porte sur la présentation de la question de l'identité morale chez Charles Taylor. Elle vise à établir et expliciter le lien entre notre sujet et l'œuvre de Taylor. Elle reprend les intuitions qui sont à la base de cette thèse et les confronte avec la pensée de Taylor. Quelles sont les réponses que son œuvre apporte à notre question ? Quels sont les défis qu'il nous lance et quelles sont les pistes de réflexion qui émergent de son œuvre étudiée ?

Dans notre travail, nous analysons la question de l'identité morale en rapport avec le christianisme. Cette première partie, consacrée à l'œuvre de Charles Taylor, nous a permis d'approfondir les points suivants : l'identité morale comme une donnée fondamentale de tout être humain, la question de l'identité morale aujourd'hui dans la société occidentale marquée par la pluralité morale et, en dernier lieu, le statut du christianisme dans la question de l'identité morale.

Pour nous, la question de l'identité morale se situe au confluent de l'individu et des sources morales. L'identité morale est la réalité selon laquelle l'être humain se comprend d'après les schèmes du bien, du juste et du convenable. Elle s'articule entre le sujet et les sources morales ainsi que les instances réflexives. L'identité morale est dans l'horizon de la question de l'être même de l'homme. Celui-ci, pour comprendre qui il est vraiment, a besoin de se situer par rapport à ce qui vaut la peine d'être vécu, à ce qui compte pour lui. Dans ce sens, poser la question de l'identité morale revient, d'une certaine manière, à interroger l'être de l'homme. L'histoire de la manière dont l'être humain se déploie moralement n'est pas linéaire. La question de l'identité morale se pose différemment selon les époques et les lieux, voire les circonstances. L'homme construit son identité morale dans un monde déjà là. Cependant, mon identité morale n'est pas une réalité figée et faite par les lois qui me sont imposées de l'extérieur. Il y a une interaction constructive de mon identité morale entre mes particularités personnelles et les sources morales qui s'offrent à moi. En cela, le « je moral » est en construction perpétuelle.

Dans le contexte de l'Occident contemporain, les modalités de la formation de l'identité morale comprennent des sources morales fluctuantes. Parmi ces dernières, le christianisme a longtemps occupé une place importante. Sur le plan général, le christianisme,

dans son statut de source morale, est appelé à être attentif aux sollicitations morales de chaque époque. En Occident, en particulier, il doit reconnaître la place qui lui revient, ce en quoi il peut être utile et comment il doit se situer face à l'état actuel de la pluralité des sources morales. La réflexion sur la question de l'identité morale implique fondamentalement une prise en compte de paramètres dynamiques et changeants. Le christianisme, dans la question de l'identité morale doit considérer les préoccupations morales de chaque époque et de chaque société en vue de lui apporter des réponses, des inspirations appropriées. Nous pensons également que cette écoute de la part du christianisme de tous les éléments essentiels qui participent à la construction de l'identité morale implique sa compréhension et, par conséquent, sa définition. Nous partons d'une affirmation selon laquelle la question de l'identité morale implique la redéfinition de l'identité du christianisme. C'est dans cette perspective que nous avons abordé l'œuvre de Charles Taylor.

La question de l'identité morale est clairement posée chez Charles Taylor. Son ouvrage « Les sources du moi : la formation de l'identité moderne » comporte une analyse fondamentale et historique de la question de l'identité morale. Son second ouvrage principal, « L'âge séculier » apporte également des détails importants qui éclairent notre sujet.

Nous nous sommes efforcé de préciser le lieu à partir duquel la question de l'identité chez Taylor est posée. Il s'agit de l'Occident contemporain. Cette précision, concernant le caractère spatio-temporel de l'identité morale, rejoint notre conviction selon laquelle la question de l'identité morale se pose en tenant compte des réalités présentes. Dès lors, une réflexion est nécessaire pour analyser et comprendre les conditions qui contribuent à la construction de l'identité morale en question, pour décortiquer les interactions qui se font entre les sources morales et d'en tirer les conséquences.

Charles Taylor, dans son travail sur la question de l'identité morale actuelle en Occident, se confronte aux tenants du courant naturaliste qui évacue la question morale. Pour les naturalistes, la question du bien ne mérite pas d'être posée car elle n'est pas fondée rationnellement. L'être humain peut se passer de la morale. La position naturaliste est partagée par beaucoup de nos contemporains qui, devant la pluralité des positions et des sources morales, concluent que l'individu moderne en a fini avec la dépendance aux sources morales. Chez Taylor, il y a le souci d'être précis quant à la société à laquelle il consacre son analyse de la question de l'identité morale. Cela suppose que la question de l'identité morale ne peut se poser exclusivement dans des termes généraux. La dimension particulière est

importante dans l'étude de la question de l'identité morale. La société occidentale contemporaine est influencée par l'horizon du naturalisme qui s'inspire des méthodes des sciences de la nature. Le naturalisme, enfermé dans les schèmes de la science de la nature, aborde l'être humain comme un objet et non comme un sujet moralement engagé. La question du sens qui va de pair avec la question morale échappe au naturalisme.

Le constat, chez Taylor, de l'individualisme moral grandissant dans la société moderne occidentale ne se contente pas du présent. L'auteur va plus loin pour comprendre les causes de cet état actuel de l'auto-compréhension morale des individus comme étant moralement isolés. Dans cette optique, il engage une réflexion qui se répartit sur trois registres principaux : l'approche fondamentale, l'approche généalogique et la démarche réflexive.

En premier lieu, Taylor fonde sa réflexion sur l'ontologie morale. Il s'agit d'une série d'affirmations sur l'être humain abordé sous l'angle moral. L'ontologie morale a la prétention d'émettre quelques principes qui sont fondés rationnellement et vérifiables dans les expériences de vie de chaque être humain. La morale n'est pas un instinct qu'on suit de façon naturelle au sens biologique du terme. S'orienter moralement revient à consentir à une certaine ontologie de l'être humain. Dire que quelqu'un fait le bien est une manière d'affirmer qu'il s'aligne sur une certaine façon de comprendre l'être humain. Celui-ci ne peut jamais se passer de l'évaluation morale. L'être humain donne du sens à ce qu'il est, ce qu'il est devenu, ce qu'il deviendra par le biais du sens qu'il donne à ce qu'il fait.

Dans la compréhension des modernes, quelque chose de nouveau s'est passé. Il s'agit d'un phénomène selon lequel l'individu se définit à partir de lui-même. Cela a vu le jour grâce à un humanisme exclusif qui ne tolère pas l'horizon supra-humain (la transcendance). Il y a eu l'oubli du réseau d'interlocution. L'ontologie morale joue la fonction de rappeler aux modernes ce qu'ils sont essentiellement mais qu'ils ont oublié. Répondre à la question « qui suis-je » suppose qu'on connaît d'où l'on vient, dans quelle société on vit, ses relations et ses orientations morales, etc. L'identité morale est une notion qui nous renvoie à notre être suivant la manière de nous orienter moralement. Cette orientation, bien qu'elle soit la nôtre, s'inscrit dans un cadre plus large que nos seuls instincts et notre volonté. En cela notre identité morale est essentiellement dialectique. Il s'ensuit qu'il y a une double affirmation ontologique dans le domaine moral. D'une part, l'être humain est essentiellement attaché au bien et, d'autre part, il est en relation dialectique avec l'altérité dans le domaine moral.

Dans la mouvance de l'oubli des implications de l'ontologie morale, l'individu moderne perd la conscience de sa dépendance aux sources morales. Il pense être autonome au sens d'autosuffisant, alors que son identité morale est fondamentalement située et se rapporte nécessairement à quelques sources morales. Parmi les sources morales mises au placard par beaucoup de nos contemporains occidentaux, il y a le christianisme. L'identité morale de l'individu est loin d'être facile. Elle se construit à travers beaucoup de sources morales qui s'entremêlent de façon inextricable. Cependant, pour Taylor, la seule manière d'appréhender son identité morale consiste à en faire un récit. Celui-ci nous permet d'identifier les changements qui sont intervenus dans la façon de donner du sens à notre vie. En cela, le récit unifie notre identité morale à partir des différents aspects principaux qui sous-tendent notre façon de nous situer par rapport au bien.

Deuxièmement, l'approche généalogique et réflexive de Charles Taylor nous a permis de penser la manière dont l'identité morale actuelle s'est construite. Dans la situation occidentale qui nous occupe, la crise des sources morales entraîne logiquement la crise d'une certaine identité morale des individus et, sûrement, la crise du christianisme. Car celui-ci est passé du statut de source morale principale à celui de source morale probable pour les individus. Avec Taylor, la crise de l'identité, qu'elle soit morale ou autre, ne signifie pas la disparition de l'identité en soi. Une forme d'identité qui était largement acceptée fait place à une autre. Cela entraîne nécessairement une reconsidération des sources morales. Si l'approche fondamentale réinterroge la dimension ontologique de la question morale, l'approche généalogique taylorienne nous plonge dans les rapports historiques que l'individu entretient avec les sources morales. Nous découvrons que la question de l'identité morale en Occident doit être étudiée à travers l'interaction essentielle entre la philosophie et le christianisme. Ce sont les deux discours qui, dans leurs rapports tantôt apaisés tantôt tumultueux, constituent les sources morales les plus influentes.

L'identité morale des individus se construit à travers leurs manières de se rapporter aux sources morales. Ces dernières se donnent soit de manière coercitive soit comme une proposition. En cela, d'une part, elles sont communautaires et on y adhère par le fait même d'appartenir à la communauté en question ; d'autre part, elles sont une proposition parmi tant d'autres. Selon la manière dont les sources s'offrent à l'individu, l'identité morale est fondamentalement différente. Le christianisme a été longtemps une source principale de l'identité morale en Occident. Taylor analyse les changements qui ont marqué le christianisme dans son statut de source morale. Cependant, nous avons relevé, dans la manière

dont il présente le christianisme, la difficulté à dissocier les pratiques purement culturelles des principes du christianisme, en ce qui concerne le passage du monde enchanté au monde désenchanté. Comment le christianisme s'articule-il avec les pratiques culturelles européennes au Moyen Âge et avant ?

L'individu occidental ne considère plus le monde comme étant porteur de sens. Les anciennes pratiques de vénération des objets sacrés ont disparu. Chez la majorité de nos contemporains, les objets sont moralement neutres. Aucune force divine n'est plus reconnue dans les objets, ceux-ci ne sont ni maléfiques ni bénéfiques. Nous vivons dans un monde désenchanté. Le sens réside uniquement dans l'esprit humain. Taylor met en valeur la place de la communauté dans le monde enchanté. Les individus étaient liés les uns aux autres. Car une erreur de l'un provoquait le malheur pour toute la communauté. Le christianisme a été longtemps la clé de compréhension aussi bien du monde que de l'être humain lui-même. La disparition du monde enchanté avec ses esprits, ses démons et autres forces laisse le champ ouvert au doute. Nous assistons, avec le monde désenchanté, au déplacement du sens. Celui-ci fait le mouvement de l'extérieur vers l'intérieur de l'homme.

Le christianisme a participé largement à l'avènement du monde désenchanté. La déculturation des pratiques magiques fut l'un des apports du christianisme dans le mouvement du désenchantement. Il y a une valorisation de l'intériorité par rapport au mimétisme collectif. Il y a là l'une des origines de l'individu au sens moral. Il est recommandé de s'inscrire dans l'esprit des saints plutôt que de leur faire des offrandes. Le désenchantement a permis la valorisation de la vie ordinaire. Le rôle de la Réforme est incontestable. Seule la foi sauve et justifie. Inutile d'avoir peur des objets. La magie asservit alors que la foi libère. Les sacrements obtiennent une signification symbolique.

Taylor étudie les causes externes du déclin du christianisme comme source morale principale en Occident. Il montre que la philosophie a joué un rôle capital dans l'avènement de la situation actuelle du christianisme. Les philosophes du sujet ont institué celui-ci maître en matières morales. Il y a des aspects fondamentalement positifs que la philosophie a apportés dans la compréhension morale des individus. Beaucoup de valeurs immanentes défendues par les philosophes ont réveillé le christianisme de son sommeil dogmatique contraire à l'Évangile. Les notions d'égalité, de liberté, de justice et de solidarité ont été développées et défendues contre les principes opposés à l'Évangile et pourtant défendus par le

christianisme historique. Dans ce sens, la hiérarchie au sein des personnes suivant leur rôle religieux a perdu petit à petit en valeur.

En raison des dérives du christianisme, certaines philosophies se sont prononcées pour la suppression de la religion en tant que telle. Cela est perceptible chez les philosophes de la mort de Dieu. Leur influence continue de s'étendre dans les mentalités de nos contemporains. Charles Taylor reproche à ces penseurs d'avoir cherché à priver l'homme de la dimension religieuse en général et des valeurs chrétiennes en particulier. L'individu contemporain serait privé des sources dont il a, par ailleurs, essentiellement besoin. Taylor s'oppose à la situation actuelle du christianisme qui connaît quelques difficultés internes et externes dans son déploiement dans le champ moral. Taylor dénonce les positions traditionnalistes qui se fondent sur la nostalgie d'une certaine époque pour rejeter les interprétations nouvelles du christianisme. Cependant nous trouvons que sa dénonciation peut être complétée théologiquement. Il s'appuie uniquement sur l'évolution historique du christianisme alors qu'il serait plus enrichissant s'il partait aussi des raisons intrinsèquement théologiques.

Le christianisme, pour lui, doit être proposé comme une réponse aux problèmes moraux que traversent nos contemporains. Cela suppose que le christianisme entre en rapport avec d'autres sources morales, soit de façon concurrentielle soit de manière complémentaire. Taylor ne propose pas de voies par lesquelles le christianisme, comme une source morale, doit se déployer au sein d'autres sources morales.

Taylor énumère des problèmes qui menacent nos contemporains et présente les solutions du christianisme. Face à la solitude, à l'égoïsme, à la crise des valeurs familiales, à l'exploitation démesurée de la terre, à l'inégalité de plus en plus grande entre les riches et les pauvres, entre le Sud et le Nord, le christianisme inspire des réponses adéquates. Il a porté les vies qui restent exemplaires aux hommes de tous les temps. Les figures de l'Abbé Pierre, Mère Teresa et autres constituent la preuve des valeurs extraordinaires que le christianisme porte et qui rejoignent les aspirations humaines les plus profondes. Charles Taylor a le mérite de nous éclairer sur les dangers qui guettent nos contemporains à partir d'une certaine méconnaissance d'eux-mêmes. Pour lui, le soi authentique doit se saisir dans un mouvement généalogique pour ne pas sombrer dans l'oubli de la transcendance du christianisme. Ses analyses de l'identité moderne et du christianisme historique sont précieuses pour un théologien qui cherche à articuler la religion, la religion historique et d'autres sphères de la culture.

Charles Taylor aborde le christianisme dans sa fonction morale seulement. Cependant, il ne se prive pas de partir des affirmations chrétiennes qu'il n'explique pourtant pas. L'usage, chez lui, de la notion de transcendance est symptomatique. Que seraient ses travaux si on leur ôtait la notion de transcendance ? Ils perdraient leur cohérence. Quand il parle de la transcendance, dans l'horizon du christianisme, sans l'expliquer systématiquement, il nous laisse perplexe sur sa compréhension du christianisme. N'identifie-t-il pas le christianisme institutionnel au message chrétien ? Cela pose, pour nous, quelques problèmes. Quelles sont les conséquences d'une approche morale du christianisme qui ne tient pas compte de la dogmatique ? Dans ce sens, l'approche taylorienne du christianisme, comme source morale, souffre d'un manque de bases fondamentales sur les questions du statut de Dieu, du Christ et de l'Église. Pour remédier à cette lacune, nous faisons appel à Paul Tillich qui aborde le christianisme comme une réponse aux questions de l'homme. C'est à ce titre que les travaux de Paul Tillich interviennent dans cette thèse.

DEUXIÈME PARTIE :

**LA QUESTION DE L'IDENTITÉ MORALE
CHEZ PAUL TILLICH**

Introduction

Dans cette partie, nous présenterons la question de l'identité morale dans la pensée de Paul Tillich. Ce théologien protestant n'a pas, dans son œuvre, traité spécifiquement de la question de l'identité morale comme l'a fait Charles Taylor. Cependant la méthode de sa pensée et sa pensée elle-même constituent le lieu à partir duquel la question de l'identité morale peut être analysée. Chercher à présenter la question de l'identité morale dans l'œuvre théologique de Paul Tillich revient à mettre en valeur la question du sens dans sa pensée. L'identité morale se construit à travers la quête du sens de l'individu et de la collectivité. L'horizon culturel dans lequel l'être humain se déploie pour former son identité morale inclut la religion en général et le christianisme en particulier.

À ce titre, le christianisme et la question de l'identité morale entretiennent un lien étroit. Comment ce rapport est-il traité chez Paul Tillich ? Telle est la question qui traverse cette deuxième partie de notre travail. Sachant que la religion n'est pas la seule sphère qui contribue à la formation de l'identité morale, Tillich réfléchit sur le rapport entre la religion et la culture en ce qui concerne la question du sens et, par conséquent, la question de l'identité morale. Tel est l'objet de la première section. La seconde section présente la pensée théologique de Paul Tillich sur les apports de l'épistémologie théologique et de l'ontologie anthropologique dans la compréhension aussi bien de la formation de l'identité morale que de l'identité du christianisme.

1. L'identité morale entre la culture et la religion

Le corpus que nous travaillons dans ce chapitre est l'ensemble des écrits du livre de Paul Tillich intitulé : *La dimension religieuse de la culture*. Cette pensée qui se veut systématique permet une analyse rigoureuse de la question de l'identité morale dans la relation entre la religion et la culture. Les notions de culture et de religion restent difficilement discernables, car elles sont plurivoques. L'ambiguïté de la culture et de la religion se répercute sur la notion de l'identité. Par-delà les généralités, nous tenterons de cerner ces notions dans le cadre beaucoup plus circonscrit et précis, à savoir leur place et leur sens ainsi que leur connectivité dans la pensée de Paul Tillich.

Il est sans doute évident que la question de l'identité morale trouve son lieu d'émergence, de développement et de mutation au sein de la culture. Dans les sociétés non sécularisées, le rapport entre l'identité et la religion est plus qu'une évidence. Cependant, à l'âge séculier, il est important de visiter la pensée de Paul Tillich afin de relever les conditions de possibilité d'une identité morale qui prennent en compte aussi bien la réalité culturelle que la réalité religieuse.

Pour ce faire, nous tenterons, dans ce chapitre, de répondre à la question suivante : en quoi l'identité morale s'enrichit-elle en se référant à la double offre culturelle et religieuse ? À partir de cette question principale, nous chercherons à présenter les différentes positions de Paul Tillich sur le statut de l'identité morale qui se construit à la frontière de la religion et de la culture. Nous examinerons la pertinence théologique de cette articulation et l'identité chrétienne qui s'y rapporte.

1.1. L'identité morale et les sciences de la culture

1.1.1. Identité morale entre sciences naturelles et sciences de la culture

Dès les premiers écrits de Paul Tillich se profile la question de l'identité morale dans le rapport qu'entretiennent les sciences et ce qu'il appelle les sciences de la culture. Le souci épistémologique constitue l'un des fondements logiques de la pensée de Paul Tillich sur le rapport entre la culture et la religion. Son approche de ce qu'il appelle la théologie de la culture passe par la distinction nécessaire entre les sciences dites naturelles et les sciences de la culture. L'ordre de vérité n'est pas le même dans les sciences naturelles et dans les sciences

de la culture. Le point de vue individuel est pris en compte dans les sciences de la culture alors que ce n'est pas le cas dans les sciences de la nature.

Le propre des sciences dites expérimentales est de placer une distance objective entre l'objet de la science et le sujet qui fait la science. Dans ce sens, les sciences expérimentales n'impliquent pas, selon Tillich, l'intrusion de l'identité du scientifique. « *Dans les sciences expérimentales, on doit dépasser le point de vue auquel on se place (Standpunkt). C'est la réalité qui est mesure de la vérité, et la réalité est une* »¹. Selon cette logique scientifique, l'individu qui se livre à la science naturelle doit rester neutre face à la réalité scientifique. Sa subjectivité comme ses sensibilités personnelles ne doivent pas intervenir dans la connaissance de l'objet étudié. La science expérimentale recherche la vérité universelle. Celle-ci est indépendante du sujet qui fait l'expérimentation. Quel que soit le penchant convictionnel ou culturel du sujet, la vérité de la science est unique et la pluralité des résultats constitue un signe d'erreur. « *Les points de vue opposés sont des erreurs* »². La neutralité du scientifique est une condition de possibilité de la science.

Si du côté de la science expérimentale l'identité de l'individu qui fait les expérimentations doit être neutre, il en va autrement dans les sciences systématiques de la culture. « *Chez elles, le point de vue auquel se place le systématicien fait partie de cela même dont il parle* »³. La place de l'individu est tellement importante dans les sciences de la culture que son point de vue fait partie de la culture elle-même. La culture s'enrichit des contributions des individus qui s'y intéressent. L'identité morale du systématicien, dans cette perspective, constitue une partie intégrante de la culture puisque, entre l'individu et son objet, il n'y a pas de barrières. Contrairement au mode de fonctionnement des sciences expérimentales, les sciences de la culture incluent le point de vue de l'expert dans la mesure où « *il est un moment dans l'histoire évolutive de la culture ; il réalise d'une manière déterminée, concrète et historique, une certaine idée de la culture* »⁴. La précision de Paul Tillich sur la place de l'individu dans les sciences de la culture nous interpelle parce qu'elle remet en question les définitions fixistes de la culture en général et des domaines de la culture en particulier.

¹ P. TILlich, *Gesammelte Werke IX* (1919), p. 13-31, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, tr. de N. GRONDIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 31.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Le temps comme le lieu du systématicien ainsi que sa vie personnelle se retrouvent dans la connaissance de la culture et dans la composition même de la culture. Selon Tillich, « *il n'est pas seulement connaissance, mais aussi création de la culture* »⁵. Il en découle que les sciences expérimentales se différencient des sciences de la culture. Alors que dans les sciences expérimentales l'individu est neutre et que par conséquent la réponse doit être toujours la même, en sciences de la culture, « *l'alternative vrai-faux ne vaut plus, car les attitudes de l'esprit envers la réalité sont multiples* »⁶. La différence de rôle du sujet et le statut de la vérité sont les deux éléments qui distinguent les sciences de la nature des sciences de la culture.

Le principe d'universalité de la vérité ne concerne pas les sciences de la culture. Ce dernier est valable uniquement en sciences expérimentales. Il n'est valable que dans les sciences de la nature. Dans les sciences de la culture, « *il est également impossible de fabriquer des concepts universels qui soient utilisables pour rendre compte des idées culturelles* »⁷. Se poser la question de la science de la culture revient à s'interroger sur les sujets qui font et vivent cette culture dans la communauté d'autres sujets. Dès lors, la question de l'identité morale a sa place dans les sciences de la culture. « *Le point de vue auquel on se place résulte du choix d'un individu ; mais s'il est plus que l'effet d'un arbitraire individuel, s'il est une création, il est alors en même temps, dans une mesure plus ou moins grande, création du milieu dans lequel se tient l'individu* »⁸. L'individu n'est pas séparable de son milieu et de sa culture, car il en est à la fois bénéficiaire et créateur.

La culture constitue le réservoir à partir duquel l'individu se comprend et se déploie, car le point de vue individuel n'existe pas « *sans les créations du passé sur lesquelles il repose, le point de vue le plus individuel est fermement enraciné dans le sol de l'esprit objectif, qui est la terre nourricière de toute création culturelle* »⁹. La situation de l'identité morale selon cette double dépendance entre l'individu et la culture objective nous renvoie à l'absence d'une autonomie absolue de l'individu dans la construction de son identité morale.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

1.1.2. L'identité morale, la culture objective et l'individu

Paul Tillich ne perd pas de vue la dualité constitutive de l'identité morale quant à sa formation. Il reconnaît l'autonomie de l'individu qui est fondée sur la capacité d'être créateur. Ce présupposé découle de sa conception du rôle que joue l'individu dans les sciences de la culture. Il est à la fois participant et créateur de la culture. L'individu se forge son identité morale au contact actif avec la culture objective.

Bien que la culture objective soit notre mère porteuse pour la situation de notre identité morale, Paul Tillich souligne que cette culture n'est pas facilement saisissable. C'est pourquoi il y a les disciplines qui s'attèlent à en dégager la compréhension. Tout ce que nous constatons dans le concret est porté par ce qui n'est pas constatable d'emblée. Dans ce processus, trois formes de sciences non empiriques interviennent. « *La philosophie de la culture, qui s'intéresse aux formes universelles ; à l'a priori de toute culture ; la philosophie de l'histoire des valeurs culturelles qui, par l'abondance des réalisations concrètes (qu'elle prend en considération), constitue la transition entre les formes universelles et le point de vue de l'individu particulier, (...) ; et finalement la science normative de la culture* »¹⁰. Ces trois formes de sciences ont leur importance pour éclairer le rapport entre la culture et l'individu.

La philosophie de la culture est une science qui étudie les conditions de possibilité de toute forme de culture. Elle met en lumière ce qu'il y a d'universel dans les cultures. Cette dimension universaliste pose les fondements d'intelligibilité de la culture en général quels que soient l'espace ou la période. Dans cette perspective, l'individu et la culture historique s'inscrivent dans le champ de la philosophie de la culture. Ce qui fait de nous des humains susceptibles de former une culture se trouve épinglé dans la philosophie de la culture. Selon Paul Tillich, l'identité particulière s'épanouit sur la base des présupposés philosophiques universels. L'identité individuelle est le troisième moment de la dynamique de la culture parce que, entre cette identité et les présupposés universels de la culture, il y a les cultures particulières. Ces dernières constituent l'objet de la philosophie de l'histoire des valeurs culturelles. C'est l'ensemble des valeurs temporelles qui concrétisent les formes universelles. Il y a, chez Paul Tillich, trois niveaux interdépendants de la culture.

La culture objective, c'est l'ensemble des valeurs culturelles qui caractérisent une époque et un peuple. C'est dans cette culture que s'enracine et se développe l'identité morale de l'individu. C'est pourquoi, chez Tillich, il ne s'agit pas de deux moments différents mais

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

du même mouvement puisque l'identité morale est partie prenante de la culture objective. Dans cet ensemble, une science s'impose pour fixer systématiquement les normes. Cette science s'occupe de « *la représentation systématique et normative de ce qui doit être considéré.* »¹¹. La science normative de la culture est toujours imprégnée de la sensibilité de l'individu qui s'y livre, puisque le propre des sciences de la culture est d'intégrer le côté individuel. « *Tout concept philosophique universel est vide s'il n'est pas compris en même temps comme un concept normatif reposant sur une base concrète* »¹². La complémentarité entre l'universel et le concret est une option privilégiée par Tillich.

Les individus sont pris en compte en tant qu'ils sont partie intégrante de la culture objective. Cependant, la culture objective ne se développe pas dans l'anarchie : elle exige ce que Paul Tillich appelle les sciences normatives. Tandis que la philosophie se déploie sur l'ensemble des réalités, les sciences normatives sont essentiellement locales. « *La philosophie élabore l'universel, l'a priori, le catégorial, sur la base de l'expérience empirique la plus vaste possible, et les met en relation systématique avec les autres valeurs et les autres concepts essentiels* »¹³. Les sciences normatives, tout en étant en relation étroite et privilégiée avec la philosophie, se préoccupent de la culture dans sa spécificité. « *Les sciences normatives élaborent le particulier, le contenu, ce qui doit être reconnu comme valable dans les systèmes spécifiques, propres aux diverses sciences de la culture* »¹⁴. Le rôle qui incombe aux sciences normatives nous interpelle, car elles concernent les identités morales individuelles dans leur fonction créatrice.

1.1.3. L'universel et le particulier

Toute la pensée de Paul Tillich est traversée par la volonté exprimée de réconcilier et non pas d'exclure. Pour lui, l'universel est essentiellement philosophique. Il n'y a pas, parmi les sciences de la culture, une autre science qui peut prétendre à ce statut. Cela ne signifie pas que la philosophie s'impose, de par son objectif, à d'autres domaines de la culture. « *Une remarque sur la relation entre la philosophie de la culture et la systématique de la culture. Elles sont complémentaires et s'influencent réciproquement* »¹⁵. Dans la même logique, il donne un exemple de cette complémentarité sur le rapport entre la théologie et la philosophie. « *La théologie n'est pas seule à s'orienter sur la philosophie de la religion, l'inverse aussi est*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

vrai »¹⁶. Il est de leur nature respective de se tenir l'une en face de l'autre dans la mesure où aucune ne permet une connaissance monopolisante de la culture. Le particulier qui se dégage du domaine spécifique n'est intelligible et réalisable qu'à condition d'intégrer les traces de l'universel. Et dans le même ordre d'idée, l'universel n'est possible que dans la mesure où il est vivifié par les particularités.

L'universel et le particulier, tout en gardant leur autonomie, sont interdépendants l'un de l'autre. Car « *la conception universelle la plus élevée tire sa vitalité, faite de densité et de capacité d'englobement, de la force qui appartient à toute réalisation concrète et créatrice ; et c'est de la plénitude englobante d'un concept universel supérieur que le système normatif reçoit son importance scientifique objective* »¹⁷. L'un est dans l'autre et il n'y aurait pas l'un sans que l'autre ne soit. Cependant, il ne s'agit pas d'une superposition, mais de réalités enchâssées l'une dans l'autre. Chaque culture dit quelque chose de l'universel et l'universel ne se dit que dans toutes les cultures de tous les temps. Pour autant, l'universel n'est pas la somme de ces cultures.

1.2. L'identité morale et les sciences normatives

L'identité morale est avant tout le lieu de la création au sein de la culture objective. Il n'y a de culture objective qu'à condition que chaque individu s'approprie et enrichisse, à sa manière, la culture objective qui le précède. Et cela se passe, sans que l'on soit capable d'établir la frontière entre ce qui relève de la culture objective et la création individuelle ou collective. Car cette création fait partie intégrante de la culture objective dès son advenir. Cet enchevêtrement entre la culture objective et l'identité morale est comparable, *mutatis mutandis*, à ce qui se passe entre l'universel et le normatif. « *Dans tout concept universel utile se trouve caché un concept normatif, et dans tout concept normatif créateur se trouve caché un concept universel* »¹⁸.

En même temps, la science systématique qui est donc normative se situe par rapport à la culture en tant qu'elle vise à déterminer les cadres et les limites de ce qui revient à cette culture. C'est pourquoi, l'individu, dans sa catégorie créatrice, intègre les sciences normatives en tant que celles-ci sont aussi créatrices. Cette intégration peut se faire de deux façons soit elle est négation, soit elle est affirmation de la créativité de l'individu.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

1.2.1. Le statut de l'éthique théologique et l'identité morale

L'éthique théologique intervient dès les premiers écrits de Paul Tillich dans sa théologie de la culture. C'est dans le rapport entre, d'une part, l'universel et le particulier, et, d'autre part, la culture et la religion, que le statut de l'éthique théologique est discuté. En effet, pour lui, la question qui mérite d'être posée est celle-ci : « *Qu'est-ce qu'une éthique théologique à côté de l'éthique philosophique générale ?* »¹⁹. Ici revient la question du rapport entre le particulier qui est l'éthique théologique et le général qu'il nomme l'éthique philosophique. Car, dans la culture, le domaine éthique, au sens général, revient à la philosophie, alors que l'éthique théologique donne son point de vue particulier à partir de la religion comme étant un lieu spécifique de la culture.

Paul Tillich part de cette double figure de l'éthique pour dénoncer une logique de subordination entre les sphères. En effet, « *on peut dire que l'éthique philosophique s'occupe de l'essence de la moralité, et non pas de ses normes ; la différence qui les distingue alors l'une de l'autre est celle de la philosophie morale et de l'éthique normative ; mais pourquoi une éthique normative devrait-elle être une éthique théologique ?* »²⁰. La question est de savoir à quelle science revient la fonction normative. Poser la question de la normativité en termes exclusifs aurait pour conséquence une seule et unique éthique possible. Dans le cas présenté par Tillich, ce serait alors l'éthique théologique. Cependant, il y a une autre possibilité, celle de reconnaître à toute la science de la culture la possibilité d'être normative. Dans la situation de philosophie et de théologie, « *où toutes les deux se présenteraient comme valables, nous admettrions alors le vieux principe de la double vérité dans le domaine de l'éthique* »²¹. Il y aurait deux vérités, l'une philosophique et l'autre théologique dans la matière éthique.

De la première considération exclusiviste, il découle que tout le domaine éthique serait régi normativement par l'éthique théologique. Alors que selon la seconde présentation, il serait question d'aboutir à deux vérités éthiques puisque l'on admettrait l'existence de l'éthique philosophique à côté de l'éthique théologique. Ces deux positions ne semblent pas, jusque-là, intégrer l'individu en tant qu'il est concret. La vie morale se pratique dans les sociétés composées par les individus moraux. L'éthique théologique trouverait place, selon Tillich, dans une communauté appelée l'Église. « *Il doit y avoir un point de vue qui ne soit*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

pas seulement le point de vue d'un individu, mais qui soit celui d'une communauté éthique concrète dans des circonstances historiques données. L'Église est une communauté de cet ordre »²². Dans cette perspective, l'Église serait le garant de l'éthique normative dans la mesure où elle jouerait le rôle de fixer les normes morales pour les croyants.

*« Partout où l'Église constitue la communauté culturelle dominante, partout où l'Église dirige la culture en orientant, en censurant, en assignant des limites précises non seulement à l'éthique, mais aussi à la science, à l'art et à la vie sociale »*²³, l'éthique théologique s'impose comme la seule science normative non seulement dans la religion mais dans l'ensemble des domaines de la culture. Tillich précise que cette hégémonie de l'éthique théologique n'est possible que dans l'Église catholique et que, *« en terre protestante, l'Église a depuis longtemps abandonné cette prétention »*²⁴. Pour Tillich, il y a une différence entre l'Église catholique et l'Église protestante dans le domaine moral.

Alors que, d'après Tillich, l'Église catholique fonctionne en privilégiant une éthique théologique sur toutes les autres formes de domaines de la culture, l'Église protestante procède autrement. *« Elle reconnaît l'existence, en dehors de l'Église, d'une communauté culturelle dominante qui enracine le point de vue individuel dans le point de vue actuel de la communauté culturelle »*²⁵. Il s'ensuit que pour l'Église Catholique, le statut de l'éthique théologique est hétéronome dans tous les domaines de la culture, le domaine religieux étant, dans la logique catholique, normatif de tous les autres domaines. Pour l'Église protestante, la reconnaissance des autres domaines de la culture, dans leur autonomie respective, est avouée.

Dans l'éthique théologique selon les catholiques, l'identité morale individuelle cesse d'être créatrice parce qu'elle n'a qu'à se conformer, sous peine d'être censurée, aux directives de l'autorité ecclésiastique. La seule instance normative valable, dans le domaine éthique, est l'éthique théologique. À ceci sont opposés plusieurs aspects de la pensée de Paul Tillich : en premier lieu, la culture est l'ensemble de plusieurs domaines, en deuxième lieu, l'Église est un aspect spécifique de la culture ; par conséquent, elle n'épuise pas la culture ; en troisième lieu, ceux qui proclament et défendent la supériorité éthique de l'Église oublient que la religion, comme domaine de la culture, ne peut donner lieu qu'à une vérité plurielle parce que n'étant pas une science expérimentale.

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

La position protestante répond à merveille au schéma que Paul Tillich donne à sa théologie de la culture parce qu'elle reconnaît la créativité comme une caractéristique essentielle de l'individu. Dans le protestantisme, *« il y a tout aussi peu de place pour une éthique, une esthétique, une science, une sociologie qui seraient théologiques par principe, qu'il y en a pour une éthique, etc., allemandes, aryennes ou bourgeoises, même si ces déterminations concrètes jouent évidemment un grand rôle dans la formation effective du point de vue individuel »*²⁶. L'identité morale de l'individu puise aussi bien dans la religion que dans d'autres domaines de la culture. C'est pourquoi, Paul Tillich repense l'éthique théologique en termes de théologie de la culture.

1.2.2. De l'éthique théologique à la théologie de la culture

Paul Tillich est convaincu que la théologie s'est longtemps située au centre de la culture par le biais de l'éthique théologique. Cette culture inquisitoriale de la théologie face à d'autres domaines de la vie doit cesser. Car la théologie, en adoptant cette ligne, s'éloigne de son essence. *« Dès que l'Église reconnaît en principe l'existence d'une culture séculière, une éthique théologique n'est pas plus plausible qu'une logique, une esthétique ou une sociologie théologiques »*²⁷. C'est le rôle de la religion au sein de la culture qu'il faut revoir.

Il faut en finir avec l'idée de la centralité de l'éthique dans la religion comme voie de relation et de rapport entre la religion et l'ensemble de la culture. *« Ma thèse est donc la suivante : ce que l'éthique théologique se proposait finalement de faire, seule une théologie de la culture peut le réaliser, dans la seule mesure où elle ne se rapporte pas seulement à l'éthique, mais aussi à toutes les fonctions de la culture. Ce n'est donc pas une éthique théologique mais une théologie de la culture »*²⁸. Alors que l'éthique théologique s'occupait des normes de l'ensemble du domaine moral de la culture, Paul Tillich montre que cette position n'est, en aucune façon, justifiée. Car nous sommes dans une société sécularisée marquée par l'autonomie des sphères. C'est pourquoi, ce rôle, jadis reconnu à l'éthique théologique, doit être supprimé.

La religion peut toujours se rapporter à l'ensemble de la culture mais sous une forme autre qu'hétéronome. Cela revient à dire que, dans toutes les manifestations culturelles, la religion a un mot à dire comme l'éthique théologique se rapportait à tout le domaine moral de

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

la culture. Il y a donc chez Tillich un double changement : d'une part, l'objet du discours théologique au sein de la culture n'est plus réduit au domaine éthique, et d'autre part, la mission qui était celle de l'éthique théologique s'élargit à l'ensemble des manifestations de la culture.

Pour postuler la théologie de la culture, Paul Tillich redéfinit d'abord la théologie comme étant une science normative de la religion. Tillich fustige les fonctions qu'on attribue à la religion. « *La religion a la particularité de n'être pas rattachée à une fonction psychique particulière. Ni la conception hégélienne, qui l'ordonne la religion à la fonction théorique, ni la conception kantienne, qui ordonne à la fonction pratique, ni la conception de Schleiermacher, qui l'ordonne au sentiment, n'ont pu résister à l'usure du temps* »²⁹. Il est nécessaire de situer la fonction de la religion en vue de savoir dans quelle mesure elle doit intervenir dans l'ensemble de la culture.

Il n'y a aucune dimension humaine réservée exclusivement à la religion. « *La religion n'est pas un sentiment mais une attitude de l'esprit dans laquelle le pratique, le théorique et le sentiment constituent une unité complexe* »³⁰. Nous retrouvons le principe tillichéen de la conciliation des différences. La religion ne peut pas être réduite à une seule fonction, elle remplit plusieurs fonctions de manière unitaire et donc indivisible.

La religion est un domaine qui nécessite une science normative que l'on appelle la théologie. Cette science qui se rapporte à la religion est, par la même occasion, proche également de la culture. Il n'y a pas de séparation possible entre la théologie et la culture parce que la théologie est une science normative de l'un des domaines de la culture. C'est à ce titre que la théologie intègre la culture. Tillich répartit en deux les fonctions culturelles : « *a) celles dans lesquelles l'esprit absorbe en soi l'objet – i.e. les fonctions intellectuelles et esthétiques, regroupées en vertu de leur caractère théorique au sens où la théorie comprend aussi l'intuition – ; b) celles dans lesquelles l'esprit tend à pénétrer l'objet et à le façonner à sa manière – i.e. les fonctions éthiques individuelles et sociales, incluant le droit et la société, donc les fonctions pratiques* »³¹. La religion est présente aussi bien dans les domaines théoriques que dans les domaines pratiques de la culture.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 34-35.

Les manifestations culturelles constituent les conditions de possibilité de l'actuation des fonctions religieuses. « *Le religieux ne constitue pas, dans la vie de l'esprit, un principe à côté des autres ; le caractère absolu de toute conscience religieuse abolirait des limitations de ce genre. Au contraire, le religieux s'actualise dans toutes les provinces de l'esprit* »³². La religion, pour Paul Tillich, n'est pas un domaine supérieur ou extérieur à la culture. Elle concerne aussi bien la dimension théorique que pratique de la culture. Elle se rapporte à la connaissance (mythe et dogme) et au domaine éthique (sanctification)³³, etc. Il en conclut que, dans chaque sphère de la vie de l'esprit c'est-à-dire dans la culture, il y a possibilité de dégager l'élément religieux.

Cette position qui consiste à affirmer que la religion est concernée par toutes les sphères de la culture ne pose en soi aucune difficulté. Le problème devient réel lorsque la religion veut s'imposer aux autres sphères de la culture. « *C'est ici le domaine des grands conflits culturels entre l'Église et l'État, entre la communauté religieuse et la société civile, entre l'art et le culte, entre la science et le dogme ; ces conflits ont dominé les premiers siècles de l'ère moderne et ne sont toujours pas tout à fait calmés* »³⁴. Pendant les périodes où la religion jouissait d'une certaine supériorité, elle était la source des normes morales et sociales. Cette vision n'a pas sa place dans la théologie de la culture qui reconnaît l'autonomie d'autres sphères de la culture. C'est pourquoi « *le conflit est surmonté dès que les fonctions de la culture acquièrent leur pleine autonomie* »³⁵. Le conflit entre la religion et d'autres sphères culturelles n'est plus.

Les conséquences fâcheuses de l'hétéronomie du domaine religieux sur d'autres domaines sont nombreuses. L'hétéronomie appauvrit aussi bien la culture en général que la religion en particulier. « *L'autonomie de la vie de l'esprit est en danger, sa suppression est même possible, aussi longtemps que d'une façon quelconque un dogme revendique à côté de la science, une communauté à côté de la société, une Église à côté de l'État, la jouissance*

³² *Ibid.*, p. 35.

³³ Paul Tillich montre que la religion rejoint les différentes manifestations culturelles selon que la religion procure une certaine connaissance, une certaine éthique, une certaine pratique culturelle et une certaine société qui a son mode de fonctionnement. Ici, les cas de dogme, de culte, de normes morales, de droit canon et même de liturgie. Ainsi, les deux domaines de l'esprit se retrouvent représentés. Ainsi, les dogmes et le culte sont dans le théorique alors que le droit canon et les normes morales sont de l'ordre pratique.

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁵ *Ibid.*

exclusive d'une sphère déterminée »³⁶. Plutôt que de soumettre les autres sphères, la religion doit entretenir une relation étroite avec ces sphères.

Il faut sortir de la séparation entre la religion et la culture. « *Cette dualité demande de toute manière à être surmontée ; elle est insupportable sitôt qu'elle devient affaire de conscience ; car elle détruit la conscience* »³⁷. Le sujet croyant, dans le sens où il appartient à une religion, n'est pas coupé des autres sphères de la culture. En lui, la religion rencontre d'autres sphères de la vie de l'esprit. Le passage de l'éthique théologique à la théologie de la culture voit disparaître la domination de la religion sur d'autres sphères. Il permet d'unifier les différentes formes de la vie de l'esprit et d'articuler sans séparer les dimensions théoriques et pratiques de la religion dans les sujets indivisibles.

1.2.3. La théologie de la culture et la construction d'une identité morale

L'élaboration de la théologie de la culture, chez Paul Tillich, est une conséquence de la séparation entre la religion et la culture. Cette forme de théologie exige une redéfinition du concept de relation. « *La religion est l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu* »³⁸. Dans cette logique, la religion n'est pas considérée comme un ensemble de croyances et de rites. Il s'agit d'une expérience vécue par toute personne humaine dans n'importe quelle manifestation culturelle. Ce qui est inconditionné ne se donne pas nécessairement sous forme d'affirmation dogmatique. L'inconditionné est présent au sein de la réalité. « *Mais à travers les choses cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le non et le oui aux choses. Ce n'est pas un être, ce n'est pas la substance, ce n'est pas la totalité de ce qui est* »³⁹. Ici se profile la pensée de la sortie d'onto-théo-logie classique, qui identifiait l'objet de la religion à un être saisi comme le premier moteur⁴⁰.

L'objet de la religion se place par-delà la sphère métaphysique selon Paul Tillich. Celui-ci nous met en garde contre le verbe être qui lie le sujet à l'objet. « *Le prédicat est voilé le fait qu'il ne s'agit pas d'une réalité d'être, mais bien d'une réalité de sens et, de plus, du*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ Le premier moteur aristotélicien n'a cessé d'influencer la théologie dans ses efforts d'aborder la réalité de Dieu. Il convient d'évoquer la théologie thomiste et les tentatives théologiques de preuves de Dieu. Paul Tillich montre que ces théologies n'appartiennent qu'au passé. Elles ne résistent pas à la pensée post-kantienne.

sens ultime, le plus profond, qui ébranle tout et édifie tout à nouveau »⁴¹. L'objet de la religion passe du domaine de l'être au domaine de sens. Il est possible de faire une théologie de la culture car toutes les sphères de la culture sont habitées par le sens. La religion est loin d'être une affaire du passé et/ou de certaines personnes. L'horizon de la religion déborde le cadre traditionnel qui ne reconnaissait le statut de religion qu'aux systèmes impliquant un ou plusieurs êtres supérieurs. La science normative de la religion qui est la théologie trouve un horizon nouveau très large. Partout où la question du sens se pose, la théologie de la culture est sollicitée.

Chaque fois que l'homme est préoccupé par la question du sens, la théologie de la culture doit lui venir en aide. Dans cette perspective, la théologie n'est pas une science qui s'impose à l'homme en lui proposant un sens à donner à sa vie à travers ses actes. La théologie de la culture suppose d'abord l'autonomie de toutes les sphères de la culture et de leur apport dans la construction de l'identité morale de l'individu. Il n'y a pas de possibilité d'envisager un quelconque conflit entre la religion et d'autres contenus de la culture car entre la religion et la culture il n'y a pas de frontière. « *Dans l'ensemble, elle est théonome au sens de l'expérience religieuse fondamentale ; les possibilités de conflit sont radicalement éliminées. (...) Les sphères religieuses spécifiques de la culture sont supprimées en principe* »⁴². La théonomie devient une catégorie nouvelle pour caractériser le rapport entre la religion et la culture selon Paul Tillich. Elle remplace les doubles tendances de rapport qui étaient exclusives. Il s'agissait de l'autonomie de chaque domaine de la culture, d'une part, et de l'hétéronomie de la religion sur d'autres sphères de la culture, d'autre part.

Chaque domaine de la culture présente, selon Paul Tillich, deux dimensions complémentaires et la religion intervient dans l'une des deux. « *Je voudrais proposer la thèse que l'autonomie des fonctions de la culture est fondée dans leur forme, dans les lois de leur exercice, alors que la théonomie est fondée dans leur contenu (Gehalt)* »⁴³. La fonction de la culture qui est en rapport avec la religion est ce que Tillich appelle le contenu de la culture. Toute sphère de la culture reste autonome dans sa forme alors que, dans son contenu, elle est théonome parce qu'ouverte à la religion.

Quel que soit le niveau de la présence de l'une ou de l'autre dimension dans une sphère de la culture, il est important de souligner que, d'après Tillich, l'une ne peut aller sans

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

l'autre. Il n'y a pas de sphère de la culture qui ne comporte pas ces deux dimensions : forme et contenu. « *Plus la forme sera prédominante, plus l'autonomie sera grande, plus le contenu prévaudra, plus la culture sera théonome* »⁴⁴. La théologie de la culture veille à ce que le contenu et la forme se tiennent dans chaque domaine de la culture en particulier et dans la culture en général. La théonomie est recherchée. « *La tâche d'une théologie de la culture est de poursuivre et d'exprimer ce processus dans tous les domaines et toutes les créations de la culture. Non pas cependant du point de vue de la forme – ce serait la tâche de la science de la culture en question – mais du point de vue du contenu* »⁴⁵. Les domaines de la culture restent autonomes en tout ce qui relève de la forme. Ils sont théonomes en ce qui concerne leur contenu. Le théologien de la culture ne crée pas une culture. Il s'y prête avec les outils qui sont les siens. La théologie intervient pour mettre en valeur de manière critique toutes les dimensions religieuses qui se trouvent dans chaque sphère de la culture.

Paul Tillich assigne au théologien de la culture une tâche qui va au-delà des sphères de la culture pour embrasser l'ensemble de la culture. « *Loin de toute limitation à un domaine déterminé, il peut, à partir du contenu, porter à l'expression l'unité englobante des fonctions de la culture ; il peut montrer les relations qui conduisent d'un phénomène de la culture à un autre, grâce à l'unité substantielle du contenu qui s'exprime en eux* »⁴⁶. Le théologien de la culture se montre, ainsi, comme un analyste systématiseur de la culture dans l'ensemble puisqu'il met en lumière les éléments unificateurs des contenus de toutes les sphères de la culture.

1.3. L'identité morale dans les analyses théologiques de la culture

1.3.1. Le rapport entre la forme et le contenu : expressionnisme et sciences

La théologie de la culture de Paul Tillich se développe autour des concepts de forme et de contenu d'une fonction culturelle. La tâche de la théologie de la culture consiste à mettre en lumière le contenu des fonctions culturelles à savoir la dimension de l'inconditionné. Dans l'art expressionniste, Paul Tillich trouve un lieu pour appliquer sa théologie de la culture. « *Je commence par une considération culturelle-théologique de l'art, à savoir celle du courant expressionniste dans la peinture, parce qu'il me paraît un exemple particulièrement impressionnant pour le rapport déjà mentionné de la forme et du contenu et que c'est sous*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

son influence qu'ont été élaborées ces définitions »⁴⁷. Cet exemple va montrer la tâche de la théologie morale face à une manifestation de culture qui est ici un style artistique.

Tillich montre que, dans ces peintures, ce qui compte ce n'est pas l'objet au sens matériel et formel. Le sens de l'inconditionné se déploie dans le contenu. Pour cela, ce dernier est important. « *Avant tout il est évident qu'ici l'objet (Inhalt) est devenu dans une large mesure insignifiant, à savoir l'objet dans le sens de la factualité extérieure des choses et des événements* »⁴⁸. Il est à signaler que, dans le cas de cette forme d'art, le rapport entre la forme et le contenu est loin d'être équilibré, que le contenu prend le dessus à tel point que la forme semble perdre son autonomie.

La dimension religieuse prime et va jusqu'à faire oublier la forme dans les tableaux de l'expressionnisme. L'objet dans sa forme est dominé par son contenu dans la mesure où, « *dans cet art s'expriment un non et un oui en profondeur ; cependant le non, l'élément destructeur de la forme, me paraît encore prédominant, quoique ce ne soit pas l'intention des artistes, chez qui on retrouve une volonté passionnée pour un oui nouveau, absolu* »⁴⁹. La question que l'on peut soulever ici est celle de savoir si le rapport entre la forme et le contenu qui traverse cet art ne nous renseigne pas sur la manière dont est construite l'identité morale.

Si, dans une fonction de la culture nous assistons à l'exclusion *quasi* complète soit de la forme soit du contenu, il y a, dès lors, un oubli de l'une des dimensions importante de la réalité humaine. Pour Paul Tillich, les deux dimensions doivent exister dans chacune des fonctions culturelles. À ce titre, nous observons « *qu'une forte passion religieuse aspire ici à s'exprimer, et ce n'est pas un hasard si, dans les débats animés qui s'engagent à propos de ces tableaux, les représentants enthousiastes de l'expressionnisme se réfèrent sans cesse à la vision du monde (Weltanschauung) et à la religion, voire à la Bible elle-même* »⁵⁰. Dans l'expressionnisme, la référence à la religion oriente, de manière explicite, le sens des œuvres dans la mesure où le contenu laisse peu de place à la forme.

Il y a certainement d'autres styles et d'autres types d'art qui fonctionnent autrement. Mais dans l'expressionnisme tel qu'il est étudié et analysé par Paul Tillich, c'est le contenu qui prend le dessus. « *Le sens religieux de cet art est affirmé de façon tout à fait consciente*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

par ses supports »⁵¹. Il serait intéressant d'étudier d'autres dimensions de la culture de manière à en dégager le degré de rapport entre le contenu et la forme selon la théologie de la culture.

Paul Tillich ne perd pas de vue le fait que toute sa théorie du contenu et de la forme se rapporte à la culture de la société qui est la sienne. C'est pourquoi, il revient à l'ensemble de la culture moderne d'en dégager la substance selon le regard de la théologie de la culture. « *Un exemple à partir de la science. Les formes autonomes de la science sont amenées à une clarté parfaite dans l'école néo-kantienne. Voici une philosophie vraiment scientifique et non religieuse* »⁵². Cette déclaration qui vise à préciser que dans la forme actuelle de la science, il n'y a plus que de l'exclusivisme trouve en effet ses origines chez Kant. On trouve qu'il y a une séparation nette entre la science et la religion. Il en découle que, dans le fonctionnement de la science ainsi que dans la société marquée par le paradigme scientifique moderne, « *la forme règne absolument* »⁵³. Telle est la situation dans laquelle nous nous retrouvons et que Paul Tillich tente de dénoncer en montrant les limites.

La société contemporaine met en valeur la forme et cela de manière unilatérale. « *Il y a des tentatives contemporaines pour dépasser cela, mais ce n'est en aucun domaine plus difficile qu'ici* »⁵⁴. La pensée exclusiviste, de quelque tendance qu'elle soit, continue à susciter des questions à propos de ses conséquences sur l'homme et son avenir. La théologie de la culture cherche à interroger les manifestations culturelles en vue d'en déterminer le degré de consistance à partir du sens qui s'en dégage.

1.3.2. L'identité morale entre l'hétéronomie et l'autonomie

Le cadre intellectuel à l'intérieur duquel Paul Tillich élabore sa théologie de la culture est marqué par l'opposition prononcée entre la religion et la culture. La philosophie kantienne sur l'autonomie de la raison a eu un impact spectaculaire sur l'ensemble de la pensée de l'époque de Tillich. L'hétéronomie est fustigée pour de multiples raisons. Que ce soit sur les plans intellectuel, culturel et même social, la suprématie de la sphère métaphysique sur d'autres sphères est dénoncée. Pourquoi est-il légitime, aux yeux de Tillich de sortir de la position hétéronome de la sphère métaphysique et quelles en sont les conséquences sur l'identité morale ? Que reproche Tillich à l'autonomie au sens de Kant ?

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

1.3.3. L'hétéronomie de la sphère métaphysique et la question de l'identité morale

Paul Tillich, dans son article « La relation entre métaphysique et théologie », insiste sur le fait qu'il n'y a pas de théologie sans métaphysique. Les deux domaines sont liés l'un à l'autre à tel point que l'un est la condition de possibilité de l'autre. Il convient de souligner que l'actualité nous éclaire sur leur relation fonctionnelle si l'on considère que la crise de la métaphysique correspond à la crise de la religion dans le monde occidental. Cependant, il est nécessaire de préciser de quelle métaphysique il s'agit. « *Metaphysics has suffered under the unjustified connotation that the « meta » in metaphysics points to a realm above the physical realm. This connotation was strongly supported by the Latin word « supernatural» which designated the realm of the divine above nature* »⁵⁵. Dans cette bipolarisation entre ce qui relève de la métaphysique et ce qui relève de la nature, l'ordre hiérarchique est bien établi. La métaphysique s'apparente aux religions au sein desquelles le divin se manifeste à l'opposition de la nature qui, elle, est inférieure par rapport au domaine métaphysique.

Dans le langage de la théologie de la culture de Paul Tillich, nous relevons que la métaphysique est comprise comme étant un domaine du contenu et donc de l'inconditionné. « *La métaphysique n'est vraiment pas autre chose que l'essai paradoxal d'amener à la forme ce qui dépasse toute forme, l'expérience de l'inconditionnalité* »⁵⁶. La métaphysique se déploie de manière paradoxale, parce qu'elle cherche à donner la forme au contenu dans son absoluité. La nature est loin d'être prise en considération en métaphysique parce que ce monde métaphysique se sépare constitutivement de la nature.

À la métaphysique comprise comme une expérience de l'inconditionnalité à l'état pur, Paul Tillich reproche la prétention à se séparer de l'expérience quotidienne de l'homme. Cette acception éthérée de la métaphysique crée une distorsion profonde au sein de l'ensemble de l'être. D'un côté, il y a ce qui concerne la réalité empirique, alors que de l'autre, il y a des réalités extra-empiriques. Il faut redorer le blason de la métaphysique en la rapprochant des réalités humaines. « *Metaphysics then is the rational inquiry into the structure of the being, its polarities and categories as they appear in man's encounter with reality* »⁵⁷. Dans cette optique, il n'est pas étonnant de constater que Tillich apprécie les penseurs de la contre-métaphysique à l'instar de Nietzsche. Leur critique de la métaphysique et, par ricochet, de la religion, est d'une importance très grande dans sa pensée.

⁵⁵ P. TILlich, *Relation between metaphysics and theology*, dans *The Review of Metaphysics*, 10, 1956, 1, p. 57.

⁵⁶ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, p. 41.

⁵⁷ P. TILlich, *Relation between metaphysics and theology*, p. 57

Sur le plan éthique, les normes déduites de la métaphysique ne doivent pas s'appliquer de façon hétéronome à d'autres domaines. En ce qui concerne l'éthique, « *Nietzsche pourrait fournir un exemple brillant et caractéristique pour une théologie de la culture dans ce domaine. Son apparente orientation tout à fait antireligieuse rend une analyse théologique de la doctrine de la formation de la personnalité particulièrement intéressante* »⁵⁸. Le fait de dénoncer le poids de la métaphysique sur la vie morale des individus constitue une critique de l'hétéronomie de la métaphysique.

La question de l'identité morale sous la domination de la sphère métaphysique sur les sphères de la culture se pose en termes d'appauvrissement. L'identité morale issue de ce climat hétéronome connaît, selon la théologie de la culture, une pauvreté de forme. La culture n'est pas considérée selon ses propres richesses susceptibles de contribuer de manière efficace à la définition du bien. Être soi ne doit pas seulement correspondre à l'identification des hommes et des femmes aux critères métaphysiques. « *Il est absolument paradoxal qu'un contenu métaphysique submergeant prive les objets éthiques de signification, brise la forme qui s'est adaptée à eux, et présente maintenant par lui-même, dans cette forme brisée, une façon de devenir une personne, supérieure à celle qui aurait pu advenir dans ces autres formes* »⁵⁹. La logique métaphysique procède par les mécanismes de privation. C'est pourquoi elle est appauvrissante. Car, en fixant les critères exclusivement métaphysiques pour déterminer l'identité morale réussie, les tenants de cette position omettent les valeurs intrinsèques à d'autres sphères de la culture.

Ce schéma exclusiviste ou privatif se retrouve malheureusement aussi chez les penseurs qui se sont dressés contre la démarche métaphysique. C'est ce que Paul Tillich reproche à Nietzsche, à Kant et, plus loin, à toute la société industrialisée. Ce n'est pas en rejetant le monde métaphysique que l'on accède à l'identité morale authentique. La même approche privative aboutit aux mêmes résultats à savoir la polarisation de l'identité morale et l'appauvrissement de la culture. « *Les formules de l'autonomie éthique créées par Kant, son exigence de bien agir pour l'amour du bien, sa loi formelle de validité universelle, sont les fondements inviolables de l'éthique autonome ; et aucune conception de l'éthique comme commandement divin ou de l'amour comme dépassement de la loi ne doit ébranler cette fondation* »⁶⁰. Kant n'échappe cependant pas à la métaphysique, dans la mesure où il pose les

⁵⁸ P. TILlich, *Sur une idée de la théologie de la culture*, p. 41.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*

critères rigides pour déterminer ce qui est bien pour les hommes. L'autonomie s'oppose à l'hétéronomie dans la perspective kantienne. Néanmoins, les deux partagent la négligence du contexte particulier.

1.3.4. Le dépassement de l'autonomie kantienne : identité morale et contexte

La méfiance des structures exclusivement universelles est présente dans la pensée de Paul Tillich. C'est pourquoi, il fustige aussi bien l'hétéronomie que l'autonomie dans la mesure où les deux partagent la démarche exclusiviste. Ce sont les formes universelles de l'intelligence qui se déploient tant dans la logique métaphysique que dans la logique anthropocentrique. La réalité humaine n'est pas compatible avec ces deux positions privatives. Le contexte culturel et le contexte individuel interviennent dans la formation de l'identité morale à côté de la dimension métaphysique. Dans l'hétéronomie de la sphère métaphysique et dans l'autonomie kantienne, « *le simple monde présent, qui est divisé en individus, est nié, expérimenté comme enveloppe vide, irréal* ». C'est une négation de la réalité dans sa singularité. Toute réalité morale individuelle est appelée à se conformer aux cadres universels. Cette soumission est un renoncement à l'effectivité même de l'identité qui se donne à première vue sous sa forme individualisée.

La réalité individuelle est une donnée non négligeable dans la construction de l'identité morale, selon Paul Tillich. Les propositions abstraites de la métaphysique ainsi que l'universalisme kantien ratent l'essentiel chaque fois qu'ils s'offrent en s'imposant et en effaçant la réalité concrète. Dans ce cas, l'individu, au lieu d'être soi à travers son identité morale, se présente comme une caisse de résonance des lois religieuses ou rationnelles.

Affirmer exclusivement l'universel au détriment du particulier revient à l'affaiblir. Car on pose l'universel dans son absolu en dehors de toute relation avec l'autre pôle du particulier. Paul Tillich reprend Hegel pour montrer les limites des systèmes de pensée universalistes. « *Si nous retournons vers Hegel – dans le présent, il n'y a pas encore de grande métaphysique –, alors nous trouvons chez lui une des plus profondes appréhensions de l'unité du non et du oui* »⁶¹. Dans la mesure où l'universel qu'il soit métaphysique ou rationnel absorbe le contexte de l'individu, l'intelligibilité de l'identité morale se trouve enfermée dans les catégories universelles. Le christianisme est la religion, par excellence, au sein de laquelle l'universel épouse le particulier dans une unité complexe.

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

Pour Paul Tillich, chaque fois que la religion cherche à être le reflet de l'universel en négligeant le particulier, sa nature propre se perd. « *L'hétéronomie procède toujours de la religion qui a perdu Dieu, qui est devenue simple religion. En opposition à l'hétéronomie se développe l'autonomie. L'autonomie est toujours la réaction contre l'autonomie de la simple religion, qui veut assujettir la culture à son hétéronomie* »⁶². Quand la religion expulse Dieu de son horizon, elle s'expose aux critiques de la culture qui la juge.

La théologie doit s'occuper du statut du christianisme dans son rapport à l'universel et au particulier. Car l'universel fait irruption dans le particulier. « *The term 'theology' needs equally careful consideration. It is burdened not only with semantic difficulties. Its literal meaning: logos of theos, the rational word about God, immediately leads to the question of where and when God has become manifest and in which situation his manifestation can be received. And here theology leaves the philosophical road. It asks the question of the concrete situation in which the manifestation of the divine has appeared. Theology is existentially related to the concrete place at which the divine self-manifestation has been received* »⁶³. Il n'y a pas de manifestation de l'absolu qui soit une manifestation hors contexte. Le contexte est le lieu de présence de l'absolu sans en être pour autant un récipient.

1.3.5. L'État moderne et le pouvoir théocratique

La question de l'État, chez Paul Tillich, intervient dans la théologie de la culture pour penser le rapport entre contenu et forme. Il appelle cet exercice « *la théologie de l'État* »⁶⁴. L'État est apparu comme une structure de remplacement d'un système théocratique qui avait longtemps existé en Occident. De la théocratie à l'État, nous observons un grand changement en matière de manifestation du sens. « *Les théories rationnelles de l'État, à partir desquelles se développe l'État autonome, dans le combat contre la théocratie, ont conduit à un État abstrait planant au-dessus de la société* »⁶⁵. Cette déclaration de Tillich à l'égard de l'État ne laisse pas de doute sur la manière dont il le considère. En premier lieu, l'État est une œuvre issue de l'intelligence humaine. Il a émergé dans les conditions de contestation contre une situation dominée par la religion. C'est le combat contre l'hétéronomie qui a conduit à la formation de l'État comme un organe qui se veut autonome. Cependant, Paul Tillich, sur base

⁶² P. TILlich, *Gesammelte Werke, I* (1922), p. 367-388, *Le dépassement du concept de religion*, tr. de M. DUMAS, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 83.

⁶³ P. TILlich, *Relation between metaphysics and theology*, p. 58.

⁶⁴ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, p. 43.

⁶⁵ *Ibid.*

de sa théorie « contenu-forme », pense que la théologie ne doit pas laisser l'État sans l'interroger. Car la manifestation de l'État est portée par le rapport contenu-forme.

Reprenant les propos de Nietzsche, Paul Tillich n'hésite pas à critiquer l'État aussi longtemps que « *la forme de l'État étouffe le contenu* »⁶⁶. Il est du ressort de la théologie d'être critique envers toutes les dimensions de la culture y compris la religion. « La foi et l'amour créent un peuple, mais l'épée et cent désirs avides créent l'État : *caractérisation magnifique de l'État-pouvoir ou de l'État-utilité non religieux* »⁶⁷. Ici, nous retrouvons une critique ouverte contre l'autonomie qui se réalise à travers l'État. Il s'agit de montrer que le refus de la théocratie et de son hétéronomie sur d'autres sphères n'a pas conduit à la construction d'une structure étatique sans défaut. En optant pour une démarche et une structure autonomes, nous n'accédons pas pour autant à une réponse définitive et dernière à nos soucis. En d'autres termes, le rejet de la religion n'est pas synonyme de la réussite et de l'accomplissement. Cette critique formulée par Paul Tillich ne signifie pas qu'il est pour le retour de la théocratie. Ce qui est interpellant chez lui, c'est la démarche critique qui consiste à scruter toute fonction de la culture afin d'en dégager le rapport entre le contenu et la forme.

Les notions de pouvoir et d'utilité qui sont attribuées à l'État nous renseignent sur le statut de l'identité morale qui peut se dégager d'un État qui ne reconnaît pas de place au contenu. Cette identité morale est orientée vers le désir toujours croissant du pouvoir aussi bien sur les choses que sur les personnes. Ici le concept de pouvoir renvoie à plus d'une réalité. On peut en citer une. Il s'agit du pouvoir d'achat. Si notre identité morale est dominée par cette disposition matérielle de participer à la consommation, nous réduisons notre identité à notre capacité de produire et de consommer. Dans ces conditions, le peuple qui privilégie la communion et le partage est disloqué, car le contenu lui devient étrange et étranger. La religion ne l'inspire plus, car « *l'État abstrait, autonome, est orné de toutes les fonctions de la culture, comme chez Hegel, et se transforme en Dieu sur Terre, car alors l'esprit devient lui-même une chose de pouvoir et d'utilité* »⁶⁸. Nous assistons dans ce cas à la domination exclusive de la forme sur toute la réalité. Libérés de l'hétéronomie théocratique, nos contemporains deviennent objet d'une domination écrasante qui vient d'une figure culturelle appelée l'État.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Il en va de même pour l'État-Église qui va mettre en avant son contenu spirituel comme fondement de l'organisation de la vie culturelle. Alors, « *le contenu religieux fait éclater la forme autonome de l'État* »⁶⁹. Il faut, pour Paul Tillich, accepter que le contenu soit en rapport de tension avec la forme dans l'État afin que se réalise une communauté humaine rassemblée dans le but noble et digne de l'humanité plutôt que de poursuivre les intérêts liés au pouvoir.

Pour y arriver, il convient de mettre en lumière la manière dont Paul Tillich replace le concept de théonomie. Il faut réaliser « *une édification à partir des communautés et de leur contenu spirituel* »⁷⁰. Nous sommes de nouveau dans une perspective de conciliation plutôt que de séparation. Une communauté humaine ne peut pas exister de manière à pouvoir se réaliser dans l'harmonie sans que l'élément spirituel ne soit pris en compte. Paul Tillich va jusqu'à nommer Église l'État qui sort de la séparation entre le religieux et le culturel. « *Un tel État édifié à partir des communautés culturelles, qu'on nommera État au sens paradoxal, est maintenant ce qui, au sens de la théologie de la culture, doit être désigné comme Église* »⁷¹. Le concept d'Église est doté d'une nouvelle acception qui fait référence à une communauté dont l'organisation tient compte aussi bien de la culture que de l'élément spirituel.

L'identité morale se concrétisera dans « *la communauté humaine universelle, édifiée à partir de communautés d'esprit, portant en soi toutes les fonctions de la culture et leur contenu religieux* »⁷². Au sein de cette communauté humaine, tout sera orienté dans le seul but de faire grandir l'être humain et non pas de l'exploiter et de le manipuler à d'autres fins. Paul Tillich se montre kantien dans cette position qui vise à critiquer toute activité humaine ne posant pas l'homme comme une fin en soi. En cela, la morale kantienne se retrouve dans la pensée tillichéenne. La présence de la religion dans la culture n'est pas un obstacle à l'autonomie. Elle est plutôt libératrice de l'égoïsme outrancier susceptible de traiter l'homme, dans une logique économique, comme un simple objet et moyen.

Une fois l'élément spirituel intégré dans le fonctionnement de l'État, tout change. « *Car même l'économie peut briser sa simple autonomie et sa caractéristique d'être un but en elle-même, grâce au contenu de la mystique religieuse de l'amour, qui ne produit pas pour l'amour de la production, mais pour l'amour de l'être humain, qui n'entaille pas de*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

manière hétéronome le processus de production, mais le dirige d'une façon théonome »⁷³. La théologie de la culture est investie d'une mission éthique importante. Dans sa manifestation critique, elle remet en question toutes les fonctions de la culture en vue de poser les conditions de possibilité de formation d'une identité morale qui conviendrait. C'est à partir de sa conception du rapport entre le contenu et la forme que toute fonction de la culture se trouve évaluée. Une identité morale qui viendrait des fonctions de la culture qui excluent le contenu ou la forme serait une identité morale déplorable puisqu'elle manquerait d'équilibre.

1.3.6. L'identité morale entre la théologie de la culture et la théologie de l'Église

Poser la théologie de la culture de manière séparée et autosuffisante n'est pas le projet de Paul Tillich. La théologie de la culture ne peut être envisagée qu'en rapport concret avec une théologie bien précise et située. Le regard du théologien de la culture est tributaire de la théologie de sa religion en général et de son Église en particulier. Cette relation entre la théologie de la culture et la théologie de l'Église est posée comme étant une relation constitutive des manifestations de la culture. Les éléments religieux et les éléments culturels se portent mutuellement dans la même culture.

Le besoin de distinguer n'a d'autres fondements que psychologiques. Ainsi, les moments religieux et profanes de la culture entretiennent un rapport important. « *En réalité, ils ne sont nulle part séparés l'un de l'autre, mais ils sont distingués in abstracto, et cette distinction est l'expression d'une nécessité psychologique universelle* »⁷⁴. Cette absence de séparation s'inscrit dans la démarche méthodologique de Paul Tillich refusant toute séparation entre les domaines qui, à première vue, seraient opposés. « *Nous sommes continuellement obligés de séparer les choses qui sont unies en réalité, pour en prendre conscience, et par là expérimenter quelque chose* »⁷⁵. Cette nécessité psychologique obscurcit et rétrécit notre vision sur la réalité surtout dans le domaine des sciences de la culture. Une épistémologie qui se fonde sur une méthode de séparation est loin de conduire au cœur de la réalité culturelle car cette réalité est structurellement complexe. En séparant, nous passons à côté de la profondeur de la chose culturelle et nous n'arrivons pas à saisir la substance significative de toute manifestation culturelle.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁵ *Ibid.*

Dans la perspective de la théologie de la culture, on se situe toujours à partir de sa religion particulière. Notre regard critique sur la culture est donc marqué. Une culture ne peut être abordée, dans la théologie de la culture, qu'à condition d'être constitutivement ouverte à la religion. Or, selon Paul Tillich, chaque culture est *a priori* l'objet d'une théologie de la culture. L'insistance sur le lien entre la théologie de la culture et la théologie de l'Église se trouve dans les clés de compréhension religieuse d'une culture. Les outils herméneutiques nous viennent, chaque fois, d'une religion déterminée. « *Pour que nous puissions expérimenter des valeurs religieuses dans la culture, pour que nous puissions faire la théologie de la culture, pour que nous puissions distinguer et nommer les éléments religieux, il faut qu'une culture spécifiquement religieuse ait ouvert la voie* »⁷⁶. Ceci ne signifie pas une séparation chimique entre ce qui relève de la culture, d'une part, et de ce qui nous vient de la culture, d'autre part. Paul Tillich postule objectivement une culture spécifiquement religieuse par le simple fait que les domaines sont constitués de manière autonome. Nous pouvons faire l'histoire de l'évolution des dogmes religieux de manière objective. C'est pourquoi, il est évident de poser objectivement l'existence d'une culture religieuse qui est à l'origine des considérations religieuses présentes dans l'ensemble de la culture.

La nécessité de repenser les éléments religieux présents dans la culture nous pousse à recourir au domaine concerné qui est le domaine de la religion au sein de laquelle ces éléments ont vu le jour. La démarche épistémologique qui s'impose est celle qui consiste à distinguer dans la culture deux domaines, à savoir le domaine sacré et le domaine profane. Les deux domaines s'articulent et se soutiennent de façon irréversible. Cette articulation doit se faire dans le respect de la spécificité de chacun des deux. Sans cette considération, on tombe dans l'hétéronomie. « *Pour que nous puissions, d'une quelconque manière, expérimenter le sacré comme distinct du profane, nous devons le faire ressortir et le concentrer dans une sphère particulière de la connaissance, de l'adoration, de l'amour, de l'organisation* »⁷⁷. La reprise analytique du domaine du sacré se fait dans le souci de ne pas se laisser absorber par le domaine profane.

Il faut, selon Paul Tillich, approfondir et intégrer chaque domaine, selon sa spécificité, dans le processus de notre compréhension. « *Le pôle profane de la culture – la science exacte, l'esthétique formelle, l'éthique formelle, le simple politique et économique – nous accapare*

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

entièrement, si le pôle opposé ne vient pas le contrebalancer »⁷⁸. Le présupposé de Paul Tillich est que, une fois le sacré évacué de la manifestation culturelle, le vide plane sur les humains et menace leur existence. « *Une profanisation (Profanisierung) universelle, une désacralisation de la vie serait inévitable, si aucune sphère du sacré ne se constituait en opposition et en contradiction* »⁷⁹. Une culture exclusivement profane conduit à une vie moins valable, aux yeux de Paul Tillich, alors qu'une culture qui intègre le sacré favoriserait une vie plus complète et plus accomplie.

Il convient de replacer le couple contenu-forme pour cerner la profondeur du rapport entre la théologie de la culture et la théologie de l'Église. « *Tout notre développement est parti de la culture et de ses formes et a montré comment, à travers l'affluence du contenu (Gehalt) dans la forme, la culture elle-même reçoit une qualité religieuse, et comment elle produit finalement une sphère spécifiquement religieuse de la culture, en vue de la préservation et de l'accroissement de sa qualité religieuse* »⁸⁰. Le questionnement sur le rapport contenu-forme, dans une culture, renvoie *ipso facto* à la sphère religieuse qui est garante du contenu. Cette nécessité de questionner le contenu constitue le point de départ d'une réflexion sur le statut du domaine religieux à partir duquel le contenu intègre l'horizon culturel.

Paul Tillich souligne que le théologien d'Église se consacre au lieu d'émergence et de développement du contenu. « *Pour le théologien d'Église, cette sphère est donnée comme l'expression d'une détermination religieuse concrète ; elle n'est pas produite actuellement par la culture, mais elle a une histoire indépendante, qui remonte loin derrière la plupart des créations culturelles ; elle a façonné ses propres formes, dont chacune a une histoire propre, une indépendance et une continuité, malgré toutes les influences des formes autonomes de la culture* »⁸¹. Les théologiens d'Église distinguent la manifestation religieuse dans la culture de l'existence autonome de la religion au milieu de la culture. Ils pensent qu'il est possible de maintenir certains éléments fondamentaux de la religion à l'état indépendant de la culture ambiante.

Grâce à ce « disponible » religieux, on peut produire un discours théologique sur la culture. Cependant, le souci du théologien de l'Église est plus étroit que celui du théologien

⁷⁸ *Ibid.*, p. 44-45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

de la culture d'autant plus que le premier cherche à garantir la pureté du contenu de la foi indépendamment de la culture ambiante alors que le théologien de la culture ne se préoccupe que de l'état actuel de la culture. « *Le théologien d'Église est par principe le plus conservateur, sélectif, non seulement tourné vers l'avant, mais aussi vers l'arrière* »⁸². Ce qui distingue le théologien d'Église du théologien de la culture est leur rapport aussi bien aux principes fondateurs qu'à la culture ambiante. Le théologien de la culture n'est pas attaché aux principes fondateurs. « *Il se trouve libre dans le mouvement vivant de la culture, non seulement ouvert à toute autre forme, mais aussi à tout nouvel esprit* »⁸³. Il bénéficie d'une liberté plus large que celle du théologien d'Église.

La théologie de la culture reste enracinée dans le terrain du théologien d'Église parce qu'il doit se prononcer en rapport avec le concret de la foi à la seule exception qu'il bénéficie d'une flexibilité intellectuelle. Il n'est donc pas tenu par la reproduction de la foi d'origine. « *Comme théologien de la culture, il n'a aucun intérêt dans la continuité ecclésiastique. Évidemment, c'est là aussi pour lui un désavantage face au théologien d'Église, car il est en danger de devenir un prophète religieux suivant les modes d'un développement culturel incertain, divisé* »⁸⁴. Le danger de la théologie de la culture est celui d'être flexible. Cependant, il constitue, en même temps, sa force. Cette flexibilité n'est pas synonyme de la naïveté. La théologie de la culture reste critique tout en étant ouverte au changement culturel. C'est donc cette ouverture qui constitue sa force. Parce qu'elle permet de relier le religieux au profane et d'équilibrer aussi bien le religieux que le profane.

Il faut dépasser cette opposition théorique entre les deux théologies pour renforcer leur complémentarité mutuelle. « *Une opposition réelle n'est plus possible au moment où le théologien de la culture reconnaît la nécessité du point de vue concret, dans sa continuité, et où le théologien d'Église reconnaît la relativité de chaque forme concrète par rapport à l'absoluité exclusive du principe religieux lui-même* »⁸⁵. C'est le principe religieux au sens où il se place au-dessus de toute religion concrète qui justifie une religion particulière dans ce qu'elle a de théologie d'Église et de théologie de la culture.

Une réflexion de caractère philosophique intervient dans la considération du rapport entre la théologie d'Église et la théologie de la culture. C'est la supposition d'un principe

⁸² *Ibid.*, p. 46.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

religieux universel qui légitime le dépassement des contingences culturelles et religieuses. Partout « où un contenu unificateur, une substance immédiatement spirituelle remplit tout le mouvement culturel et en fait de cette manière l'expression d'un esprit religieux embrassant tout, dont la continuité est une avec la continuité de la culture elle-même »⁸⁶, l'opposition entre la théologie d'Église et la théologie de la culture est dépassée. L'Église n'est pas en dehors de la culture pour la soumettre. Elle n'est pas une communauté au sein d'une grande communauté. Elle doit prendre soin des éléments religieux présents dans la culture afin de les revitaliser. La théologie de la culture s'occupe du rapport que ces éléments entretiennent avec le reste de la culture.

Ce n'est pas à la théologie de l'Église de proposer une identité morale à la culture. C'est à la théologie de la culture que revient la tâche normative de penser une identité morale selon le rapport entre le contenu et la forme. Une identité morale qui viendrait de la théologie de l'Église maintiendrait l'hétéronomie du religieux sur le reste de la culture. Cette position est non seulement dépassée à notre époque, dans une société qui se réfléchit, mais elle est aussi dangereuse aussi bien pour l'Église que pour d'autres sphères de la culture.

La société actuelle « n'a pas de place pour une hiérarchie, une théocratie ou une hétéronomie du religieux, elle a cependant besoin, pour sa propre réalisation, du contenu religieux envahissant, qui seul peut dégager de son isolement destructeur de soi, grâce à la théonomie »⁸⁷. Il n'y a pas d'identité morale possible produite par l'Église, comme il est inenvisageable de construire une identité morale sur base des seules données profanes. Une identité morale tillichéenne doit se situer par-delà l'hétéronomie religieuse comme elle doit se protéger de l'autonomie autarcique des sphères non religieuses.

1.3.7. La théonomie pour une identité morale inachevée

Le concept de théonomie chez Paul Tillich apparaît suite à sa position théologique dans le rapport entre la religion et la culture. Or les deux tendent manifestement à s'exclure mutuellement alors qu'elles sont intrinsèquement liées dans leurs rapports essentiels. Fixant le lieu d'apparition de l'inconditionné au sein de la religion, Tillich précise que c'est à chaque religion donnée et donc particulière que revient le rôle de laisser l'inconditionné faire son irruption au sein de la culture. Tout en reconnaissant l'autonomie de la culture, Tillich ne défend pas pour autant l'absolutisation de la culture. Cette tentation moderne qui consiste à ce

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

que la culture évolue progressivement dans l'esprit de l'autosuffisance est le reflet de ce qu'a été l'Église pendant les siècles passés. L'Église, en Occident, a longtemps exercé son pouvoir de manière à s'imposer sur la culture.

Nous nous retrouvons devant deux formes d'hétéronomie qui ont menacé l'identité morale intégrale de l'être humain. « *Le moi, en perdant Dieu, finalement se perd aussi lui-même* »⁸⁸. La perte de soi qui est une conséquence de l'hétéronomie de la culture est à penser dans le cas opposé. Il s'agit de la perte de soi quand la religion particulière se situe de manière hétéronome par rapport à la culture et par rapport à la religion au sens générique. « *La religion qui est une fonction du conditionné baigne dans le monde du conditionné. Et elle part de ce monde, qui est le sien, pour atteindre l'inconditionné* »⁸⁹. Une religion particulière qui ne s'enracine pas dans le conditionné, c'est-à-dire le réel culturel, succombe à deux tentations. En premier lieu, cette religion se confond avec l'absolu et, par là, elle passe à côté de l'inconditionné. Toute religion particulière qui se prend pour la religion rétrécit l'horizon de l'inconditionné, donc de Dieu. En deuxième lieu, la religion, dans la mesure où elle est particulière, est toujours culturellement située, c'est-à-dire qu'elle est imprégnée de la culture où elle émerge.

Toute tendance puritaniste qui réduirait la religion particulière à sa dimension purement désincarnée tombe dans les dérives de la métaphysique. Cette dernière envisage l'absolu sans forme et dans sa pureté. « *L'inconditionné se tient dans le conditionné* »⁹⁰. C'est la raison pour laquelle, selon Paul Tillich, il y a un dépassement de la différence et de la séparation des méthodes. « *Le problème de l'inconditionné est le point où la distinction de l'existence et de l'essence est supprimée, et où la juxtaposition des méthodes est impossible* »⁹¹. Le lieu de la théonomie est celui de la non-séparation entre la culture et la religion. Pour appréhender le sens de la théonomie, selon Tillich, il faut se situer par-delà les codes méthodologiques qui fonctionnent sur base de séparation.

Le sens n'est pas localisable exclusivement dans une sphère. Pour Tillich, l'inconditionné ne fait pas irruption dans sa pureté théorique, il fait irruption toujours sous une forme paradoxale dans la réalité. « *Dans une entière affirmation de la forme autonome et critique, le contenu de l'Inconditionné doit percer et briser, non pas de façon informe mais de*

⁸⁸ P. TILlich, *Le dépassement du concept de religion*, p. 67.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 82.

*façon paradoxale. Vivre dans cette très haute tension, c'est vivre de Dieu »*⁹². Le paradoxe est au cœur de la vie humaine non pas comme élément contingent mais comme disposition structurante de la vie. Là où on croit dans la tranquillité de la vérité absolue, que ce soit du côté de la religion ou que ce soit du côté de la culture, il n'y a que la forme qui est mise en valeur. « *Cela est possible, mais la conséquence en est l'autodestruction »*⁹³. La prévalence de la forme est la conséquence inhérente à l'hétéronomie.

Dépasser l'hétéronomie revient à reconnaître l'autonomie de toute sphère mais tout en établissant un rapport critique, sur base de l'inconditionné, entre les sphères. C'est à cette condition que la théonomie est possible. « *Je pourrais appeler théonome une situation de l'esprit dans laquelle toutes les formes de la vie spirituelle sont l'expression de l'inconditionné-réel faisant irruption (durchbrechenden) en elles. Ce sont des formes, donc des lois, Nomoi ; c'est pourquoi on les dit théonomes. Mais ce sont des lois qui comprennent ce qui brise (Durchbrechende) toute loi ; c'est pourquoi on les dit théonomes »*⁹⁴. Dans le souci de dénoncer les dérives constitutives de l'hétéronomie aussi bien religieuse que culturelle, Paul Tillich précise que « *l'hétéronomie procède toujours de la religion qui a perdu Dieu, qui est devenue simple religion »*⁹⁵. L'hétéronomie de la religion qui résulte de la perte de Dieu consiste à ne valoriser que les formes et les formules qui ne laissent pas advenir l'irruption de l'inconditionné sous forme de tension entre le contenu et la forme. Lorsqu'il n'y a plus de tension, nous sommes, par la même occasion, dans l'hétéronomie. Paul Tillich défend une posture morale qui ne soit pas figée, car le fixisme moral ou culturel et même religieux ferme la porte à l'inconditionné. Le lieu d'émergence de l'inconditionné est le conditionné. Ce dernier intègre paradoxalement l'absolu qui s'y déploie. C'est pourquoi l'identité morale, d'après le principe de théonomie, est essentiellement autocritique et créatrice. Sous cette double intervention critique et créatrice entre en jeu l'inconditionné qui jamais ne s'impose dans sa pureté mais brise et interroge la culture tout en y étant lié.

Le lien dialectique entre l'inconditionné et le conditionné constitue une condition de possibilité des limites morales. Dans cette optique, il n'est pas étonnant que toute forme d'hétéronomie appartienne à ce qu'on pourrait localiser conceptuellement dans l'horizon du mal. Car toute réalité culturelle ou religieuse est envisagée essentiellement, chez Paul Tillich, dans sa complétude comme étant théonome. La religion qui se pose en termes d'hétéronomie

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁹⁵ *Ibid.*

par rapport à la culture ne peut conduire qu'à la formation d'une identité morale théologiquement inaccomplie et perverse.

Cette autonomie exclusive présente un défaut majeur à savoir son refus de la théonomie. *« Le droit de l'autonomie par rapport à l'hétéronomie devient injustice par rapport à la théonomie, car la forme autonome est la loi. Avec la loi, on peut techniciser et rationaliser, mais sous la loi, on ne peut pas vivre »*⁹⁶. La loi, qu'elle soit religieuse ou culturelle ne peut conduire qu'à son auto-éclatement. Elle s'exerce en s'épuisant. En s'épuisant elle tombe dans le vide. Ce qui constitue la vacuité de la loi autonome est qu'elle ne dispose pas des éléments de l'inconditionné pour la revitaliser. *« Elle perd la vérité et demeure dans la forme vide du 'tu dois' ; elle perd la beauté et demeure dans la forme vide de la synthèse ; elle perd la communauté et demeure dans la forme vide de l'égalité »*⁹⁷. La tragédie de l'autonomie consiste dans le repli sur soi aussi bien religieux que culturel. L'identité morale qui se construirait sur base des lois religieuses ou autres renoncerait à la vie. La loi tue car elle prétend se porter elle-même.

La proposition des évidences a beaucoup de séduction pour un grand nombre des êtres humains. *« Demeurent aptes à la vie seulement ceux qui se soustraient aux grandes tensions de l'esprit, et qui utilisent la forme autonome à des fins techniques et tactiques en science et en économie, en politique et en art. Ils ont là leur récompense. Mais la récompense de l'esprit qui persévère, c'est l'irruption de l'inconditionné à travers toutes les formes, non comme la loi, mais comme grâce, comme destinée, comme réalité immédiate foudroyante »*⁹⁸. La théonomie sort de la logique de la facilité et de la tranquillité que proposent les lois de l'hétéronomie et de l'autonomie. Elle est de l'ordre de la grâce. Par conséquent, elle ne se satisfait pas du confort morbide de la loi. La théonomie va de pair avec une identité morale toujours inachevée.

1.4. Les identités morales dans la religion et la culture

1.4.1. L'identité morale entre le sens et les sens

La question de l'hétéronomie se pose, dans la théologie de Paul Tillich, selon deux domaines qu'il analyse, à savoir le domaine de la religion et le domaine de la culture. Après avoir expliqué la manière dont chacun de ces deux domaines arrive à son état hétéronome,

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

Tillich en dénonce le caractère pervers sur le plan théologique et moral. Il se donne la tâche d'approfondir la question du sens qui traverse aussi bien les moments hétéronomes que les moments théonomes. Toutes les sciences de la culture sont habitées par la question du sens et leur contenu traduit et propose une manière d'être qui s'inscrit dans l'horizon moral du bien. La théologie de la culture vise la question du sens qui se déploie dans un domaine de la culture pour en juger la pertinence.

Dans cette perspective, nous remarquons que le concept de contenu chez Paul Tillich est une notion de sens. « *L'essence du contenu se trouve au-dessous de tous ces facteurs subjectifs ; elle est une attitude fondamentale particulière par rapport à la réalité en général. Elle est la fonction de l'inconditionné, qui porte, colore chaque expérience conditionnée, et l'empêche de tomber dans le vide du néant* »⁹⁹. Le sens que l'on trouve dans une culture ou une religion particulière dépend de son niveau de contact avec l'inconditionné. Si celui-ci en est absent, ces domaines tombent dans le néant. Il est évoqué par là qu'une culture ou une religion, une fois fermées à l'inconditionné, deviennent le lieu où la mort et le non sens se développent. Ces cultures et ces religions qui ont coupé le contact avec l'inconditionné mettent en avant une identité morale auto-détructrice.

Il y a un lien essentiel entre le sens et la vie de l'être humain selon Paul Tillich. Notre manière de nous situer dans le monde les uns à côté et avec les autres constitue la condition de l'existence du sens. Il en va de même pour notre propre compréhension qui présuppose l'orientation de notre vie. « *Toute vie qui dépasse l'immédiateté du simple état biologique psychique et sociologique, est vie dans un accomplissement du sens (Sinnvollzug). Chacun de nos actes logiques et esthétiques, juridiques et sociaux, comporte une relation au sens* »¹⁰⁰. Donner sens à nos actes n'est pas une affaire qui se réalise sur base de nos propres sources individuelles. C'est au contact de multiples propositions de sens différents et parfois opposés que nous parvenons à construire un sens qui est le nôtre. Il n'y a pas de sens isolé qui ne soit pas en connexion avec d'autres formes de sens. « *Le sens particulier, qui est objet d'expérience et d'accomplissement, est toujours en relation avec d'autres ; sans cela, il serait*

⁹⁹ P. TILlich, *Gesammelte Werke, IX* (1921), p. 312-323, *Style religieux et matière religieuse dans l'art plastique*, tr. de N. GRONDIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 57.

¹⁰⁰ P. TILlich, *Gesammelte Werke IX* (1924), p.32-46, *Église et culture*, tr. de J. LESSARD, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 102.

*un aphorisme vide de sens. Le sens est toujours interconnexion de sens »*¹⁰¹. L'ensemble constitué par ces différentes formes de sens est la culture.

Les sens qui se construisent au sein de la culture doivent être portés par le sens de l'inconditionné afin que la culture ne soit pas vide de sens. La double utilisation du mot sens signifie que le sens de la culture peut subsister alors même qu'il est coupé du sens inconditionné qui le porte. La culture est fermée sur elle-même et, par la même occasion, elle s'enfonce dans le vide et le néant. « *Cela signifie que le sens inconditionné est le fondement du sens* »¹⁰². Il n'y a pas de séparation entre les différents sens de la culture tels qu'ils se déploient dans les différents domaines à travers lesquels nos identités morales respectives se forment. Si séparation il y a, ces autres sens y compris le sens des religions particulières ne se montrent que sous leur caractère destructeur.

Le sens inconditionné est par delà toutes les cultures et toutes les religions particulières. « *Il n'est jamais saisissable comme tel dans un acte quelconque de sens. Il transcende chaque sens particulier. C'est pourquoi nous pouvons parler de l'inconditionné en même temps comme fondement (Grund) et comme profondeur abyssale (Abgrund) du sens. (...) ce fondement et cette profondeur abyssale du sens, dépassant tout ce qui peut être saisi et classifié, nous l'appelons Dieu* »¹⁰³. C'est la première fois que nous trouvons chez Tillich la nomination claire de l'inconditionné comme Dieu. Il ne s'agit pas du Dieu des religions qui se dit au sein d'une tradition quelconque. Ce Dieu est au-delà de Dieu au sens strictement confessionnel.

Dieu en tant que l'inconditionné n'est pas à isoler du monde. Nous retrouvons le combat principal de Tillich qui consiste à dépasser les frontières établies au nom des religions et de la culture entre la sphère de la religion et la sphère de la culture. L'état de la question du sens, selon Tillich, constitue une réponse à la fausse opposition entre le monde et l'Église, entre la culture et la religion. Il n'y a pas un sens purement inconditionné qui existerait au-delà des réalisations conditionnées. Cependant, il ne faut pas pour autant réduire l'inconditionné au conditionné. Il est dangereux de les juxtaposer l'un à côté de l'autre. « *Le sens inconditionné porte la marque de l'inépuisable. S'il se laissait épuiser dans une quelconque totalité, dans un monde des mondes, dans une culture des cultures, alors ce tout*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

se transformerait encore en un sens particulier »¹⁰⁴. En cela, toute identité morale qui se construirait dans les canons qui cherchent à tout définir, sans ouvrir les portes de sa particularité à d'autres particuliers, est une identité morale qui ne convient pas. Tout enfermement sur le particulier, quel qu'il soit, constitue une tentative de ramener le particulier à l'universel et d'identifier l'inconditionné au conditionné.

Après une approche théorique du concept de sens, Tillich précise qu'il est nécessaire d'en donner une explication pratique. « *Le fondement du sens est tout aussi bien fondement de la personnalité et de la communauté que celui de l'être et de la signification, il est leur commune profondeur abyssale* »¹⁰⁵. Le fondement du sens concerne l'être même de l'individu et de la communauté car les deux sont préoccupés par la recherche de sens. Il s'agit d'une disposition de l'être humain envisagé dans la singularité comme dans la collectivité. Cet état se trouve prolongé dans la morale. Ce qui se vérifie dans le rapport entre l'individu et la communauté « *dans la mesure où elles comportent le devoir-être* »¹⁰⁶. Le sens de l'inconditionné se dégage de la double présence du sens, à savoir la présence théorique et la présence pratique. C'est à cette condition de tension entre le sens théorique et le sens pratique que l'identité morale se construit avec la participation de l'inconditionné.

La présupposition philosophique qui consiste à faire passer avant toute recherche du sens conditionné un sens fondamental et inconditionné se justifie chez Tillich par ce qu'il appelle un acte de foi. « *Dans tout acte de sens se dévoile la foi tacite au sens inconditionné ; et en même temps, le caractère inépuisable du fondement du sens entraîne le fait que chaque acte de foi ne peut se réaliser que dans un acte de sens particulier* »¹⁰⁷. S'il n'y avait pas une foi tacite dans le sens inconditionné, il n'y aurait pas non plus le sens particulier. Leur rapport est le lieu de déploiement de l'élasticité constitutive du sens particulier. Dans cette perspective, une identité morale qui se réfère à ce mode ne peut être qu'évolutive. Car elle n'atteint pas son accomplissement en épousant les cadres fixés, elle obéit à son essence lorsqu'elle accepte d'être habitée par la tension entre le conditionné et l'inconditionné. Elle est habitée par le sens inconditionné puisqu'elle ne se contente pas seulement du sens particulier qui est le sien. Cependant, les tentations de repli sur un sens particulier continuent de menacer l'identité morale dans son contenu.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

1.4.2. L'autosuffisance de la culture : identité morale désespérée

Les différents domaines de la culture jouissent d'une autonomie de plus en plus grande dans le monde occidental. Le sens inconditionné est quasi absent. C'est au nom d'une autonomie réalisable sous forme d'autosuffisance que les fonctions culturelles du sens ne laissent pas apparaître le sens inconditionné. Elles s'enferment sur elles-mêmes. C'est dans cette optique que Tillich pense que « *la possibilité existe de s'orienter vers l'acte particulier de sens et vers l'ensemble du sens d'une manière telle que l'acte de foi, qui y est présent selon l'essence, soit exclu de la conscience* »¹⁰⁸. L'horizon de l'acte de foi qui constitue le soubassement de toute recherche de sens est fermé. Les domaines particuliers de la culture sont de plus en plus coupés du fondement sans fond (inconditionné). Ils s'éloignent de leur essence.

Selon Tillich, l'essence du sens particulier est d'être liée au sens inconditionné. « *On ne peut pas être profane par essence, mais on peut l'être selon l'orientation de la conscience* »¹⁰⁹. Tillich reconnaît à l'être humain une double orientation. Sa pensée défend l'articulation essentielle entre le conditionné et l'inconditionné. Dès que cette tension est évacuée, nous tombons dans le vide et dans le désespoir. « *Cependant, parce qu'il est contre nature de vouloir l'une à l'exclusion de l'autre, ces deux attitudes conduisent finalement au désespoir* »¹¹⁰. Pour lui, le rejet de l'inconditionné affecte le sens particulier dans la mesure où il s'agit d'exclure le contenu. « *C'est la vacuité du sens* »¹¹¹ qui est à l'origine du désespoir. Tout sens particulier autosuffisant ne peut que conduire au désespoir car il n'est pas de son essence de se déconnecter du sens inconditionné.

Nos sociétés occidentales sont dominées par l'esprit de l'autosuffisance. Ces sociétés se contentent de plus en plus de l'autonomie de leur sens conditionné au détriment du sens inconditionné. L'origine du vrai problème qui conduit à la destruction se trouve dans le fait de s'éloigner de la profondeur du sens qui vient de l'inconditionné. Se dérober à son essence propre qui est constitutivement une articulation harmonieuse de l'inconditionné et du conditionné c'est cela qui provoque de manière immanquable le désespoir.

Tillich utilise le concept « démonique » pour signifier cette situation dans laquelle l'être humain se trouve loin du sens inconditionné selon qu'il se trouve exclusivement du côté

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

du contenu ou du côté de la forme. Les conséquences de l'entrée du démonique dans la culture ou dans la religion sont néfastes. « *L'union avec le démonique se paie de la destruction de soi : où on réveille ce démon qui habite chacun, toujours prêt à le perdre* »¹¹². Ici, il convient de faire quelques remarques afin d'éclairer le concept de démonique. L'exemple des œuvres d'art qui viennent d'Asie ou d'Afrique constitue un point de départ pour expliquer « la réalité et l'essence du démonique ». « *L'art des primitifs et des Asiatiques, leurs images des dieux et leurs fétiches, leurs arts décoratifs et leurs masques de danse nous sont devenus plus familiers* »¹¹³. Ces œuvres nous renvoient à leur multidimensionalité à la fois décorative et religieuse.

Elles ne sont pas à considérer seulement sur le plan de la matérialité. Elles sont habitées par quelque chose d'autre. Elles se placent au-dessus des canons esthétiques. « *Nous ne pouvons ni expliquer ces éléments par un simple défaut d'habileté artistique comme si c'était, au sens d'une vulgaire conception évolutionniste, un art primitif et limité dans ses capacités de figuration, ni dévaloriser ainsi toute cette prodigieuse production humaine* »¹¹⁴. L'utilisation pédagogique de ces œuvres artistiques qualifiées faussement de primitives aide à saisir intellectuellement les deux moments de la réalité que sont la forme et le contenu. « *Parler à leur propos d'un défaut d'élaboration formelle ne ferait que prouver combien on leur reste étranger et combien on est incapable de les comprendre* ». Comprendre ces œuvres d'art dans leur intégralité consiste à les comprendre, d'une part, dans leur matérialité, et dans leur dimension d'être porteuse de sens, d'autre part.

L'art est le lieu où s'expérimente à la fois la tension entre la forme et le contenu. Cependant, cette tension n'est pas toujours assurée car « *les mêmes forces vitales qui sous-tendent la forme vivante deviennent des principes destructeurs lorsqu'elles se font trop puissantes et se soustraient à l'ordre que la forme organique devrait leur imposer* »¹¹⁵. La force qui crée, dans l'art, doit s'harmoniser, voire se reconnaître, comme un élément qui appartient à quelque chose de plus grand. C'est ainsi que les masques (et d'autres œuvres d'art) taxés de primitifs, nous renseignent sur leur sens inconditionné. « *Qui ne peut se résoudre à cette conclusion doit au moins reconnaître que l'art humain nous révèle*

¹¹² P. TILLICH, *Gesammelte Werke*, VI (1926), p. 42-71, *Le démonique. Un apport à l'interprétation de l'histoire*, tr. de M. THIBAUT, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 123.

¹¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

l'existence d'une réalité contraire à la forme, l'existence d'une réalité démonique »¹¹⁶. La réalité démonique est finalement ce qui traverse la forme en lui donnant une orientation de sens.

Les forces démoniques ont toujours été présentes dans l'histoire des peuples. On les retrouve à l'œuvre dans les exercices de l'esprit. « *Elles opèrent dans le sacrifice sanglant au dieu de la terre qui engloutit la vie pour créer la vie : c'est là l'archétype de la force démonique qui, dans l'économie, détruit l'homme* »¹¹⁷. Il convient de prendre l'exemple des forces démoniques qui sont présentes dans l'économie afin d'illustrer la fonction et le mode opératoire de toutes les forces démoniques quelles qu'elles soient. Il y a également la force démonique issue du sacré. « *Le grand inquisiteur tel que Dostoïevski l'a décrit et l'a opposé au Christ : il incarne la religion qui s'érige en absolu et qui doit par conséquent détruire le saint dont elle porte le nom. Il incarne la volonté de puissance démonique de l'être sacré* »¹¹⁸. Selon Tillich, chaque manifestation de l'esprit humain est susceptible de laisser apparaître le démonique en tant qu'élément destructeur.

Partout où l'être humain exerce sa capacité de création, est présente, sous une forme active ou latente, la possibilité de se plonger soi-même dans le désespoir. « *Le démonique est fondé sur une tension entre la création et la destruction* »¹¹⁹. Il ne s'agit pas d'une destruction physique. La destruction dont il est question est avant tout une destruction de sens. Le démonique n'est pas un étant parmi tant d'autres. Il est une force destructrice inhérente à la qualité créatrice d'être de l'être humain. Le démonique n'est pas le démon, « *son sens fondamental subsiste, à savoir l'unité de la force créatrice et de la force destructrice des formes* »¹²⁰. L'articulation entre la création et la destruction des formes produit le démonique. La création qui ne détruit pas le sens inconditionné s'oppose à la création destructrice.

Elle reconnaît l'Autre comme celui qui l'habite et la vivifie. Nous retrouvons le sens de l'exemple du sens des œuvres d'art dites primitives parce qu'elles ne sont pas à saisir seulement dans leur matérialité formelle. Elles sont habitées par un Autre qui échappe à toute intelligence qui cherche à maîtriser. « *Et cet Autre est plutôt ce vers quoi se tournent les choses, comme leur appui sur le fondement de l'être, comme leur participation à cette qualité des choses qui se dévoile, ou se dissimule, au regard de sa profondeur. Nous disons de cette*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 126-127.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 128.

profondeur qu'elle est le fondement d'être des choses »¹²¹. L'être dont il est question ici n'est pas une entité à part entière qui serait objectivable. Il est inépuisable. Ce statut lui confère son rapport à toute chose formalisable car il n'est pas une forme. Il sous-tend toutes les formes. Il est transcendant et inconditionnel à toutes les formes quelles qu'elles soient.

Paul Tillich s'insurge contre le matérialisme et le rationalisme qui mettent en marge ce qui n'est pas maîtrisable intellectuellement. Or le sens véritable ne peut pas advenir dans ces circonstances d'exclusion rationaliste. « *Toutes nos relations se portent vers quelque chose qui malgré sa finitude participe au caractère inépuisable de l'être. Par là seulement nous sommes préservés de tomber dans la profondeur abyssale de l'épuisement et du vide, de la perte de l'être et du sens* »¹²². La seule condition de ne pas tomber dans le vide est de rester dans la conformité de notre essence qui est d'être à la fois fini tout en participant à l'infini.

Pour Tillich, « *le démonique c'est leur séparation dans l'existence* »¹²³. La séparation entre la finitude et l'infinitude ne se traduit pas par la valorisation des forces qui sont finies tout en les considérant comme infinies. Le démonique est finalement cette prétention de nommer et d'objectiver l'inconditionné, en le confondant et en le réduisant au conditionné. « *L'inépuisabilité inhérente à l'être, la volonté de réaliser en soi comme individu l'infinité active de l'être, la tendance à briser sa propre forme limitée et le désir intense de réaliser en soi la profondeur abyssale demeurent en toute chose* »¹²⁴. Ce désir de ramener l'inconditionné au conditionné constitue la cause principale de la perte du sens inconditionné des choses et l'inscription dans un esprit unidimensionnel.

Ainsi le démonique n'est pas un étant métaphysique dont on pourrait délimiter les catégories constitutives. Le démonique est l'irruption d'un esprit qui règne dans le rejet de l'être inépuisable pour se confiner dans les contours du maîtrisable. Le démonique s'enracine dans la disposition naturelle de l'être humain. Celui-ci est un être conditionné et il participe à l'inconditionné. La nature est ainsi faite car elle implique « *les forces originelles et vitales qui sont portées à transgresser toute forme pour se lancer dans l'illimité et qui pourtant ne peuvent advenir à la réalité qu'en prenant forme ; c'est là l'inquiétude inhérente à tout ce qui est vivant, l'incapacité de se maîtriser soi-même, de saisir son être spécifique comme sa*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 129.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

propriété, et de parvenir ainsi à la quiétude »¹²⁵. Bien que l'inconditionné nécessite les formes pour qu'il devienne effectif, les formes peuvent se passer, d'une manière ou d'une autre, de la reconnaissance de l'inconditionné.

Il y a un rapport concret entre le démonique et la culture. Le démonique se concrétise dans la culture, il est caractérisé par la double dimension de création et de destruction. Dans la mesure où le démonique s'épanouit dans l'esprit de l'époque, qui s'écarte sciemment ou inconsciemment du sens de l'inconditionné, nous constatons que l'identité morale de la personne se trouve profondément affectée. « *Le démonique se réalise dans la personnalité ; c'est donc aussi la personnalité qui est l'objet principal de la destruction démonique* »¹²⁶. La personne est saisie par l'esprit qui sous-tend la culture dans laquelle elle se trouve.

Paul Tillich fustige la culture moderne qui met en relief l'individu dans son autonomie exclusive et autarcique. Car le démonique se met à l'œuvre « *là où seule la personne parvient à la plénitude de son existence, (...) la personne c'est-à-dire l'être qui est maître de lui-même, est saisi par un pouvoir sous l'effet duquel elle devient divisée en elle-même* »¹²⁷. L'identité morale de la personne est atteinte par la force démonique. Celle-ci exerce une puissance à laquelle la personne se soumet de manière à s'autodétruire.

La division de la personne s'explique par la tension que lui assigne Paul Tillich comme quelque chose qu'il faut vivre pour être soi de manière authentique. Dès lors que les personnes sont entraînées par l'esprit d'autosuffisance dans la culture qui est la leur, elles sont concernées de manière profonde par les conséquences de l'autosuffisance. Cette dernière consiste dans le fait de s'enfermer sur le fini et de perdre, par conséquent, l'être qui porte et traverse toute fonction culturelle. « *La possession détruit la personnalité spirituelle par la privation de l'être et par le vide du sens* »¹²⁸. La perte du sens ne peut qu'être maléfique pour l'intégrité de l'identité morale, car la plénitude de l'être humain est envisagée en contradiction avec l'essence de son être. « *Le démonique se manifeste comme une irruption dans le centre de la personnalité, comme une attaque contre l'unité synthétique de l'esprit, comme une puissance envahissante, qui n'est pourtant ni naturelle, ni culturelle* »¹²⁹. Cette intrusion du démonique trouve naissance dans ce que Tillich appelle l'inconscient de l'homme et se

¹²⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130-131.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 132.

concrétise dans le conscient. Alors que le démonique devient présent dans la culture en tant qu'il atteint et brise l'unité essentielle de la personne.

Paul Tillich situe le point de départ du démonique selon deux pôles de l'inconscient tels qu'on les trouve respectivement chez Nietzsche et chez Freud. « *Nous désignons l'instinct de puissance et l'instinct érotique comme deux pôles et donc les deux forces conjointes de l'inconscient* »¹³⁰. Il convient de souligner que ces deux pôles ne sont pas en soi déterminés à devenir les forces démoniques. Ils les deviennent lorsqu'ils s'imposent à la conscience de telle sorte qu'ils en font éclater l'unité entre l'inconditionné et le conditionné. « *Ce n'est pas la manifestation de la volonté de puissance et de la force érotique qui est en elle-même démonique ; c'est plutôt son irruption extatique, soutenant l'esprit tout en le contraignant et le détruisant* »¹³¹. Ce qui conduit au désespoir de l'identité morale, dans cette perspective, c'est l'essence même de la destruction qui consiste à passer par les forces vitales pour en faire un pseudo-inconditionné.

La destruction intervient chaque fois que la corrélation et la tension entre l'inconditionné et le conditionné s'éclipsent. L'individu en paie le prix puisqu'il se trouve déchiré dans son être. Il est sacrifié dans son intégrité au démonique qui s'impose comme quelque chose de destructeur. « *La réalité sociale entraîne une destruction de la volonté personnelle allant jusqu'à l'anéantissement de son propre physique. L'individu doit en reconnaître la nécessité et l'approuver à titre de sacrifice de sa volonté naturelle au profit de l'ordre culturel* »¹³². L'identité en général, et l'identité morale en particulier, sont assujetties à l'esprit de la culture démonique. Cette destruction consiste à opprimer la personne.

L'individu est arraché à lui-même, il n'est plus auteur et maître de lui-même. Il est sacrifié dans son être par l'ordre social qui ne fonctionne que sur base du rejet de l'être profond et du sens inconditionné. « *La destruction de la personnalité devient démoniaque au moment où la volonté de puissance et d'éros utilisent à leurs fins destructrices la forme sociale envahissante et sa juste revendication du sacrifice ; au moment où par conséquent elle en vient non seulement à un anéantissement du fondement physique de la personnalité, mais à une destruction de sa maîtrise de soi* »¹³³. L'évocation des deux pôles de la volonté de puissance et d'éros, dans l'avènement du démonique, est significative. Il s'agit de deux

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 133.

¹³² *Ibid.*, p. 134.

¹³³ *Ibid.*

formes de forces créatrices qui, une fois devenues indépendantes et incontrôlées, sont destructrices. Car il leur manque le sens inconditionné. La force démonique peut être repérée dans les différentes fonctions de la culture jusque dans l'Église. La force démonique constitue un attribut possible de toute structure culturelle, comme l'économie, l'État, le droit, etc. Elle détruit la société dans son ensemble tout en affectant de manière radicale l'individu. Elle les prive du sens inconditionné des choses, d'où le désespoir.

1.4.3. Les religions particulières et la dérive hétéronome

Paul Tillich établit une différence théorique entre ce qu'il appelle les religions particulières et la religion. Cette différence s'inscrit dans la démarche structurante de sa pensée qui consiste à poser un fondement abyssal qui dépasse toute forme de religion historique. Ce fondement n'est pas à comprendre comme une entité métaphysique qui aurait une consistance ontologique derrière les religions particulières. Cette différence n'est pas une séparation puisqu'il n'y a pas un être derrière les êtres, ou un Dieu qui existerait derrière les dieux des religions.

Il s'agit d'exprimer que dans les affirmations religieuses historiques, il y a un fond religieux qui ne se laisse saisir ni épuiser par aucune religion particulière. Les religions qui jalonnent l'histoire de l'humanité ne sont que des modalités de manifestation de la religion. Elles ne peuvent en aucun cas se confondre avec la religion au sens où celle-ci est le cœur qui porte toute religion historique sans s'y réduire. « *Dans la situation religieuse présente, obtient son plein effet ce qui est déjà tracé dans le Moyen Âge tardif, et ce qui est déterminé de façon décisive dans l'histoire des cinq cents dernières années : le passage d'un assujettissement immédiat de la conscience à Dieu à une position autonome de l'esprit dans laquelle Dieu n'est pas l'immédiat mais le médiatisé* »¹³⁴. L'engouement avoué et mis en œuvre de l'immédiatisation de Dieu dans une religion particulière a produit, comme une conséquence logique, les dérives religieuses. La dérive fondamentale se fonde sur cette confusion entre l'inconditionné médiatisé et l'inconditionné immédiat. Ramener Dieu à quelque chose de concret et de saisissable est un phénomène historique que Paul Tillich retrouve dans les différentes tentatives de rendre Dieu immédiat en le confondant avec les lieux de sa manifestation.

¹³⁴ P. TILlich, *Gesammelte Werke, XIII* (1922), p. 86-91, *La crise religieuse*, tr. de J. LESSARD, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 88.

Cette confusion a eu pour conséquence la dualisation ou la polarisation de la société. D'une part, nous avons ce qui relève du monde divin et sacré et, d'autre part, ce qui est du profane et du monde. Cette opposition a été le point de départ de plusieurs formes de dérives des religions particulières. La justesse théologique qu'on retrouve dans la pensée de Paul Tillich consiste à sortir de cette juxtaposition stérile pour affronter le paradoxe essentiellement religieux. « *C'est souvent une force et une insistance prophétique, plus que simplement dialectique, qui se trouve dans ce combat pour l'inconditionnalité du divin* »¹³⁵. Préciser que l'horizon des religions particulières est essentiellement un lieu de paradoxe rend la tâche de la théologie difficile. Alors que la théologie se veut de plus en plus objective dans sa démarche influencée d'une manière ou d'une autre par les sciences naturelles, Paul Tillich nous fait découvrir la richesse du paradoxe. Il pense que la théologie ne peut être une science de la culture que dans la mesure où elle accepte le paradoxe. Pour ce faire, il faut qu'elle fasse le deuil de ses affirmations dogmatiques qui, logiquement, tentent d'exclure le paradoxe.

Une identité morale qui n'accepte pas de se construire dans l'horizon du paradoxe est une identité qui, sur le plan fondamental, soit rejette le conditionné, c'est-à-dire ignore et diabolise le profane, soit se retranche sur le conditionné et refuse la reconnaissance de l'inconditionné. Cette identité est une identité unilatérale. Elle ne peut qu'être dangereuse puisque excluant le paradoxe. Le paradoxe prend ici une tournure morale. Il renvoie à la rencontre des différences harmonieusement gérées et intégrées. Une religion particulière qui prétendrait incarner la religion en excluant non seulement le caractère inconditionné qui la fonde et le profane par rapport auquel elle se positionne ne peut pas former le sens de manière large. Il lui manque un espace de reconnaissance et d'intégration d'autres domaines. Elle ne peut pas participer à la construction du sens.

La dérive d'une religion particulière qui prétend, elle seule, faire le sens, consiste à chercher à soumettre d'autres sphères par n'importe quel moyen afin que le sens qui est le sien soit considéré comme le sens absolu. C'est toujours un symptôme du refus du paradoxe qui conduit à ce genre de violence religieuse qui se fait essentiellement au nom du sens prétendument supérieur, voire absolu. Le sens particulier, ramené au sens inconditionné, s'érige en idole en termes religieux. Il est son propre fondement. Chaque fois que la religion particulière pose son sens comme étant le sens qui convient le mieux, cette religion entre en opposition avec la nature même de l'inconditionné. Autant il convient d'éviter l'opposition, autant il ne faut pas succomber à la confusion dans le but d'assurer et de garder la marge du

¹³⁵ P. TILlich, *Église et culture*, p. 101-102.

paradoxe. « *Le sens inconditionné porte la marque de l'inépuisable. S'il se laissait épuiser dans une quelconque totalité, dans un monde des mondes, dans une culture des cultures, alors ce tout se transformerait encore en un sens particulier* »¹³⁶. Pour Tillich, il n'y a que la rencontre des particularités des domaines de l'esprit qui soit le lieu au sein duquel le sens authentique advient. Toute autre démarche qui viserait à nier ou à mutiler certaines sphères de la vie ne peut conduire qu'à l'inauthenticité du sens.

Paul Tillich pense que la rencontre ne doit pas être comprise ici comme un tout clos. Il ne s'agit pas d'un système tout fait puisqu'alors ce serait, encore une fois, un domaine circonscrit et particulier. La rencontre dont nous parlons est un espace au sein duquel le paradoxe est permanent. Ce paradoxe acquiert dès alors le statut connaturel à cet espace même. Toute forme de repos est une voie propice vers la mort, le paradoxe est la marque d'une prise en compte de l'inconditionné en tant que ce dernier nous met perpétuellement sur la voie de la recherche. C'est l'inconditionné qui fonde la dynamique non seulement de la vie, mais aussi du sens. Il nous arrache à la superficialité de l'autosatisfaction idolâtrique qu'elle soit religieuse ou philosophique.

La dérive de la religion particulière qui consisterait à réduire le sens inconditionné au sens conditionné donne lieu à un désespoir profond. Celui-ci s'avère doublement menaçant. D'une part, nous avons l'illusion de la confusion. Il s'agit des conséquences internes à chaque religion qui se considère comme l'objectivation de l'inconditionné. La religion particulière cesse d'être la médiation et s'idolâtre elle-même. Son désespoir se fonde alors dans le rejet de son propre fondement et s'exprime par le refus de la temporalité car, en elle, la temporalité s'engloutit dans l'éternité. D'autre part, cette religion qui tente de ramener le profane au sacré se confronte au désespoir profond qui consiste à ne jamais sauver la société. « *Le sacré et la communauté sacrée ne sont donc pas ce par quoi le profane et la communauté profane peuvent être sauvés. L'Église ne peut pas sauver la société.(...) L'un et l'autre doivent être sauvés, le profane et le sacré, la société et l'Église* »¹³⁷. Les deux sont à sauver de leur opposition, de leur autonomie autarcique ainsi que de leur confusion.

En ce qui concerne la religion, Paul Tillich souligne que « *l'existence exclusive de l'Église ferait de tous nos actes de sens des symboles* »¹³⁸. Cette disposition de l'Église à ramener toute la réalité à son expression symbolique n'est pas en soi quelque chose de

¹³⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 106.

mauvais. Tillich pense que cette disposition est l'essence même de toute religion particulière. *« C'est son destin propre (inneres) auquel elle ne peut jamais échapper. C'est sa force, qui ne peut jamais être brisée ; et pourtant c'est aussi son tort. En effet, pour avoir raison, elle devrait être le Royaume de Dieu. Effectivement, elle s'en donne bien elle-même le nom, mais elle ne l'est pas »*¹³⁹. Cette vision peut toujours nous intéresser sous certains aspects. Ce que nous en retenons c'est la nécessité de toute religion particulière de se comprendre non pas comme une réalité totalisante mais comme une réalité dont l'existence dépend en quelque sorte de l'existence d'autres domaines. Tillich, en parlant de l'Église, précise qu'*« elle a à côté d'elle la société et ne peut exister sans adopter elle-même des formes de la société »*¹⁴⁰. Cependant, Tillich montre que ce qu'il dit n'est pas encore réalisé dans l'Église.

Il constate que chaque fois qu'une religion particulière s'est considérée comme une instance supérieure, elle a basculé dans la violence. *« Si elle établit comme inconditionnelles ces formes qu'elle a adoptées et dans lesquelles elle doit vivre comme société terrestre, si elle se nomme elle-même Royaume de Dieu, alors elle succombe à l'hybris et fait violence à la culture et à la société dans une hétéronomie démonique »*¹⁴¹. En cela, la religion particulière sort du paradoxe et s'enferme dans les dogmes qui étouffent toute forme de vie. Elle se confond avec l'inconditionné, rabaisse et parfois brime les domaines qui sont en face d'elle. Les moments historiques et actuels de cette forme de violence que les religions particulières exercent sur la société sont innombrables. Elle, toute seule, englobe et appauvrit le sens en le réduisant à son sens à elle.

Il y a atteinte à l'inconditionné là où, au nom de ce dernier, les religions particulières s'investissent d'une mission démonique qui consiste à forger le sens de manière exclusive. Car *« le vrai, le juste et le profane sont aussi des exigences essentielles de l'inconditionné »*¹⁴². Que l'inconditionné soit marqué par la condition de besoin, voilà ce qui peut choquer les partisans de l'exclusivisme religieux. S'élever et sortir des unilatéralismes revient à être dans l'horizon de l'inconditionné. Tillich va très loin en montrant que le combat contre les religions qui prônent l'exclusivisme est un combat fondamentalement divin. *« Il peut arriver que la divinité elle-même assume cette exigence et qu'elle l'impose dans le combat contre des erreurs sacrées et surtout, contre des injustices sacrées. On peut qualifier un tel combat de théocratique, non pas au sens d'une domination cléricale, mais au sens où*

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., p. 108.

Dieu règne et assume lui-même l'exigence inconditionnée »¹⁴³. Nous retrouvons une argumentation qui cherche, de façon théologique, à légitimer l'existence dialectique de la religion et de la société, l'une étant une condition de possibilité de l'autre.

Le combat théocratique qui mobilise le profane pour lutter contre ce que Paul Tillich appelle les erreurs sacrées s'est engagé depuis longtemps. Nous le retrouvons dans l'histoire de la Grèce antique. « *On en vient à un plein épanouissement de l'autonomie seulement si ces vestiges d'assujettissement abusif ont disparu et que la raison s'appuie pleinement sur elle-même, c'est-à-dire sur l'individu qui en fait usage. Cela est arrivé une fois de manière fondamentale et radicale, à savoir dans l'histoire grecque. (...) Celle-ci, au nom du concept spéculatif de Dieu, se tourne d'abord contre les immortalités et erreurs sacrées de la religion populaire* »¹⁴⁴. Nous assistons à la rencontre paradoxale des sens au sein de laquelle l'inconditionné s'exprime contre l'hétéronomie religieuse.

Paul Tillich montre que ce qui est théologiquement erroné est de prétendre traduire, de manière maîtrisée, les contours de l'inconditionné. L'esprit de maîtrise constitue l'aspect démonique de la religion lorsqu'elle est hétéronome face la société et à la culture. « *Nous devons maintenant donner la parole à l'opposition fondamentale qui surgit de l'inconditionné chaque fois que se produit l'apparence d'une coordination entre le sacré et le profane. Il y a révélation partout où le divin fait irruption (durchbricht), non pas comme religion, mais comme suppression de la religion et comme suppression de l'opposition entre culture et religion* »¹⁴⁵. Seule la reconnaissance du caractère inépuisable de l'inconditionné permet d'envisager une telle situation. L'inconditionné est respecté dans son essence dès que la religion et la culture échappent à la double tentation de tout englober ou de s'opposer l'une à l'autre. Cet état de corrélation garantit l'authenticité aussi bien de la religion particulière que de la culture en général. Dans le cas contraire, la religion particulière succombe et devient démonique, car elle refuse d'entretenir un rapport juste avec l'inconditionné. Tillich appelle ce phénomène la démonisation du divin.

Il s'agit du refus total du fait que « *l'inconditionné apparaît comme la profondeur abyssale du néant* »¹⁴⁶. La religion particulière entretient une relation démonique avec le divin quand elle circonscrit, de manière irréfutable, le lieu de la manifestation de l'inconditionné.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴⁶ P. TILlich, *Le démonique*, p. 136.

Pour sortir de cette situation qui présente la religion comme le lieu de connaissance et de maîtrise, Paul Tillich propose une théologie selon laquelle « *la divinité de Dieu devient un paradoxe absolu, elle devient une grâce qui ne peut jamais être attendue ni prouvée* »¹⁴⁷. Car la conception démonique de la religion particulière conduit au désespoir par le fait même qu'elle fonctionne par sanctions et lois aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur d'elle-même. Elle est délimitation de l'inconditionné. « *Hors de la grâce, Dieu est loi, jugement, qui conduit au désespoir* »¹⁴⁸. La grâce s'offre comme une clé herméneutique à partir de laquelle nous pouvons comprendre le rapport entre l'inconditionné et la religion particulière. La grâce est le prénom de l'inconditionné et chaque fois qu'elle est absente dans une religion particulière, celle-ci vire au fondamentalisme car elle devient une religion de maîtrise et de loi.

Elle prétend savoir et être la seule religion porteuse d'un message supérieur. Ce qui fait d'elle une religion démonique parce qu'elle s'éloigne et s'oppose à son essence. « *Le Dieu suprême du monothéisme monarchique n'est pas capable de triompher du morcellement démonique de l'inconditionné. Il demeure un démon, un être fini, qui veut épuiser l'inconditionné, et qui se brise avec sa nation dans les effets destructeurs de sa force démonique* »¹⁴⁹. Sur le plan éthique, caractériser Dieu de vrai, va ensemble avec les attributs qu'on lui reconnaît. Son caractère démonique se révèle quand on lui attribue d'épuiser l'inconditionné alors que celui-ci est d'essence inépuisable. C'est au nom d'une telle divinité démonique que les actes ignobles, dans une religion particulière, sont commis avec la force destructrice que seule une telle conception peut produire. Dans les conditions d'une religion démonique, il n'est pas facile d'envisager un espace pour la liberté des individus. Ceux-ci n'ont d'autres choix que de se soumettre à l'hétéronomie de cette divinité démonique.

1.4.4. Le salut de l'identité morale entre religion et culture

Paul Tillich dresse un tableau manifestement pessimiste quand il observe la manière dont la religion et la culture entretiennent les relations mutuelles dans l'histoire de la théologie en particulier et de l'Occident en général. Le rapport entre la religion et la culture reste le lieu privilégié pour comprendre la manière dont les questions morales se posent. Les pistes longtemps empruntées par la religion et par la culture pour penser leur rapport sont insatisfaisantes selon Tillich. La religion a prétendu, pendant plusieurs siècles, dominer la

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

culture surtout dans le domaine de la morale. « *Nous savons donc que, du point de vue de Dieu, l'Église n'a aucune priorité sur la société. Qu'elle existe, qu'elle existe comme Église, qu'elle existe comme sphère sacrée, voilà le jugement qui pèse sur elle* »¹⁵⁰. Tillich montre qu'il faut changer de position pour penser la question du sens. Dieu doit être le point de départ et le point d'arrivée des préoccupations de la culture et de la religion. Partir de Dieu pour aborder la question du sens aussi bien en religion que dans la culture permet de trouver les points communs entre les deux domaines.

Le conflit entre la religion et la culture sur le terrain du sens affecte fondamentalement l'être humain qui est naturellement concerné par la question du sens. Toute tentative de construire l'hétéronomie de la religion sur la culture influence la dimension morale de l'homme. L'identité morale est au centre du rapport entre la religion et la culture sur le terrain du sens. Le salut de l'identité morale vient d'une relation juste et convenable entre la religion et la culture. Tillich propose une redécouverte du sens de Dieu qui va à l'encontre de la définition classique. Il s'agit de reconnaître à Dieu son vrai sens et ainsi de le sauver de sa réduction au démonique. « *Le divin reçoit ici un caractère tout à fait démonique, et le combat pour la grâce et pour le sens devient un combat pour la victoire sur le dieu démonique, grâce à celui qui est Dieu en vérité* »¹⁵¹. Seul Dieu comporte essentiellement la dimension qui fait de lui un être inépuisable par les discours de l'Église. Être sauvé du dieu démonique consiste à s'inscrire dans la démarche qui reconnaît l'inconditionné en tant que celui qui se révèle tout en gardant un horizon de mystère. « *La divinité de Dieu devient un paradoxe absolu, elle devient une grâce qui ne peut jamais être attendue ni prouvée* »¹⁵². Toute religion particulière qui présente Dieu en l'enfermant dans ses attributs logiques ou théologiques se coupe du moment de grâce car elle n'accueille pas Dieu. La religion comme la culture sont de l'ordre du conditionné alors que Dieu est l'inconditionné lui-même. Il est aussi bien présent dans la religion que dans la culture.

Être en relations constructives avec Dieu dans une religion signifie qu'il ne faut pas confondre sa religion avec Dieu. La religion elle-même doit être sauvée de ses lois rigoristes et de sa prétention à détenir la vérité théologique et éthique. Cette posture longtemps prônée par l'Église catholique à travers son moralisme a fait des dégâts éthiques considérables dans l'histoire. Il s'agit du démonisme de la religion. Dans le même ordre d'idée, Paul Tillich

¹⁵⁰ P. TILlich, *Église et culture*, p. 106.

¹⁵¹ P. TILlich, *Le démonique*, p. 136.

¹⁵² *Ibid.*

relève l'une des grandes conséquences du démonisme religieux national ou ethnique sur la personne. « *La réalité sociale entraîne une destruction de la personne allant jusqu'à l'anéantissement de son support physique. L'individu doit en reconnaître la nécessité et l'approuver à titre de sacrifice de sa volonté naturelle au profit de l'ordre culturel* »¹⁵³. L'être humain, face à la religion démonique, est en perpétuelle situation de sacrifice de soi. Il est soumis aux lois de l'Église qui brise en lui l'élan vital. Partout où l'individu est opprimé par les préceptes religieux, il est urgent et nécessaire que la théologie de la culture intervienne pour lui apporter le salut.

La loi divine, au sens démonique, s'extériorise par les formes d'oppression sur les personnes. « *Hors de la grâce, Dieu est loi, jugement, qui conduit au désespoir. Par le fait de la grâce, il devient Dieu, en opposition au démon* »¹⁵⁴. Le salut de Dieu contre les religions particulières qui cherchent à l'enfermer dans leurs lois concerne également et de manière inhérente le salut de l'homme. Sauver Dieu des religions équivaut à sauver l'être humain du même prédateur. Car la manifestation démonique de Dieu dans les religions particulières va de pair avec des lois qui obligent l'homme dans son agir. La démonisation divine dans les religions particulières coupe l'homme de son contexte et de sa créativité.

Après la force démonique qu'on trouve dans les religions particulières, Tillich fait remarquer qu'une autre forme de la force démonique s'est construite au cours des derniers siècles en Occident. L'homme bénéficie enfin de la liberté d'exprimer et de créer les formes autonomes selon sa volonté. Il n'est plus sous le joug des lois religieuses pour construire son identité morale. L'homme libéré de l'hétéronomie religieuse fait l'expérience de son génie en toute liberté. Cette forme de liberté embarque l'individu de manière *quasi* coercitive. La théologie de la culture doit être vigilante face à cette nouvelle oppression sur l'être humain en formulant des critiques contre cette ambiance sociale qui ne laisse plus à l'individu l'occasion de rencontrer l'inconditionné.

La force démonique de la société moderne est multiforme. Elle se traduit dans les manifestations sociales, politiques, économiques, technologique, etc. *La force démonique de l'État, de l'Église, de l'économie est évidemment là où le caractère sacré de ces formes sociales, leur droit au sacrifice, est utilisé de façon destructrice* »¹⁵⁵. Cette dimension

¹⁵³ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 134.

destructrice des instances modernes s'exerce dans l'évacuation du sacré et dans la sacralisation de la volonté de puissance et de l'*eros*.

L'identité morale ne peut être sauvée de la force démonique définitivement. Cette dernière habite l'être humain dans sa dimension créatrice. Partout où l'homme cherche à créer, il y a la possibilité que son action vire au démonique. « *Le démonique est la perversion de l'acte créateur* »¹⁵⁶. Cette perversion vient du fait que l'homme se prend pour l'inconditionné et refuse d'être le conditionné.

La question de la domination de la nature vient de la volonté d'avoir une maîtrise sur tout, y compris soi-même. Cette posture est démoniaque car elle donne la place de l'inconditionné à l'être humain qui est conditionné. « *Il n'y a plus aucun tabou qui retienne la volonté de connaître et de dominer, de se soumettre tout être. – L'individu est considéré comme libre. Rien ne limite la possibilité de transformer, de pousser plus ou moins loin les limites du rationnel* »¹⁵⁷. L'homme libre pense récupérer sa force que la religion avait longtemps opprimée. D'après Tillich, l'homme passe d'une domination à une autre, d'une force démonique à une autre.

L'identité morale des modernes doit être sauvée de cette volonté de maîtriser toute la réalité existante. Le salut intervient quand les êtres humains reconnaissent la place de l'inconditionné dans leur vie. « *La véritable considération de l'histoire porte sur les phénomènes sensibles, à travers lesquels cependant la profondeur peut apparaître : le combat du divin contre le démonique, l'irruption du salut* »¹⁵⁸. Il n'y a de salut que là où le combat contre les dérives de la force créatrice parvient à arracher l'homme du mode de fonctionnement réductionniste et dominateur. Le sens de la vie peut être sauvé non pas de manière définitive mais de manière sporadique parce que le démonique est constitutif de notre être.

Il faut rechercher ce qui est au-delà de l'empirisme soutenu par la volonté de puissance et la force érotique. Il ne s'agit pas ici d'opposer le monde empirique au monde métaphysique. Ce serait contre la pensée même de Tillich. Il nous invite tout simplement à sortir de l'unilatéralisme anthropocentrique qui ne vise qu'à dominer la réalité. « *La profanation est toujours rationalisation, c'est-à-dire l'appréhension des choses par la*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 137.

réduction en leurs éléments et la synthèse sous la loi. Cette attitude, conforme à la nature des choses et appropriée à la relation sujet-objet, est démoniquement déformée par la volonté de domination, qui se saisit d'elle et enlève aux choses leur caractère essentiel et leur propre puissance »¹⁵⁹. Le démonique se révèle dans notre manière de nous rapporter à la réalité dès lors que nous la considérons seulement dans l'optique de la consommation. Le salut, dans cette perspective, se conçoit en reconnaissant à la réalité une dimension symbolique.

Le sujet doté d'une force créatrice est le seul capable d'introduire le démonique dans la société à travers son rapport tronqué avec lui-même et avec l'ensemble de la réalité. Ce rapport est à envisager sous un double aspect, à savoir la réalité non rationnelle et la réalité rationnelle. La force destructrice se met à l'œuvre dans les relations de l'homme avec son semblable comme l'histoire en témoigne à travers les manifestations sociales de la force démonique. L'exemple de l'esclavage, des guerres, des génocides, des dictatures, du capitalisme sauvage, des totalitarismes, montre jusqu'où la force démonique peut détruire l'être humain. « *Il ne peut y avoir aucun doute que la forme d'économie capitaliste possède au plus haut point le caractère porteur, créateur et transformateur qui appartient au démonique, et que cette force est en même temps liée à un élément destructeur d'une horrible puissance* »¹⁶⁰. Toute activité créatrice humaine doit être tenue sous le regard vigilant de la théologie de la culture pour en discerner et dénoncer la force démonique aussi bien religieuse que culturelle.

Tillich oppose la divinité à la force démonique. « *La force démonique se brise seulement devant la divinité, l'état de possession devant l'état de grâce, la force destructrice devant le destin rédempteur* »¹⁶¹. L'être fini est condamné à ne pas vaincre définitivement la force démonique. Tous les dogmes qui se proposent comme une voie sûre pour écarter le démonique le renforcent par la certitude qui les habite. « *Cette fausse certitude est inspirée par le démon. Il n'y a qu'une seule certitude : le démonique est vaincu dans la réalité éternelle, et dans l'éternel il est la profondeur du divin* »¹⁶². Devant la force démonique qui se déchaîne dans la société contemporaine, la solution n'est ni le retour aux valeurs d'une époque du passé ni le repli identitaire de ceux qui ne se reconnaissent pas dans les valeurs du moment. « *Il n'y a aucune voie qui pourrait être inventée pour vaincre les forces démoniques,*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 149-150.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶² *Ibid.*

spirituelles et sociales »¹⁶³. Seul l'éternel peut sauver l'homme de la force démonique. Paul Tillich montre que les conservateurs comme les progressistes ne peuvent proposer des voies qui nous écartent de la force démonique. « *C'est seulement par rapport à l'éternel qu'on peut parler de la victoire sur le démonique, non pas en regard d'un temps quelconque, passé ou futur* »¹⁶⁴. Le salut peut surgir à tout moment de l'histoire.

L'éternel surgit dans le temps chaque fois que nous échappons à la force démonique. Nous prenons conscience de l'être conditionné que nous sommes et de l'inconditionné qui nous habite. « *C'est là le salut dans le temps, qui redevient constamment réalité ; c'est la destruction fondamentale de la domination du démonique sur le monde* »¹⁶⁵. Dans le présent, il y a toujours la présence de l'éternité par laquelle notre situation réelle constitue un lieu du sens. Cette éternité est le sens inconditionné des choses, elle les porte. « *Un temps présent quelconque a-t-il un sens, alors il a l'éternité. C'est seulement parce que le temps présent est éternité, que sa signification lui vaut d'être prise en considération* »¹⁶⁶. Le sens de l'inconditionné que porte l'éternité n'appartient à aucune époque. L'éternité surgit dans le temps présent chaque fois que le sens inconditionné détrône l'illusion inconditionnante du sens conditionné.

La sécularité n'est pas un lieu de perdition de l'identité morale sous prétexte que la religion ne constitue plus le fondement de la vie en société. Elle est susceptible d'être porteuse du salut de l'homme si l'inconditionné la sollicite pour que cesse « *l'élévation du conditionné à l'inconditionnalité et, par conséquent, la destruction de l'unité du sens et de la forme essentielle de toute réalité* »¹⁶⁷. L'affirmation de Paul Tillich en faveur de la sécularité s'oppose à tous les courants intégristes et fondamentalistes qui établissent un lien *quasi* causal entre la sécularité et la décadence morale. L'inconditionné n'est pas absent dans la sécularité. Il y est présent en tant qu'il la porte. « *La sécularité, si profane soit-elle, ne supprime pas le caractère de créature, le fait d'être porté* »¹⁶⁸. En effet, la sécularité est portée par l'inconditionné quand elle combat la démonisation du divin.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ P. TILICH, *Gesammelte Werke X* (1926), p. 9-93, *La situation religieuse du temps présent*, tr. de P. ASSELIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 169.

¹⁶⁷ P. TILICH *Gesammelte Werke, VIII* (1926), p. 285-291, *Le concept du démonique et sa signification pour la théologie systématique*, tr. de M. THIBAUT dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 156.

¹⁶⁸ *Ibid.*

En cela, la sécularité contribue essentiellement au salut de l'identité morale contre les forces démoniques issues des religions particulières. Nous rappelons la définition du démonique selon Paul Tillich pour préciser la place de la sécularité dans le salut de l'identité morale. « *Le démonique n'est pas attaché à une forme d'existence métaphysique, mais à une orientation déterminée face à l'inconditionné* »¹⁶⁹. La sécularité, dès lors qu'elle s'insurge contre les forces démoniques des religions particulières, participe au salut de l'identité morale. Cependant, ce rôle ne l'exempte pas de la possibilité d'être porteuse, à son tour, des forces démoniques.

L'inconditionné ne cesse de solliciter l'homme et d'habiter, à des degrés différents, ses actes. Le démonique n'a jamais le dernier mot. Il serait démonique d'attribuer ce combat pour le salut à une dimension de la culture. De même, il est démonique de localiser la force démonique dans un domaine particulier. « *L'histoire de la religion, y compris l'histoire de la culture profane, est un combat constant contre le démonique, contre le sacré contraire au sens, contre ce qui détruit l'être et la personnalité* »¹⁷⁰. Ce combat est une caractéristique de la vie parce qu'elle est portée par le sens inconditionné. La recherche du sens quelle qu'elle soit est le lieu par excellence où la libération de l'identité morale se réalise puisque elle articule le sens inconditionné avec le sens conditionné.

La figure du Christ constitue le prototype de l'irruption de la dé-démonisation selon Paul Tillich. « *Dans le Christ apparaît cette réalité dans laquelle fondement et profondeur abyssale se trouvent réunis, où l'irruption de la personnalité qui unit la vocation messianique à la volonté de mourir, et qui par là brise en elle-même et triomphe de la force démonique de la religion* »¹⁷¹. Avec le Christ, l'inconditionné rejoint le conditionné dans une articulation parfaite des deux. Le dogme christologique permet une sortie de la démonisation divine même si, par la suite, le christianisme s'est, à certains moments de son histoire, démonisé. « *Il devient alors surtout évident que le christianisme aussi, en tant que phénomène historique, succombe à la démonisation comme toute autre religion, et que, comme toute autre religion, il n'est libéré du démonique que dans la mesure où il participe à l'unité de la grâce et de l'acceptation de la mort, dans la vie et dans la pensée* »¹⁷². La religion ne peut être le lieu du salut de l'identité morale que si elle reconnaît sa vraie place par rapport à l'inconditionnalité qu'elle n'épuise pas mais qu'elle accueille. Le salut de l'identité morale, dans les conditions

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷² *Ibid.*

des forces démoniques, consiste à habiter la logique du paradoxe du rapport essentiel entre l'inconditionné et le conditionné. Le salut de l'identité morale consiste à sortir des évidences aussi bien religieuses que laïques.

1.4.5. Le statut de la liberté dans le rapport religion et culture

La liberté est du côté de l'inconditionné. Elle a le but de briser l'immobilisme démonique qui se met en place partout où l'on tente de maîtriser et de dominer, partout où l'évidence s'est installée. La liberté est le lieu de l'émergence de l'inconditionné, elle dispose à la nouveauté comme expression de vie, de don et de grâce. Tillich montre avec insistance la façon dont la liberté s'est déployée dans l'histoire de l'humanité comme voie de l'inconditionné contre les forces démoniques des divinités grecques. « *Le juste et le profane sont aussi des exigences essentielles de l'inconditionné. Et il peut arriver que la divinité elle-même assume cette exigence et qu'elle l'impose dans le combat contre les erreurs sacrées et surtout, contre des injustices sacrées* »¹⁷³. La liberté est envisagée chez Paul Tillich sous une double manifestation. Elle est d'abord la condition de possibilité de la sortie de la domination des forces démoniques. Elle est essentiellement le lieu de l'irruption de l'inconditionné dans son combat contre le démonique.

Dans cette perspective, « *on peut qualifier un tel combat de théocratique, non pas au sens d'une domination cléricale, mais au sens où Dieu règne et assume lui-même l'exigence de l'inconditionné* »¹⁷⁴. Il convient de comprendre ce passage dans la logique qui consiste à qualifier toute domination hétéronome de la religion comme étant un déploiement des forces démoniques.

Le déploiement de l'inconditionné par la voie de la liberté a permis le combat contre des manifestations des forces démoniques religieuses dès la première apparition de l'usage de la raison au service de l'inconditionné chez les Grecs. « *On en vient à un plein épanouissement de l'autonomie seulement si ces vestiges d'assujettissement abusifs ont disparu et que la raison s'appuie pleinement sur elle-même, c'est-à-dire sur l'individu qui en fait usage. Cela est arrivé une fois de manière fondamentale et radicale, à savoir dans l'histoire grecque* »¹⁷⁵. Il convient de souligner le lien que Tillich établit entre la raison et la

¹⁷³ P. TILlich, *Église et culture*, p. 108.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

liberté. La raison s'appuie sur l'inconditionné et celui-ci entre dans la concrétude par la voie de son combat contre les forces démoniques qui ne reconnaissent pas d'être portées.

La liberté qui porte la raison dans son déploiement divin a permis le basculement des évidences religieuses de l'époque grecque. Ces évidences n'étaient que la manifestation de la force démonique. Cette époque a vu naître l'autonomie, elle a eu un impact capital sur le déroulement de l'histoire de l'humanité jusqu'aujourd'hui. Cette autonomie, « *au nom du concept spéculatif de Dieu, se tourne d'abord contre les immoralités et erreurs sacrées de la religion populaire* »¹⁷⁶. Il a fallu non seulement la raison mais surtout la liberté de la raison pour que l'inconditionné fasse irruption dans cette société où le poids des divinités s'était transformé en force démonique.

La prétention religieuse de se confondre à l'inconditionné est un obstacle à la liberté, et par conséquent à l'inconditionné lui-même. Car cette prétention ne laisse plus de liberté aux êtres humains. « *La volonté de devenir un avec la profondeur abyssale divine, sans avoir l'intuition de Dieu dans tout réel comme son fondement, est impossible pour la vie. Et cela arriva effectivement, de sorte que l'aboutissement fut, non pas mystique, mais une nouvelle union du sacré et du profane, de l'Église et de la société, comme nous le montre la grande époque du Moyen Âge* »¹⁷⁷. Cette époque est montrée par Paul Tillich comme une époque marquée par beaucoup de forces démoniques, parce qu'elle était *quasi* fermée à la liberté au nom des évidences religieuses. Il n'y avait plus d'espace pour la liberté. Il ne s'agissait pas d'une absence complète, car l'inconditionné ne s'éclipse jamais complètement de la vie puisqu'il en est le fondement.

Ce qui s'en est suivi, d'après Tillich, c'est que les forces démoniques religieuses de cette époque se sont retrouvées vaincues parce que la théologie du Moyen Âge avait gardé sous un degré inférieur la tension entre la foi et la philosophie grecque. « *Elle ne put se maintenir parce que, d'un côté, elle tombait toujours plus dans l'hétéronomie sacramentelle, et de l'autre, les éléments grecs-rationnels qu'elle avait accueillis s'émancipaient et entraient en opposition avec le sacramentel* »¹⁷⁸. Tillich va jusqu'à affirmer que la victoire théocratique, au sens étymologique, sur les forces démoniques de cette époque, a été possible grâce à l'émancipation de l'autonomie grecque, « *mais avec l'aide du protestantisme, c'est-à-dire du grand combat théocratique contre le durcissement de l'unité médiévale de l'Église et*

¹⁷⁶ *Idem*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷⁸ *Ibid.*

de la société »¹⁷⁹. Cela a considérablement contribué à l'avènement de l'autonomie dans la société occidentale.

La liberté est la disposition qui permet d'habiter le passé, le présent et le futur. Elle ne peut pas se contenter d'une victoire temporelle, sinon elle serait démonique. Elle garantit la vitalité contre le fixisme « *afin qu'aucune Église ni aucune société ne puissent se glorifier* »¹⁸⁰. Le terrain de l'inconditionné est la liberté.

Pour Paul Tillich, « *nous sommes libres, fondamentalement libres envers l'Église, non pas parce que la société lui fait antithèse, mais grâce à la révélation de Dieu. Ce constat signifie en outre que nous sommes libres, fondamentalement libres envers la société, qui est bien la souveraineté la plus opprimante de notre temps* »¹⁸¹. La liberté se montre nécessaire dans toute la construction de l'homme. La liberté permet de nous tenir non pas dans le rapport fanatique avec l'Église et la société mais dans l'ouverture à l'irruption de l'inconditionné.

Cette liberté n'est pas un détachement qui se traduirait dans l'indifférence. C'est une liberté qui s'engage en faveur aussi bien de l'Église que de la société. « *Libres pour l'Église, parce que nous savons qu'en la servant, nous ne nous opposons pas à la société, mais nous ne faisons qu'annoncer à la société de façon symbolique le fondement du sens sur lequel elle repose aussi, et lui rappeler l'exigence à laquelle elle est soumise elle aussi de devenir Royaume de Dieu* »¹⁸². Être libre par rapport à l'Église, c'est se mettre dans la vérité de l'inconditionné et reconnaître que l'Église joue un rôle important pour donner le sens symbolique à la réalité.

La liberté dont il est question s'applique aussi à la société. « *Libres pour la société, parce que nous savons qu'en la servant, nous ne nous opposons pas à l'Église, mais nous ne faisons que rappeler en toute obéissance à l'Église la forme du sens, à laquelle elle est assujettie elle aussi* ». La liberté opère ainsi comme un élément unificateur de l'être humain en tant qu'il est habité par l'inconditionné qui ne se confond ni avec l'Église ni avec la société. Cette liberté assume l'essence de l'être humain qui consiste à être conscient du fondement de l'être par-delà les lois et les certitudes humaines. Ici, la liberté n'exclut pas l'avènement de l'état de grâce sinon elle serait aussi démonique. « *L'état de possession ne*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

*s'oppose pas à la liberté, mais à l'état de grâce. La grâce est aussi surgissement de la profondeur abyssale, non pas en tant que destruction, mais en tant que création nouvelle »*¹⁸³.

Chaque fois que notre liberté nous entraîne loin de l'état de grâce pour nous enfermer dans l'unilatéralisme des courants ambiants, nous sommes en face d'une liberté qui favorise l'irruption des forces démoniques. Grâce à la liberté, l'homme se découvre capable de se situer par rapport à son essence. « *La liberté n'est que l'élément formel par lequel la personne devient personnalité, centre de responsabilité auquel s'adresse la revendication du sacré* »¹⁸⁴. Le divin se situe en position à la fois d'essentiel et de non-essentiel face à l'individu qui est libre. Car l'homme peut, grâce à sa liberté, soit opter pour l'inessentiel c'est-à-dire se laisser engloutir par les forces démoniques, soit se maintenir dans la liberté créatrice.

Par la liberté, l'individu peut entendre et suivre l'appel du sacré qui est permanent dans la vie. « *Sans la liberté, la revendication inconditionnelle de l'inconditionné n'aurait pas de sens* »¹⁸⁵. La liberté est ce par quoi l'inconditionné advient dans la vie des humains en brisant tous les obstacles qui s'opposent à la liberté créatrice.

L'autre aspect important de la liberté dans la question de l'identité morale chez Paul Tillich est son caractère communautaire. La liberté ne doit pas exclusivement être comprise au sens individuel. Car nous sommes libres dans l'espace qui nous est ouvert par la société. « *La liberté de l'individu, son caractère personnel, n'est pas un point isolé, mais il est encadré dans un ensemble plus vaste, lui-même dominé par le démonique ou le divin* »¹⁸⁶. Tout en reconnaissant le rôle de la liberté individuelle aussi bien dans l'avènement de l'inconditionné que dans l'émergence des forces démoniques, Paul Tillich explique que la liberté individuelle est tributaire d'un cadre plus vaste que le sien. La liberté individuelle se rapporte à la situation de la communauté dans laquelle se trouve l'individu.

C'est une manière à lui de souligner combien la question de l'identité morale doit être saisie par delà l'individualisme et le communautarisme. En précisant que la liberté s'inscrit dans un double mouvement, Tillich élargit les frontières, voire les limites de l'identité morale. Notre liberté s'épanouit toujours dans l'environnement moral déjà marqué. Ici, Tillich établit une distinction entre ce qui relève de la morale et donc du sens et ce qui relève des mécanismes naturels. Notre liberté n'est pas concernée par ce qui concerne la destruction

¹⁸³ P. TILlich, *Le concept du démonique*, p. 158.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

naturelle. « *Mais toute destruction n'est pas démonique. La limite qui est inhérente à tout être, l'expression de cette limite dans la souffrance et la mort est l'état de créature, non pas la force démonique* »¹⁸⁷. C'est une manière de situer le champ de la liberté que de délimiter l'horizon à l'intérieur duquel l'usage de la notion de démonique peut être sensé. Il n'y a de force démonique que là où la liberté humaine est en jeu. C'est dans la mesure où la question du sens est engagée dans son rapport avec la liberté que l'on peut se situer soit dans l'ordre divin soit dans l'ordre démonique. Si la liberté est déployée avec les conséquences destructrices de la profondeur abyssale, alors nous nous situons devant la force démonique.

Dans cette perspective, nous sommes face à la force démonique, d'une part, lorsque notre liberté nous introduit dans la négation de la grâce, par l'intronisation d'un pouvoir immuable et écrasant, sur le plan personnel. D'autre part, nous sommes face à la force démonique, lorsqu'un peuple, dans sa propre liberté partagée, instaure un climat philosophique ou idéologique qui ne reconnaît que sa propre suprématie et se ferme à toute voie de grâce. C'est ce que Tillich appelle « *l'irruption ouvertement destructrice des grandes forces démoniques* »¹⁸⁸. Il s'oppose à tous les courants selon lesquels la société est capable de se sauver elle-même dans une transformation progressive qui vaincrait le manque et le non sens. Ces courants oublient les contours du pouvoir structurant la société et ses dérives démoniques, qui se manifestent « *sous le symbole de la volonté de puissance* »¹⁸⁹. Les forces démoniques dépendent de la liberté et c'est grâce à cette dernière que le divin est reconnu comme tel. Seule la liberté peut sauver la liberté.

La liberté qui s'embrigade et se réduit exclusivement à ses formes démoniques a besoin d'être délivrée car « *elle contraint à un combat antidémonique, dans lequel prend place sans doute une puissante volonté de transformation mais qui ne peut être elle-même victorieuse que si elle est portée par l'état de grâce* »¹⁹⁰. Alors que la première liberté se coupe de l'état de grâce pour satisfaire à son état de suffisance et de certitude, la deuxième qui sauve la première se déploie dans la reconnaissance de son état essentiellement conditionné. La première tombe dans l'autoglorification et dans son auto-inconditionnalisation, alors que la seconde reconnaît qu'elle est conditionnée et qu'elle se rapporte à l'inconditionné. C'est dans ce sens seulement que la liberté peut sauver la liberté.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

2. Les fondements théologiques de l'identité morale

2.1. L'épistémologie théologique et l'identité morale

La question de l'identité morale dans la pensée de Paul Tillich est présente dans la manière dont l'être humain se rapporte à la connaissance. Le premier volume de la *Théologie systématique* intitulé « Raison et révélation » fait état du lien étroit entre la connaissance et l'identité morale. La construction de l'identité morale aussi bien individuelle que collective se fait essentiellement en rapport avec à l'épistémologie. Comment se rapporte-t-on aux connaissances établies par les générations antérieures ? Quel est notre rapport à la vérité ? Ces questions sont, dans la *Théologie systématique*, la base épistémologique ouvrant à des propositions nouvelles en théologie. Le rapport à la vérité constitue le socle de la *Théologie systématique* de Paul Tillich. À partir de la façon dont le christianisme s'est situé par rapport à la connaissance pour renforcer ses positions morales, à travers l'histoire, il est possible de dégager l'identité qui lui était donnée et de la comparer à celle que lui reconnaît Paul Tillich dans sa théologie.

Dans ce chapitre, nous abordons deux domaines dans lesquels l'épistémologie donne à penser l'identité morale. Il y a un lien fort entre la notion d'identité, de morale et de connaissance en théologie. Nous cherchons à comprendre l'épistémologie de la théologie classique et l'épistémologie théologique de Tillich, pour dégager les pistes de compréhension de l'identité morale et de l'identité du christianisme. Les processus de connaissance influencent significativement l'identité morale qui est la nôtre.

2.1.1. L'identité morale selon l'épistémologie de la théologie classique

Dès le début de la *Théologie systématique*, Paul Tillich insiste sur ce qui différencie sa pensée de la théologie classique dans le processus d'entrer en relation avec la Vérité. En effet, « la théologie va et vient entre deux pôles : la vérité éternelle qui fonde et la situation temporelle dans laquelle on doit recevoir cette vérité éternelle. Peu de systèmes théologiques parviennent à équilibrer parfaitement ces deux exigences »¹⁹¹. Tillich constate que la théologie dite classique s'est construite sur le mouvement à sens unique. La situation ne fait

¹⁹¹ P. TILlich, *Systematic theology* (1951), *Théologie systématique I : Introduction. Première partie : Raison et Révélation*, tr. de A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2000, p. 17.

pas partie du déploiement de la vérité dans la mesure où cette dernière rencontre la situation comme quelque chose de séparé.

2.1.1.1. Message autoréférentiel et la question de l'identité morale

Dans la théologie classique, le message de Dieu est autosuffisant. Il se constitue en un objet fermé par rapport aux éléments finis et contingents de telle sorte que toute situation temporelle lui est extérieure. Pour Tillich, cette conception théologique résulte d'une confusion entre une doctrine quelconque élaborée à une époque donnée et la vérité éternelle qui serait immuable. « *Ils confondent la vérité éternelle avec une expression temporelle de cette vérité. L'orthodoxie théologique européenne, que l'on appelle en Amérique fondamentalisme, nous en fournit un exemple évident* »¹⁹². La question épistémologique que pose un message qui se veut autoréférentiel en théologie est la non-prise au sérieux de la catégorie d'historicité du message théologique.

Tillich qualifie de fondamentalisme la théologie du message autoréférentiel. Cette posture théologique connaît un double manquement épistémologique. C'est l'approche littéraliste des vérités théologiques ainsi que le rejet de l'importance de la situation dans la constitution des vérités dogmatiques. En effet, « *le fondamentalisme ne parvient pas à rencontrer la situation présente, non pas parce qu'il se situe au-dessus de toute situation, mais parce qu'il parle à partir d'une situation du passé* »¹⁹³. La théologie du message autoréférentiel se place dans un double oubli. Non seulement elle prétend ne pas être liée à une époque ni à une situation mais également elle prétend absorber et se confondre à l'essentiel du message.

Si l'historicité des dogmes théologiques était considérée à sa juste valeur, alors la théologie retrouverait les moyens authentiques de se comprendre en tant que discipline à la fois rationnelle et confessionnelle. Tous les dogmes portent une marque d'historicité, c'est-à-dire de fini. Ils ont été élaborés dans des circonstances apologétiques. L'Église d'une époque, voulant répondre à une situation précise de son temps, a élaboré une réponse théologique appropriée à cette question bien déterminée dans le temps et dans l'espace. C'est donc une erreur épistémologique que de confondre les degrés de vérité. Dès qu'il y a cette confusion des degrés de vérité, le fondamentalisme voit le jour et peut se développer sans obstacle. Car « *il élève quelque chose de fini et de transitoire à une validité infinie et éternelle* »¹⁹⁴. Le

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

message autoréférentiel adopte une posture épistémologique qui connaît des contradictions flagrantes dans cette indistinction des degrés de vérité.

En érigeant en vérité absolue une vérité tout à fait historique, le fondamentalisme ouvre la voie aux fanatismes. L'épistémologie de la théologie classique se trouve liée à la question de l'identité morale. L'ardeur avec laquelle les gens conquis par la cause du fondamentalisme défendent les vérités tout en les vivant se manifeste dans leurs attitudes morales envers eux-mêmes et envers les autres. Les fanatiques ne se satisfont pas de s'imposer un rythme austère de vie, ils jugent sans cesse le présent avec un pessimisme prononcé. Le présent est une époque perdue qu'il faut sauver à tout prix. Sinon, il faut s'en éloigner sur le plan des valeurs morales. C'est le seul rapport qu'ils entretiennent avec la situation présente. « *Les fondamentalistes, en Amérique, et les théologiens orthodoxes, en Europe, peuvent souligner que beaucoup de gens reçoivent et professent leur théologie avec ardeur justement à cause de la situation historique ou personnelle que connaissent les hommes d'aujourd'hui* »¹⁹⁵. Cependant, ce rapport avec la situation d'aujourd'hui se veut hétéronome. Selon la perspective fondamentaliste, la situation n'a rien d'important en elle-même. C'est pourquoi, elle doit se mettre à l'écoute des détenteurs de la vérité afin de se conformer aux critères moraux établis et jugés immuables. La situation actuelle est jugée et son jugement est radical et pessimiste. Selon les fondamentalistes, elle doit être sauvée de gré ou de force.

Pour Tillich, « *la théologie kérygmatisque s'apparente au fondamentalisme et à l'orthodoxie par son insistance sur la vérité immuable du message (kerygma), en opposition aux demandes variables de la situation* »¹⁹⁶. La difficulté éprouvée par la théologie qui insiste exclusivement sur la vérité consiste à se dresser contre ce qui relève de la situation humaine essentiellement changeante. La peur de la relativité, basée sur la succession des situations changeantes, est à l'origine du gouffre qui sépare la théologie classique et la situation. « *La théologie kérygmatisque a besoin d'une théologie apologétique*¹⁹⁷ *qui la complète* »¹⁹⁸. Ce que Tillich appelle compléter mérite une attention particulière. Compléter ici ne signifie pas qu'il s'agit d'une juxtaposition de deux théologies différentes. Il s'agit d'une seule et unique théologie à double dimension.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹⁷ « *La théologie apologétique est une théologie qui répond aux questions qu'implique la situation, elle répond par la puissance du message éternel et en utilisant les moyens fournis par la situation qui engendre les questions* ». *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 20.

« Les théologiens kérygmiques contemporains voient dans toutes les formes de la théologie apologétique – ce qui équivaut pratiquement à toute théologie non fondamentaliste depuis le début du dix-huitième siècle – un abandon du kérygme et de la vérité immuable »¹⁹⁹. Pour la théologie kérygmique qui professe un message autoréférentiel contenant la vérité éternelle, il y a une évidence selon laquelle la vérité éternelle peut se corrompre au contact réciproque entre la situation présente et la parole de Dieu. Ce raisonnement suppose deux mondes qui ne se situent pas au même niveau et entre lesquels aucune compénétration n'est possible.

L'épistémologie qui préside à l'argumentation des fondamentalistes présente des faiblesses logiques que Paul Tillich met en lumière. « La théologie kérygmique utilise forcément les outils conceptuels de son temps. Elle ne peut pas simplement répéter des passages bibliques, et même quand elle le fait, elle n'échappe pas à la situation conceptuelle des différents auteurs bibliques »²⁰⁰. L'erreur épistémologique de la théologie kérygmique consiste dans une autocompréhension erronée. Elle ignore que ses racines sont dans les situations relatives. L'oubli de sa généalogie se révèle dangereux et appauvrissant pour elle-même.

La théologie kérygmique passe à côté de ce qui la construit. Toutes ses affirmations sont fondamentalement liées aux situations. « Puisque le langage exprime de manière fondamentale et englobante chaque situation, il n'y a aucun moyen qui permette à la théologie d'échapper au problème de la situation »²⁰¹. Quand la théologie cherche à contourner et à négliger la situation comme partie constitutive d'elle-même, elle passe à côté de son être-même. « La pensée pénètre toutes les activités spirituelles de l'homme. Il n'y aurait pas de spiritualité humaine sans les mots, les pensées, les concepts »²⁰². Prétendre véhiculer un message qui serait pur de toute situation, revient à se voiler les yeux devant une évidence sans pareille. Les énoncés théologiques n'ont du sens qu'au sein d'un système existant de concepts. En cela, toute théologie, qu'elle s'en rende compte ou non, est d'ores et déjà située par rapport à la situation des personnes qui la vivent. Si cela n'est pas le cas, alors elle est insignifiante et insensée aux yeux des hommes et des femmes qui vivent dans les situations différentes de celle dans laquelle elle a été faite.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, p. 33.

L'épistémologie de la théologie classique ne répond pas à l'essence même de la théologie car, en proposant le message chrétien de manière autoréférentielle, elle sort des critères fondateurs de toute activité théologique. Il s'agit de la pluridimensionnalité du déploiement de la foi, où « *chaque partie dépend de toutes les autres* »²⁰³. Cette opposition de Tillich à l'épistémologie de la théologie classique tient au fait que l'objet de la théologie en tant que discipline n'est pas un objet comme tant d'autres. La spécificité de l'objet de la théologie fait éclater la méthode monolithique de la théologie classique. « *Toute compréhension des choses spirituelles (Geisteswissenschaft) est circulaire* »²⁰⁴. C'est pourquoi, Tillich opte pour la méthode de corrélation dans sa pensée théologique.

2.1.1.2. *L'objet du message autoréférentiel et la question de l'identité morale*

Pour la théologie classique, le message autoréférentiel connaît sa grandeur à partir de son objet propre. En effet, si la théologie classique sous-estime les aléas changeant de la situation, c'est parce que son objet est saisi de manière mécanique et directe. Dans cette perspective, consciente de l'objectivité pure de son message, la théologie classique prône une démarche particulière pour entrer en relation avec les hommes et les femmes auxquels elle adresse son message. « *On doit lancer le message à ceux qui vivent la situation, le leur lancer comme une pierre* »²⁰⁵. Cela suppose que le message se confond à son canal de transmission. Il y a, selon cette logique, une identité entre le sujet et l'objet du message.

Pour les tenants du message autoréférentiel, il y a une seule sphère où se manifeste la vérité. Dès lors, le message égale son objet et toute tentative de sortir du message éloigne *de facto* de la vérité. Cette relation fusionnelle entre le sujet et l'objet du message fait en sorte que toute nouveauté est à combattre énergiquement. Selon Tillich, « *la théologie kérygmatique doit abandonner sa transcendance exclusive, et prendre au sérieux l'effort de la théologie apologétique pour répondre aux questions que lui pose la situation contemporaine* »²⁰⁶. Cependant, cela demande qu'une certaine relativisation de la relation entre sujet et objet du message de la théologie soit réalisée. C'est ce détachement qui constitue la condition de possibilité de se rapporter à la situation contemporaine de manière significative et corrélatrice. Or, « *on n'a cessé de se demander si le message chrétien pouvait s'adapter à l'esprit moderne sans perdre son caractère essentiel et unique* »²⁰⁷. Selon la

²⁰³ *Ibid.*, p. 26.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

théologie classique que Tillich nomme aussi surnaturaliste, les situations changeantes doivent se conformer au message chrétien tel qu'il est déployé par l'Église au nom de l'immutabilité. Dès lors, il y a une confusion entre le message religieux qui se manifeste à travers l'Église et l'être même du message.

La protection de l'objet du message se fait de manière ferme contre les situations changeantes des humains. Cette conception se retrouve dans les différents courants de pensée. « *L'idéalisme et le naturalisme, quand ils développent des concepts théologiques, diffèrent très peu dans leur point de départ. Tous deux dépendent d'un point d'identité entre le sujet qui fait l'expérience et l'ultime qui apparaît dans l'expérience religieuse, ou dans l'expérience du monde perçu comme religieux* »²⁰⁸. La conséquence néfaste de cette identité entre le sujet et l'objet est la valorisation d'une certaine époque au détriment des autres. L'objet du message chrétien est défini dans les termes immuables et consacrés. On doit, selon la théologie classique, les reprendre objectivement dans tous les temps et en tout lieu.

Dans la conception de l'objet de la théologie comme l'être définissable et supérieur à toute situation, la théologie devient alors le juge d'autres identités et, par conséquent, entre en conflit quasi permanent avec d'autres sphères de la vie qui traduisent la situation de l'homme. Pour Tillich, « *la théologie ne peut pas et ne devrait pas porter de jugements sur la valeur esthétique d'une œuvre d'art, sur la valeur scientifique d'une théorie physique ou d'une hypothèse historique, sur les meilleures méthodes de soins médicaux ou de reconstruction sociale, sur la solution de conflits politiques ou internationaux. Le théologien en tant que tel n'a pas de compétences dans ce qui relève de préoccupations préliminaires* »²⁰⁹. Quand les théologiens jugent la validité des processus de connaissance d'autres disciplines, ils se situent dans la mouvance d'une théologie qui prendrait son objet comme étant le plus grand de tous les objets. Dans ce cas, la connaissance du plus grand objet donnerait la préséance à son connaisseur sur toutes les connaissances d'autres objets ordinaires. En cela, l'objet de la théologie surnaturelle, dans son rapport d'identité avec son sujet, mérite d'être qualifié d'idolâtrique. Car « *l'idolâtrie élève une préoccupation préliminaire au rang de l'ultime* »²¹⁰. L'objet de la théologie n'est pas un être.

Cette démarche épistémologique basée sur la nature de l'objet de la théologie classique occasionne beaucoup de conséquences sur l'identité morale. Le rapport moral entre

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 29.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

ceux qui se préoccupent de l'objet de la théologie et ceux qui se préoccupent d'autres objets devient essentiellement un rapport de supériorité et de condamnation.

Pour Tillich, l'objet de la théologie n'est pas un être qui aurait des caractéristiques d'objet parmi tant d'autres. « *La théologie a pour objet ce qui nous préoccupe de façon ultime. Seules sont théologiques les préoccupations qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une affaire de préoccupation ultime* »²¹¹. L'expression « préoccupation ultime » est centrale dans la théologie de Tillich. Pour lui, l'objet de la théologie transcende les objets dans la mesure où ces objets le médiatisent. En cela, la théologie ne s'oppose pas à d'autres disciplines car leurs objets peuvent laisser transparaître une préoccupation ultime. « *Des tableaux, des poèmes et de la musique peuvent devenir objets de théologie, non pas du point de vue de leur forme esthétique, mais parce qu'ils ont le pouvoir d'exprimer certains aspects de ce qui nous préoccupe ultimement* »²¹². Tillich va très loin et montre que toutes les disciplines intéressent la théologie dans la mesure où elles ont le pouvoir de médiatiser ce qui nous préoccupe ultimement.

2.1.1.3. Conséquences de l'unité entre objet logique et objet ontologique sur l'identité morale

Tillich pense que la théologie classique n'a pas pu dépasser la confusion entre la réalité logique et la réalité ontologique. Il y a une différence notable entre l'objet logique et l'objet ontologique. « *Dans le domaine de la connaissance, on considère comme un objet tout ce que vise l'acte cognitif, qu'il s'agisse de Dieu ou d'une pierre, d'un soi personnel ou d'une définition mathématique. Dans ce sens qui relève de la logique, toute affirmation fait de ce dont elle parle un objet* »²¹³. Selon cette perspective Dieu est au même rang logique que tout autre objet de la connaissance.

C'est en théologie que Dieu constitue l'objet de la raison de manière explicite. « *Le théologien ne peut pas éviter de faire de Dieu un objet, au sens logique du mot, pas plus que l'amant ne peut éviter de faire de l'être aimé un objet de connaissance et de l'action* »²¹⁴. Sur le plan ontologique, les affirmations logiques ont induit en erreur la théologie. En suivant la perspective logique, la théologie a fait de son objet un être parmi tant d'autres. « *Le danger de l'objectivation logique vient de ce qu'elle ne se limite jamais à la pure logique. Elle véhicule*

²¹¹ *Ibid.*, p. 29

²¹² *Ibid.*, p. 31.

²¹³ P. TILlich, *Systematic theology* (1951), *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu*, tr. de A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses universitaires Laval, 2003, p. 23.

²¹⁴ *Ibid.*

des présuppositions et des implications ontologiques »²¹⁵. La réalité de Dieu souffre du processus épistémologique qui se structure autour de la bipolarité sujet-objet. En posant Dieu comme objet de la connaissance comme tout autre objet, la réalité de Dieu devient une réalité séparée de l'homme (sujet connaissant).

La première conséquence de l'objectivation en théologie fut l'objectivation de Dieu. *« Si on situe Dieu à l'intérieur de la structure sujet-objet de l'être, il cesse d'être le fondement de l'être, et devient un être singulier parmi d'autres (avant tout un être à côté du sujet qui le considère comme un objet) »*²¹⁶. Les limites de l'objectivation se traduisent par le refus indirect de la subjectivité de ce qui est considéré comme objet.

L'histoire de la théologie est traversée par la question de Dieu sous forme d'objet. Les tentatives d'apporter des réponses explicitant le contenu de Dieu ont abouti à ce qui est communément connu sous l'appellation de preuves de l'existence de Dieu. Tillich souligne que cette entreprise s'est soldée par un échec parce que son but était erroné. C'est la conséquence du rapport entre l'objet logique et l'objet ontologique quand ce dernier se justifie par le premier. *« Ils ne parlent pas de l'existence, mais de la réalité, de la validité, de la vérité de l'idée de Dieu. Cette idée ne comporte pas la connotation de quelque chose, de quelqu'un qui pourrait ou ne pourrait pas exister »*²¹⁷. Le contenu ontologique de Dieu ne peut pas être déduit d'une argumentation logique quelle qu'elle soit.

*« La conscience de Dieu ne résulte pas de l'argument, elle en est la présupposition. Ce qui assurément signifie que l'argument dit ontologique n'en est pas du tout un »*²¹⁸. Dieu en tant qu'objet ontologique est une construction de la philosophie et de la théologie. Le fait que l'homme pose la question de Dieu et cherche à s'en faire une idée montre bien que l'homme est habité par l'idée de Dieu. Contrairement à Anselme²¹⁹, Tillich pense que l'homme doit résister à la volonté de construire l'être correspondant à l'idée de Dieu comme objet de sa connaissance. *« L'idée de vérité n'implique pas l'existence d'un être supérieur de cette sorte »*²²⁰. La capacité intellectuelle de l'être humain de penser l'idée de Dieu ne doit pas finir par construire son objet en tant qu'être séparé.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 23-24.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁹ *« Pour Anselme, Dieu est une pensée nécessaire et par conséquent, cette idée doit avoir une réalité objective comme elle en a une subjective ».* *Ibid.*, p. 69.

²²⁰ *Ibid.*

Poser la question de Dieu en termes de séparation est une manière de se distancier de Dieu de telle sorte que l'on peut s'en passer à la longue. Car la position d'un Dieu séparé des êtres humains a fini par donner lieu aux deux mondes qui s'opposent l'un à l'autre en termes qualitatifs. Tillich va jusqu'à affirmer que le rejet de Dieu dans les sociétés sécularisées trouve son origine dans la manière dont la théologie classique a posé et résolu la question de Dieu. Le monde de Dieu en tant qu'être premier se situe en position hétéronome par rapport au monde des êtres finis. « *Le sécularisme moderne s'enracine largement dans le fait qu'on ne perçoit plus l'élément inconditionnel de la structure de la raison et de la réalité et que par conséquent, on impose l'idée de Dieu à l'intelligence comme un corps étranger* »²²¹. La démarche épistémologique de la théologie classique est à l'origine de la situation de Dieu aujourd'hui dans la société occidentale. Dieu en tant que réalité n'est pas à séparer de l'intelligence. La séparation a « *conduit d'abord à la soumission hétéronome et ensuite au rejet autonome* »²²². Dans ce sens, l'épistémologie de la théologie classique produit un certain type d'identité morale.

Cette épistémologie a conduit à l'élaboration d'une ontologie d'un être supérieur et extérieur. Dans tous les arguments en faveur de l'existence de Dieu, on part des limites ontologiques des réalités existantes pour poser une réalité plus consistante justifiant et portant les êtres finis. Tillich se montre critique face à cette démarche de cause à effet. Car, pour lui, cette recherche « *à partir de l'enchaînement sans fin de causes et d'effets, (...) arrive à la conclusion qu'il y a une cause première, et à partir de la contingence de toutes les substances, elle conclut qu'il y a une substance nécessaire. Mais la cause et la substance font partie des catégories de finitude* »²²³. La cause se situe dans les catégories des êtres finis. Cela démontre que le projet métaphysique de fonder l'être premier se heurte à un obstacle épistémologique.

La nature de l'être fondateur est intimement liée à la nature des êtres fondés. Puisque « *avec la cause première on a une question hypostasiée, et non une affirmation sur un être qui initie la chaîne causale. Un tel être serait lui-même une partie de la chaîne causale, et il soulèverait à nouveau la question de la cause* »²²⁴. Il faut sortir de cette épistémologie qui régit la théologie classique parce qu'elle nous éloigne de la question de Dieu en le postulant

²²¹ *Ibid.*, p. 70.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p. 71.

²²⁴ *Ibid.*

d'une manière qui nous en sépare. La question de Dieu se pose par rapport aux êtres humains et à partir des questions qui sont intimement les leurs.

2.1.1.4. Dieu en tant qu'un Être et la question de l'identité morale

La question de l'onto-théologie continue de nourrir les réflexions de tout bord aussi bien en théologie qu'en sciences humaines. Car affirmer que Dieu est un être, à la suite des arguments dits ontologiques, revient à influencer la compréhension de l'homme dans l'horizon de la religion. Le fait de parler de Dieu en tant qu'un être objectif en théologie a suscité beaucoup de critiques de la part des théologiens et des philosophes modernes. « *Dans toutes les religions, y compris le christianisme, une analyse phénoménologique de la signification de Dieu conduit à la définition suivante : les dieux sont des êtres qui transcendent en puissance et en importance le domaine de l'expérience ordinaire ; les hommes ont avec eux des relations qui surpassent en intensité et en importance leurs relations ordinaires* »²²⁵. Cette définition permet de percevoir l'horizon à l'intérieur duquel l'être de Dieu est compris ainsi que ses influences possibles sur la question de l'identité morale.

En considérant Dieu comme un être avec le qualificatif de supérieur, on fait de Dieu un être parmi d'autres êtres à l'exception de sa puissance et d'autres formes de qualité. Cette exception qualitative détermine le rapport qui existe entre Lui et les hommes. « *C'est ici que la vision magique du monde s'introduit dans la pratique religieuse en proposant des outils techniques pour une utilisation efficace de la puissance divine* »²²⁶. L'intervention de Dieu dans la vie des hommes, en tant qu'un être supérieur, ne se fait pas de manière homogène chez tous les êtres humains. C'est pourquoi il y en a qui entretiennent des relations privilégiées avec Dieu. Le rapprochement avec l'être supérieur est une source de force et de transformation de son identité en général et de l'identité morale en particulier. C'est dans cette relation qu'intervient l'aspect magique. « *Les hommes continuent à utiliser la puissance de leur dieu en sollicitant ses faveurs* »²²⁷. Dans ces circonstances, l'homme gagne en se rattachant à l'être supérieur et il participe à la condition divine.

La question de l'identité morale intervient dans cette relation entre les êtres de différents niveaux de puissance. Car « *les dieux sont supérieurs non seulement en puissance, mais encore en signification. Ils incarnent le vrai et le bien. Aux valeurs concrètes qu'ils*

²²⁵ *Ibid.*, p. 76.

²²⁶ *Ibid.*, p. 78.

²²⁷ *Ibid.*, p. 79.

*incarnent, ils entendent conférer, en tant que dieux, un caractère absolu, d'où un impérialisme des dieux, base de tous les impérialismes »*²²⁸. Les humains les plus importants, selon cette logique de relation magique avec Dieu, sont ceux qui se réclament et pensent être plus proches de Dieu. Ils en gagnent en puissance d'être et en puissance de signification.

Il en découle que la question de Dieu en tant qu'être constitue une clé de compréhension des attitudes impérialistes de certains croyants, d'abord au plan théologique et au plan éthique. En effet, nul doute que c'est au nom de cette compréhension de Dieu que le christianisme s'est parfois implanté dans les pays de mission par la négation des divinités traditionnelles locales. Ainsi, ont pu se construire des identités morales qualitativement différentes selon que l'on se conforme ou non aux enseignements transmis par les connaisseurs du « vrai Dieu ». Dans la mesure où on comprend Dieu comme un être, la tentation d'en détenir les connaissances les plus fiables est présente chez les personnes qui s'en réclament. Dans ce sens, la révélation est « *une information sur des choses divines qu'on demande d'accepter, en partie par un travail intellectuel, en partie par la soumission de la volonté à des autorités* »²²⁹. On pourrait dire que la situation devient radicale dans certains cas où l'effort intellectuel n'est aucunement demandé. Alors, seule la soumission à l'autorité religieuse constitue la voie d'accès à la connaissance de Dieu.

Dieu comme un être devient un objet parmi tant d'autres. C'est pourquoi, il est possible d'en avoir une connaissance plus ou moins exhaustive puisque le propre de l'objet c'est d'être connu et maîtrisé par le sujet selon la logique d'objectivation. Si l'on se place dans la situation de connaissance de l'être Dieu, alors on accède logiquement aux vertus morales qui découlent de cette connaissance. Tout se passe comme s'il s'agissait finalement d'une connaissance scientifique qui trace les propriétés de l'objet connu pour en dégager les lois. Connaître Dieu en tant qu'un être vrai et bon par excellence, c'est participer à la bonté et à la vérité. Ceux qui occupent une situation de proximité avec Dieu se déclarent défenseurs de la vérité et de la morale authentique. Non seulement leur identité morale est supérieure et jugée authentique, mais également ces personnes proches de Dieu objet sont détenteurs de codes moraux qu'ils cherchent à imposer à ceux qui se situent plus ou moins loin des affaires du Dieu objet.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ P. TILLICH, *Théologie systématique I*, p. 200.

La morale qui découle de la compréhension d'un Dieu considéré comme un être, qui a toutes les qualités possibles, ne peut être que hétéronome. On trouvera ce type de morale dans les courants fondamentalistes. Les religions monothéistes sont les plus exposées à ce double danger épistémologique et moral. Nul besoin de mentionner les conséquences néfastes qui résultent de cette théologie de l'existence d'un tel Dieu. Car « *il y a hétéronomie quand on a une autorité revendiquée ou exercée par un être fini au nom de l'infini* »²³⁰. Ceux qui se reconnaissent proches de Dieu par la voie de la connaissance, de l'héritage et d'autres moyens, se constituent en autorité morale. Cette autorité vient d'un processus épistémologique qui confond Dieu en tant qu'être avec Dieu en tant qu'un être. D'une épistémologie qui fait de Dieu un être se forme une morale hétéronome.

L'Église se place en position de défenseur de valeurs, dites d'ailleurs puisqu'elles s'opposent à celles appelées « valeurs du monde ». Ce qu'il y a de moralement authentique, dans cette opposition des deux mondes, ne peut venir d'une autre source que de celle qui doit son existence à son rapprochement autoproclamé avec Dieu en tant qu'un être. « *La religion et la théologie ne devraient donc jamais attaquer la raison comme telle, pas plus qu'elles ne devraient s'en prendre au monde ou à l'homme comme tel. De telles attaques, faites sans discernement, conduisent le christianisme dans le camp manichéen, et beaucoup d'attitudes théologiques négatives à l'égard de la raison sont plus manichéennes que chrétiennes* »²³¹. L'exemple de la raison est métaphorique, car la théologie basée sur l'épistémologie de Dieu comme un être ne s'est pas uniquement opposée à l'œuvre de la raison. Tout ce qui ne venait pas d'elle ou n'acceptait pas de s'effacer en sa faveur était rangé du côté du moralement mauvais.

2.1.2. L'épistémologie théologique tillichéenne et la question de l'identité morale

Le rapport entre l'épistémologie et l'éthique est présent dans la *Théologie systématique* de Paul Tillich. Il constitue, d'après lui, l'un des points à renouveler en théologie pour sortir des limites de la théologie classique et entrer dans une nouvelle théologie jugée plus adaptée à notre époque. La question du processus d'entrée en relation avec Dieu est marquée par les considérations épistémologiques. Ces dernières ont des répercussions importantes sur l'éthique en général et sur l'identité morale en particulier. C'est pourquoi la théologie tillichéenne tente de renouveler l'épistémologie théologique en vue d'aboutir à un système théologique nouveau. D'une part, il part de la pensée de Parménide pour fonder le

²³⁰ *Ibid.*, p. 204.

²³¹ *Ibid.*, p. 213.

nouveau modèle de l'épistémologie théologique et les développements qui en ont été faits par la suite chez les philosophes Hegel et Heidegger. D'autre part, il considère que les penseurs de la vie, comme une réalité dynamique, ont apporté des outils conceptuels d'une valeur décisive pour renouveler l'épistémologie théologique. Ces penseurs sont Nietzsche et Freud.

2.1.2.1. La méthode de corrélation par-delà l'absolutisme et le relativisme

La question de l'absolutisme et du relativisme est centrale dans la pensée de Paul Tillich. Il s'agit, pour lui, de la problématique capitale de la théologie et des religions de tous les temps. Le fantasme basé sur l'idée de la pureté traverse l'histoire du christianisme. L'opposition entre l'absolutisme et le relativisme est étroitement liée à la question de l'identité. Alors que les tenants de l'absolutisme se débattent pour rétablir et conserver ce qu'ils prennent pour la vérité intouchable, ceux qui ne l'acceptent pas sont taxés de relativistes. Il leur est reproché de s'éloigner de la réalité originelle en la diluant par d'autres éléments extérieurs. Pour les absolutistes, la vérité de tous les temps est connue ou du moins elle est connaissable.

Selon cette perspective absolutiste, la tradition est plus importante que la situation particulière car elle véhicule les vérités qui ont toujours existé. Paul Tillich s'insurge contre cette approche. « *Elle ne remplit pas, cependant, la tâche assignée à la théologie de l'Église. Et surtout, il s'agit d'une méthode impossible* »²³². Toutes les vérités théologiques portent en elles, d'une manière ou d'une autre, les marques des situations particulières.

L'opposition à la théologie kérygmatique ne signifie pas, chez Tillich, qu'il faut défendre le relativisme. Le message ne doit pas se dissoudre dans la situation. « *La théologie kérygmatique doit abandonner sa transcendance exclusive, et prendre au sérieux l'effort de la théologie apologétique pour répondre aux questions que lui pose la situation contemporaine* »²³³. Tenir compte de la situation pour interpréter le message religieux est une manière de le rendre vivant et donc sensé pour les personnes contemporaines. Néanmoins, il ne faut pas vider la situation du message.

Tillich opte pour une solution conciliante grâce à la méthode de la corrélation. Car « *il est également nécessaire de chercher une méthode théologique qui relie le message et la situation en n'escamotant ni l'un ni l'autre* »²³⁴. Le message qui ne tient pas compte de la

²³² *Ibid.*, p. 22.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 23.

situation perd sa quintessence et son identité. Au départ, tout message est déjà marqué par les conditions de situation particulière. Il est impossible de les dissocier. La méthode de la corrélation permet d'éviter également les dérives de la théologie apologétique.

Le système de Tillich évite les deux points faibles des deux formes de théologie (kérygmatique et apologétique). « *Il s'efforce de mettre en corrélation les questions qu'implique la situation avec les réponses qu'implique le message* »²³⁵. Cette démarche épistémologique est révélatrice du souci intellectuel de Tillich. L'épistémologie fait partie intégrante de la cohérence du discours théologique. La manière dont la connaissance théologique se structure renseigne sur l'idée de Dieu qui est en jeu. Le statut épistémologique de la méthode dans tous les systèmes théologiques est capital pour comprendre chaque théologie. « *Le système et la méthode appartiennent l'un à l'autre, et on doit les juger ensemble* »²³⁶. La théologie doit se préoccuper de la méthode dans laquelle elle se développe. La méthode et la théologie ne sont pas séparables.

2.1.2.2. Sortir de la logique objectivante

Pour Tillich, la question de l'objectivation constitue le point faible des différents courants philosophiques et théologiques lorsqu'ils traitent de la problématique de Dieu. L'épistémologie théologique de Tillich consiste, avant tout, à dépasser cette confusion entre le sujet et l'objet. Le discours, qu'il soit théologique ou autre, ne devrait pas, selon Tillich, s'effectuer dans l'objectivation dès lors qu'il porte sur une réalité dotée de la vie. Car chaque fois qu'il y a objectivation, la réalité objectivée perd quelque chose. Elle est saisie dans l'exclusivité du sujet saisissant.

Dès lors, elle perd son caractère essentiel d'être sujet. « *La théologie ne doit jamais oublier qu'en parlant de Dieu, elle transforme en objet ce qui précède la structure sujet-objet, et que, par conséquent, il lui faut inclure dans ce qu'elle dit de Dieu la reconnaissance qu'elle ne peut pas en faire un objet* »²³⁷. Le processus d'établir des connaissances sur la réalité divine connaît des difficultés liées à la méthode utilisée. Tout exercice de l'intelligence dans l'appréhension de la réalité se réalise à travers des mécanismes épistémologiques différents. Pourtant ces mécanismes font partie intégrante de la connaissance qui en découle.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 24.

²³⁷ P. TILLICH, *Systematic theology* (1951), *Théologie systématique III. Troisième partie : Existence et le Christ*, A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2006, p. 24.

La méthode ainsi comprise joue donc un grand rôle dans tout le mouvement de la connaissance.

Les efforts de dépasser le discours objectivant, chez Tillich, se construisent à partir de la prise au sérieux des éléments oubliés de la philosophie antique. « *Selon Parménide, la structure ontologique fondamentale n'est pas l'être, mais l'unité de l'être et de la parole, du logos qui le saisit* »²³⁸. Il n'y a pas d'unité entre l'objet et le logos dans l'objectivation. L'approche de la connaissance qui procède par l'objectivation réduit l'objet de la connaissance aux seules limites du sujet qui cherche à le cerner.

Dans la mesure où le discours objectivant se retrouve en théologie, il est important de relever ses limites dans la saisie de Dieu. Le rapport entre la logique et l'ontologie est un véritable défi à la théologie. Les déductions logiques ne conduisent pas nécessairement aux vérités ontologiques ou théologiques. « *Le danger de l'objectivation logique vient de ce qu'elle ne se limite jamais à la pure logique. Elle véhicule des présuppositions et des implications ontologiques* »²³⁹. Dans cette perspective, il est important de faire preuve de discernement quant à l'usage de la logique dans le champ aussi bien ontologique que théologique classique.

Il n'y a pas de logique possible à côté de la saisie de l'objet par le sujet. Tenter de comprendre Dieu en termes de logique revient à se représenter Dieu comme un objet parmi tant d'autres. Pourtant « *si on situe Dieu à l'intérieur de la structure sujet-objet de l'être, il cesse d'être le fondement de l'être, et devient un être singulier parmi d'autres (avant tout un être à côté du sujet qui le considère comme un objet)* »²⁴⁰. D'après la logique objectivante, Dieu est un être qui est présent comme un objet en face du sujet humain qui s'y rapporte. Tillich s'oppose à cette conception de Dieu. Il pense Dieu comme un fondement de l'être. En cela, il n'est plus un objet puisqu'il est le fondement de tout être. Il y a, dès lors, un changement radical dans le rapport entre l'homme et Dieu dans la perspective tillichéenne de la pensée comme le fondement de l'être.

Dieu ne peut pas être envisagé comme un objet. « *La religion prophétique nie qu'on puisse voir Dieu, car la vue est le sens le plus objectivant. Si on peut parler de connaissance de Dieu, il s'agit de Dieu qui se connaît lui-même à travers l'homme. Dieu demeure le sujet,*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 23-24.

même s'il devient objet logique »²⁴¹. L'approche de Tillich sort de la séparation entre le sujet et l'objet. Il précise que, dans la tentative de connaître Dieu, le sujet et l'objet constituent une seule chose. Dieu est alors à la fois sujet et objet dans la relation qu'il entretient avec l'homme.

Dans l'histoire de la philosophie, l'épistémologie basée sur la méthode objectivante a été longtemps considérée comme la seule capable de conduire à la vraie connaissance. Néanmoins, nous apprenons, avec Tillich, que cette méthode présente des points faibles affectant l'objet connaissable. Car « *faire d'un être un objet signifie le dépouiller de ses éléments subjectifs, le réduire à être un objet et rien d'autre* »²⁴². Cela se complique davantage lorsque l'objet du discours est l'homme ou le Dieu de la révélation.

Pour arriver à cette réconciliation des notions qui étaient jusque là comprises comme opposées l'une à l'autre, Tillich s'attaque aux méthodes naturalistes qu'il juge réductionnistes. Il s'inscrit dans la mouvance des existentialistes qui considèrent qu'on ne peut pas tout ramener aux objets. Car « *toutes les variantes, passées et présentes, de l'existentialisme trouvent leur unité dans leur protestation contre ce qui, théoriquement ou pratiquement, tend à une objectivation réductrice du sujet, à une réification du soi* »²⁴³. Considérer l'homme ou Dieu comme l'objet, et rien d'autre, revient à nier leur caractère essentiel d'être vivant, donc d'être sujet à leur tour.

L'objet de la théologie n'est pas séparé du sujet qui pose la question. La logique objectivante n'a pas sa place en théologie parce que « *la théologie a pour objet ce qui nous préoccupe de façon ultime. Seules sont théologiques les propositions qui traitent de leur objet en tant qu'il peut devenir pour nous une affaire de préoccupation ultime* »²⁴⁴. Le rapport entre sujet et objet en théologie n'est pas identique à celui qu'on trouve dans d'autres sciences où l'objet peut être compris séparément du sujet. Il y a en théologie une interpénétration essentielle entre le sujet et l'objet. Toute théologie qui s'est construite dans les limites de la logique objectivante n'est pas à même de répondre aux exigences de la révélation. Car l'objectivation en théologie se heurte au caractère ultime de l'objet de la théologie.

Pour Tillich, il faut reconsidérer la subjectivité de l'objet car la subjectivité ne s'oppose pas à l'objectivité. Cette critique s'étend au fonctionnement de la société

²⁴¹ *Ibid.*, p. 24.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁴ P. TILLICH, *Théologie systématique I*, p. 29.

industrialisée qui tend à prendre l'homme comme un objet parmi tant d'autres et, par conséquent, comme une réalité exploitable au même titre que des objets physiques. « *Une ontologie qui commence avec la structure soi-monde de l'être et avec la structure sujet-objet de la raison se protège contre le danger d'une objectivation réductrice du sujet* »²⁴⁵. Le couple sujet-objet ne forme donc pas une identité.

Le sujet et l'objet sont en relation perpétuelle, mais sans que l'un n'absorbe l'autre. Il n'y a pas, selon cette approche, de possible séparation entre sujet et objet, car le sujet connaissant ne peut pas se concevoir hors sa relation au monde. Ici, le monde signifie l'ensemble de tout ce qui est objectivable. Il est essentiellement partie intégrante du sujet. « *La relation entre le sujet et l'objet ne consiste pas en une identité dont on ne peut déduire ni la subjectivité ni l'objectivité, mais en une relation de bipolarité. On ne peut pas déduire la structure ontologique fondamentale d'autre chose, on doit l'accepter* »²⁴⁶. Sortir de la logique objectivante exige un renouvellement de la théologie et, par conséquent, une nouvelle pensée aussi bien sur l'homme que sur Dieu. Cette pensée, pour se construire, doit sortir de l'épistémologie de séparation et d'absorption. Cependant, elle doit se bâtir sur la reconsidération de l'histoire philosophique de la raison. Car le problème de l'épistémologie de séparation se développe dans l'histoire de la raison.

2.1.2.3. L'unité substantielle entre la raison ontologique et la raison technique

Paul Tillich, dans sa *Théologie systématique*, revisite de façon critique la structure de la raison. La religion en général et la théologie en particulier ne doivent pas se couper de la raison. La théologie comme la religion sont essentiellement liées à la raison de manière à la fois intrinsèque et extrinsèque. « *Une des plus grandes faiblesses de nombreux écrits théologiques et de nombreux discours religieux tient à leur utilisation du mot « raison » en un sens vague et approximatif, quelquefois positif, mais habituellement dépréciatif* »²⁴⁷. Il ne convient pas que la théologie et d'autres discours religieux se bornent à l'usage négatif de la raison. Cette approche est réductionniste. Elle appauvrit la théologie et les discours religieux de la richesse inestimable de la raison.

La théologie et les discours religieux sont appelés à cerner les contours de la raison tout en restant critique face aux déviations possibles et réelles de la raison. Pour ce faire, Tillich propose une conception de la raison qui met en évidence la double nature de la raison.

²⁴⁵ P. TILlich, *Théologie systématique II*, p. 24.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁷ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 104.

« Nous pouvons distinguer entre une conception ontologique et une conception technique de la raison »²⁴⁸. Pour parvenir à dégager ces deux formes de la raison, Tillich fait appel à la tradition philosophique. « Pour la tradition philosophique classique, raison désigne la structure de l'intelligence qui permet de saisir et de transformer la réalité. Elle agit dans les fonctions cognitives, esthétiques, pratiques et technique de l'intelligence humaine. Même la vie émotionnelle n'est pas intrinsèquement irrationnelle. L'eros conduit l'esprit vers le vrai (Platon). L'amour de la forme parfaite fait avancer toutes choses »²⁴⁹. Cette conception classique unit la raison technique qui saisit et transforme la réalité à la raison ontologique qui contemple et aime les réalités sans les transformer.

« La raison classique est Logos, qu'on l'entende de manière intuitive ou plus critique. Sa nature cognitive constitue un élément à côté des autres. Elle est cognitive et esthétique, théorique et pratique, distante et passionnée, subjective et objective. Le rejet de la raison dans le sens classique est antihumain parce qu'antidivin »²⁵⁰. Présenter la raison technique comme étant le tout de la raison revient à appauvrir l'être humain qui en est doté. Car, par la raison, l'homme n'accède pas seulement aux réalités calculables et quantifiables. Il accède également aux réalités qui se situent par-delà la mesure et qui se donnent par la voie de la contemplation.

La théologie a le devoir de chercher à restaurer la conception unitaire de la raison. C'est grâce à la raison unitaire qu'il est possible de dépasser les dérives de la raison technique. « Elle réduit la raison à la capacité de raisonner. (...) on ne retient que les actes de connaissance qui s'occupent de trouver des moyens pour atteindre des fins »²⁵¹. La raison technique, dans son fonctionnement, pose la question d'ordre éthique. Elle ne se préoccupe pas de la tâche qui consiste à déterminer les fins. Poursuivre les moyens pour atteindre n'importe quelle fin que l'on s'assigne est un danger. L'homme est alors amputé d'une autre fonction de la raison qui consiste à recevoir les fins d'ailleurs. C'est pourquoi il est nécessaire de s'inscrire dans le sens de la raison en tant que *Logos*. Celui-ci unit harmonieusement la raison technique et la raison ontologique. « La raison dans le sens technique détermine les moyens, et reçoit les fins d'ailleurs »²⁵². Paul Tillich plaide pour cette unité de la raison. Car

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 104-105.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

elle seule peut sauver l'humanité du danger qu'elle court en supprimant la raison ontologique pour garder le seul domaine du raisonnement.

Les fins ont besoin d'être déterminées. Dans cette perspective, Paul Tillich assigne à la raison ontologique une fonction critique. C'est pourquoi la crise des fins est due à la crise de la raison critique. « *La raison a cessé d'exercer sa fonction de contrôle sur les normes et les fins. En même temps, on a relégué les aspects autres que cognitifs dans la non-pertinence de la pure subjectivité* »²⁵³. La question éthique qui se pose dès que la raison ontologique est reléguée à l'oubli renvoie à l'absence de normes et de pensées critiques sur la raison technique et son cortège de problèmes.

Tillich pense que l'homme, dans le seul horizon de la raison technique, est plus que jamais vulnérable. Il est déshumanisé par les mécanismes de fonctionnement de la recherche toujours effrénée des moyens pour atteindre des fins déterminées par sa seule volonté. « *La raison technique, bien que subtile d'un point de vue logique et méthodologique, déshumanise l'homme si on la sépare de la raison ontologique* »²⁵⁴. Tillich revient sur les points faibles de la raison technique prise de façon séparée. À côté de la déshumanisation à laquelle l'homme est soumis par le règne de la raison technique, Tillich cherche à démontrer la part ontologique de toutes les affirmations de la raison technique. Pour lui, « *même dans la structure des moyens et des fins du raisonnement, on présuppose des affirmations sur la nature des choses qui ne se fondent pas elles-mêmes sur la raison technique* »²⁵⁵. La raison ontologique n'est pas absente dans le déploiement de la raison technique mais elle est occultée et oubliée.

Toute raison technique se construit sur le fond avoué ou inavoué de la raison ontologique. « *Sans la raison ontologique, on ne peut saisir ni les structures, ni les processus de formes, ni les valeurs, ni les significations* »²⁵⁶. Chaque fois que la raison technique tente de donner signification, elle se situe sur le terrain de la raison ontologique. Elle se substitue, dans cet ordre d'idée, à la raison ontologique à laquelle revient le rôle de déterminer les fins. Aussi longtemps que la raison technique occupe le terrain de la raison ontologique, les réalités sont saisies comme moyens et leur fin est tronquée.

L'homme est une réalité par rapport à laquelle la démarche de la raison technique se heurte à une difficulté énorme. Il s'agit de la nature de l'homme qui, selon sa complexité,

²⁵³ *Ibid.*, p. 106.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

déborde les frontières de la raison technique. L'être humain ne peut pas être envisagé comme moyen. Le discours sur l'homme doit rendre compte de la relation essentielle entre les moyens et les fins. Au cas où il s'agirait seulement de la raison technique, l'homme serait en désarroi. Car « *connaître l'homme de cette manière fait passer non seulement à côté de sa nature, mais aussi de vérités décisives le concernant à l'intérieur de la relation des moyens et des fins* »²⁵⁷. La prédominance de la raison technique chez nos contemporains a largement influencé la manière dont la théologie s'est développée au cours de ces derniers siècles.

2.1.2.4. *La théologie entre la raison technique et la raison ontologique*

La théologie n'est pas une science qui évolue dans la marge de la réalité extérieure. Comme la religion, elle est concernée par tout ce qui se passe dans tous les autres domaines. Dans ce sens, la raison technique qui préside au déploiement de l'épistémologie contemporaine se trouve en théologie. « *La raison technique a toujours une fonction importante, même dans la théologie systématique* »²⁵⁸. La théologie comme la religion ont besoin de se faire entendre par les personnes auxquelles elles s'adressent. Cependant, la théologie ne doit pas se contenter seulement de la raison technique. Elle doit se préserver de la séparation entre la raison technique et la raison ontologique. « *La théologie n'a pas besoin de se décider pour ou contre l'une ou l'autre de ces conceptions de la raison* »²⁵⁹. Elle est appelée à se situer entre les deux types de la raison de telle sorte que la richesse et la profondeur qui en résultent ne soient pas perdues.

Dans cette optique, la théologie doit cependant cerner les dangers de la confusion entre les deux formes de la raison. Elles ne sont pas équivalentes. La raison technique ne doit pas s'alloger le rôle de la raison ontologique. « *La théologie ne peut pas accepter le soutien de la raison technique pour un raisonnement portant sur l'existence d'un Dieu. Un tel Dieu appartiendrait à la relation des moyens et des fins. Il serait moins que Dieu* »²⁶⁰. Le discours théologique est le reflet de l'idée de Dieu dont il parle. Le discours qui se situe au niveau de la raison technique ne peut pas prétendre affecter l'essentiel de la religion car celui-ci est de l'ordre de la raison ontologique. « *Partout où domine la raison technique, la religion est une superstition, et la raison ou bien la défend absurdement ou bien la supprime justement* »²⁶¹.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 107.

²⁶¹ *Ibid.*

La religion ne peut pas se dire dans les termes de la raison technique. Chaque fois que la religion est abordée dans l'horizon de la raison technique elle n'est plus authentique.

Tillich justifie sa position à partir de deux considérations. D'une part, « *la raison technique est un instrument qui, comme tout instrument, peut être plus ou moins au point et dont on peut se servir plus ou moins habilement. Mais son utilisation ne pose aucun problème existentiel* »²⁶². Elle ne concerne que tout ce qui est relatif au moyen. À ce titre, elle n'atteint la religion que dans ses formes de moyen. Or, la religion ne se réduit pas aux moyens par lesquels elle se déploie. La religion est avant tout une affaire qui concerne l'existence. Elle se situe au niveau des fins.

D'autre part, Paul Tillich cherche à démontrer que la religion ne se réduit pas à la raison ontologique. « *La philosophie idéaliste se trompe quand elle identifie la révélation avec la raison ontologique, tout en rejetant les prétentions de la raison technique* »²⁶³. La religion se situe sur les deux terrains de la raisons mais, « *bien que l'essence de la raison ontologique, le logos universel de l'être, soit identique à la révélation, la raison telle qu'elle se concrétise dans le soi et dans le monde, dépend encore des structures destructrice de l'existence et des structures salvatrices de la vie* »²⁶⁴. L'exactitude possible dans la raison technique ne peut pas être recherchée dans la raison ontologique, car l'objet de la raison technique n'est pas identique à celui de la raison ontologique. La raison ontologique doit se poser toujours de manière à intégrer les contextes historiques. Dans cette perspective, aucune religion ne peut se targuer d'être porteuse de « *la raison ontologique dans sa perfection essentielle* »²⁶⁵. La théologie se situe entre les deux formes de la raison. Les conditions de l'existence ainsi que l'histoire sont les corolaires essentiels de la raison. Ainsi la théologie se situe entre deux pôles qui s'opposent continuellement à savoir les structures destructrices et les structures salvatrices qui sont dans l'existence.

Paul Tillich clarifie davantage les rôles et la complémentarité de la raison ontologique et de la raison technique en partant de la pensée de Pascal. « *Le cœur a ses raisons que la raison ne peut pas comprendre. Elle utilise la raison en un double sens. Les raisons du cœur désignent les structures de l'expérience esthétique et communautaire (la beauté et l'amour) ;*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 108.

la raison qui ne peut pas comprendre correspond à la raison technique »²⁶⁶. Les moyens et les significations doivent s'allier de façon permanente dans la recherche de l'équilibre.

La théologie est gardienne des deux formes de la raison. Partout où l'une des deux tente de s'affirmer au détriment de l'autre, la théologie doit intervenir. Or, Paul Tillich souligne que le monde contemporain est dominé par la raison technique. « *Dans la métaphysique post-kantienne, la raison a oublié que les catégories de la finitude l'emprisonnent. (...). La chute de la raison déifiée après Hegel a contribué de façon décisive à l'intronisation actuelle de la raison technique et à la perte de l'universalité et de la profondeur de la raison ontologique* »²⁶⁷. Les circonstances actuelles de la domination quasi exclusive de la raison technique exigent de la théologie une auto-compréhension rigoureuse susceptible de proposer des pistes pour la redécouverte de la raison ontologique.

Pour ce faire, Paul Tillich assigne à la théologie une fonction critique par rapport à l'usage réductionniste de la raison. La raison a besoin d'être sauvée par la théologie. Car « *elle se contredit elle-même ; la rupture et l'autodestruction la menacent ; ses éléments agissent les uns contre les autres. (...). Ces conflits dans la raison concrète fournissent le contenu d'une critique théologique légitime de la raison* »²⁶⁸. La révélation est présentée chez Tillich comme ce dont la raison a besoin pour gérer ses contradictions internes. La raison qui a besoin du secours de la révélation n'est autre que la raison technique lorsqu'elle est séparée de la raison ontologique. La raison ontologique a besoin également de la raison technique afin de lui rappeler qu'elle ne correspond pas, dans l'existence réelle, à son idée parfaite.

Tillich observe que chaque fois qu'un domaine de la raison s'est émancipé d'un autres en l'excluant, les humains ont vécu sous une menace réelle des conséquences de la monodimensionnalité de la raison. « *Sous l'impulsion de la raison technique, l'autonomie l'emporte sur toutes les résistances, mais perd complètement la dimension de profondeur* »²⁶⁹. D'une part le règne exclusif de la raison technicienne engendre le désespoir parce qu'il lui manque toute forme de profondeur et, d'autre part, le règne exclusif de l'hétéronomie de la raison ontologique provoque la destruction.

Pour fonder sa pensée de la tension entre les éléments qui sont au départ unis mais qui, dans leur déploiement historique, sont susceptibles de se séparer, Paul Tillich n'hésite pas à

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 112.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 118-119.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

rappeler le fondement de la raison. « *En son essence, la raison associe deux éléments : l'un statique et l'autre dynamique* »²⁷⁰. Cette bipolarité constitutive doit être articulée et maintenue en tension de façon permanente. C'est à cette condition que la raison peut échapper aux dérives de sa fragmentation destructrice. Car « *le statique empêche la raison de perdre son identité à l'intérieur du processus de la vie. La dynamique consiste en la puissance qu'a la raison de se concrétiser rationnellement dans le processus de la vie* »²⁷¹. Dans l'existence de tous les jours, la raison est à l'œuvre sous différentes formes. Tantôt elle se manifeste sous son statut statique, tantôt sous sa dimension dynamique. Cela vaut aussi bien dans les sphères culturelles que religieuses.

Il y a une tension permanente entre les dimensions statique et dynamique de la raison. Cette tension est inhérente à la structure même de la raison. Il faut la maintenir pour éviter l'unilatéralisme morbide qui conduit au conservatisme. « *Le conservatisme peut s'appliquer à deux choses : à la volonté de défendre le côté statique de la raison contre une insistance exclusive sur son côté dynamique ; au fanatisme qui considère les structures dynamiques de la raison comme statiques, et les élève à une validité absolue* »²⁷². L'idée que Paul Tillich tente de démonter est la recherche de la vérité absolue en se basant sur l'une ou l'autre dimension en vue de discréditer d'autres démarches. Il n'y a pas de différence, selon lui, entre celui qui se borne à défendre le *statu quo* et celui qui, au nom de la prétendue révolution, s'acharne sur le côté stable des choses. « *Après la destruction d'un absolutisme par une attaque révolutionnaire, le vainqueur se pose lui-même en termes également d'absolus* »²⁷³. Les deux types d'absolutismes, à savoir l'absolutisme révolutionnaire et l'absolutisme traditionaliste, se portent l'un l'autre. Ils se fondent sur l'idée de quelque chose qui serait figé dans le temps. Le traditionalisme se tourne vers le passé et le révolutionnaire vers le futur.

À côté des deux sortes d'absolutisme, se place le relativisme qui se fonde sur le rejet de toute forme de statique. Pour le relativisme, tout est à construire. « *Le relativisme nie qu'il y ait un élément statique dans la structure de la raison, ou souligne tellement l'élément dynamique qu'il n'y a plus de place définie pour la raison dans sa concrétude* »²⁷⁴. La question que soulève le relativisme concerne l'enchaînement de l'histoire et la place de la structure statique. Le relativisme tombe dans le piège de l'absolutisme dans la mesure où il

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, p. 124.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 125.

prétend générer le point de départ et le point d'arrivée de l'histoire. Car le relativisme pense partir toujours du vide. Toutes ces formes unilatéralistes sont essentiellement destructrices. Elles conduisent à la tragédie de la raison parce que niant la structure même de celle-ci.

Paul Tillich s'oppose à toute forme d'unilatéralisme et de séparatisme des sphères. Qu'il s'agisse de la considération exclusive de la religion ou de la raison, il défend l'idée selon laquelle aucune sphère ne peut prétendre être autosuffisante. C'est dans cet ordre qu'il affirme que toute forme de repli, de quel que domaine que ce soit, passe à côté de la vraie réalité des choses. « *L'orthodoxie et le fondamentalisme, repoussés dans les marges de la vie culturelle, deviennent stériles et inefficaces* »²⁷⁵. Cela vaut aussi bien pour la religion que pour d'autres sphères de la vie.

2.1.2.5. *Le statut du symbole en théologie*

Paul Tillich aborde la question du symbole qui habite toute forme de croyance religieuse. Toute tentative de connaissance de Dieu doit intégrer l'intelligence du langage symbolique de peur de réduire l'infini au fini ou l'inverse. Tout énoncé qui joue un rôle important en religion doit être traité de façon à l'ouvrir à la richesse du symbole. Car « *c'est un énoncé indirect qui oriente vers quelque chose qui le dépasse. Bref, c'est un énoncé symbolique* »²⁷⁶. L'introduction de la notion de symbole dans la théologie de Paul Tillich vise à renforcer la compréhension de la nature de la réalité divine dans son rapport à la réalité humaine.

Le symbole est différent du signe. « *Il n'y a pas de relation nécessaire entre le signe et ce qu'il indique, alors que le symbole participe à la réalité qu'il représente. On peut arbitrairement changer un signe pour des raisons d'opportunité, tandis qu'un symbole grandit et meurt en fonction de la corrélation entre ce qu'il symbolise et ceux qui le reçoivent comme symbole* »²⁷⁷. La différence essentielle entre le signe et le symbole élargit l'intelligence sur Dieu. En tant qu'une réalité objet, le symbole est quelque chose de fini. Cependant il participe à l'infini par le simple fait que « *ce qui oriente vers le divin, ne peut être véritablement un symbole que s'il participe à ce vers quoi il oriente, la puissance*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 123.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 114.

²⁷⁷ *Ibid.*

divine »²⁷⁸. Le symbole constitue un lieu d'articulation entre le fini et l'infini. Dans sa matérialité, il est fini, alors que, d'après son orientation, il renvoie à l'infini.

Le symbole permet de dépasser la théologie naturelle qui partait du fini pour se prononcer sur l'infini. « *La caractéristique d'une théologie naturelle contestable qui tenterait d'acquérir une connaissance de Dieu en tirant du fini des conclusions sur l'infini* »²⁷⁹. La nature du symbole permet de dépasser cette erreur. Car « *la vérité d'un symbole religieux n'a rien à voir avec la vérité des assertions empiriques qu'il comporte* »²⁸⁰. Paul Tillich revient sur le caractère existentiel de tout symbole en alliant le symbole à la révélation. Le symbole qui n'est pas vécu par une personne liée à une révélation n'a pas son sens divin. Dans ce cas, le symbole religieux devient un objet d'une critique religieuse. « *L'histoire de la religion, jusqu'à nos jours, abonde en symboles morts, tués non par une critique scientifique de prétendues superstitions mais par une critique religieuse de la religion* »²⁸¹. Toute critique du symbole religieux est une critique de la révélation dont il est le véhicule.

Le statut des symboles dans la religion est capital dans le développement de la religion. Cependant, le symbole doit s'inscrire dans la ligne de la révélation dont il est médiateur. Il ne doit se réduire à aucune de ses deux dimensions, à savoir le côté fini et le côté infini. Si jamais il en arrive là, la religion doit alors jouer son rôle critique. C'est à l'intérieur du rapport symbole et révélation que la question d'incompatibilité ou de compatibilité peut être posée. À ce moment, la théologie est appelée à une critique lucide par rapport au symbole qui s'y déploie. « *La théologie peut signaler les dangers religieux et les erreurs théologiques qui découlent de l'usage de certains symboles* »²⁸². Dans ce sens, le rôle des symboles est dynamique et le changement de symboles est possible. La critique théologique permet de garder la cohérence entre le symbole et la révélation.

C'est la théologie qui doit statuer sur le rôle des symboles. « *Les symboles religieux ont une double orientation : ils sont dirigés à la fois vers l'infini qu'ils symbolisent et vers le fini qu'ils utilisent pour symboliser. Ils obligent l'infini à descendre vers le fini et le fini à monter vers l'infini* »²⁸³. Un symbole qui n'assume plus cette double fonction n'est plus

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 114-115.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*, p. 116.

²⁸³ *Ibid.*

religieux. La théologie doit veiller à ce que la fonction des symboles soit effective. Dans le cas contraire, le symbole cesse d'être religieux.

Paul Tillich illustre la fonction des symboles religieux par le mot « père ». *« Si on symbolise Dieu comme « Père », on l'abaisse à la relation humaine entre un père et son enfant. Mais, en même temps, on consacre cette relation humaine en en faisant un paradigme de la relation Dieu-homme »*²⁸⁴. Le propre du symbole religieux consiste à réconcilier la divinité avec l'humanité. Les réalités considérées comme les symboles religieux sont sacralisées. Il n'est donc pas étonnant de constater que la notion de père perd de sa profondeur là où ce mot n'a plus rien de théonome. Dans les sociétés sécularisées, le concept père est compris dans les limites autonomes de la société.

Il faudrait recréer d'autres symboles religieux qui parlent à nos contemporains après la crise des symboles classiques. Le symbole religieux est un paradigme épistémologique de la théologie qui doit se renouveler en vue d'élever certains aspects de la vie ordinaire au niveau sacré. *« Il n'est pas surprenant que dans une culture séculière, disparaissent à la fois les symboles représentant Dieu et le caractère théonome du matériau dont ils sont tirés »*²⁸⁵. Il en découle que les religions qui ne sont pas capables de se revivifier à travers les symboles religieux vivants voient leur crise s'accroître. La perte du caractère théonome des symboles religieux est un signal de la disparition de la religion au sens religieux du mot. Une religion qui a perdu l'aspect théonome n'est plus une religion. Elle est enfermée dans des affirmations qui ne renvoient pas à la réalité existentielle des hommes et des femmes. Il s'agit alors d'une religion philosophique plutôt qu'une religion de vie. L'époque séculière est, plus que d'autres époques, menacée par cette forme de religion philosophique. Car elle refuse d'être en corrélation avec la vie qui se déploie dans d'autres sphères.

Paul Tillich met en garde les religions qui ne prennent pas au sérieux le statut du symbole religieux. *« Certains courants théologiques, l'hégélianisme protestant et le modernisme catholique, par exemple, interprètent le langage religieux symboliquement, dans le but d'en dissoudre la signification réaliste et d'en affaiblir le sérieux, la puissance et l'impact spirituel »*²⁸⁶. Tillich combat la tentation de réduire le symbole religieux à la divinisation. La réalité qui est dotée du pouvoir symbolique religieux doit conserver sa valeur de réalité mondaine. C'est à cette seule condition que le domaine dont elle est tirée se

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁶ *Ibid.*

retrouve élevé. Dans le cas contraire de la divinisation quasi absolue de la réalité symbolique, au sein d'une religion, nous assistons à une superstition des symboles religieux.

Dans la lumière de ce qui vient d'être dit, aucune réalité en soi n'est substantiellement le symbole religieux par excellence. Car elle peut perdre cette symbolique si elle ne signifie pas au niveau sacré l'élévation du domaine dont elle est tirée au niveau sacré. La désacralisation d'un symbole implique la reprofanation de la réalité. Ce qui est stable, dans le champ des symboles religieux, n'est pas l'ensemble des réalités auxquelles on attribue le pouvoir symbolique religieux, mais le fait même de sacraliser les réalités profanes dans le but de sacraliser également le domaine de la vie dont elles sont issues.

La sortie de la superstition des symboles religieux passe par le principe de dynamicité, caractéristique essentielle de la vie. La séparation entre la réalité symbolique religieuse et le monde provient des courants théologiques qui comprennent Dieu comme *actus purus*. Selon ces courants, Dieu est un absolu éternel et rien d'autre. Ils oublient la dimension que Tillich juge essentielle dans l'être de Dieu. Dieu est vivant. C'est-à-dire qu'il n'y a ni identité ni séparation dans son être. Car, « *quand il y a séparation sans union ou union sans séparation, la vie cesse. L'identité totale et la séparation totale nient, toutes les deux, la vie. En qualifiant Dieu de vivant, nous nions également qu'il y ait en lui une séparation nette de l'être avec l'être. Nous affirmons qu'il est le processus éternel qui pose la séparation et la surmonte par la réunion* »²⁸⁷. Le Dieu vivant n'est pas un être posé de manière absolue qui ne s'identifie qu'à lui-même. Il y a donc contradiction entre les expressions Dieu vivant et Dieu absolu.

La vie de Dieu n'est pas à comprendre au sens premier. Elle renferme le sens symbolique. « *Pourtant, tout véritable symbole participe à la réalité qu'il symbolise. Dieu vit dans la mesure où il est le fondement de la vie* »²⁸⁸. Si le principe de la vie est de rendre effectif ce qui est potentiel, on retient, en ce qui concerne Dieu, que la potentialité et l'effectivité font l'unique et même chose en son être. Pourtant cela ne revient pas à affirmer que Dieu est être dans l'absolu.

Dieu est à la fois concret et mystérieux. « *Rien n'est plus inadéquat ni plus choquant que d'essayer de traduire les symboles concrets de la Bible en des symboles moins concrets et moins puissants* »²⁸⁹. La Bible utilise les réalités symboliques concrètes qui expriment les

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 119.

réalités existentielles vécues dans la relation entre l'homme et Dieu. Les réalités symboliques religieuses s'inscrivent dans une logique de bipolarité. Celle-ci se situe entre la présence et la transcendance. Or, dans la théologie classique surnaturelle, la tendance théologique fixiste domine. Elle résulte de la théologisation des catégories métaphysiques sans considérer leur caractère symbolique. « *Le théisme courant fait de Dieu une personne céleste, absolument parfaite, qui réside au-dessus du monde* »²⁹⁰. Cette vision de Dieu est symptomatique de la théologie qui se contente exclusivement des affirmations métaphysiques pour les prendre de façon quasi empirique.

Le côté transcendant de Dieu ne doit pas absorber la présence comme la théologie classique l'a longtemps déclaré. « *L'effectivité pure, c'est-à-dire exempte de tout élément de potentialité, est un produit figé, elle n'est pas vivante. La vie implique la séparation entre potentialité et effectivité. La vie a pour nature l'effectuation non l'effectivité. Le Dieu actus purus n'est pas le Dieu vivant* »²⁹¹. Le statique et le dynamique constituent une bipolarité qui structure essentiellement la vie de Dieu. Toute exclusion de l'un ou de l'autre entraînerait une perte de l'unité de Dieu.

L'exclusion réductrice de la bipolarité essentielle de Dieu conduit à la séparation entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'histoire. « *Cet élément dynamique fonde la créativité de Dieu, sa participation à l'histoire, son extraversion. Il contient un pas encore toujours contrebalancé, pourtant, par un déjà dans la vie divine. Il ne s'agit pas d'un pas encore absolu, ce qui en ferait un pouvoir divin démoniaque, ni un déjà absolu* »²⁹². Le déjà et le pas encore sont les éléments constitutifs de la réalité divine. Ils permettent de comprendre Dieu non pas en tant qu'un être se posant à côté des éléments du monde, mais comme une présence dans le monde en même temps qu'il le transcende. Cette épistémologie théologique se dresse contre les tendances théologiques fixistes et vitalistes.

La dimension symbolique rend compte de la vie de Dieu en tant qu'elle fait sortir Dieu des frontières ontologiques que la théologie classique a construites. La divinité de Dieu ne peut pas se réduire à l'affirmation des catégories métaphysiques. « *Leur aspect de construction métaphysique constitue l'erreur fondamentale de ces doctrines. Elles impliquent les éléments ontologiques à Dieu d'une manière non symbolique et conduisent à des*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 122.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 123.

²⁹² *Ibid.*, p. 124.

conséquences religieusement inacceptables et théologiquement indéfendables »²⁹³. Le discours sur Dieu doit être symbolique pour dire quelque chose de la divinité de Dieu. En perdant la dimension symbolique, le discours sur Dieu s'enferme dans les affirmations qui, peu à peu, sont susceptibles d'être déconnectées des préoccupations de l'homme.

²⁹³ *Ibid.*, p. 125.

2.2. L'ontologie anthropologique en théologie

La pensée sur la question de l'identité morale et celle du christianisme, chez Paul Tillich, prend en considération l'ontologie anthropologique sous la double acception philosophique et théologique. Sa pensée se déploie dans une discussion ouverte avec les classiques de la philosophie ainsi que les auteurs majeurs de la théologie chrétienne. C'est à ce titre que ses écrits sur l'homme s'articulent entre la philosophie et la théologie. La théologie doit prendre au sérieux les acquis des sciences humaines sur l'homme afin de pouvoir réinterpréter et, ainsi, actualiser le message chrétien. Cette façon de penser est un prolongement de la place que Tillich accorde aussi bien au christianisme qu'aux sphères de l'esprit. La théologie qui ne prend pas en compte l'être humain passe à côté de sa raison d'être. C'est pourquoi, Tillich s'emploie à poser une ontologie anthropologique, mettant en lumière les structures de l'être humain qui nécessitent, pour leur salut, la réponse du message chrétien.

L'identité morale se retrouve enrichie dans sa compréhension par les fondements anthropologiques qui, loin d'être des théories stériles, marquent les manifestations existentielles de l'être humain. Si l'identité morale se construit dans l'existence, il n'en est pas moins important de souligner que les catégories ontologiques de l'être humain portent et influencent la manière dont nous nous situons par rapport au bien et au mal. Ces catégories jouent un rôle central dans notre manière de nous rapporter au message chrétien. Elles nous éclairent sur ce que peut être le christianisme quand il croise notre être profond.

2.2.1. *L'homme comme un être doué d'existence*

La question de l'existence est traitée explicitement dans la *Théologie systématique III*. Paul Tillich commence par définir le terme lui-même en le rattachant à l'être humain. La vision anthropologique de Tillich se rattache à une vision ontologique. « *Si nous disons d'une chose qu'elle existe, nous affirmons qu'on peut la trouver directement ou indirectement dans le corpus de la réalité. Elle se tient hors du vide du non-être absolu* »²⁹⁴. Situer la réalité entre l'être et le non-être revient à affirmer son caractère non seulement contingent mais surtout fini.

Si, pour Tillich, entre l'être et le non-être, il n'y a pas de séparation, il convient de mentionner que « *dire que ce qui existe se tient hors du non-être absolu signifie qu'il est à la*

²⁹⁴ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 38.

fois dans l'être et le non-être. Il ne se situe pas complètement hors du non-être »²⁹⁵. Cette affirmation ne nous avance guère dans la compréhension de la place du non-être dans la structure ontologique de l'anthropologie.

L'homme est concerné par le couple de l'être et du non-être aussi longtemps qu'il est considéré dans sa totalité vitale. C'est-à-dire qu'il faut relier sa dimension d'effectivité à celle de potentialité. C'est à cette condition que l'homme intègre l'être et le non-être à la fois. *« L'état de potentialité correspond à une possibilité réelle, autrement dit, pas seulement logique. La potentialité désigne la puissance d'être qui, métaphoriquement parlant, n'a pas encore concrétisé sa puissance »*²⁹⁶. Il ne suffit pas d'exister pour prétendre échapper au non-être. L'existence se déploie entre l'être et le non-être. La réalité existante est déjà sortie de la pure potentialité. *« La potentialité d'un être est son pouvoir, son dynamisme, de s'actualiser »*²⁹⁷. Cependant, elle reste substantiellement marquée par la potentialité car son être effectif n'est pas sans lien avec son être potentiel. Les deux dimensions se tiennent mutuellement.

L'homme est une réalité intimement affectée par cette bipolarité constitutive. *« Elle n'épuise jamais complètement ses potentialités. Elle continue d'appartenir non seulement au non-être absolu, ce que montre sa finitude, mais aussi au non-être relatif, ce qui montrent les changements qui caractérisent son existence »*²⁹⁸. La différence entre le non-être absolu et le non-être relatif est une question de degré. Le non-être absolu renvoie au néant alors que le non-être relatif révèle les changements ponctuels et existentiels dans la réalité.

2.2.1.1. L'existence : anthropologie philosophique

En ce qui concerne l'anthropologie philosophique, Paul Tillich met en valeur le fait que la question de l'existence se pose, depuis les débuts de la philosophie, de pair avec la question de l'essence. *« Bien avant Platon, la pensée pré-philosophique et philosophique avait discerné deux niveaux de la réalité que nous appelons essentiel et existentiel »*²⁹⁹. Tillich pense la question anthropologique à partir de cette vision des bipolarités.

Il rejoint, en quelque sorte, les schèmes platoniciens sur le statut de l'essentiel et de l'existentiel. *« C'est seulement avec Platon que l'opposition entre l'être existentiel et l'être*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ P. TILlich, *Systematic theology* (1963), *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, tr. de J.-M. SAINT, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 14.

²⁹⁸ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 40.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 41.

*essentiel devient un problème ontologique et éthique. Selon Platon, l'existence constitue le domaine de la pure opinion, de l'erreur et du mal. La véritable réalité lui fait défaut. L'être véritable est l'être essentiel ; on le trouve dans le domaine des idées éternelles, c'est-à-dire dans celui des essences. Pour atteindre l'être essentiel, l'homme doit s'élever au dessus de l'existence. Il lui faut retourner à ce domaine des essences qu'il a quitté en tombant dans l'existence »*³⁰⁰. Pour Platon, la dimension essentielle est plus importante que la dimension existentielle. L'existence est le lieu de la corruption de la perfection aussi bien ontologique que morale. C'est pourquoi, pour retrouver l'état pur de son être, l'homme doit faire des efforts moraux dans l'existence.

Dans la perspective platonicienne, « *on considère l'existence de l'homme, sa sortie de la potentialité, comme une chute qui l'éloigne de ce qu'il est essentiellement. L'essentiel est le potentiel et exister, c'est-à-dire sortir de la potentialité, fait perdre l'essence véritable* »³⁰¹. L'existence n'est pas la perte définitive des qualités essentielles de l'être humain. C'est le mode d'être de la possibilité de retrouver et de perdre ce qui fait essentiellement l'homme. C'est-à-dire que l'homme est toujours, dans l'existence, capable de se tenir dans l'essence. « *Il se tient à l'intérieur et à l'extérieur du domaine des essences* »³⁰². Il n'y a donc pas séparation entre essence et existence.

Aristote a tenté de surmonter la séparation possible entre l'essence et l'existence grâce à « *sa doctrine de l'interdépendance entre l'essence et l'existence de la forme et de la matière en toute chose* »³⁰³. Cependant, cette tentative n'a pas réalisé ses ambitions de départ parce qu'elle a introduit dans ce débat la question d'un Dieu qui serait *actus purus*. « *Aristote lui-même dans sa Métaphysique oppose l'ensemble de la réalité à la vie éternelle de Dieu, c'est-à-dire à son auto-intuition. Participer à la vie de Dieu exige que l'esprit s'élève jusqu'à l'actus purus de l'être divin, qui se situe au-dessus de tout ce qui est mélange avec du non-être* »³⁰⁴. La séparation est maintenue entre l'essence et l'existence par la voie de l'opposition entre l'ensemble des réalités et Dieu.

L'absence de la potentialité dans l'être de Dieu exclut, *de facto*, la coexistence entre l'être et le non-être dans l'être divin. « *Dieu est éternellement ce qu'il est ; selon la formule*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 42.

³⁰⁴ *Ibid.*

aristotélicienne, il est actus purus c'est-à-dire sans potentialité »³⁰⁵. L'affirmation aristotélicienne ne concerne pas le Dieu biblique, d'après Paul Tillich. Car le Dieu dont parle Aristote est figé dans son être. « Logiquement, cette conception aurait dû conduire à refuser un Dieu vivant, tel que le reflète la religion biblique »³⁰⁶. L'homme est situé parmi les réalités du monde. À ce titre, il fait partie des êtres dont l'existence est imparfaite si on la compare à l'être de Dieu, pour qui l'essence et l'existence sont l'unique et même chose.

Aristote permet également de penser le lien entre l'essence et l'existence dans sa pensée sur l'être, dans le rapport entre ce à quoi la tradition philosophique nous a familiarisés, à savoir : puissance et acte. Paul Tillich est de ceux qui pensent qu'il n'y pas séparation, chez Aristote, entre les deux termes. « Nous dirons que nous considérons d'un point de vue existentialiste la distinction aristotélicienne entre dynamis et energeia, entre potentialité et actualité »³⁰⁷. Aristote ne serait donc pas, sur ce point, dans la logique de la séparation des deux ; la tension ontologique entre les deux serait toujours maintenue.

Jusqu'ici, l'existence de l'homme est évaluée en rapport intime avec l'essence. L'accentuation du fossé qui les sépare ne fait que prendre des proportions considérables dans le développement de la pensée philosophique inspirée de Platon et d'Aristote. « Un changement intervient lorsque la Renaissance et les Lumières développent une nouvelle perception de l'existence. Le fossé entre l'essence et l'existence diminue de plus en plus »³⁰⁸. Pour Paul Tillich, les penseurs de la Renaissance et les Lumières ont joué un rôle important dans le changement du rapport entre l'essence et l'existence.

La différence entre l'essence et l'existence n'est plus aussi forte que dans l'Antiquité et les premiers siècles du Moyen Âge. « L'existence devient le lieu où l'homme est appelé à maîtriser et transformer l'univers. (...) Sortir de son être essentiel ne représente plus une chute, mais la voie pour rendre effectives et mener à leur terme ses propres potentialités »³⁰⁹. La posture qui se dégage de ce changement radical dans la compréhension de l'identité de l'être humain donne de l'importance à l'existence. Celle-ci n'est plus le lieu de l'imperfection. Elle constitue le lieu de la réalisation de l'essentiel. « L'être essentiel se concrétise progressivement dans les choses qui existent et les événements qui arrivent »³¹⁰. La

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ P. TILlich, *Théologie systématique IV*, p. 14.

³⁰⁸ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 43.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Ibid.

structure ontologique de l'homme est repensée de telle sorte que l'essence et l'existence entretiennent un rapport moins hiérarchisé. « *Dans l'existence, l'homme est ce qu'il est par essence : le microcosme où s'unissent les puissances de l'univers, le porteur de la raison critique et constructive, celui qui construit son monde et se fait lui-même en rendant effectives ses potentialités* »³¹¹. L'homme se déploie, dans l'existence, dans le but de se prendre en main en réalisant ses propres potentialités.

Avec la Renaissance et les Lumières, l'essence perd son statut aristotélicien pour se concentrer dans un être. Elle devient dépendante de l'existence. Une vision optimiste de l'existence se développe. La nostalgie des qualités essentielles déjà constituées cède la place à la valorisation de l'existence comme le lieu de la réalisation des potentialités.

Tillich trouve le point culminant de la valorisation de l'essence dans la philosophie de Hegel. « *À aucune de ces deux périodes l'essentialisme ne parvient à son terme. Il ne l'atteint que dans une philosophie qui s'oppose nettement aux Lumières et que le romantisme influence profondément, à savoir la philosophie allemande classique et en particulier celle de Hegel* »³¹². Alors que la Renaissance et les Lumières mettaient l'accent davantage sur l'être que sur le non-être, Hegel va s'opposer à leur démarche et privilégier le non-être. « *Hegel place le non-être au centre même de sa pensée ; il insiste sur le rôle de la passion et de l'intérêt dans le mouvement de l'histoire ; il crée des concepts tels que aliénation ou conscience malheureuse* »³¹³. Pour Hegel, l'existence est le lieu où l'essence se présente comme quelque chose de naturellement désirable. La vie humaine n'est qu'un chemin qui tente de retrouver les catégories essentielles de l'être humain. L'existence est, à cet égard, tournée vers l'essence.

Le christianisme, surtout l'avènement du Christ, est alors perçu chez Hegel comme une concrétisation de l'essence dans l'existence. C'est pourquoi, avec ce mouvement de la réalisation parfaite de l'essence dans l'existence, l'histoire trouve son accomplissement dans la fusion de l'être et du non-être. « *Le non-être est vaincu dans la totalité du système ; l'histoire parvient à sa fin ; la liberté devient effective ; et le paradoxe du Christ perd son caractère paradoxal. L'existence est la concrétisation logiquement nécessaire de*

³¹¹ *Ibid.*, p. 44.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

l'essence »³¹⁴. Hegel aura, ainsi, construit un système philosophique qui a déclaré la fusion historique et définitive entre l'être et le non-être.

C'est pourquoi, Tillich pense que « *ce caractère englobant fait du système de Hegel un tournant dans la longue lutte entre l'essentialisme et l'existentialisme* »³¹⁵. Il fait remarquer que la pensée englobante de Hegel permet de penser, de façon renouvelée, le rapport entre l'essence et l'existence. « *La rupture est surmontée non seulement éternellement en Dieu, mais aussi historiquement en l'homme* »³¹⁶. Tillich en arrive ainsi à rééquilibrer le lien entre l'essence et l'existence en reliant la réalité divine à la réalité humaine. « *Le monde est l'autoréalisation de l'esprit divin ; l'existence est l'expression de l'essence et non une chute qui en éloigne* »³¹⁷. C'est la conciliation entre l'essence et l'existence qui se dégage de ces considérations philosophiques. L'existence, plutôt que d'être qualitativement inférieure à l'essence, devient le lieu où se concrétise l'essence.

La valorisation de l'essence chez Hegel permet aussi de penser certaines dispositions problématiques chez l'homme. « *Hegel ne croit pas que les hommes soient raisonnables et heureux. Il exprime sa conviction qu'en dépit de tout ce qu'il y a d'irrationnel, la structure rationnelle ou essentielle de l'être se concrétise providentiellement dans le processus de l'univers* »³¹⁸. Paul Tillich signale que, dans la pensée de Hegel, le non-être n'est pas oublié. C'est pourquoi les notions d'aliénation, de conscience malheureuse et d'irrationnel subsistent même si l'histoire voit s'accomplir la structure essentielle.

La postériorité philosophique de Hegel s'est penchée sur la question du rapport entre l'essentialisme et l'existentialisme en réaction au système hégélien qui mettait en avant l'essence. Tillich établit un rapport de cause à effet entre l'essentialisme hégélien et la philosophie existentialiste moderne. Pour lui, « *l'existentialisme des dix-neuvième et vingtième siècles surgit en protestation contre l'essentialisme parfait de Hegel* »³¹⁹. Le travail de ces philosophes a été marqué par le rapport incohérent entre l'idée essentialiste et la condition de l'homme. C'est pourquoi, Hegel fut le point de départ d'un tournant dans l'ontologie anthropologique. Pour les existentialistes, l'être de l'homme pose question et est loin de correspondre à son essence durant son existence. « *Ils se sont révoltés et se révoltent*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

contre la manière dont l'homme se comprend lui-même dans la société industrielle moderne »³²⁰. Il s'agit de questionner l'existence de l'homme dans sa situation particulière et présente pour se rendre compte que le fossé entre l'essence et l'existence est loin d'être comblé contrairement à ce que défend l'essentialisme hégélien.

L'existentialisme aura permis de penser fondamentalement la misère de l'homme qui se dévoile continuellement dans l'existence. En cela, l'essence et l'existence constituent un couple inséparable. « Toutes les attaques existentialistes ont en commun d'affirmer qu'un état d'aliénation par rapport à sa nature essentielle caractérise la situation existentielle de l'homme »³²¹. D'une part, il y a la nature de l'homme qui se présente sous forme essentielle et d'autre part, l'existence à travers laquelle l'homme vit concrètement. L'existence de l'homme est frappée par la misère liée à l'aliénation. C'est-à-dire que, dans l'existence, l'homme ne correspond pas ou n'est pas ce que sa nature essentielle est. « Hegel a conscience de cette aliénation, mais il estime qu'elle a été surmontée et qu'il y a eu réconciliation de l'homme avec son être véritable »³²². Pour les existentialistes, la réconciliation n'a pas eu lieu. C'est pourquoi, « la réconciliation relève de l'anticipation et de l'attente, et non de la réalité »³²³. Il en découle que l'existence est le lieu de la réalité alors que l'essence est de l'ordre de l'attente et de l'anticipation. Cependant, il n'y a pas séparation entre les deux, si nous nous référons à la posture du couple être et non-être.

À propos de la réconciliation prétendue par l'idée essentialiste de Hegel, les philosophes existentialistes se sont efforcés de montrer qu'elle n'est pas vécue à tous les niveaux. « Le monde ne la vit ni dans l'individu (ce que montre Kierkegaard), ni dans la société (ce que montre Marx), ni dans la vie en tant que telle (ce que montrent Schopenhauer et Nietzsche) »³²⁴. Ces différents philosophes ont cherché à penser la question de l'homme à partir de l'ontologie anthropologique qui a émergé de la pensée de Hegel.

L'existentialisme part d'une idée de l'insatisfaction de l'existence humaine. Par conséquent, les existentialistes fournissent le cadre conceptuel de penser et d'envisager l'histoire ponctuelle faite et vécue par l'homme. Or, telle que l'existence se montre dans la réalité de l'homme d'aujourd'hui, il n'y a pas la possibilité de penser l'existence comme le lieu où l'essence se manifeste pleinement. C'est pourquoi, « l'existence est aliénation et non

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid., p. 46.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid.

*réconciliation, déshumanisation et non expression de l'humanité essentielle. Elle est le processus dans lequel l'homme devient une chose et cesse d'être une personne. Il faut voir dans l'histoire non pas l'automanifestation divine, mais une série de conflits sans réconciliation qui font peser sur l'homme la menace d'une autodestruction »*³²⁵. L'existence est comprise alors comme le lieu où l'homme risque fortement de se perdre lui-même.

Tillich précise que l'évaluation de l'existence se fait à partir de la réalité vécue par une époque ou une société, voire par un individu. Dans la situation de la société moderne industrialisée, l'aliénation de l'homme prend plusieurs formes. L'homme tend à devenir une chose, à se déshumaniser et, par conséquent, à s'autodétruire. À chaque étape de l'existence, il est donc important de se poser la question sur les formes que prend l'aliénation. Étant entendu que cette dernière est posée comme constitutive de l'être même de l'homme.

La disposition ontologique de l'aliénation telle qu'elle est pensée par les existentialistes pose la question permanente de la menace du non-sens sur l'existence humaine. « *Tous les existentialistes s'accordent sur cette description de la misère humaine et, par conséquent, s'opposent à l'essentialisme de Hegel qui leur paraît une tentative pour masquer la vérité sur l'état effectif de l'homme »*³²⁶. La réalité incontournable que l'homme doit prendre en compte est celle qui concerne sa misère ontologique.

Pour Tillich, il ne suffit pas de faire état de la question de l'aliénation chez l'homme. Encore faut-il déterminer et penser la base à partir de la quelle il est possible de poser le problème de l'homme. La dimension religieuse de l'existentialisme est défendue par Tillich comme étant la seule à pouvoir fonder toute démarche existentialiste. « *Incontestablement, on peut qualifier d'athées, au moins dans leur intention, certains existentialistes et on peut dire d'autres qu'ils sont théistes. En réalité, l'existentialisme n'est ni athée ni théiste ; il donne une analyse de ce que veut dire exister »*³²⁷. Certes, la question de savoir en quoi consiste le fait d'exister n'est pas reconnue par Tillich comme une question exclusivement théiste ou athée. Se questionner sur l'existence suppose tout simplement « *l'opposition entre une description essentialiste et une analyse existentialiste »*³²⁸. Dès que l'on se situe entre ces deux pôles, on fait déjà une réflexion sur l'existence. Ceci revient à dire que l'existentialisme ne se contente pas de constater ce qui se passe dans l'existence humaine. Il va beaucoup plus

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

loin et oppose l'existence à l'essence chez l'être humain. Cette démarche n'a rien de religieux ou d'athée.

Cependant, Tillich rapproche de façon constitutive l'existentialisme et la religion. « *Quand les existentialistes donnent des réponses, ils le font dans le langage des traditions religieuses ou quasi religieuses et elles ne résultent pas de leurs analyses existentialistes* »³²⁹. Tillich pense que toute réponse à la question existentialiste suppose un fond religieux que celui-ci soit avoué ou pas. Car pour lui, aucun être humain ne peut prétendre élaborer une réponse à la misère de l'homme sans faire référence à la tradition religieuse.

D'une part, les existentialistes théistes le font de façon directe et assumée. C'est dans cette perspective que « *les réponses de Pascal proviennent de la tradition augustinienne, celles de Kierkegaard du luthéranisme, celles de Marcel du thomisme et celle de Dostoïevski de l'orthodoxie grecque* »³³⁰. Leur référence aux traditions religieuses est indubitable.

D'autre part, Tillich reconnaît que certaines réponses à la misère de l'homme proviennent de l'humanisme. « *Les réponses viennent de traditions humanistes, ainsi chez Marx, Sartre, Nietzsche, Heidegger et Jaspers* »³³¹. L'humanisme ici n'est pas à comprendre comme l'opposé du religieux. Car, pour Tillich, « *les réponses humanistes émanent de sources religieuses cachées. Bien que revêtues d'un habit séculier, elles relèvent d'une préoccupation ultime, autrement dit, d'une foi* »³³². On comprend alors pourquoi Tillich parle de sources religieuses cachées. La foi n'est pas, chez Tillich, l'apanage des croyants en Dieu au sens classique du mot. Tout être humain qui fait le pas vers la préoccupation ultime, celle-ci entendue dans sa différence essentielle avec d'autres préoccupations, a la foi.

2.2.1.2. L'existence : anthropologie chrétienne

L'anthropologie chrétienne est présentée chez Paul Tillich à partir des deux notions importantes dans l'économie du salut : la création et l'avènement de Jésus le Christ. Ces deux dimensions de la foi chrétienne constituent l'horizon à l'intérieur duquel l'ontologie anthropologique prend une nouvelle signification. Le rapport entre l'essence et l'existence s'enrichit quand il est développé à la lumière du christianisme. La religion chrétienne dispose d'un cadre de compréhension de l'existence. « *Le christianisme affirme que Jésus est le Christ. Le terme Christ renvoie, dans une nette opposition, à la situation existentielle de*

³²⁹ *Ibid.*, p. 47.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*

l'homme »³³³. Cela suppose que, si nous nous référons aux concepts d'essence, existence et aliénation, le Christ est celui dont l'existence ne connaît pas d'aliénation. « *Car le Christ, le Messie, est supposé apporter 'le nouvel éon' la régénération universelle, la nouvelle réalité* »³³⁴. Le Christ vient dès alors comme une réponse à la misère de l'homme qui a déjà été évoquée.

Le Christ est une nouvelle réalité. Il constitue un remède à l'ancienne réalité menacée par le non-sens dans le processus de l'effectuation de ses potentialités. Or, « *cette ancienne réalité se caractérise, selon les descriptions prophétiques et apocalyptiques, par un état d'aliénation de l'homme et de son monde d'avec Dieu* »³³⁵. Cette affirmation fait allusion à deux niveaux de réalité. Il s'agit, en premier lieu, de l'état de l'homme dans son existence. En deuxième lieu, il est question du statut de l'existence de l'homme en relation avec Dieu.

L'anthropologie chrétienne double l'anthropologie philosophique d'une disposition d'autotranscendance avouée. Ainsi, selon l'anthropologie philosophique, l'existence humaine connaît l'aliénation de façon ontologique et, par conséquent, phénoménologique. La dimension ontologique se double de la dimension symbolique dans l'anthropologie chrétienne. C'est pourquoi, « *les structures du mal, que symbolisent les puissances démoniques, gouvernent le monde aliéné. Elles dominent les âmes individuelles, les nations et même la nature* »³³⁶. La nomination de l'aliénation sur le plan chrétien est aussi appelée le mal, la chute. L'aliénation est donc l'effet des puissances démoniques qui se manifestent chaque fois que l'être humain s'écarte de son essence.

Le rôle du Christ, dans cette configuration existentielle, est de combattre, d'éclipser toutes ces puissances démoniques qui sous-tendent les formes diverses de l'aliénation. « *Le Messie a pour tâche de les vaincre et d'établir une nouvelle réalité d'où seront exclues les puissances démoniques ou structures de destruction* »³³⁷. En ce sens, l'existentialisme est objectivement compatible avec le christianisme. Car l'ancienne réalité n'est rien d'autre que ce que l'existentialisme appelle l'état d'aliénation de l'homme et de son monde. Le combat des penseurs existentialistes est très semblable au combat du christianisme. « *On pourrait soutenir que l'existentialisme est la bonne fortune de la théologie chrétienne* »³³⁸.

³³³ *Ibid.*, p. 48.

³³⁴ *Ibid.*, p. 48-49.

³³⁵ *Ibid.*, p. 49.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*

L'existentialisme, tel qu'il est compris par Tillich, accomplit un travail énorme sur l'éclairage, l'analyse et l'approche de l'homme.

En cela, il s'étend au-delà de la philosophie existentialiste. *« Cet effet positif n'est pas dû seulement à la philosophie existentialiste, mais aussi à la psychologie analytique, à la littérature, à la poésie, au théâtre et à l'art. Tous ces domaines apportent au théologien énormément de choses qu'il peut organiser dans son effort pour présenter le christianisme comme réponse aux questions qu'implique l'existence »*³³⁹. Le statut du christianisme est intimement lié à l'existence de l'homme. C'est pourquoi, le christianisme suppose une certaine ontologie anthropologique afin de se déployer comme une réponse essentielle à la misère existentielle. Tant que l'homme est présenté comme une réalité qui doit être dépassée dans son existence réelle pour se projeter dans la réalité nouvelle, le christianisme joue le rôle de pourvoyeur de réponses aux questions de l'homme en tant qu'il se confronte à sa misère.

La vision de l'homme que sous-tendent le courant existentialiste et le christianisme se fonde clairement sur le côté inaccompli et imparfait de l'être humain. L'ontologie anthropologique de l'existentialisme et du christianisme est négative. Elle se construit sur le postulat vérifié de la misère. *« On a reproché à l'existentialisme d'être trop pessimiste ; des termes tels que non-être, finitude, angoisse, culpabilité, non-sens et désespoir semblent justifier cette critique. Mais on l'a aussi adressée à de nombreux écrits bibliques, par exemple, à la description que fait Paul de la misère humaine aux chapitres 1 et 7 de l'Épître aux Romains »*³⁴⁰. Paul Tillich revisite ainsi le livre de la Genèse pour réinterpréter le récit d'Adam et Ève de façon existentielle.

Il fait remarquer que le concept « chute » a longtemps été compris comme étant une réalité objective par les chrétiens. Cette approche est pauvre selon lui. *« Bien qu'on l'associe habituellement au récit biblique de la chute d'Adam, sa signification dépasse ce mythe et a une portée anthropologique universelle »*³⁴¹. La chute n'a rien de personnel dans le cas d'Adam. Elle doit être symboliquement réinterrogée car elle renvoie à tous les êtres humains. *« La théologie doit souligner clairement et sans ambiguïté que la chute est un symbole universel de la situation humaine et nullement le récit d'un événement qui serait arrivé une fois, il y a longtemps »*³⁴². Cette réinterprétation existentielle des récits bibliques cherche à

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Ibid., p. 51.

³⁴¹ Ibid., p. 52.

³⁴² Ibid.

traduire et à comprendre la question de l'homme telle qu'elle se pose dans son existence quotidienne.

Le sens des récits passe du mode de compréhension temporelle au mode d'interprétation existentielle dans le cadre de l'ontologie anthropologique de Paul Tillich. Le péché n'est pas une réalité temporelle. Il est une catégorie constitutive de la nature humaine telle qu'elle se donne dans l'existence. Contrairement à la perspective philosophique idéaliste, le christianisme ne présente pas la chute comme étant « *la différence entre l'idéal et le réel* »³⁴³. Selon cette vision idéaliste, le réel est fondamentalement tourné vers l'idéal. « *La chute est un accomplissement inachevé et non une rupture. Ou bien on approche de l'accomplissement dans le processus historique, ou bien il est atteint en principe dans le moment présent de l'histoire* »³⁴⁴. L'idéalisme ne rend pas compte finalement du sens symbolique de la chute. Car il se contente de poser le moment historique et le processus historique d'après lesquels la chute se trouve dépassée. Cette approche ne rend pas justice à l'homme, elle est à l'encontre du christianisme. Ces formes de l'idéalisme « *ne prennent au sérieux ni le pouvoir qu'a la liberté humaine de se contredire elle-même ni les implications démoniques de l'histoire* »³⁴⁵. Paul Tillich fait intervenir les deux notions de liberté et d'histoire pour creuser la question de la misère humaine sous sa forme ontologique et, par conséquent, sous sa forme temporelle, les deux étant intimement liées.

L'anthropologie chrétienne, selon Paul Tillich, ne devrait pas prétendre changer la vie de l'ancienne réalité en la vie de la nouvelle réalité de façon définitive dans notre vie mondaine. « *La Présence spirituelle, en élevant l'homme par la foi et l'amour à l'unité transcendante de la vie non ambiguë, crée l'Être nouveau au-dessus du fossé qui sépare l'essence de l'existence* »³⁴⁶. En considérant que, dans le christianisme, l'avènement christique constitue le levier par lequel l'unité entre l'essence et l'existence est réalisée, nous ne pouvons pas affirmer que cette unité se produit de façon définitive chez l'être humain. « *La Présence Spirituelle se manifeste tout au long de l'histoire ; mais l'histoire comme telle ne manifeste pas la Présence Spirituelle* »³⁴⁷. Il s'agit, ici, de préciser que l'histoire de l'humanité est jalonnée par les moments passagers de l'unité entre l'essence et l'existence.

³⁴³ *Ibid.*, p. 54.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ P. TILlich, *Théologie systématique IV*, p. 153.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

La réalité nouvelle succède à la réalité ancienne chaque fois que deux conditions sont remplies. « *Premièrement, il y a la présence effective de symboles dans la theoria et dans la praxis par lesquels le groupe social exprime son ouverture à l'emprise de l'Esprit divin ; en second lieu, l'émergence de personnalités et de mouvements qui luttent contre la profanation ou démonisation tragique et inévitable de ces symboles* »³⁴⁸. Selon Paul Tillich, chaque période de l'histoire et chaque société comptent des moments de l'unité entre l'essence et l'existence.

Cependant, il admet que certaines époques sont plus riches ou plus pauvres que les autres en ce qui concernent les indices de la Présence divine dans tel groupe social. « *Les indices de la Présence Spirituelle ne manquent à aucune époque ni en aucun lieu. L'Esprit divin ou Dieu, présent dans l'esprit de l'homme, surgit à travers toute l'histoire dans des expériences révélatrices qui ont un caractère salvifique et transformant* »³⁴⁹. Le christianisme permet de penser l'Être nouveau non pas sous le mode permanent dans la vie mais sous le mode passager dans le cours de l'histoire. Car « *l'union transcendante accomplie est un concept eschatologique* »³⁵⁰. L'anthropologie chrétienne nous présente l'Être nouveau de façon fragmentaire et anticipatoire dans notre existence.

La prise au sérieux de la liberté humaine et de l'histoire constitue l'étape importante dans la compréhension de l'ontologie anthropologique. Pour Tillich, la liberté comme l'histoire, qu'il nomme la destinée, sont des catégories ontologiques de l'être humain. Elles méritent d'être analysées dans le but de comprendre les mécanismes fondamentaux qui rendent possible la formation de l'identité morale selon la théologie de Paul Tillich.

2.2.2. L'être humain entre liberté et destinée

2.2.2.1. La liberté : caractéristique fondamentale de l'être humain

Dans l'ontologie anthropologique de Paul Tillich, la liberté occupe une place centrale. À plusieurs reprises, Tillich rappelle que l'homme est libre. « *La liberté caractérise l'homme, à la différence des autres créatures chez qui on trouve des analogies avec la liberté, mais pas la liberté elle-même* »³⁵¹. La conception théologique de la liberté humaine est en rapport constitutif avec la liberté de Dieu. Dans cette logique, la liberté humaine est posée dans l'horizon de bipolarité entre la liberté humaine et la liberté de Dieu. « *L'homme est fini ; il*

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 155.

³⁵¹ P. TILLICH, *Théologie systématique III*, p. 56.

*appartient à l'infinité et en est exclu. On peut dire que la nature est une nécessité finie, que Dieu est une liberté infinie et que l'homme est une liberté finie »*³⁵². Partant de l'anthropologie théologique, il est évident de poser la liberté finie par rapport à la liberté infinie de Dieu, dès que la création est prise en considération.

La question entre l'essence et l'existence est, du même coup, enrichie à partir de la notion de la liberté. L'essence n'est possible, dans l'existence, que grâce à la liberté finie de l'homme. La liberté permet à l'homme de se poser entre l'être et le non-être de façon permanente. D'autres créatures qui ne sont pas dotées de liberté ne peuvent pas prétendre être concernées à la fois par l'essence et l'existence, l'être et le non-être.

Les lieux à travers lesquels la liberté de l'homme peut jouer sont, selon Tillich, multiples. « *L'homme est libre dans la mesure où il dispose du langage. Ce langage lui fournit des universaux qui le libèrent de l'asservissement à la situation concrète que connaissent même les animaux supérieurs »*³⁵³. Les universaux permettent à l'homme de dépasser la situation concrète à laquelle les autres créatures sont soumises naturellement. Les universaux constituent l'élément correcteur de la réalité existentielle telle qu'elle se manifeste dans la vie de tous les jours.

La liberté de l'homme ne l'oblige à rien. Elle fait partie de l'homme. « *L'homme est libre dans la mesure où il a la capacité de s'interroger sur le monde qu'il rencontre, y compris sur lui-même, et d'accéder ainsi à des niveaux de plus en plus profonds de la réalité »*³⁵⁴. Cependant, il ne s'agit pas d'une obligation. C'est pourquoi la liberté est présente aussi bien chez la personne chercheuse de la profondeur des choses que chez celle qui en reste à la superficialité.

La liberté se trouve au niveau de la prise de décision mais elle ne concerne pas la qualité morale de cet engagement. « *L'homme est libre dans la mesure où il peut jouer et construire des structures imaginaires au-dessus des structures de la réalité qui le lient, comme tous les êtres »*³⁵⁵. La capacité créatrice de l'homme est rattachée à sa liberté. Le fait que l'homme soit capable de se placer au-dessus des réalités données constitue la qualité de la liberté. En cela, la liberté se place entre l'essence et l'existence. « *L'homme est libre dans la*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵⁵ *Ibid.*

mesure où il a la faculté de créer des mondes au-dessus du monde donné »³⁵⁶. Cette liberté fait de l'homme un être essentiellement auto-transcendant.

Cependant, l'auto-transcendance n'est pas à comprendre ici comme étant une dynamique factuelle. L'auto-transcendance est une disposition qui, une fois comprise en lien avec la liberté, permet d'envisager l'inertie comme l'une de ses formes factuelles. « *L'homme est libre dans la mesure où il a le pouvoir de se contredire lui-même et de contredire sa nature essentielle. L'homme est même libre à l'égard de sa propre liberté, autrement dit, il peut renoncer à sa propre humanité* »³⁵⁷. Cette dernière facette de la liberté de l'homme permet de penser le rapport entre l'essence et l'existence. La notion de liberté de l'homme prise dans ces différentes acceptions permet de comprendre la misère de l'homme comme une caractéristique ontologique de l'homme.

La liberté est l'espace qui se trouve entre l'essence et l'existence. Elle est une structure ontologique expliquant la chute, non pas comme un évènement ponctuel mais comme une structure ontologique, chez tous les êtres humains. Selon cette perspective, « *la liberté de se détourner de Dieu est une propriété de la structure de la liberté comme telle* »³⁵⁸. La disposition, chez l'homme, à ne plus suivre sa liberté constitue une négation de celle-ci. La vieille question de l'être et du non-être s'y invite. La finitude de la liberté en tant que telle fait émerger la non-liberté comme étant l'autre versant toujours là de la liberté. La liberté humaine est marquée par les limites qui font partie de son être. « *Au moment où il prend conscience de sa liberté, le sentiment de se trouver dans une situation dangereuse s'empare de lui. Il fait l'expérience d'une double menace qui a ses racines dans sa liberté finie et qui s'exprime par de l'angoisse : angoisse de se perdre en se concrétisant par lui-même et en ne rendant pas effectives ses potentialités ; angoisse de se perdre en se concrétisant lui-même* »³⁵⁹. Deux dangers guettent l'exercice de la liberté et tous les deux sont portés par la catégorie de l'angoisse.

L'angoisse intervient ici comme étant une disposition ontologique qui, fondamentalement, est constitutive de l'homme. Pour Tillich, « *l'angoisse est l'état dans lequel l'être est conscient de son possible non-être ; ce qui pourrait être formulé plus*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

brièvement ainsi : *l'angoisse est la conscience existentielle du non-être* »³⁶⁰. L'être humain, dans l'exercice de sa liberté, est conscient que la non-liberté est présente chaque fois que la liberté est sollicitée. La non-réalisation de ce qui est voulu librement est vécue sous forme de l'angoisse existentielle de la non-liberté. La liberté est, en ce sens, sous le coup de son non-être. À cette première angoisse existentielle qui se veut ontologique se rajoute la seconde angoisse, qui caractérise la liberté et son exercice. Il s'agit d'être dépassé par les conséquences de l'exercice de sa liberté. Entre le rêve et la concrétisation, la liberté se déploie sur le fond de l'angoisse.

Paul Tillich insiste ici sur les deux termes principaux qui permettent de comprendre l'ontologie anthropologique. Il s'agit de l'essence et de l'existence. Ainsi, le rêve de la liberté se confond avec l'essence, alors que la concrétisation de la liberté est caractérisée par l'existence. « *L'homme est un ensemble dont l'être essentiel se caractérise par l'innocence du rêve, dont la liberté finie rend possible le passage de l'essence à l'existence, que l'éveil de sa liberté place entre deux menaces angoissantes de perte de soi, et qui choisit, en sacrifiant la préservation de l'innocence du rêve, de se concrétiser* »³⁶¹. La concrétisation est le moment à la fois ontologique et éthique de la liberté. Une liberté qui ne se concrétise pas n'en est pas une puisqu'elle reste un rêve. La liberté humaine fait l'expérience de sa finitude dans l'exercice de sa concrétisation. C'est dans cette dernière que l'homme se rend compte de la non-liberté existentielle.

L'éthique en général et l'éthique théologique en particulier trouvent leur fondement dans l'articulation ontologique de la liberté et de la non-liberté qui prend chair existentiellement dans la double angoisse. Il n'y aurait pas d'éthique possible si la concrétisation du rêve était effective et sans risque. « *Ce qui veut dire que le passage de l'essence à l'existence caractérise universellement l'être fini. Il ne s'agit pas d'un événement du passé, car il précède ontologiquement tout ce qui a lieu dans le temps et l'espace* »³⁶². Paul Tillich montre l'interpénétration, chez l'être humain, de l'ontologie et de l'éthique quand il s'agit de la notion de la liberté.

³⁶⁰ P. TILlich, *The courage to be* (1952), *Le courage d'être*, tr. J.-P. LEMAY, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1998, p. 29.

³⁶¹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 64.

³⁶² *Ibid.*

2.2.2.2. La finitude ontologique comme lieu de la responsabilité

La finitude est une marque ontologique de l'homme, caractérisée par les deux pôles de l'essence et de l'existence. Cependant, même si la finitude ne résulte pas de notre volonté ni de notre liberté, Paul Tillich montre que cette disposition a des répercussions sur la liberté humaine. « *L'homme porte la responsabilité du passage de l'essence à l'existence parce qu'il a une liberté finie et que toutes les dimensions de la réalité se retrouvent en lui* »³⁶³. Le mouvement qui porte la liberté humaine est indépendant d'elle. Cela montre l'ambiguïté de la vie au sein de laquelle les dimensions contradictoires voire opposées entrent en corrélation les unes avec les autres. La liberté intervient dans un ensemble qui la précède. Ce que Paul Tillich appelle la destinée confirme la finitude de la liberté. La liberté se déploie dans les contextes toujours préexistants et sans lesquels son exercice n'aurait aucun sens. Ainsi la destinée est-elle l'ensemble des conditions de possibilité de l'effectuation et de l'application de la liberté. En cela, la destinée marque le caractère fini de la liberté humaine.

C'est, en effet, selon cette prise au sérieux du rapport entre la liberté humaine et la destinée que la notion de responsabilité est interrogée par Paul Tillich. « *Le christianisme a une connaissance de l'universalité tragique de l'aliénation existentielle, qu'il ne pourra jamais éliminer* »³⁶⁴. Il y a, dans la nature humaine, la cohabitation conflictuelle des contraires.

La responsabilité est d'ores et déjà compromise au niveau même de l'ontologie anthropologique. « *Il n'y a pas de discontinuité absolue entre la servitude de l'animal et la liberté humaine* »³⁶⁵. Les moments de liberté et de servitude chez l'être humain s'entremêlent de façon étonnante. Le conflit entre les deux moments est donc évident. Tillich fait remarquer, dans la même logique, que la notion de responsabilité présente des ambiguïtés quand il s'agit de savoir à quel moment de la vie humaine on peut la reconnaître à l'homme. « *Il existe des limites à la responsabilité (...) La responsabilité présuppose la pleine capacité de répondre en tant qu'une personne* »³⁶⁶. Cependant, il se fait qu'il y a des circonstances qui atténuent le caractère responsable de l'homme. « *Dans bien des cas, la fatigue, la maladie, l'intoxication, des compulsions névrotiques et des dissociations psychotiques réduisent la centricité* »³⁶⁷. Il y a des moments d'excentricité chez l'homme qui, dans leur qualité de

³⁶³ Ibid., p. 70.

³⁶⁴ Ibid., p. 72.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid.

destinée, marquent la finitude de sa liberté. « *Ces cause ne suppriment pas la responsabilité, mais elles montrent la part de la destinée en tout acte humain* »³⁶⁸. Pour éclairer des éléments marqueurs de la finitude en rapport avec la notion de responsabilité, Tillich ne néglige pas les apports des sciences humaines. « *Il faut mentionner la redécouverte actuelle de l'inconscient et du pouvoir déterminant qu'il a dans les décisions conscientes de l'homme* »³⁶⁹. La raison raisonnante n'est pas toujours le centre des mobiles de nos actes.

Les pulsions corporelles et psychiques sont aussi les mobiles de notre agir. Dans ces conditions, il n'est pas possible d'envisager l'être humain comme celui qui est toujours centré sur lui-même. Le dernier élément non négligeable évoqué par Tillich est « l'inconscient collectif ». « *Le soi centré dépend non seulement des influences de l'environnement social qui s'exercent et qu'on reçoit consciemment, mais aussi de celles qui agissent dans une société sans qu'on les perçoive ni qu'on les formule. Il en résulte qu'il n'est qu'à moitié vrai qu'une décision individuelle soit indépendante* »³⁷⁰. Le contexte dans lequel l'individu se trouve joue un rôle très important dans l'auto-compréhension de l'être humain non pas comme quelque chose d'extérieur à lui mais en tant qu'une catégorie ontologique de son être. Il l'est l'être au monde.

La liberté finie débouche sur une responsabilité finie. Cependant, la finitude de la liberté et donc de la responsabilité ne signifie pas que l'homme est totalement soumis au déterminisme. Encore une fois, chez Tillich, nous nous situons à la pensée de la frontière. Aborder la question de la responsabilité en tenant compte de la finitude présuppose une certaine ontologie anthropologique. L'homme n'est pas un être centré de façon autarcique. « *L'unité centrée d'une décision rassemble toutes les forces et les influences qui constituent la destinée d'un homme. (...) L'univers entier participe à chaque acte de la liberté humaine. Il représente la part de la destinée dans l'acte de liberté* »³⁷¹. La finitude affecte la responsabilité de l'homme dans tout ce qu'il fait. Les actes humains sont le lieu où la liberté expérimente ses limites dans son pôle contraire qui est la destinée.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 72-73.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

2.2.2.3. L'aliénation humaine comme disposition ontologique

L'aliénation dans l'existence humaine n'est pas quelque chose d'accidentel. Car, selon Paul Tillich, « *l'existence et l'aliénation sont un seul et même état* »³⁷². C'est-à-dire que l'aliénation s'effectue dans le passage ontologique de l'essence à l'existence. Puisque ce passage est fondamental, il en va de même pour l'aliénation. Chez l'être humain, l'expérience de l'aliénation se concrétise toujours dans l'existence. Le sentiment de culpabilité est proche de l'aliénation dans l'existence parce que l'être humain est en quête d'une certaine essence qu'il ne trouve pas définitivement.

Le concept de l'aliénation a connu une histoire complexe en philosophie. « *Selon Hegel, la réconciliation surmonte l'aliénation dans l'histoire* »³⁷³. Pour certains de ses élèves et surtout pour Marx, « *l'individu est aliéné et non réconcilié ; la société est aliénée et non réconciliée ; l'existence est aliénation* »³⁷⁴. Deux conceptions s'opposent donc l'une à l'autre. La conception hégélienne prétend que l'aliénation peut être résolue au cours de l'histoire, alors que pour le marxisme, l'aliénation est une caractéristique de l'existence. « *Au sens que lui donnent ces anti-hégéliens, l'aliénation désigne la caractéristique fondamentale de la misère humaine. L'homme tel qu'il existe n'est pas ce qu'il est en son essence ni ce qu'il doit être* »³⁷⁵. Paul Tillich renforce son ontologie anthropologique en se basant sur cette deuxième position qui conçoit l'existence comme le moment d'un déchirement chez l'homme entre ce qu'il est et ce qu'il doit être.

Il n'y a pas séparation entre l'essence, c'est-à-dire ce que l'homme doit être, et l'existence, c'est-à-dire ce que l'homme est dans sa situation concrète. L'une ne va sans l'autre. « *Le terme aliénation a une grande profondeur, parce qu'il implique une appartenance d'essence à ce dont on est aliéné* »³⁷⁶. Aucun homme ne serait définitivement aliéné au sens où il n'appartiendrait pas à l'essence. « *L'homme n'est pas étranger à son être véritable, car il lui appartient. Cet être le juge, mais même s'il lui est hostile, il ne peut pas s'en séparer complètement. L'hostilité de l'homme envers Dieu prouve indiscutablement qu'il lui appartient* »³⁷⁷. Le concept d'aliénation est compris par Paul Tillich en termes ontologiques. Il ne s'agit pas d'un moment ou d'un acte mais d'une disposition ontologique de l'homme.

³⁷² *Ibid.*, p. 77.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 77-78.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 78.

Il convient, ici, d'établir un lien entre les concepts d'aliénation et de péché. La tradition chrétienne nous a habitués à concevoir le péché comme une transgression des lois. Cette conception est à l'opposé de ce que Tillich appelle l'aliénation.

Tillich accorde à la notion d'aliénation une utilisation biblique même, si le terme n'est pas présent dans la Bible. « *Quand Paul, dans son analyse classique de l'homme contre lui-même, déclare que l'homme a perverti l'image de Dieu en celle d'idoles, lorsqu'il articule l'hostilité entre les hommes avec la déformation de ses désirs naturels, il s'agit d'aliénation* »³⁷⁸. Tillich retrouve le sens de l'aliénation chez Paul en passant par la reprise du mot péché. « *L'utilisation du terme péché n'a pas grand chose de commun avec son sens biblique authentique. Paul parle du Péché au singulier et sans article* »³⁷⁹. Cela ne se retrouve pas dans l'usage postérieur du terme péché tel que nous le retrouvons chez les chrétiens. « *Mais dans les Églises chrétiennes, aussi bien catholiques que protestantes, on a recours massivement au pluriel péchés pour parler des déviations par rapport à la loi morale, ce qui est assez loin du péché désignant l'état où on est aliéné vis-à-vis de ce à quoi on appartient* »³⁸⁰. La notion de péché au sens de la tradition chrétienne a sa place dans l'explicitation du concept d'aliénation.

Tillich en déduit deux positions complémentaires : d'une part ; il y a le péché ponctuel qui est présenté par la tradition chrétienne comme étant « *l'acte personnel par lequel on se détourne de ce à quoi on appartient. Il insiste plus sur l'aspect personnel de l'aliénation que sur son côté tragique* »³⁸¹, et, d'autre part, « *il met en valeur la liberté et la culpabilité personnelles en contraste avec la culpabilité tragique et la destinée universelle de l'aliénation* »³⁸². Nous nous situons ainsi deux niveaux de l'aliénation. Il y en a une qui relève de la destinée universelle et il y en a une autre qui s'enracine dans la liberté personnelle. « *La misère de l'homme est aliénation, mais son aliénation est péché* »³⁸³. L'aliénation est présente chez les êtres humains parce qu'ils sont capables de s'éloigner de Dieu et, par conséquent, de leur être essentiel.

Sans toutefois entrer dans le détail, nous annonçons la solution que Paul Tillich propose à l'encontre de l'aliénation selon la vision chrétienne. « *Selon Jésus, toutes les lois se*

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 78-79.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 79.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

*résumé dans la loi d'amour qui surmonte l'aliénation. L'amour est la force qui conduit à la réunion de ce qui est séparé ; il s'oppose donc à l'aliénation. Dans la foi et dans l'amour, le péché est vaincu parce que la réunion l'emporte sur l'aliénation »*³⁸⁴. Cette solution sera développée plus loin.

2.2.2.4. *L'aliénation existentielle et la question du péché*

La notion de l'aliénation est centrale dans la théologie systématique de Paul Tillich. Il l'aborde selon deux aspects différents mais complémentaires. Le premier aspect est celui qui présente l'être humain en tant qu'un être ontologiquement aliéné. Nous avons présenté cette dimension dans le chapitre précédent sur la liberté et la destinée. Le deuxième aspect concerne l'aliénation existentielle qui est rapprochée, chez Paul Tillich, de la notion théologique du péché. En d'autres termes, comment l'aliénation essentielle comprise comme la misère de l'être humain se vérifie-t-elle dans l'existence ?

Le rapprochement fait entre l'aliénation et l'incroyance présuppose une certaine compréhension de la place de Dieu dans la vie de l'être humain. Tillich reprend la définition du péché d'après les Réformateurs. « *Le péché : l'état où se trouve l'homme quand il est sans foi en Dieu et avec la concupiscence* »³⁸⁵. Être sans foi ne suffit pas pour que l'on parle du péché, il faut qu'il y ait un complément à cela pour qu'on parle du péché. Il s'agit de la concupiscence ou du désir. L'incroyance liée au péché est le fait non seulement d'être sans foi mais d'être dans le désir.

Cette disposition qui est loin d'être une transgression ponctuelle d'une norme morale ou doctrinale touche fondamentalement l'être humain car elle le marque dans toutes les dimensions de son existence. « *Les Réformateurs ne voient pas dans l'incroyance le refus volontaire ou l'incapacité de croire les doctrines de l'Église, mais un acte de la personnalité tout entière (comme la foi) qui comporte des éléments pratiques, théoriques et émotionnels* »³⁸⁶. Tillich prend la mesure de ce qu'est être incroyant et des conséquences que cela entraîne dans l'existence de celui qui ne croit pas en Dieu. « *L'incroyance pour le christianisme protestant signifie l'acte ou l'état de l'homme qui, dans la totalité de son être, se détourne de Dieu. En s'autorisant existentiellement, il se tourne vers lui-même et vers le monde, et il perd son unité essentielle avec le fondement de son être et de son monde* »³⁸⁷. Le

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 81.

³⁸⁷ *Ibid.*

sens profond de l'incroyance lie les deux dimensions de faire et d'être. En se détournant de l'horizon de Dieu, l'incroyant pose un acte qui implique, par le fait, un état. Paul Tillich va plus loin en déclarant que l'incroyance éloigne l'homme de son unité essentielle qui ne peut être garantie que par Dieu.

L'incroyance a des conséquences. Il y a la perte de son être essentiel. « *Ce qui se produit à la fois par l'effet d'une responsabilité individuelle et d'une tragédie universelle* »³⁸⁸. Le choix de se détourner de Dieu comporte des conséquences aussi bien éthiques qu'ontologiques. Les deux pôles, d'une part, la responsabilité individuelle et, d'autre part, la tragédie universelle, se retrouvent dans l'incroyance, car « *dans un seul et même acte, il y a liberté et destinée. En se concrétisant, l'homme se tourne vers lui-même et se détourne de Dieu dans son savoir, son vouloir et son sentiment* »³⁸⁹. Ceci revient à dire que l'incroyance se présente comme une ignorance de Dieu.

Cette forme d'incroyance ne concerne pas, selon Paul Tillich, les personnes qui rejettent Dieu. Elles se situent dans un questionnement qui l'implique, c'est pourquoi Dieu n'en est pas absent, quelles que soient les conclusions qu'elles en tirent. « *L'incroyance est la séparation de la volonté de l'homme d'avec celle de Dieu. On ne devrait pas parler de désobéissance, car le commandement, l'obéissance et la désobéissance présupposent déjà la séparation entre ces deux volontés* »³⁹⁰. L'incroyance précède tout ce qui relève du rapport négatif à la loi divine. L'homme est donc aliéné chaque fois que sa volonté ne rencontre pas celle de Dieu. Cette aliénation affecte fondamentalement son être car l'homme aliéné vit tourné vers lui-même et vers le monde, il s'aime plutôt qu'aimer Dieu.

Le rapprochement entre les notions d'aliénation, de péché et de non-amour se justifie par l'appel de Tillich. « *La théologie protestante peut accepter la thèse augustinienne que le péché est un amour qui se détourne de Dieu pour se tourner vers soi. Il y a une identité ultime entre la non-foi et le non-amour : dans les deux cas, il s'agit de l'aliénation de l'homme d'avec Dieu. Selon Augustin, le péché est l'amour qui désire des biens finis pour eux-mêmes et non dans la perspective du bien ultime* »³⁹¹. L'incroyance est tout simplement l'attachement de l'homme aux biens finis sans intention aucune de s'orienter aux biens infinis à travers ces premiers.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, p. 83.

La théologie de Paul Tillich propose de repenser la réconciliation avec Dieu à partir de Dieu. « *Le concept de foi implique un en dépit de, à savoir le courage d'accepter d'être accepté en dépit du péché, de l'aliénation et du désespoir* »³⁹². Si l'aliénation en lien avec le péché doit être comprise comme la séparation de la volonté humaine et de la volonté de Dieu, alors l'être humain est fondamentalement aliéné car le fait d'être en unité essentielle avec Dieu ne résulte pas de lui. « *C'est Dieu qui veut que nous soyons réconciliés avec lui* »³⁹³. L'être aliéné dépasse son aliénation dans la rencontre amoureuse avec l'être non-aliéné.

Deux positions cherchent à expliquer la manière dont la réconciliation se réalise. La première se base sur la puissance mystique de la grâce. « *La grâce, comme infusion d'amour, est la puissance qui triomphe de l'aliénation* »³⁹⁴. C'est la position défendue par Augustin et par l'Église catholique romaine. Il y a donc « *la primauté de l'amour, aussi bien dans la doctrine du péché que dans celle du salut* »³⁹⁵. La réconciliation passe alors par la médiation de l'Église et par les sacrements. Pour les protestants, la question de la réconciliation se pose autrement. « *Selon les Réformateurs, l'aliénation est vaincue par la réconciliation personnelle avec Dieu et par l'amour qui en découle* »³⁹⁶. En présentant ces deux visions de la réconciliation, Paul Tillich insiste aussi bien sur la différence qui existe entre les catholiques et les protestants que sur leur convergence quand ils pensent la réconciliation de l'homme avec Dieu. « *Elles soulignent l'une et l'autre le caractère religieux du péché qu'indique le terme d'aliénation* »³⁹⁷. Paul Tillich tranche finalement en situant le péché dans la séparation entre l'homme et Dieu. Par là, il fait remarquer qu'il y a possibilité d'union entre l'homme et Dieu. « *Le péché concerne notre relation avec Dieu et non avec les autorités ecclésiastiques, morales et sociales* »³⁹⁸. La conception du péché se renouvelle en l'envisageant à partir du concept d'aliénation dans ses acceptions ontologique et existentielle.

L'homme, dans l'aliénation existentielle, se prive d'être l'image de Dieu. C'est-à-dire que « *il est tenté de se faire existentiellement le centre de lui-même et de son monde* »³⁹⁹. Il en résulte que l'homme, une fois qu'il se considère comme le centre de tout, change son être lui-même par cette attitude incroyante. Il ne s'agit donc pas d'un acte ponctuel sans importance considérable. Cela l'affecte dans son être entier et dans toutes les dimensions de sa vie. Il

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 84.

s'élève alors au rang de Dieu. C'est « *le refus de l'homme de reconnaître sa finitude. Il identifie une vérité partielle avec la vérité ultime, comme le fait Hegel, par exemple, lorsqu'il prétend avoir créé un système définitif contenant la totalité de la vérité possible* »⁴⁰⁰. Paul Tillich montre que l'histoire de la philosophie et de la théologie est jalonnée par les pensées qui refusent leur finitude pour s'ériger en système infini.

À côté de l'exemple de Hegel, pour la philosophie, Tillich établit une comparaison analogue entre la prétention de la pensée hégélienne et certaines postures religieuses. « *Les pharisiens et leurs successeurs chrétiens ou séculiers, ont identifié leur bonté limitée avec la bonté absolue* »⁴⁰¹. Le refus de reconnaître son caractère fini et de s'ouvrir à l'infini (Dieu), « *a entraîné une autodestruction tragique, comme le montrent les catastrophes du judaïsme, du puritanisme et du moralisme bourgeois* »⁴⁰². Au nom de Dieu, les hommes expriment leur incroyance en accordant le caractère infini à leurs discours finis. Cela va plus loin quand « *l'homme identifie sa créativité culturelle avec la créativité divine. Il attribue une signification infinie à ses créations culturelles finies et en fait des idoles, les élevant au domaine de la préoccupation ultime* »⁴⁰³. Le tragique habite cette confusion que l'homme fait entre ce qui relève de l'élévation de soi qui reconnaît sa finitude et l'élévation de soi qui rejette cette finitude. Cette dernière forme d'élévation de soi conduit à la destruction de soi.

Il y a, dans le prolongement de cette élévation de soi qui méconnaît sa finitude, un conflit dangereux entre le particulier et l'universel. « *On désigne le terme de concupiscence, ce désir, désir illimité d'inclure dans son propre soi l'ensemble de la réalité* »⁴⁰⁴. Cependant, comme le montre Paul Tillich, le concept de concupiscence a longtemps été rattaché à la sexualité dans l'histoire du christianisme. La dévaluation morale du sexe traverse les courants théologiques divers. C'est pourquoi Tillich pense rétablir le sens de la notion de concupiscence en l'abordant à la lumière de l'aliénation. C'est à cette condition que le problème à la fois éthique et religieux que pose l'approche chrétienne de cette notion peut être résolu.

« *Le désir d'inclure cognitivement l'univers en soi et dans sa particularité finie relève de la concupiscence, mais pas la connaissance en elle-même, pas plus que le pouvoir ni le*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 89.

sexe en eux-mêmes »⁴⁰⁵. Tillich situe la misère de l'homme dans son être capable de renier son être même, c'est à dire de refouler son non-être par la voie de la concupiscence. Il reprend les analyses des concepts de *libido* par Freud, d'une part, et de la volonté de puissance de Nietzsche, d'autre part. « *Ces deux concepts ont énormément contribué à faire redécouvrir la compréhension chrétienne de la misère humaine, mais l'un et l'autre ignorent la différence entre l'être de l'homme en son essence et ce qu'il est dans son existence* »⁴⁰⁶. Tant que l'homme n'est pas compris à partir du rapport entre l'essence et l'existence, la misère humaine ne peut pas être saisie dans sa profondeur. « *Freud nomme libido le désir illimité que l'homme a de se délivrer de ses tensions biologiques, en particulier sexuelles, et de se procurer du plaisir par la décharge de ses tensions* »⁴⁰⁷. Pour Tillich, la théologie ne peut plus se passer des analyses de Freud quand elle traite de la misère humaine.

Sur le plan existentiel, l'homme, par la voie de la concupiscence, « *c'est-à-dire la libido déformée, veut obtenir son propre plaisir en se servant de l'autre* »⁴⁰⁸. Le contraire de la *libido* déformée est la *libido* amour qui veut « *s'unir à l'objet de son amour pour son propre bien* »⁴⁰⁹. La concupiscence devient alors quelque chose de positif, c'est-à-dire l'amour.

L'autre concept qui intéresse Paul Tillich est celui de volonté de puissance de Nietzsche. La volonté de puissance occupe la même fonction que la *libido* pour analyser la misère de l'homme. Il y a la volonté de puissance chez tout homme qui découle de son être. Elle devient dangereuse lorsqu'elle s'exprime en termes de concupiscence. « *C'est la recherche infinie, jamais satisfaite, qui conduit à la négation de soi* »⁴¹⁰. La pensée de l'aliénation, chez Paul Tillich, affecte la conception traditionnelle du péché originel. Il ne s'agit pas de penser théologiquement le péché originel comme une tare d'héréditaire que l'humanité aurait héritée du premier homme. Le péché originel « *signifie que l'aliénation est la destinée universelle qui affecte chaque homme* ». Cette perspective tillichéenne affecte fondamentalement l'éthique théologique puisqu'elle concerne l'acte humain qui se déploie au croisement de la liberté finie et de la destinée, de l'aliénation et de la réconciliation, du péché et de la grâce.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 92-93.

2.2.3. L'angoisse et la nature humaine

L'angoisse est l'un des termes récurrents que Paul Tillich utilise pour caractériser l'être humain dans ce qui est appelé l'ontologie anthropologique. Il présente trois types d'angoisse selon la nature humaine qui se déploie entre l'être et le non-être.

2.2.3.1. L'angoisse du destin et de la mort : l'angoisse ontique

L'être humain vit dans l'angoisse non pas comme un moment mais comme une disposition ontologique de son être. L'angoisse n'est pas la peur de quelque chose ou la crainte de quoi que ce soit. Cette lecture philosophique de la nature de l'être humain renforce l'ontologie anthropologique de Paul Tillich. « *Le destin et la mort sont la manière dont notre affirmation de soi ontique est menacée par le non-être* »⁴¹¹. Cependant, Tillich démontre que cette forme d'angoisse nous atteint différemment selon notre mode de vie en communauté.

Il est vrai que « *l'angoisse du destin et de la mort est la plus fondamentale, la plus universelle et elle est inévitable. Toutes les tentatives pour la repousser sont inutiles* »⁴¹². L'Occident moderne est très marqué par l'angoisse du destin et de la mort, plus que d'autres sociétés. En effet, « *on a observé que l'angoisse de la mort augmente avec le progrès de l'individualisation et que les êtres humains qui appartiennent à des cultures collectivistes sont moins touchés par ce type d'angoisse* »⁴¹³. Ceci ne revient pas à dire que cette angoisse de la mort est absente chez ces peuples collectivistes. Elle y est présente. On s'en rend compte par les moyens qui sont mis en place pour gérer cette angoisse. Paul Tillich cite les mécanismes psychologiques et rituels qui sont déployés ici et là pour tenter de surmonter l'angoisse de la mort.

« *Dans toutes les civilisations, l'être humain en tant qu'être humain est anxieusement conscient de la menace du non-être et il a besoin de courage pour s'affirmer en dépit de cette menace* »⁴¹⁴. Il serait absurde de prétendre qu'un peuple donné est à l'abri de l'angoisse de la mort même s'il tente de l'affronter à partir de ses pratiques culturelles. L'angoisse de la mort intéresse l'analyse de Paul Tillich pour comprendre l'être même de l'homme. Il se peut que cette angoisse soit la plus significative de toutes car « *il ne fait pas de doute que l'angoisse de la mort couvre de son ombre toutes les angoisses concrètes et leur donne leur sérieux ultime. Celles-ci ont toutefois une certaine indépendance qui fait qu'elles sont, dans le cours normal*

⁴¹¹ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 34.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

des choses, plus immédiatement ressenties que l'angoisse de la mort »⁴¹⁵. Paul Tillich appelle destin l'ensemble d'autres formes d'angoisse plus directes. Elles sont dépendantes de l'angoisse de la mort. L'angoisse du destin comprend toutes les contingences spatiales et temporelles.

Il y a également, à côté des ces deux formes de contingence, « *la contingence de notre être dans le monde et notre regard sur le monde ; et la contingence de cette réalité que nous regardons comme notre monde* »⁴¹⁶. L'absence d'une certaine logique dans la structure de notre être est la marque de ce que nous appelons contingence. « *Elles sont données et ne peuvent pas être logiquement déduites. C'est d'une manière contingente que nous sommes placés dans l'ensemble du réseau des relations causales* »⁴¹⁷. La contingence est une marque structurelle de l'être. Elle devient une angoisse du destin dès lors que l'être humain prend conscience de la contingence de son être même. D'autres êtres sont contingents mais leur contingence n'est pas vécue comme une angoisse puisqu'ils n'en sont pas conscients.

L'angoisse de la mort intéresse l'existentialisme chaque fois que l'existence humaine est comprise dans les limites de la mort. Cette dernière n'est pas la marque du temps mais la structure ontologique de l'être humain dans l'existence de tous les jours. « *La mort se tient derrière le destin et ses contingences non seulement au dernier moment, quand on est arraché à l'existence, mais à chaque moment de l'existence. Le non-être est omniprésent et fait naître l'angoisse même là où il n'y a pas de menace immédiate de mort* »⁴¹⁸. Cela est manifeste dans l'existence aussi bien individuelle que collective. Nous en faisons l'expérience dans le passage du passé vers l'avenir, dans la maladie, l'échec et d'autres formes de faiblesse.

L'angoisse se différencie ainsi de la crainte, car nous avons la crainte de quelque chose, d'un objet, alors que l'angoisse relève tout simplement de la situation ontologique de l'homme. Ainsi, tout courage d'affronter l'objet qui nous fait peur est toujours éphémère dans le sens où il ne peut triompher que momentanément. L'angoisse ne vient pas essentiellement de ce qui nous fait peur mais de notre être car celui-ci s'articule entre l'être et le non-être.

2.2.3.2. *L'angoisse du vide et de l'absurde : l'angoisse spirituelle*

Tous les types de l'angoisse se fondent sur l'articulation entre l'être et le non-être. L'angoisse du vide et de l'absurde s'inscrit dans cette logique et concerne la menace du non-

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

être qui pèse sur l'être humain à partir de son affirmation de soi spirituelle. « *Il y a affirmation de soi spirituelle chaque fois que l'être humain vit de façon créatrice dans les diverses sphères de sens. Le terme créateur, dans ce contexte, ne désigne pas une activité créatrice originale comme celle du génie, mais il a le sens de vivre spontanément en action et réaction avec les contenus de notre vie culturelle* »⁴¹⁹. La création spirituelle n'est pas à comprendre comme une création d'un étant et le poser parmi l'ensemble des étants. Il s'agit d'une « *participation significative* »⁴²⁰ à ceux qui peuplent notre univers culturel. « *Quiconque vit de façon créatrice dans des significations s'affirme comme participant à ces significations. Il s'affirme dans l'acte de recevoir et de transformer la réalité de façon créatrice* »⁴²¹. L'affirmation spirituelle passe par une participation à l'œuvre significative. Une vie est menacée par le vide et l'absurde chaque fois qu'elle n'atteint pas l'affirmation spirituelle de soi.

« *L'angoisse de l'absurde est l'angoisse de perdre sa préoccupation ultime, de perdre ce qui donne du sens à tous les autres sens. Cette angoisse est suscitée par la perte du centre spirituel, la perte de ce qui apporte une réponse, quoique symbolique et indirecte, à la question du sens de l'existence* »⁴²². Ici, l'absurde porte le vide comme l'angoisse de la mort porte l'angoisse du destin. Car « *l'angoisse du vide est suscitée par la menace du non-être par rapport aux contenus particuliers de la vie spirituelle* »⁴²³. C'est le cas d'un changement qui intervient dans la vie de quelqu'un à cause d'une expérience enrichissante ou décevante vécue.

Du coup, on change d'une entreprise à une autre, d'une passion à une autre parce que la signification portée par telle expérience n'est plus à la hauteur de nos rêves. « *Les contenus de la tradition, qu'autrefois on avait jugés excellents, qu'on avait admirés et aimés, ont perdu leur pouvoir de satisfaction* »⁴²⁴. Cependant, ces contenus ponctuels ne sont pas sans union entre eux. Ce qui assure leur unité de sens ne se réduit pas à l'un d'eux. Car c'est le centre spirituel qui leur donne du sens. L'angoisse du vide est en relation étroite avec l'angoisse de l'absurde.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p. 38.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

Pour Tillich, « *on ne peut pas constituer intentionnellement un centre spirituel, et la tentative de le constituer ne peut que produire une angoisse plus profonde. L'angoisse du vide nous conduit à l'abîme de l'absurde* »⁴²⁵. La menace du non-être sur la vie spirituelle s'expérimente dans l'aliénation existentielle. Tillich la situe au niveau de ce qu'il appelle le doute absolu. Ainsi, « *le doute cesse d'être une interrogation méthodologique et devient un désespoir existentiel* »⁴²⁶. C'est le désespoir d'atteindre la vérité qui fonde à son tour la vérité à laquelle on s'attache en cherchant à s'identifier à quelque chose de plus rassurant. Ainsi, l'être humain « *fuit sa liberté d'interroger et de répondre de soi pour une situation dans laquelle aucune question ne peut plus désormais être posée et où les réponses aux questions existentielles sont imposées de façon autoritaire. Pour ne pas courir le risque d'interroger et de douter, il abandonne le droit d'interroger et de douter* »⁴²⁷. Dans ces circonstances, la liberté de douter est niée alors que la signification est maintenue dans la mesure où il y a une certitude sur quelque chose.

La question de l'angoisse ne se trouve pas résolue par l'écartement de l'interrogation. Car « *le fanatisme est en corrélation étroite avec le renoncement de soi spirituel ; il révèle l'angoisse qu'il était censé vaincre, en attaquant avec une violence disproportionnée ceux qui ne sont pas d'accord et montrent, par leur désaccord, quels éléments de la vie spirituelle le fanatique devrait supprimer chez lui* »⁴²⁸. La fuite de l'angoisse débouche dans une autre forme d'angoisse autour de la vie spirituelle. Le refus du doute conduit au fanatisme qui prétend affronter et supprimer les doutes des autres. « *C'est son angoisse qui pousse le fanatique à persécuter les dissidents* »⁴²⁹. On passe d'une angoisse à une autre.

Tillich s'attaque à la question principale de l'angoisse de l'absurde et du vide en précisant que la source de la remise en question d'un système n'est pas à rechercher dans le doute personnel ou collectif. « *Ce n'est pas toujours le doute personnel qui mine et qui vide un système d'idées et de valeurs. Ce peut être le fait qu'elles ne sont plus comprises selon leur pouvoir originel d'exprimer la situation humaine et de répondre aux questions existentielles de l'être humain (comme christianisme). Ou bien elles ont perdu leur signification parce que les conditions réelles de la période présente diffèrent à un tel point de celles où ces contenus*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

spirituels ont été créés, que de nouvelles créations sont nécessaires »⁴³⁰. La question ontologique revêt ainsi la question du sens de façon significative. Le sens habite l'être humain à tel point que les deux sont inextricables l'un de l'autre. « *C'est pourquoi, ce qui menace son être spirituel menace son être entier* »⁴³¹. Une pensée sur l'être humain ne peut pas esquiver la sphère des significations sans appauvrir l'être humain lui-même. Car « *l'être humain inclut sa relation aux significations* »⁴³². La compréhension de la manière dont l'homme se rapporte aux valeurs éclaire fondamentalement les rapports qu'il entretient avec le monde ainsi que son auto-compréhension.

L'angoisse de l'absurde et l'angoisse du vide ne sont donc pas à négliger. La vie spirituelle de l'être humain doit les assumer afin que le non-être qui les habite ne soit pas le maître de la vie. La menace du non-être qui est la source du désespoir est présente aussi bien du côté de l'ontique que du côté spirituel. Les deux se tiennent mutuellement.

2.2.3.3. *L'angoisse de la culpabilité et de la condamnation : l'angoisse morale*

Les notions de culpabilité et de condamnation sont éminemment morales. Cela prouve que la question du non-être concerne le domaine moral. Or la morale concerne l'homme en tant qu'il est un être doué de réponse aux interrogations que lui-même soulève. « *Celui qui l'interroge est son juge, c'est-à-dire lui-même qui, en même temps, se tient devant lui. Cette situation génère de l'angoisse qui, relativement parlant, est angoisse de la culpabilité et, absolument parlant, angoisse du rejet de soi ou de la condamnation* »⁴³³. La disposition morale est liée à l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation chez l'être humain par le simple fait que ce dernier est essentiellement capable d'orienter sa vie en dépit des multiples éléments de la destinée.

À côté des éléments qui ne dépendent pas de lui, l'être humain se situe ontologiquement dans l'ensemble des aspects qui, fondamentalement, relèvent de sa liberté finie. « *L'être humain, comme liberté finie, est libre à l'intérieur des contingences de sa finitude. Dans ces limites, il lui est demandé de faire de lui-même ce qu'il est censé devenir, c'est-à-dire de remplir sa destinée. Dans tout acte d'affirmation de soi morale, l'être humain contribue à l'accomplissement de sa destinée, à l'actualisation de ce qu'il est*

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*, p. 41.

potentiellement »⁴³⁴. La part de l'homme n'est pas négligeable dans l'ensemble de ce qui lui arrive. La question morale se pose dans le passage ontologique qui consiste à ramener ce qui est au stade du potentiel au stade de la réalité. C'est à l'intérieur de cette marge de manœuvre que l'être humain fait l'expérience de l'angoisse de la culpabilité et de la condamnation en tant qu'un être moralement agissant et conscient de son agir.

L'éthique philosophique ou théologique se consacre à la portée morale des actes humains en tant qu'actes de liberté. La question éthique des actes humains prend forme dans la possibilité qu'a l'être humain d'agir librement en rendant réel ce qui ne l'était pas et en formulant les normes de ce qui convient et de ce qui ne convient pas. « *L'être humain a le pouvoir d'agir de façon opposée, de contredire son être essentiel et de manquer sa destinée* »⁴³⁵. La présence du non-être dans l'affirmation de soi moral fait en sorte que l'être humain, dans son mouvement d'affirmation par les actes libres, s'éloigne de son accomplissement. Car « *une ambiguïté profonde entre le bien et le mal imprègne tout ce qu'il fait, parce qu'elle imprègne son être personnel comme tel* »⁴³⁶. Ce qui se passe au niveau de l'être et du non-être a des répercussions dans le domaine moral chez l'être humain. C'est pourquoi, il n'est pas évident de se considérer dans l'exclusivité du bien ou du mal car le mal est mêlé au bien et vice-versa.

L'être humain fait l'expérience de l'angoisse de la culpabilité chaque fois qu'il prend conscience de l'ambiguïté du bien et du mal. Cette conscience peut aller jusqu'à produire un sentiment de rejet de nous-mêmes et au sentiment de condamnation. Il ne s'agit pas de comprendre cette forme d'angoisse morale à partir d'un juge extérieur. Ici, il est question de l'être humain qui se situe en face de sa destinée et qui prend conscience de l'avoir ratée. C'est-à-dire de s'être éloigné de son être essentiel. Pour éviter cette angoisse morale, l'être humain tente de rejeter l'état de l'interdépendance entre le bien et le mal. Cependant, cette attitude relève du désespoir. Il faut du courage pour intégrer le non-être dans son affirmation de soi morale.

Pour Paul Tillich, les trois formes d'angoisses sont intimement liées. L'angoisse ontique, l'angoisse spirituelle et l'angoisse morale traduisent l'être humain dans sa richesse et dans sa faiblesse selon que nous nous situons sur le plan du tragique, c'est-à-dire ce qui relève du destin, et selon que nous mettons en avant le côté de la liberté. À titre d'exemple,

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*

« l'obéissance à la loi morale, c'est-à-dire à notre propre être essentiel exclut le vide et l'absurde sous leurs formes radicales. Si les contenus spirituels ont perdu leur pouvoir, l'affirmation de soi de la personnalité morale peut être un moyen pour redécouvrir le sens de l'existence. Le simple appel au devoir peut sauver du vide, tandis que la désintégration de la conscience morale offre un terrain presque sans défense à l'attaque du non-être spirituel »⁴³⁷. Les trois formes d'angoisse sont révélatrices de la nature de l'être humain et constituent la clé de compréhension des manifestations existentielles individuelles et sociales de l'être humain dans toutes les époques.

Elles contribuent, toutes les trois, à mener au désespoir. « *Le désespoir est une situation extrême ou une situation-limite. (...) Le non-être est ressenti comme absolument victorieux, mais sa victoire est limitée, car si le non-être est ressenti comme victorieux, ressentir présuppose l'être* »⁴³⁸. Le jeu de mots de Paul Tillich sur l'être et le non-être traduit une certaine forme d'espoir malgré le désespoir. La conscience de l'angoisse dans la vie de l'être humain consiste à renier cet état de la puissance du non-être dans notre être. « *Le désespoir apparaît alors sous la forme redoublée comme la tentative désespérée d'échapper au désespoir* »⁴³⁹. Paul Tillich invite à prendre au sérieux le désespoir dans notre existence. « *On comprend que toute vie humaine puisse être interprétée comme une continuelle tentative pour éviter le désespoir* »⁴⁴⁰. La vie de l'être humain est un combat permanent contre le désespoir.

Cependant, chaque fois que nous faisons l'expérience de l'angoisse du désespoir, c'est-à-dire les trois formes d'angoisse conjuguées, nous percevons avec beaucoup de clarté et de profondeur notre existence. L'angoisse du désespoir nous éclaire sur l'existence aussi bien individuelle que collective de l'être humain. L'ontologie anthropologique nous renseigne, d'une part, sur l'horizon à l'intérieur duquel l'identité morale se construit et, d'autre part, sur les questions existentielles auxquelles le christianisme doit apporter des réponses.

2.3. L'identité morale et l'identité du christianisme

Dans cette section nous nous efforçons de mettre en lumière l'identité du christianisme dans la mesure où ce dernier est fondamentalement concerné par la question de l'identité morale. Paul Tillich, en pensant le christianisme comme une religion qui répond à la misère

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

existentielle de l'être humain nous éclaire sur le statut du christianisme. L'identité morale se construit chaque fois que l'être humain cherche soit individuellement soit collectivement à donner du sens à son aliénation. Dans cette perspective, l'identité morale n'est pas seulement une affaire de bien et de mal. Elle est fondamentalement une forme essentielle de l'être de l'homme.

Dans section nous nous efforçons de mettre en lumière l'identité du christianisme dans la mesure où ce dernier est fondamentalement concerné par la question de l'identité morale. Nous présenterons la fonction du christianisme et le statut du Christ dans la situation de l'aliénation ontologique et existentielle. En d'autres termes, la réponse du christianisme à la misère de l'homme nous renseigne sur l'identité du christianisme. Ensuite, nous tenterons de montrer, chez Tillich, le rôle de la transcendance et l'exigence de l'être humain pour construire une identité morale selon l'identité du christianisme.

2.3.1. L'identité du christianisme

2.3.1.1. *La fonction du christianisme*

L'approche théologique de Paul Tillich est impressionnante. Le christianisme qu'il analyse n'est pas une affaire seulement théorique et doctrinale qui s'impose aux hommes. Le christianisme est avant tout une réponse aux questions existentielles de l'être humain, il a une fonction qu'il est sensé accomplir. Or la misère humaine est la question la plus fondamentale que l'existence humaine connaisse. C'est pourquoi, la fonction principale qui est assignée au christianisme est de répondre à la question de la misère humaine.

Celle-ci s'expérimente dans l'existence où la liberté et la destinée se confrontent sans se supprimer réciproquement. « *Chaque fois qu'il y a une concrétisation existentielle de soi, la liberté et la destinée sont unies. L'existence est toujours à la fois un fait et un acte* »⁴⁴¹. Les deux dimensions qui se confrontent dans chaque existence humaine qui s'affirme engendrent deux possibilités l'une dépendante de l'autre. L'authenticité et l'inauthenticité sont deux conséquences de la double réalité de la liberté et de la destinée. Le christianisme devient alors une réponse chaque fois qu'il apporte une solution qui permet à l'être humain d'être authentique dans son existence, c'est-à-dire de vivre en fonction de sa nature essentielle. « *Seul ce qui est libre par essence peut tomber dans l'esclavage existentiel* »⁴⁴². L'homme, à

⁴⁴¹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 130.

⁴⁴² *Ibid.*

cause de sa structure ontologique qui comprend la liberté, est ainsi capable existentiellement de tomber dans le non-sens.

La fonction du christianisme est de répondre aux questions de sens et de permettre l'avènement de l'être nouveau. Cependant, le christianisme n'abolit pas la nature humaine. Il n'efface pas la liberté encore moins la destinée. Sa réponse ne passe pas par la négation de l'être humain. « *La grâce ne crée pas un être qui n'aurait rien de commun avec celui qui reçoit la grâce. Elle ne détruit pas la liberté essentielle ; elle fait ce que la liberté ne peut pas faire dans les conditions de l'existence : réunir ce qui est aliéné* »⁴⁴³. Le postulat de Paul Tillich consiste à affirmer, après une analyse ontologique de l'homme, que la liberté et la volonté humaines ne peuvent pas répondre de façon profonde et fondamentale aux questions qui découlent de leur présence dans l'existence. Il s'agit de « *l'incapacité pour l'homme de triompher de son aliénation* »⁴⁴⁴. Cela revient à reconnaître la valeur irremplaçable de l'intervention de Dieu dans les affaires humaines.

Dieu est une condition *sine qua non* pour que l'homme retrouve son identité authentique, c'est-à-dire celle qui n'est pas aliénée. « *Dans le domaine des relations finies, toutes les décisions de l'homme expriment la liberté qui appartient à son essence, mais elles ne réunissent pas avec Dieu, elles restent dans le domaine de la justice civile, celui des normes morales et légales* »⁴⁴⁵. La fonction de Dieu est accentuée par sa nécessité quand à la misère humaine. Il est vain, selon la perspective tillichéenne, de rechercher les réponses dans le même registre que celui qui est à l'origine des questions.

Le saut qualitatif est obligatoire pour que l'homme puisse être en mesure d'être sauvé des contradictions et des ambiguïtés de la vie. « *S'efforcer de vaincre l'aliénation avec la force de l'existence aliénée conduit à un dur labeur et à un échec tragique dans une entreprise sans joie. Or, selon Luther, on n'accomplit la loi que si on le fait joyeusement, car elle n'est pas étrangère à notre être. Elle est notre être même exprimé sous la forme du commandement. Et l'accomplissement de notre être est joie* »⁴⁴⁶. Les normes humaines sont, dès le départ, vouées à l'échec si elles ne sont pas en lien avec Dieu. L'incapacité de l'homme à se sauver ne peut trouver de remède qu'en s'unissant avec Dieu. « *L'union avec Dieu doit*

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 132.

être ré-établie. Seul un Être Nouveau peut produire une action nouvelle »⁴⁴⁷. Le salut est la fonction première du christianisme. L'identité du christianisme ne peut pas être pensée si son rôle n'est pas pensé clairement et profondément dans l'existence.

Tillich constate que, dans l'histoire des religions, l'homme a plusieurs fois tenté de se sauver lui-même. « *La religion, en effet, n'est pas seulement une fonction de la vie ; elle est aussi le lieu où la vie accueille le vainqueur des ambiguïtés de la vie, l'Esprit divin* »⁴⁴⁸. Si la religion se contente d'occuper une place dans la vie sans se poser la question de savoir comment elle se concrétise, c'est-à-dire quel est son contenu dans la présence de la vie, alors elle reste stérile parce qu'elle est plus forme et moins contenu. La religion qui n'est pas la voie par laquelle les ambiguïtés de la vie sont questionnées et résolues n'ouvre pas à un Être nouveau. Elle est le prolongement et le produit de l'être marqué par la séparation entre l'être essentiel et l'être existentiel. Il s'agit finalement d'une religion purement humaine puisqu'elle n'accueille pas quelque chose qui constitue une valeur ajoutée à l'être humain dans son existence.

Si la religion est un lieu d'accueil de l'élément qui assure l'union entre l'être essentiel et l'être existentiel, alors « *la quête de l'Être Nouveau, qui surmonte la scission entre l'être essentiel et l'être existentiel, se manifeste donc dans la sphère de la religion* »⁴⁴⁹. La notion de la quête, dans ce contexte, signifie que l'unité entre l'être essentiel et l'être existentiel n'est pas déjà réalisée. Cependant, elle est recherchée. Elle marque la fin de l'être ancien qui ne réalise pas qu'il est aliéné. Car « *le pur désespoir, l'état sans espérance, est incapable de chercher quelque chose au-delà de lui-même. La quête de l'Être Nouveau présuppose sa présence, de même que la recherche de la vérité présuppose la présence de la vérité* »⁴⁵⁰. L'Être Nouveau est à l'œuvre chez les hommes qui cherchent, dans leur existence, à s'unir à leur être essentiel. Il y a une certaine circularité entre l'existence et le christianisme.

Le christianisme ne doit pas être une religion qui est coupée des questions existentielles. S'il en est étranger, alors il devient anthropocentrique. C'est-à-dire que, sous l'apparence théologique, le christianisme n'intervient pas dans l'existence comme une religion de salut. « *La religion, comme toute la vie, est ambiguë. À partir d'expériences révélatrices, elle s'oriente vers des tentatives pour se sauver soi-même. Elle déforme ce*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 132-133.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p., 133.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

qu'elle a reçu et elle échoue dans ce qu'elle tente d'accomplir ; c'est sa tragédie »⁴⁵¹. Les exemples sont nombreux pour illustrer la tragédie des religions en général et du christianisme en particulier.

Le champ éthique constitue le lieu privilégié où la tragédie de la religion s'expérimente. Les religions tentent de formuler aussi bien des normes que des lois pour répondre à l'aliénation existentielle. « Elle le fait sous forme de commandements, précisément parce que l'homme est aliéné de ce qu'il devrait être, ce qui rend possible le légalisme qui est une tentation presque irrésistible »⁴⁵². Les commandements sont formulés dans le but de chercher à répondre aux questions qui relèvent de l'état d'aliénation de l'être humain. Ils sont une tentative malheureuse de l'être humain pour se sauver lui-même. Tillich insiste sur le fait que les commandements se rapportent à l'état de l'aliénation en tant qu'ils sont, eux-mêmes orientés et fondés sur elle.

Dès lors, ils se trouvent dans l'impasse. Car « les conditions de l'existence rendent simultanément nécessaire une loi qui commande et impossible son accomplissement. On le vérifie pour chaque commandement en particulier comme pour la loi qui englobe tout, celle de l'amour. L'amour devient nécessairement un commandement dans l'état de l'aliénation »⁴⁵³. L'amour devient le point de contradiction de la logique légaliste qui caractérise l'état d'aliénation. L'amour se situe à l'extérieur de l'état d'aliénation. L'obligation d'aimer est contraire à la nature même de l'amour. « Il ne peut pas se commander parce qu'il est la puissance de cette réunion qui précède et accomplit le commandement avant qu'il ne soit donné »⁴⁵⁴. Le légalisme, qu'il soit religieux ou pas, comporte l'ambiguïté de la vie.

Il inclut les éléments contradictoires, c'est-à-dire quelque chose de bon et quelque chose de mauvais car il est une manière humaine de se sauver soi-même. Les formes de légalisme pèchent par « leur prétention de vaincre l'état d'aliénation par une sérieuse obéissance à la loi. Le légalisme échoue à réunir ce qui est séparé »⁴⁵⁵. Le légalisme conduit à une autre tentative de se sauver soi-même. Il s'agit de l'ascétisme. « Il désigne la renonciation qu'on s'impose à soi-même en lien avec l'obéissance à la loi. À ce titre, il intervient nécessairement dans tout acte de réalisation morale de soi. Il pose des limites à la

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Ibid., p. 134.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid.

libido et à la volonté de puissance qui ne connaissent pas de bornes, et il les réoriente vers l'acceptation par l'homme de sa propre finitude »⁴⁵⁶. Celui qui pense pouvoir répondre à l'état d'aliénation par les pratiques ascétiques court le danger de vouloir se sauver soi-même.

Tillich donne l'exemple des puritains qui pratiquaient l'ascétisme intramondain. Il s'agit d'une renonciation à la finitude humaine. Cependant, l'ascétisme n'atteint pas son objectif principal. Car « *les méthodes ascétiques pour se sauver soi-même échouent dans la mesure où elles essaient de forcer la réunion avec l'infini par les actes conscients de négation de soi* »⁴⁵⁷. C'est le démonique qui est à l'œuvre dans les tentatives ascétiques pour se sauver soi-même.

L'autre tentative de se sauver soi-même est le mysticisme. « *Il s'agit, avant tout, d'une catégorie qui désigne le divin en tant qu'il est présent dans l'expérience. En ce sens, le mystique constitue le cœur de toute religion en tant que telle* »⁴⁵⁸. Paul Tillich ne conteste pas la nécessité de la place de Dieu dans la religion qui se veut révélée. Cependant, la question se pose « *quand on cherche à atteindre la réunion avec Dieu par le moyen d'exercices corporels et mentaux, ce qui caractérise le mysticisme oriental et en partie l'occidental* »⁴⁵⁹. Cette forme de mysticisme nie la réalité finie en voulant l'unir à la réalité infinie.

Cette entreprise est un échec car « *le mysticisme ne parvient jamais à une union réelle avec Dieu. Même s'il y parvenait, il ne vaincrait pas l'aliénation de l'existence ordinaire. De longues périodes de sécheresse de l'âme font suite aux moments d'extase et la misère humaine en général reste inchangée, puisqu'on ne touche pas aux conditions d'existence* »⁴⁶⁰. Tillich évoque une autre forme de mysticisme qui n'a pas la prétention de se sauver soi-même. Il s'agit d'un mysticisme qui ne cherche pas à produire la réponse à l'état d'aliénation de l'être humain, mais qui « *découle de l'expérience paulinienne d'être en Christ, c'est-à-dire dans la puissance spirituelle qui est Christ* »⁴⁶¹.

Le christianisme a, au cours de son histoire, succombé à la tentation de se sauver soi-même à travers le légalisme, l'ascétisme, le mysticisme et le sacramentel. Ce dernier se trouve chez les chrétiens sous différentes formes selon qu'on est chez les catholiques romains ou selon qu'on se situe chez les protestants. Pour les catholiques romains, « *le salut dépend de*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 139.

*l'acte sacramental qu'accomplit le prêtre et auquel participe le chrétien, ou bien il dépend des vraies doctrines que formule l'Église et qu'accepte le chrétien »*⁴⁶². Chez les protestants, il y a eu des efforts pour écarter l'idée de se sauver soi-même.

Cependant, Tillich fait remarquer que cette tentative se trouve dans l'orthodoxie et dans le piétisme. « *Sous l'étiquette de l'obéissance à la parole de Dieu, on a exigé l'obéissance à la lettre de la Bible et, comme le sens de la Bible n'est pas évident, on a exigé (dans le fondamentalisme on l'exige toujours) l'obéissance à l'interprétation particulière de la Bible d'une théologie historiquement datée »*⁴⁶³. La critique que Tillich formule contre cette forme de sacramentalisation protestante consiste à préciser que cette forme de vouloir se sauver soi-même, en passant par une obéissance stricte et radicale à la parole de la Bible, « *débouche sur un ascétisme intellectuel ou sur le sacrifice de la capacité critique de l'homme »*⁴⁶⁴. On voit donc que toutes les tentatives de se sauver soi-même telles que Tillich les présente ont un dénominateur commun qui est celui de sacrifier « les forces vitales ».

« *Le sacrement est donné, et le comprendre ainsi entraîne la négation d'un salut obtenu par ses propres moyens »*⁴⁶⁵. La foi en général et la foi chrétienne en particulier excluent toute forme de construire soi-même son salut. Aucune chose relative à la foi ne peut être expérimentée comme un moyen sûr pour se sauver soi-même, car « *la foi, c'est-à-dire l'état où on est saisi par l'ultime »*⁴⁶⁶, ne pourrait se traduire en moyen sans se corrompre.

La fonction du christianisme doit s'exercer dans la recherche de l'union avec Dieu par la voie de l'accueil de l'ultime. « *Au cœur de toute religion authentique, il y a la rencontre personnelle avec Dieu et la réunion avec lui, ce qui présuppose la présence d'une puissance de transformation et la conversion qui fait passer des préoccupations préliminaires à l'ultime »*⁴⁶⁷. Le christianisme est frappé par l'ambiguïté en tant qu'il est une réalité historique, c'est-à-dire qu'il est en rapport avec l'existence. C'est pourquoi, le salut est à la fois présent et absent dans les moments historiques du christianisme. « *L'Être Nouveau est une puissance divine qui se manifeste de nombreuses manières pour triompher de la misère humaine dans les limites de la finitude »*⁴⁶⁸. Le christianisme a pour fonction d'être le lieu d'accueil de la présence de l'Être Nouveau. Celui-ci est à l'œuvre dans l'histoire de

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 144.

l'humanité depuis la nuit des temps. Cela revient à dire que « *l'Être Nouveau se concrétise différemment selon les formes que prend le type historique* »⁴⁶⁹. Puisque l'histoire n'est pas encore clôturée, il y a toujours la possibilité de révélations. Il y a le « pas encore » qui peut surgir dans l'histoire.

2.3.1.2. *L'Être Nouveau et le Christ*

L'identité du christianisme est essentiellement constituée à partir du Christ. « *Le titre de Christ que le christianisme attribue au porteur de l'Être Nouveau dans sa manifestation définitive, comporte tous les éléments* »⁴⁷⁰. Il s'agit d'affirmer que le Christ, en tant qu'une manifestation de l'Être Nouveau, réunit en lui les éléments qui se présentent sous forme séparée chez l'être humain. Le Christ, en cette qualité, assure la victoire sur l'état d'aliénation. Dans le Christ, nous retrouvons réalisées les attentes humaines les plus universelles. C'est pourquoi le Christ est le Messie. La figure du Messie rejoint la problématique de départ de Paul Tillich, partir de l'existence pour comprendre le christianisme. « *Le Messie reste toujours lié à l'histoire, c'est-à-dire à un groupe historique, à son passé et à son futur. Le Messie ne sauve pas des individus en les conduisant hors de l'existence historique ; il vient pour transformer l'existence historique* »⁴⁷¹. L'individu qui accueille l'Être Nouveau qu'est le Christ se renouvelle. Cela se vit et se vérifie dans l'existence concrète de tous les jours. Il n'y a pas d'effacement de l'être fini, mais ce dernier est assumé et grandi par le triomphe sur l'aliénation.

La compréhension du Christ, dans l'horizon des questions que soulève la misère humaine, entraîne, comme conséquence logique, l'affirmation de l'universalité du christianisme. « *Quand le christianisme prétend à l'universalité, implicitement il soutient que les différentes formes de quête de l'Être Nouveau trouvent leur accomplissement en Jésus le Christ* »⁴⁷². À côté de cette richesse, qui consiste à considérer le christianisme comme une religion universelle parce qu'elle propose des réponses à l'état d'aliénation universelle de l'être humain, Paul Tillich souligne le caractère paradoxal du christianisme.

Ce paradoxe consiste à répondre de façon spécifique et contraire à la logique ordinaire aux questions que provoque la misère humaine. « *Le scandale attaque la solide confiance que l'homme a en lui-même et en ses tentatives pour se sauver lui-même ainsi que sa résignation*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 147.

au désespoir »⁴⁷³. La manifestation de l'Être Nouveau dans le Christ remet en question la manière dont l'être humain tente normalement de répondre à ses attentes. Elle la juge en même temps qu'elle promet autre chose. « *L'Être Nouveau surgit dans les conditions de l'existence, tout en les jugeant et en les surmontant, voilà le paradoxe du message chrétien* »⁴⁷⁴. Les affirmations du christianisme sont paradoxales parce qu'elles vont à l'encontre de ce que l'homme pense de lui-même à partir de l'état d'aliénation de son existence. Elles présentent une vie (celle du Christ) comme étant celle dans laquelle l'essence se confond à l'existence. « *Le paradoxe du message chrétien est que dans une vie personnelle l'essence humaine se soit manifestée dans les conditions de l'existence sans qu'elles en aient triomphé* »⁴⁷⁵. Dans le langage de la théologie classique, on dirait que le paradoxe chrétien se résume dans l'incarnation.

Paul Tillich distingue la naissance de Jésus et la confession de foi de Pierre qui l'a appelé le Christ. « *Le christianisme ne naît pas avec la naissance de l'homme appelé Jésus, mais au moment où l'un de ses disciples est conduit à lui dire : Tu es le Christ. Le christianisme vivra aussi longtemps qu'il y aura des gens pour répéter cette déclaration* »⁴⁷⁶. Tillich relève deux éléments importants qui caractérisent le christianisme dans la personne de Jésus-Christ. Le premier élément est historique et spatial. Jésus de Nazareth est une personne vivant dans une réalité située comme n'importe quelle personne. Le deuxième élément est la réception. Il est perçu comme le Christ par Pierre. Ce dernier élément rejoint la reconnaissance des personnes qui pensent que dans le Christ l'être essentiel et l'être existentiel se réunissent. Il est considéré comme celui qui a triomphé de l'aliénation non pas de façon théorique mais dans le concret de la vie. « *Si une personne vivante n'avait pas vaincu l'aliénation existentielle, l'Être Nouveau serait resté une quête et une attente et n'aurait pas été une réalité dans le temps et dans l'espace* »⁴⁷⁷. Il y a, dans cette perspective tillichéenne, la persistance à ramener le christianisme à ses bases les plus élémentaires qui sont la concrétude de l'élévation de l'existence aliénée.

Paul Tillich pose comme aspect essentiel du christianisme le fait que les personnes historiquement et spatialement situées ont reconnu dans le Christ la manifestation de l'Être Nouveau. « *Sans cette réception, il n'aurait pas été le Christ, c'est-à-dire la manifestation de*

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 161.

l'Être Nouveau dans l'espace et dans le temps »⁴⁷⁸. Si le Christ ne répondait pas, dans son être même, aux questions soulevées par l'état de l'aliénation existentielle, il n'aurait pas été suivi et accueilli comme une manifestation de l'Être Nouveau.

Tillich pousse sa réflexion sur le rapport entre l'Être Nouveau et le Christ en s'inspirant des scènes bibliques telles qu'on les trouve dans les Évangiles et dans les Épîtres. Dieu est le synonyme de l'être essentiel comme il a été déjà signalé dans les pages précédentes. « *Selon le portrait biblique de Jésus le Christ, en dépit de toutes les tensions, il n'y a aucune trace d'aliénation entre lui et Dieu et, en conséquence, entre lui et lui-même ainsi qu'entre lui et son monde* »⁴⁷⁹. Malgré sa liberté finie, Jésus le Christ ne succombe pas à l'aliénation existentielle. Il renvoie toujours à l'être infini et reconnaît sa finitude.

Il n'est jamais tombé dans ce que Tillich appelle l'incroyance qui s'extériorise par les attitudes de vouloir tout être et de rejeter sa finitude ontologique. « *Comme tout homme, Jésus est liberté finie, sinon il ne serait pas égal aux hommes et ne pourrait pas être le Christ. Dieu seul est au-dessus de la liberté et de la destinée. Lui seul triomphe éternellement des tensions que comportent cette bipolarité et les autres ; en Jésus elles sont effectives* »⁴⁸⁰. Jésus le Christ a connu la finitude comme tout autre être humain. Les conséquences de cette finitude sont les tentations qui ont marqué également sa vie. Cependant, il a assuré « *la victoire sur ces tentations, car y céder aurait rompu sa relation avec Dieu et ruiné sa vocation messianique* »⁴⁸¹. Ceci revient à dire que Jésus le Christ a connu comme tout le monde l'aliénation existentielle qui est fondée sur la rencontre paradoxale de la liberté finie et de la destinée.

Jésus est tenté comme chacun des êtres humains, il subit les influences de sa société et de son époque, que ce soit sur le plan culturel ou intellectuel. « *Il doit mourir et il en éprouve de l'angoisse. Les évangélistes en donnent une description particulièrement vivante. Rien ne vient l'atténuer, ni l'attente de la résurrection après trois jours, ni l'extase d'un sacrifice de soi substitutif, ni même l'idéal héroïque du sage, à la manière de Socrate* »⁴⁸². Jésus le Christ n'est pas hors l'existence humaine. Il partage toutes nos angoisses, qu'elles soient ontiques, spirituelles ou morales. Paul Tillich entend contredire les courants théologiques qui enlèvent

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 207.

Jésus le Christ du monde des humains pour le placer au-delà, titre que le dieu des philosophes qui n'existe nulle part.

En parlant du Christ, Tillich est « *contre ceux qui, en lui attribuant une toute-puissance, une omniscience, une omniprésence et une éternité cachée, suppriment le sérieux de la finitude et, du même coup, la réalité de sa participation à l'existence* »⁴⁸³. La prise au sérieux de l'existence humaine, dans l'approche théologique de Tillich, conduit à une remise en question profonde de certaines affirmations de la théologie classique sur Jésus le Christ. « *Si Jésus le Christ avait été un Dieu marchant sur la terre, il n'aurait pas été fini et il n'aurait pas été pris dans le tragique. Son jugement aurait été ultime, ce qui veut dire dépourvu d'ambigüité* »⁴⁸⁴. La participation à l'aliénation existentielle ne diminue pas le caractère triomphant de l'Être Nouveau qui est en Jésus le Christ. Car « *la victoire en l'Être Nouveau, qui est l'être du Christ, sur l'aliénation existentielle ne supprime pas la finitude et l'angoisse, l'ambigüité et le tragique ; elle se caractérise par l'intégration qu'elle opère des négativités de l'existence dans une unité avec Dieu qui ne se brise pas* »⁴⁸⁵. On ne peut triompher de quelque chose sans qu'elle ne nous affecte d'une manière ou d'une autre. Le triomphe sur l'aliénation existentielle chez le Christ tient à ce que Jésus le Christ n'a cessé de participer à la volonté de Dieu.

Ceux qui cherchent à prendre en compte la dimension existentielle de Jésus le Christ dans leur foi chrétienne intègrent son humilité existentielle qui constitue la force d'unité avec Dieu. L'incertitude et le doute sont assumés dans l'existence de Jésus le Christ. C'est pourquoi, « *le portrait de l'Être Nouveau en Jésus le Christ n'est pas celui d'un automate divino-humain sans tentation sérieuse, sans combat réel ou sans implication tragique dans les ambigüités de la vie* »⁴⁸⁶. L'approche théologique qui désincarne le Christ ne rend pas compte, de façon intégrale, de la réalité du Christ.

La négativité de l'existence n'est pas esquivée par Jésus le Christ. Il la porte jusqu'au bout de sa vie, et la seule positivité qui triomphe de l'aliénation existentielle consiste dans le fait que le Christ reste essentiellement uni à Dieu. Les écrits évangéliques ainsi que les lettres bibliques nous présente un portrait de Jésus le Christ qui est, « *une personne vivante soumise à toutes les conséquences de l'aliénation existentielle, mais qui triomphe en elle de*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 213.

*l'aliénation et qui maintient une constante unité avec Dieu »*⁴⁸⁷. L'Être Nouveau qui s'est manifesté dans le Christ n'est pas une entité ontologique éthérée qui serait loin de l'existence. Il porte intégralement les marques de l'existence humaine, il a vécu l'aliénation existentielle sauf qu'il ne s'est jamais séparé de Dieu.

2.3.2. Le courage de l'agapè : réponse chrétienne à la misère humaine

2.3.2.1. Le christianisme et la morale : De l'absoluité de la loi à l'absoluité de l'agapè

Le christianisme, tel que Tillich le présente, répond à la demande de l'existence en même temps qu'il en fait partie. « *Les symboles religieux sont pour une part l'expression de la situation humaine, dont s'occupe précisément l'analyse existentielle, et, pour une autre part, ils sont des réponses aux questions qui sont impliquées dans cette situation* »⁴⁸⁸. Le christianisme n'est pas, dans cette logique, différent des autres religions si on le considère dans sa fonction de religion.

À côté de cette généralité, le christianisme concerne notre être profond parce qu'il propose son renouvellement en l'unissant avec Dieu. Tillich se veut très critique par rapport à certaines expressions historiques du christianisme. « *L'Évangile, c'est-à-dire la bonne nouvelle de la réconciliation avec Dieu, fondement et fin de notre être, s'est transformé en une multitude de lois, les unes dogmatiques, les autres morales. Le « joug » des commandements moraux que Jésus voulait rendre léger aux hommes est devenu un fardeau plus lourd et, pour une grande part, le message de la grâce a été perdu, malgré l'abondance des prières liturgiques pour le pardon des péchés* »⁴⁸⁹. La question de l'identité du christianisme est soulevée par les contextes historiques du christianisme qui, aux yeux de Tillich, se sont éloignés de l'essence même du christianisme dans certains aspects.

Le légalisme moral chrétien n'a pas pris en compte le rôle primordial de l'Évangile de Jésus le Christ, car il s'est érigé en commandements, en interdits alors que le but du Christ était de nous débarrasser des contraintes de la loi par la grâce. Les réactions face à ce moralisme ont consisté à s'éloigner du christianisme donc de ses lois. « *On comprend que devant ce moralisme sans grâce beaucoup de gens se soient tournés vers une éthique séculière. Mais s'ils ne trouvent là rien de plus qu'une analyse logique de la théorie éthique,*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ P. TILlich, *Existential analyses and religious symbols*, (1956), *Analyse existentielle et symboles religieux*, dans *Aux frontières de la religion et de la science*, tr. de F. CHAPEY, Paris, Centurion, 1970, p. 112.

⁴⁸⁹ P. TILlich, *Morality and beyond*, (1963), *La morale et son dépassement*, dans *Le fondement religieux de la morale*, tr. de F. CHAPEY, Paris, Le Centurion/Delachaux et Niestle, 1971, p. 31-32.

*il y a le danger qu'ils se laissent aller à un relativisme cynique ou à un absolutisme éthique totalitaire, l'un étant souvent le résultat du désappointement causé par l'autre »*⁴⁹⁰. L'éthique séculière telle qu'elle est pensée, dans la suite de l'échec de la morale chrétienne, n'a pas beaucoup de chances de rencontrer la réalité humaine telle qu'elle est concernée par l'ultime.

L'éthique séculière qui s'occupe du christianisme laisse dans l'oubli la richesse du christianisme. L'éthique se veut fondamentalement liée à la religion. La nouvelle possibilité d'être se perd quand l'éthique séculière se coupe de la religion chrétienne. « *Avec la venue du Christ, une réalité nouvelle s'est manifestée, une puissance d'être à laquelle nous avons la possibilité de participer et à partir de laquelle pourront grandir, bien que de façon fragmentaire, une pensée vraie et une action droite »*⁴⁹¹. La morale fait partie de la production nécessaire de l'esprit humain, en ce sens, elle reste intra-humaine. Cependant, selon Tillich, l'angoisse morale ainsi que l'aliénation existentielle résultent du fait d'enfermer la morale dans les frontières humaines.

Cette aliénation ne peut pas être surmontée dans les limites exclusivement humaines. C'est pourquoi la religion en général et le christianisme en particulier viennent au secours de la morale par la voie de « *la transcendance de soi de l'esprit humain en direction de ce qui est ultime dans l'être et dans le sens »*⁴⁹². Le christianisme et la morale sont intimement liés en raison de la structure de l'être même de l'homme. Car celui-ci est continuellement à la recherche de la plénitude de l'être et du sens. « *Sans la moralité, la culture se dégraderait en une entreprise esthétique ou utilitaire, la religion en un mysticisme sentimental. Ce fut le message prophétique de l'Ancien Testament qui, en affirmant l'exigence de la justice, dressa l'impératif moral en face de la culture et de la religion de l'époque »*⁴⁹³. La morale est un élément nécessaire dans l'existence, car, sans elle, tout domaine de la vie devient potentiellement dangereux pour l'existence individuelle et collective.

Il faut que l'homme se construise l'impératif moral quel qu'il soit dans le but de donner du sens à sa vie. « *L'art et la science, la politique et l'éducation, tous les domaines de la culture humaine deviennent vides et se détruisent eux-mêmes dans la mesure où l'élément moral s'en est allé »*⁴⁹⁴. Cela s'applique également aux structures concrètes de la religion.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 36.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

Tillich établit un lien intrinsèque entre l'inconditionnalité de l'impératif moral et la religion. Il n'y a que la religion qui puisse ouvrir à l'inconditionné. C'est pourquoi l'impératif moral est fondamentalement religieux. Cependant, il faut que cet impératif catégorique ne soit pas non plus coupé de l'être humain. Sinon il serait extérieur à lui, par conséquent, tyrannique. *« La volonté de Dieu doit être comprise d'une autre façon. Elle n'est pas une loi arbitraire édictée par un tyran céleste, une loi qui serait étrangère à notre nature essentielle et, par conséquent, à laquelle nous serions en droit de nous opposer. La volonté de Dieu est pour nous notre être essentiel avec toutes ses potentialités. Elle est notre nature créée dont Dieu a affirmé qu'elle était bonne, comme il est dit dans le mythe de la création »*⁴⁹⁵. Il y a une reconnaissance de la bonté de l'être humain en même temps qu'il est question du besoin de surmonter les dangers existentiels qui menacent son être essentiel voulu par Dieu. La bonté créée à l'origine correspond à l'être essentiel que nous trouvons en Dieu. Cependant, la concrétisation des potentialités de notre être sur base de la liberté finie et de la destinée est porteuse de l'aliénation existentielle.

Selon cette approche de Tillich, il est insensé de parler de la loi morale comme d'une loi extérieure à l'être humain. Dieu n'est pas étranger à notre être essentiel. *« Pour nous la volonté de Dieu se manifeste dans notre être essentiel et ce n'est que pour cette raison que l'impératif moral est obligatoire pour nous. Il n'est pas une loi étrangère qui demande notre obéissance, mais la voix silencieuse de notre être (Wesen) propre en tant qu'homme, et même en tant qu'homme avec un caractère individuel »*⁴⁹⁶. L'impératif moral est du côté de notre être essentiel. Selon Tillich, le rôle de la religion est de nous aider à faire l'unité entre l'être essentiel et l'être existentiel.

C'est en cette qualité, par conséquent, que la religion est le lieu de la manifestation de l'impératif moral qui nous empêche de tomber dans l'auto-destruction. *« Ce n'est pas une défense en provenance de l'extérieur interdisant la destruction de soi – destruction corporelle, psychologique ou morale – que nous expérimentons au moment du désespoir, mais la voix silencieuse de notre propre être qui nous refuse le droit à l'auto-destruction. Nous avons conscience d'appartenir à une dimension qui transcende notre liberté finie et qui, en même temps, dépasse ce droit que nous avons de nous nier nous-mêmes »*⁴⁹⁷. Le souci permanent de concilier, chez Paul Tillich, le fini et l'infini marque sa morale.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

Les lois morales se dressent continuellement contre les tentations existentielles qui nous mènent à notre propre auto-destruction. Il n'y a pas d'éthique qui ne soit située culturellement. Chaque forme d'éthique a un caractère conditionné. C'est pourquoi, « *l'éthique est culturellement conditionnée et il s'ensuit que les éthiques de différentes cultures présentent autant de variétés que ces cultures elles-mêmes* »⁴⁹⁸. Les éthiques sont les manifestations matérielles, et donc culturelles, de la quête humaine de l'unité de l'être essentiel avec l'être existentiel. En cela, dire qu'il y a la loi morale naturelle correspond à affirmer que, chez chaque être humain, il y a la nécessité ontologique de s'inscrire dans les normes morales. « *Une loi morale révélée par Dieu ne peut pas contredire la nature créée par Dieu. Elle ne peut être qu'une formulation nouvelle de la loi qui est insérée dans la nature essentielle de l'homme* »⁴⁹⁹. L'affirmation chrétienne selon laquelle l'homme ne correspond pas, dans son existence, à sa nature réelle, présuppose la reconnaissance de l'écart qualitatif « *entre ce qu'il est essentiellement et ce qu'il est existentiellement* »⁵⁰⁰.

Tillich se dresse contre les lois morales universelles qui seraient déduites des doctrines chrétiennes par les méthodes infaillibles. « *Un système de lois morales concrètes immuables est en contradiction avec les forces créatrices de la vie et de l'esprit, contredit même l'action transformante de l'Esprit divin à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église* »⁵⁰¹. Il reproche à l'Église catholique de prétendre proposer des lois morales valables partout et toujours. Il n'y aurait plus la vie, ni dans la vie en général ni dans l'Église en particulier. Son système théologique ne permet pas d'envisager une telle éthique puisqu'il prend en compte le dynamisme vital de l'existence.

La question morale se pose de plus en plus dans le rapport d'une personne à une autre. L'homme devant d'autres êtres de la nature semble ne pas connaître de limites si ce n'est celle de sa propre finitude, « *mais, avec la relation Je-Tu, cet élan rencontre une limite dans l'ici et le maintenant : cette limite, c'est l'autre personne. Une telle affirmation semble tout simplement évidente* »⁵⁰². Il se fait que cette évidence s'évanouit si nous contextualisons les rencontres entre les hommes.

Au cours de l'histoire, il y a des personnes envers lesquelles le statut de personne n'a pas été accordé facilement. « *Les esclaves, les femmes, les ennemis et les hommes de certaines*

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 56.

races ont été considérés comme des objets auxquels la personnalité était refusée ou accordée seulement dans certaines limites. Et il arriva souvent que des enfants, des malades, des vieillards, des anormaux et des criminels aient été traités comme de simples objets parce qu'ils n'étaient pas encore ou n'étaient plus capables de réaliser leur personnalité, et cela bien qu'ils aient appartenu à un groupe aux membres desquels on reconnaissait en principe la dignité d'être des personnes »⁵⁰³. Jusqu'aujourd'hui, il y a des êtres pour lesquels on ne reconnaît pas le statut de personne. Cela se vérifie par les génocides et d'autres formes de discrimination.

Cependant, *« la nature essentielle de l'homme fait entendre sa voix. Bien que le christianisme n'ait pas libéré les esclaves, il leur a donné le statut de personne en puissance en ce qu'il les a mis sur le même plan que les autres hommes pour ce qui concerne leur relation à Dieu »⁵⁰⁴. Cette reconnaissance, que Tillich appelle la justice, est quelque chose qui peut connaître des variations, qui parfois ne s'inscrivent pas dans la logique de la morale. « La reconnaissance d'un homme comme personne reste un acte extérieur dont on peut s'acquitter avec le détachement du juriste et une froide objectivité. On peut satisfaire à la justice sans qu'un lien humain ait été créé »⁵⁰⁵. La limite de la justice consiste en son objectivité distante surtout en termes de groupes humains. La justice ne peut pas être considérée comme étant le principe ultime de la morale.*

Là où la réunion entre ce qui est séparé est recherchée et même réalisée, le principe moral ultime est à l'œuvre. *« Le désir d'unir le séparé, d'une union qui est en fin de compte une ré-union, cela s'appelle l'amour, c'est-à-dire l'impulsion à participer à l'autre. La justice n'est pas le principe ultime de la communauté »⁵⁰⁶. L'amour n'est pas l'opposé de la justice. Il s'inscrit dans la logique de la justice tout en la transcendant. L'amour n'est pas quelque chose qui s'impose de l'extérieur.*

Il s'agit d'un mouvement interne qui rend possible l'union de ce qui est séparé. *« Il est regrettable que souvent le christianisme n'ait pas été disposé à pratiquer la justice ou à combattre pour elle ; au lieu de cela il a établi une opposition entre l'amour et la justice et il a créé des œuvres de charité au lieu de lutter pour la justice sociale »⁵⁰⁷. Alors que la justice garantit la reconnaissance de chaque personne dans la communauté, l'amour rend possible*

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

l'acte d'unir et de ré-unir ce qui, au départ, présente une séparation ontologique et existentielle. « *L'amour, au sens du concept biblique d'agapè implique la justice qui en est un élément inconditionné et qui l'empêche de glisser dans la sentimentalité* »⁵⁰⁸. L'agapè implique donc la justice au sens de la dignité de chaque être humain reconnu comme une personne dans une communauté de personnes.

Le caractère unifiant de l'amour joue un rôle important dans la nature humaine qui est essentiellement multidimensionnelle. « *L'amour est un. Ses différentes qualités sont dans une relation de mutuelle appartenance bien qu'elles puissent se rendre indépendantes et devenir antagonistes. Dans toutes les décisions, l'agapè doit être l'élément qui détermine parce qu'il est lié à la justice et qu'il transcende la finitude de l'amour humain* »⁵⁰⁹. L'amour compris au sens d'agapè n'est pas un sentiment. Il comporte l'exigence essentielle de la justice.

Il ne s'agit donc pas d'une pitié ni d'une autre forme de sentiment. « *L'agapè est une qualité de l'amour, il est ce qui représente dans l'amour la transcendance de soi ou l'élément religieux* »⁵¹⁰. L'agapè n'est pas séparée d'autres formes d'amour comme l'eros et la *philia*. Elle est présente dans ces deux derniers en même temps qu'elle comporte, elle aussi, ces deux autres formes d'amour. « *C'est l'élément d'agapè dans l'eros qui empêche la culture de devenir une démarche sans sérieux, un pur divertissement transitoire. De même la présence de l'élément de l'eros dans l'agapè empêche de croire que l'agapè consiste à se détourner de façon moralisante des potentialités créatrices qui sont dans la nature et dans l'homme pour se tourner exclusivement vers un Dieu que l'on devrait craindre et auquel on devrait obéir, mais que l'on ne pourrait pas aimer* »⁵¹¹. Pour Paul Tillich, les trois formes d'amour déjà citées ne sont pas séparées au sens où elles n'entretiendraient aucune relation. Les trois formes s'interpénètrent les unes les autres à tel point que le fait de les séparer les vide de leur substance propre.

Tillich insiste sur le fait que l'élément qui traduit l'impératif moral reste l'agapè. « *L'agapè est le critère des autres qualités de l'amour* »⁵¹². Ceci revient à dire que dans chaque forme de l'amour qui s'exerce en négligeant ou en excluant la qualité de l'agapè se trouve en danger moral. Dès lors, il faut se poser de question d'ordre moral sur l'application de telle qualité d'amour sans l'agapè. « *Si la qualité de libido l'emporte sur l'élément de*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵¹² *Ibid.*

l'agapè et en même temps sur les éléments de l'eros et de la philia, une résistance au nom de l'agapè est alors nécessaire »⁵¹³. L'*agapè* devient ainsi le levier par lequel on peut moralement condamner ou recommander un acte quelconque. Si l'*agapè* est absent dans un acte, celui-ci n'a pas les qualités morales requises.

L'*agapè* qui veut se couper d'autres qualités de l'amour à savoir l'*eros* et la *philia* n'est plus l'*agapè* au sens de Tillich. Car elle perd la dimension tout simplement de l'amour. L'*agapè* est juge de l'amour authentique et des valeurs morales. Elle est donc désignée par Tillich comme l'élément déterminant de la morale universelle parce que, même si elle est pensée dans les catégories chrétiennes, elle répond à une préoccupation universellement humaine.

Son universalité ne signifie pas son immuabilité dans le temps et dans l'espace. Tillich insiste sur la relativité de l'éthique qui comprend en elle-même l'élément absolu. C'est à cette condition que l'amour est un critère ultime de la morale puisqu'il intègre l'élément transcendant qu'est l'*agapè*, mais en même temps, il est relatif car il comporte l'*eros* et la *philia* qui s'appliquent sur les sujets différents. « *L'agapè agit en tenant compte des exigences concrètes de la situation – de ses conditions, de ses suites possibles –, de la disposition intérieure de l'autre, de ses motifs cachés, de ses limites ainsi que de ses désirs et angoisses inconscients. L'amour aperçoit tout cela et d'autant plus profondément que l'élément de l'agapè est plus fort en lui* »⁵¹⁴. C'est pour cette profondeur reconnue à l'*agapè* que Tillich affirme que la justice qui intègre l'*agapè* est plus riche que la justice théorique. L'*agapè* est l'élément qui assure la créativité et l'adaptation de la justice. L'*agapè* vivifie et ne condamne pas dans le sens d'anéantir.

Après avoir développé la théorie de l'*agapè*, Tillich peut alors s'attaquer aux éthiques chrétiennes des commandements qui prétendent à l'universalité. « *Les commandements ne peuvent jamais s'appliquer complètement à une situation singulière. Cela est vrai des dix commandements aussi bien que des commandements du Sermon sur la Montagne et des prescriptions morales des épîtres de saint Paul* »⁵¹⁵. Quels qu'ils soient, tous les commandements qui ne prennent pas au sérieux la singularité de l'acte et de la situation s'éloignent de la logique chrétienne, car la présence et l'œuvre de l'Esprit ne sont pas déterminées à l'avance. C'est pourquoi il est contradictoire d'inscrire la décision morale dans

⁵¹³ *Ibid.*, p. 61-62.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁵¹⁵ *Ibid.*

le cadre de la doctrine de l'Esprit Saint et d'imposer des commandements valables dans tous les temps et tous les lieux. « *La lettre tue, non seulement parce qu'elle condamne celui qui n'est pas capable d'accomplir la loi, mais aussi parce qu'elle réprime les possibilités créatrices du moment unique qui ne s'était pas encore trouvé dans le passé et ne reviendra jamais* »⁵¹⁶. À l'opposé de la lettre, Tillich place l'amour comme le principe ultime de la moralité.

L'amour est la puissance même de l'Esprit de Dieu car il est ouvert à toute situation. « *C'est pourquoi l'amour nous délivre de l'esclavage des traditions éthiques absolues, des exigences morales conventionnelles et des autorités qui prétendent savoir quelle est la bonne décision, sans même avoir prêté l'oreille à l'exigence du moment unique* »⁵¹⁷. Tillich place l'amour au centre de la morale. Il est juge de tout car « *l'amour ne peut pas se mettre en question lui-même et il ne peut être mis en question par rien d'autre* »⁵¹⁸. Chez Tillich, on passe de l'absoluité de la loi et des commandements à l'absoluité de l'amour.

2.3.2.2. *Le courage dans le rapport entre identité morale et transcendance*

L'identité morale qui mérite d'être recherchée selon Paul Tillich doit être caractérisé par l'*agapè*. C'est la seule identité morale authentique, capable de surmonter la séparation qui caractérise l'être humain. Néanmoins, l'*agapè* n'est pas une production purement humaine. Elle est un élément transcendant et religieux. Il est important de réfléchir sur les modalités permettant d'accéder à l'*agapè* et de faire en sorte que celle-ci soit le point déterminant de l'identité morale. Pour Tillich, seul le courage nous permet de nous ouvrir à cet élément transcendant qui régule nos actes afin que notre identité morale soit authentique et digne parce que répondant de façon satisfaisante à la question de la misère de l'être humain.

Tillich précise que la notion du courage est un concept dont le sens est éminemment religieux. Elle est structurée de façon à triompher de l'aliénation existentielle afin d'unir ce qui est séparé au départ. Le courage ne peut se penser sans présupposer une puissance essentielle susceptible de nous arracher à notre aliénation existentielle. Mais cette puissance n'agit pas sans nous. « *La religion est l'état d'un être saisi par la puissance de l'être-même. Parfois, cette racine religieuse est soigneusement couverte ; d'autres fois, elle est niée avec passion ; dans certains cas, elle est profondément cachée ; dans d'autres, elle ne l'est que superficiellement : mais elle n'est jamais complètement absente. Tout ce qui est participe à*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁵¹⁸ *Ibid.*

*l'être-même, et tout être humain a une certaine conscience de cette participation, en particulier dans les moments où il éprouve la menace du non-être »*⁵¹⁹. Nous faisons l'expérience de l'être à travers le non-être qui marque profondément notre être.

Dans la perspective de Tillich, il y a deux façons de faire l'expérience de l'être dans notre déchirement entre l'être et le non-être qui nous caractérise. « *C'est la bipolarité de la participation et de l'individuation qui déterminera la spécificité de cette relation comme elle détermine la spécificité du courage d'être »*⁵²⁰. Selon que nous plaçons tel pôle en avant, nous accédons à une forme de courage qui nous permet d'entretenir, à sa manière, une relation à l'être-même. Il s'ensuit que deux formes sont alors possibles. « *Si c'est la participation qui domine, la relation à l'être-même est de caractère mystique ; si c'est l'individuation qui prévaut, la relation à l'être-même offre un caractère personnel »*⁵²¹. Pour cela, il y a une opposition par rapport aux deux formes d'identités morales qu'on peut faire découler de ces deux modèles.

Paul Tillich ne tranche pas. Il trouve que les deux pôles doivent être maintenus dans l'articulation des formes de relation que nous entretenons avec l'être-même. « *Si ces deux pôles sont affirmés et transcendés, la relation à l'être-même a le caractère de la foi »*⁵²². Il tente de démontrer que les deux types d'expérience de l'être-même, le mysticisme et l'individuation, sont à l'origine des identités morales différentes qui ne répondent pas à la misère humaine telle qu'il la décrit.

Pour le mysticisme, « *le soi individuel s'efforce de participer au fondement de l'être, participation qui s'approche de l'identification »*⁵²³. L'être humain, dans sa finitude, cherche alors à s'identifier à l'être-même. Dès lors, le mysticisme est considéré comme la source du courage d'être pour les personnes qui pratiquent le mysticisme à la recherche de l'être-même, c'est-à-dire comme une réponse à leur non-être. « *Tous les mystiques tirent leur puissance d'affirmation de soi de l'expérience qu'ils ont de la puissance de l'être-même auquel ils sont unis »*⁵²⁴. Vouloir s'unir à l'être-même est l'une des modalités qui traduit l'élan que l'être humain a naturellement pour chercher à répondre à la question de son aliénation existentielle.

⁵¹⁹ P. TILlich, *Le courage d'être*, p. 125.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

Dans la perspective du mysticisme, le courage dont il est question nous permet d'appréhender la place de l'individu dans cet exercice qui consiste à « *un abandon de soi sous une forme plus zélée, plus complète et plus radicale. C'est la forme la plus radicale de l'affirmation de soi* »⁵²⁵. Ce courage est profond parce qu'il exige une forme d'auto-négation pour s'abandonner à l'être-même. Il s'agit d'un aveu explicite de son non-être, c'est-à-dire de son être existentiel, comme étant superflu et vide. « *Le mysticisme affirme, de manière ascétique et extatique, la supériorité de son propre être essentiel sur les éléments du non-être qui sont présents dans le monde fini* »⁵²⁶. Il y a donc une volonté exprimée, chez les adeptes du mysticisme, d'incarner la puissance de l'être et la négation de l'être existentiel.

Tillich mentionne l'exemple du mysticisme qui se pratique en Inde. « *Le mystique cherche à pénétrer le fondement de l'être, la puissance omniprésente et omnipénétrante du Brahman. Ce faisant, il affirme son véritable soi qui est identique à la puissance du Brahman* »⁵²⁷. Dans cette forme de mysticisme, la négation radicale de ce qui relève du monde fini équivaut à l'affirmation de soi la plus élevée.

Chez Tillich, il est important de se poser la question de savoir pourquoi le mystique en arrive là. La réponse consiste à scruter les analyses de l'être humain telles qu'il les fait. Toutes les formes d'angoisse qui affectent l'être humain fondamentalement le poussent à chercher des réponses. C'est à ce titre que l'être humain va se tourner vers la recherche de la transcendance qui est l'être-même. « *Par la force de ce courage, le mystique surmonte l'angoisse du destin et de la mort. Puisque l'être, dans le temps et l'espace et sous les catégories de la finitude, est en fin de compte irréel, les vicissitudes qui en proviennent ainsi que le non-être final qui en marque la fin sont également irréels* »⁵²⁸. En ramenant à l'état de l'irréel tout ce qui relève du non-être, le mystique se convainc de maîtriser et donc de gérer la misère de l'homme comme inexistante.

Le mystique passe d'une étape à une autre chaque fois qu'il se confronte à une ou autre forme de la misère humaine. « *Le mystique fait progressivement l'expérience de cette absence de signification aux différents niveaux de réalité qu'il atteint, qu'il traverse et que finalement il quitte. Tant et aussi longtemps qu'il avance dans cette voie, il domine les*

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 126-127.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 127.

angoisses de la culpabilité et de la condamnation, mais elles ne sont pas absentes »⁵²⁹. Tillich fait remarquer que la démarche des mystiques et leurs bonnes intentions n'enlèvent en rien la pertinence des moments de culpabilité.

Car, à tout niveau de réalité, le mystique peut se sentir en-deçà de l'être-même parce qu'il n'a pas pu atteindre le niveau suivant. Il fait donc l'expérience de l'angoisse de culpabilité. *« Mais tant que la certitude de l'accomplissement final demeure, l'angoisse de la culpabilité ne devient pas angoisse de la condamnation. Il y a punition automatique selon les lois du karma, mais il n'y pas de damnation dans le mysticisme de l'Asie »*⁵³⁰. Dans le mysticisme le désespoir n'a jamais le dernier mot. Il y a toujours la possibilité de se relancer dans le but d'aller jusqu'à s'unir définitivement à l'être-même. Les moments de l'échec, qui sont les moments où le non-être se manifeste avec signification dans leur vie sont vécus par les mystiques comme une étape et non pas comme une fin du processus. *« Aussi longtemps que l'absence de la puissance de l'être est éprouvée sous la forme du désespoir, c'est la puissance de l'être qui se fait elle-même sentir à travers le désespoir. Vivre cette expérience et la souffrir avec patience constituent le courage d'être du mystique en situation de vide »*⁵³¹. Le mysticisme, dans son principe, se retrouve chez tout être humain.

L'analyse ontologique de l'homme chez Tillich démontre que tout le monde est confronté à la misère humaine qui découle de la structure ontologique de l'humain en tant qu'il est à la fois être et non-être. Le mysticisme est présent chez chacun d'entre nous car nous recherchons tous, d'une manière ou d'une autre, à répondre à notre misère humaine c'est-à-dire à notre non-être en nous basant sur la puissance de l'être. *« Du moment que tout ce qui est participe à la puissance de l'être, l'élément d'identité sur lequel se fonde le mysticisme ne peut être absent d'aucune expérience religieuse »*⁵³². Il faut rappeler que, pour Tillich, l'être est Dieu non pas en tant qu'une entité ontologique mais en tant qu'une puissance qui triomphe du non-être.

Après le courage d'être qui s'expérimente dans le mysticisme, Tillich aborde le pôle de l'individuation. *« À l'encontre de l'union mystique, on peut dire que cette relation est une communion personnelle avec la source du courage »*⁵³³. Le pôle de l'individuation implique, non pas l'identification avec la source du courage, mais une rencontre personnelle avec la

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

source du courage. « *Bien que ces deux types d'expérience soient en opposition, ils ne s'excluent pas l'un l'autre* »⁵³⁴. Il n'y a pas de courage d'individuation qui ne comporte pas un minimum de mysticisme.

L'élément que les deux partagent est ce que Tillich appelle la foi. « *La foi comprend deux éléments : la participation mystique et la confiance personnelle. La plupart des textes de la Bible décrivent la rencontre religieuse en termes vigoureusement personnalistes* »⁵³⁵. L'accent mis sur la notion d'individu, dans la pensée de Paul Tillich, est important. Car pour lui, la foi est à comprendre en terme de confiance qui se réalise entre une personne et une autre. Son approche se fonde sur l'expérience protestante qui accorde beaucoup de valeur à l'individu dans la relation à Dieu.

La critique de Luther à l'encontre de la gestion de l'angoisse telle qu'elle était faite par les catholique inspire largement la pensée de Tillich sur la question du courage d'être. Luther s'inscrit dans la logique de la Bible en donnant de la place à la personne dans l'expérience religieuse, de la place à la personne et non pas à la communauté. « *Luther dirigeait ses attaques contre les éléments objectifs, quantitatifs et impersonnels du système romain ; il luttait pour une relation immédiate de personne à personne entre Dieu et l'être humain. C'est avec lui que le courage de la confiance atteint son point le plus élevé dans l'histoire de la pensée chrétienne* »⁵³⁶. Entre l'approche catholique qui se fonde sur l'impersonnel et l'approche protestante qui se base sur le personnel, Tillich trouve que le protestantisme donne assez d'éléments favorables à la gestion de l'angoisse sur le plan personnel. La réponse à la misère de l'être humain ne doit pas être collective seulement. Il faut qu'elle atteigne sur la personne qui vit l'angoisse dans son existence à elle.

Le courage de l'individu est celui d'affronter l'angoisse dans son existence mais de façon individuelle. « *Dans sa solitude, il participe à la puissance qui lui donne le courage de s'affirmer en dépit des adversités de l'existence. (...) La Réforme rompit avec le semi-collectivisme du Moyen Age. Pour Luther, le courage de la confiance exprime une confiance personnelle qui provient d'une rencontre de personne à personne avec Dieu. Ni les papes, ni les conciles n'étaient capables de lui donner cette confiance* »⁵³⁷. Toutes ces formes de

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ *Ibid.*

médiations sont considérées, selon cette logique protestante, comme une sorte de barrière qui empêche de faire confiance directement à Dieu.

Tillich reconnaît que la collectivité joue un rôle dans la gestion de l'angoisse collective, mais qu'elle est démunie chaque fois que l'individu se confronte à son angoisse propre. « *La collectivité offrait différents moyens pour résister à l'angoisse, mais aucun qui pût donner à l'individu de quoi assumer sa propre angoisse : jamais il ne pouvait être sûr ni ne pouvait affirmer son être avec une confiance inconditionnelle ; jamais il ne pouvait rencontrer directement l'inconditionnel avec son être total, dans une relation personnelle immédiate. Sauf dans le cas du mysticisme* »⁵³⁸. L'individu fait l'expérience de l'angoisse, par conséquent, il faut qu'il soit en mesure d'assumer cette angoisse dans le christianisme sans passer par les voies collectives ou médiatrices. Cela fut, selon Tillich, l'originalité et la richesse du protestantisme. La médiation de l'Église empêchait de faire une rencontre directe et complète avec Dieu.

Pour Tillich, avant le protestantisme, le seul courage d'être qui pouvait exister était celui du mysticisme. « *Le courage des Réformateurs est à l'origine du type individualiste du courage d'être soi* »⁵³⁹. Il s'agit du courage qui affirme le soi personnel dans la rencontre personnelle avec Dieu. Cette rencontre distingue le personnalisme protestant d'autres formes d'individualisme qui s'enferment sur elles-mêmes. Car « *le courage des Réformateurs n'est pas plus le courage d'être soi qu'il est le courage d'être participant : il les transcende tous les deux et en fait la synthèse. Le courage de la confiance ne prend pas sa source dans la confiance en soi* »⁵⁴⁰. À la différence du mysticisme et de l'individualisme auto référentiel, le courage de confiance allie la prise au sérieux de l'existence et la confiance en quelque chose qui n'est pas fini. C'est pourquoi l'Église cesse d'être un objet de confiance dans la perspective de Tillich.

Tillich insiste sur l'absence du sentiment de condamnation chez chaque être humain qui, par le courage de la confiance, cherche à s'affirmer soi-même en dépit de la misère humaine. Le courage d'être qui se fonde sur la confiance en dépit du non-être présuppose la victoire sur le désespoir. « *Il s'enracine dans la certitude personnelle, totale et immédiate du*

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*

pardon divin »⁵⁴¹. Il y a donc un paradoxe radical dans cette proposition qui affirme le lien entre le fini et l'infini malgré l'abîme qui les sépare.

L'angoisse de culpabilité, selon le courage de la confiance, ne débouche pas sur l'angoisse de condamnation car « *accepter d'être accepté quoique l'on soit inacceptable est le fondement du courage de la confiance. Ce qui est caractéristique de ce type d'affirmation de soi, c'est le fait qu'elle ne dépend d'aucune condition préalable, morale, intellectuelle ou religieuse : ce n'est pas le bon, le sage ou le pieux qui sont habilités à ce courage d'accepter d'être accepté, mais ceux qui manquent de toutes ces qualités et qui sont conscients d'être inacceptables* »⁵⁴². Le paradoxe fondamental de cette conception se fonde sur deux aspects complémentaires.

Le premier est celui de l'être fini, c'est-à-dire l'être humain, qui prend conscience de sa finitude et de la misère qui en résulte pour s'en remettre à l'être infini. Le second consiste dans l'acceptation par l'être-même de l'être fini qui fait le pas et accepte le pardon inconditionnel de ses péchés comme « *l'expérience fondamentale de la rencontre avec Dieu* »⁵⁴³. Tillich montre l'avantage de la puissance personnelle par rapport à la puissance impersonnelle dans l'acceptation de l'être-fini souffrant de sa culpabilité. « *Un mur auquel je me confesse ne peut me pardonner. Aucune acceptation de soi n'est possible si l'on n'est pas accepté dans une relation de personne à personne. Mais, même si l'on est accepté d'une façon personnelle, il faut un courage qui transcende le soi pour accepter le fait d'être accepté ; il faut le courage de la confiance, car le fait d'être accepté ne veut pas dire que la culpabilité soit niée* »⁵⁴⁴. Il y a, dans la logique du courage de la confiance, l'élément transcendant chez l'être fini qui agit en faveur de l'élan vers l'être même appelé Dieu. Cet élément permet d'intégrer la culpabilité et de la dépasser en se reconnaissant accepté. C'est à cette étape que nous triomphons du désespoir et du sentiment de rejet que nous avons de nous-même à cause de notre culpabilité qui relève de notre finitude.

Les notions d'*agapè* et de justice sont présentes dans le courage de la confiance parce que l'acceptation de soi comme accepté se déploie grâce à l'élément transcendant qui permet de sortir de la séparation, pour chercher à s'unir à la puissance ultime. La notion de justice est

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 131-132.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

constitutive de l'acceptation de soi comme accepté car le sentiment de culpabilité est pris en compte dans la mesure où il est jugé et surmonté.

C'est à cette condition que l'être fini répond à « *la menace radicale et infinie du non-être dont nous faisons l'expérience dans le désespoir du rejet de soi* »⁵⁴⁵. Toutes les réponses à la misère humaine qui ne prennent pas au sérieux cette dernière n'apportent pas de réponses suffisantes car elles évacuent le problème de la solution recherchée. « *Le plaisir secret que procure le désespoir témoigne en faveur du caractère paradoxal de la négation de soi : le négatif vit du positif qu'il nie* »⁵⁴⁶. Le non-être et la misère humaine qu'il entraîne sont à accepter pour pouvoir les questionner et les surmonter. « *L'acte d'accepter l'absence de sens est en lui-même un acte plein de sens : il est un acte de foi* »⁵⁴⁷. La foi, ainsi comprise, prend en compte les situations particulières de la misère humaine.

Il s'agit de la foi au sens absolu, c'est-à-dire qu'elle est là où le non-être se fait sentir et où la puissance d'acceptation est vécue existentiellement. « *La foi absolue comporte un élément de scepticisme qu'on ne trouve pas dans l'expérience mystique* »⁵⁴⁸. Les moments de doute sont constitutifs de la foi. La foi absolue telle qu'elle est expliquée par Tillich dépasse également la rencontre divino-humaine car elle prend au sérieux le doute. « *L'attaque du doute sape à la base la structure sujet-objet* »⁵⁴⁹. La relation de personne à personne n'est pas à l'abri du doute. « *Les théologiens qui parlent si énergiquement et avec tant d'assurance de la rencontre divino-humaine devraient être conscients d'une situation dans laquelle cette rencontre est empêchée par le doute radical et il ne reste rien en dehors de la foi absolue* »⁵⁵⁰. Selon Tillich, dans la foi absolue, la misère humaine est acceptée y compris dans les moments de doute pourvu que l'être fini se sache et s'accepte dans la puissance de l'acceptation.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

Conclusion

Cette seconde partie de notre travail a porté sur l'œuvre théologique de Paul Tillich dans son rapport avec la question de l'identité morale. Nous reconnaissons que l'auteur n'a consacré spécialement aucun travail au sujet de l'identité morale. La théologie de Tillich nous a intéressé dans l'optique de chercher à approfondir les pistes, laissées sans réponses dans la pensée de Charles Taylor, sur le rapport entre l'identité morale et le christianisme. Parmi ces pistes, nous retrouvons la question du déploiement du christianisme lorsqu'il se propose comme source morale à la formation de l'identité morale. Nous avons abordé le travail de Paul Tillich sous cet angle. Il éclaire fondamentalement l'articulation entre le christianisme et d'autres sphères de la culture. En cela, il apporte quelques éléments de réponses aux questions que nous avons soulevées à partir des travaux de Taylor sur le rapport entre l'identité morale et le christianisme.

Paul Tillich se montre très critique face à la manière dont le christianisme historique s'est accompli dans le domaine moral. Il ne se limite pas à épingler les difficultés qui ont été occasionnées par le christianisme. Il propose une autre lecture qui, à notre avis, renouvelle le christianisme dans son déploiement comme source morale.

Dans cette deuxième partie, nous avons abordé l'œuvre de Paul Tillich, en rapport avec notre sujet, en deux moments : Le premier chapitre a traité de l'identité morale dans « La dimension religieuse de la culture », et, dans le second, il s'est agi des fondements théologiques de l'identité morale.

Dans le souci de comprendre le statut du christianisme comme une source morale, nous avons étudié les travaux de Paul Tillich qui portent sur le rapport entre la religion et la culture. Cette analyse permet d'appréhender le christianisme et les critiques que Tillich lui adresse dans sa façon de se rapporter à la culture. Le christianisme fait partie de la culture et, à ce titre, il entre nécessairement en contact constitutif avec d'autres dimensions de la culture. Il a son autonomie comme d'autres sphères de la culture. Cependant, il a le devoir non pas de juger la forme mais le contenu des autres sphères. Nous rappelons que le contenu concerne ce qui relève du sens dans un domaine particulier de la vie.

Dans cette perspective, Tillich reconnaît le statut de source morale au christianisme sous une autre forme. Chez Tillich, le christianisme, entendu comme source morale, échappe au sens ordinaire de l'expression « source morale ». Car, selon lui, il ne doit pas se contenter

de dicter les lois morales inflexibles aux individus. Le rôle du christianisme, au sein d'une culture, n'est pas celui-là. Le christianisme n'est pas un dépôt de normes et lois morales comme l'est un code pénal. Quand le christianisme est compris comme une source morale, il faut insister sur son rôle inspirateur et critique dans la culture. C'est pourquoi, Tillich refuse de parler de l'éthique théologique pour la nommer la théologie de la culture.

Le christianisme historique a, selon Tillich, privilégié la dimension normative au détriment de la dimension inspiratrice et critique dans le domaine moral. Il ne peut pas s'imposer à d'autres sphères de la culture en ce qui concerne la morale. Il faut la reconnaissance de l'autonomie des sphères. Si le christianisme tombe dans les travers de la domination morale des autres sphères de la culture, alors il devient un double danger. Il l'est pour les autres sphères qu'il cherche à étouffer et à dominer en même temps qu'il l'est pour lui-même parce que sa nature ne correspond pas aux principes de l'hétéronomie.

Dans l'optique de Paul Tillich, il n'est pas envisageable de dire qu'une culture donnée est chrétienne. Les identités morales qui ont pour la source morale le christianisme ne doivent pas être appréhendées comme des identités morales chrétiennes. D'une part, ce serait une manière de nier la pluralité des sources morales qui contribuent à la formation d'une identité morale. D'autre part, il y aurait une certaine contradiction sur le plan de l'identité même du christianisme ; car sa fonction n'est pas de produire une forme, elle n'est pas de monopoliser le contenu non plus. Elle est d'inspirer et de critiquer le contenu de l'identité morale se formant aux confluents des différentes sphères de la culture.

Cette posture théologique de Paul Tillich sur le statut du christianisme comme source morale au sein de la culture soulève la question du rapport entre le christianisme et d'autres sources morales. Si le christianisme se prononce sur le contenu déjà existant, cela veut dire qu'il y a des sphères de la culture qui participent à la construction du contenu. Nous les appelons également sources morales. Elles ont la même fonction que celle du christianisme en tant que source morale. Elles ont, à leur tour, le devoir de se rapporter de façon critique à la forme comme au contenu du christianisme. Cette fonction revient à toutes les sphères de la culture qui sont les lieux de l'expérience de l'inconditionné. L'art, la philosophie et la littérature, à titre d'exemples, sont les domaines de la culture par lesquels l'être humain fait l'expérience de l'inconditionné.

Paul Tillich justifie la critique envers les sources morales, car il pense que le contenu n'est jamais l'apanage exclusif d'aucune de ces sources. La tentation est toujours grande de

vider une source morale de son contenu et de la réduire à sa forme. Cela est vérifiable dans l'histoire du christianisme dont certaines époques sont plus dominées par la forme que par le contenu. Nous retrouvons chez Tillich l'accent protestant quand il remet en question la valorisation excessive des signes, des lois et des pratiques quasi magiques. Il la décrit dans sa critique contre l'époque chrétienne de la domination métaphysique. Le contenu y est ramené à la forme. La crise qui s'en est suivi en est, aux yeux de Tillich, salvifique. Il a fallu que, au nom du contenu, la source morale autonome s'élève contre la source morale du christianisme métaphysique pour que le contenu persiste.

Le contenu est plus large et puissant que toutes les sources morales qui tentent de renfermer le sens dans leurs limites. Aucune source morale n'est, dans cette logique, auto-suffisante. L'identité morale est une construction qui se situe dans l'interconnexion de sens et donc de sources morales. Le style du christianisme susceptible de contribuer à une identité morale réussie ou authentique n'est pas celui qui provient de la métaphysique. Car ce christianisme, étant hétéronome, est ce que Tillich appelle une religion qui a perdu Dieu. Le même danger n'épargne pas d'autres sources morales, en l'occurrence, les sources morales autonomes. Ces dernières, en se mutilant des contenus des religions, risquent fort de ramener le contenu à la forme. Leur autarcie vide l'identité morale du contenu et donc de sens.

Pour Tillich, le moi qui perd Dieu se perd lui-même. Les sources morales autonomes coupées des sources morales religieuses manquent de revitalisation et s'essoufflent. Elles tombent dans les lois, l'égoïsme, l'exploitation de l'autre et la solitude. Elles conduisent à la mort tout comme les sources religieuses qui ramènent la forme au contenu et cherchent à soumettre toutes les sphères de la culture. Dès lors, les sources morales ne sont pas à l'abri de se transformer en forces démoniques, pour reprendre la terminologie de Tillich.

Chez le Tillich de « La dimension religieuse de la culture », nous trouvons une réponse partielle à la question suscitée par la lecture de Taylor. Comment le christianisme, en tant qu'une source morale, doit-il être compris en lui-même et en rapport avec d'autres sources morales ? Les sources morales sont à la portée de l'être humain. Il arrive que celui-ci construise et consolide sa domination à travers les sources morales. Il les transforme en outils dont il peut se servir pour assouvir ses envies plutôt que de les considérer comme une voie. En cela, les sources morales sont susceptibles d'être perverties pour être au service d'une cause qui asservit l'homme au lieu de le libérer.

En second lieu, après avoir cherché à comprendre le statut du christianisme en tant qu'une source morale parmi d'autres sources morales, nous avons abordé, dans l'œuvre de Paul Tillich, son statut de source morale à partir d'une lecture interne. Comment le christianisme, dans son essence même, est-il appelé à être une source morale ? Tillich pense le christianisme en prenant au sérieux l'avènement de la mort de Dieu dans la civilisation occidentale. Dans cette perspective, il critique la théologie qui s'est développée en rapport avec la métaphysique. Elle posait Dieu comme un être supérieur qui règne sur l'ensemble de la création. Il en découlait que le domaine qui se rapporte à Dieu était, moralement, supérieur par rapport à d'autres sphères. Dans ce sens, le christianisme était la seule source morale acceptable et acceptée. Il est important d'interroger le christianisme qui se déployait comme la seule source morale à la lumière de la façon dont Tillich pense le christianisme dans sa théologie. Comment le christianisme, tel que le voit Paul Tillich se déploie-t-il quand il se donne comme une source morale ? La réponse à cette question se trouve dans sa théologie qui articule la question de Dieu et celle de l'homme sur le fond de la christologie.

Tillich fait la théologie dans le contexte occidental de la sécularisation. La religion en général et le christianisme en particulier souffrent d'une désertion. Il pense que cette crise est due à la critique philosophique du christianisme et au changement social et technologique. Le christianisme doit se repenser pour se proposer comme une voie plausible à l'être humain. Il est appelé à renoncer à la métaphysique classique et, par conséquent, il doit aborder la question de Dieu autrement. Car Dieu n'est pas un être supérieur régnant sur d'autres êtres. Cependant, cela ne signifie pas que la théologie peut se faire sans philosophie. Elle prend en compte non seulement la philosophie mais encore d'autres sciences humaines, comme la littérature, l'art, qui nous éclairent sur ce qui nous préoccupe ultimement dans notre situation humaine. La méthode de corrélation qui sous-tend l'articulation entre les questions humaines et les réponses chrétiennes se fonde sur le rapport que la théologie, selon Paul Tillich, doit entretenir avec d'autres disciplines.

Le premier renouvellement s'opère au niveau du statut de la théologie. Le christianisme ne peut plus se déployer en s'imposant. Il doit être attentif à tous les discours sur l'humain. Il y a donc un va et vient entre les données chrétiennes et les questions humaines. On assiste à la sortie de la théologie classique. Celle-ci plaçait les réalités surnaturelles au-dessus des réalités naturelles. Le christianisme ne peut plus se déployer de façon autoréférentielle dans les questions morales.

Le deuxième souffle nouveau s'élabore sur le plan de l'anthropologie. Dans son effort d'articuler la Révélation et la situation de l'homme, Tillich fait une étude que nous avons nommée « l'ontologie anthropologique ». Il s'agit d'une analyse de l'être humain non pas dans ses différentes manifestations historiques et culturelles, mais dans sa structure ontologique. Il situe l'être humain entre le non-être et l'être, entre l'existence et l'essence. L'homme se meut entre deux pôles qui se tiennent mutuellement. L'ontologie anthropologique de Tillich fonde la question morale de l'individu en situant l'existence comme un lieu de dépassement permanent vers l'essence. Ce que nous sommes, ce que nous devons être et ce que nous pourrions être traduisent la réalité de tiraillement moral qui caractérise l'être humain. Cette situation est dans l'être, le pouvoir être et le devoir être. Dans sa réalité, l'être humain est marqué par l'incomplétude et l'imperfection. Pour cette raison, il est naturellement appelé à se dépasser pour chercher à résoudre les problèmes liés à sa finitude existentielle. Ce dépassement consiste à s'orienter vers l'infini.

Quoique fini, l'homme est habité ontologiquement par la liberté qu'il vit concrètement dans la création. L'existence est, pour Tillich, le lieu du déploiement de la puissance démonique ou divine chez l'être humain. Les puissances de destruction menacent l'être humain dans l'existence. Ceci a pour conséquence que l'être humain a besoin ontologiquement d'être sauvé des puissances démoniques qui découlent, selon Tillich, de la liberté humaine et de la destinée. Le déploiement de la liberté humaine implique la responsabilité des actes de liberté et de volonté. Dans l'existence, la liberté humaine ne se réalise pas seulement de façon créative. Il y a des éléments de négativité dans l'acte même de poser les choix et de les réaliser. En ce qui concerne la destinée, il s'agit des événements indépendants de la liberté individuelle ou collective qui nous entraînent et orientent moralement notre existence. En cela, le rôle du Messie est incontournable dans l'existence. Cependant, l'être humain peut s'en détourner librement et consentir à la perte.

Afin de savoir comment reconnaître les forces démoniques dans l'existence individuelle ou collective, Tillich souligne que la théologie doit se nourrir d'autres disciplines qui s'efforcent de comprendre l'existence afin de formuler, à son tour, les réponses adéquates. La théologie doit éviter la tentation historicisante des récits bibliques pour les aborder symboliquement ; elle devra relever le sens qui habite ces récits, et le traduire de telle sorte qu'ils rencontrent les préoccupations des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

En troisième lieu, Paul Tillich, partant de la misère ontologique de l'être humain, propose la réponse à cette situation à travers la personne du Christ qui est essentiellement considéré comme le Messie. Jésus le Christ est la seule personne, aux yeux de Paul Tillich, qui a réussi à préserver son existence des puissances démoniques. À ce titre, il est le modèle de tous les hommes. Ceux-ci doivent le suivre pour parvenir à l'unité d'eux-mêmes entre l'existence et l'essence. Grâce à lui, l'Être Nouveau qui dépasse le fossé entre l'existence et l'essence peut voir le jour de façon passagère. Car l'union définitive est d'ordre de l'eschatologie.

Paul Tillich situe la question de Dieu dans le rapport entre l'existence et l'essence. Chaque fois que l'être humain oublie Dieu, c'est-à-dire quand il se pose comme l'inconditionné et l'infini alors qu'il ne l'est pas, il est dans le péché, il est sous la domination des puissances démoniques. Jésus le Christ est un modèle pour les hommes, parce qu'il n'est jamais tombé sous cette domination. Tillich identifie deux sources contemporaines de la puissance démonique : il s'agit de la *libido* et de la volonté de puissance. Ces deux éléments sont susceptibles d'élever ou d'abaisser l'être humain. Pourtant, la philosophie et la psychologie les a toujours considérés comme moralement neutres.

Tillich reprend et christianise la question de l'angoisse de la mort et du destin pour penser la situation de l'être humain. La philosophie enrichit la théologie en lui fournissant les grilles de l'analyse fondamentale de l'être humain dans son existence. L'homme, conscient ou pas, est existentiellement marqué par l'angoisse de la mort, de l'imprévu, du non-être et de la condamnation. Tillich, à partir de l'analyse fondamentale de l'être humain, pense le christianisme comme une réponse aux questions qui découlent de la situation ontologique de l'être humain. Le christianisme doit prendre en compte ces analyses quand il se propose comme une source morale qui nourrit, avec d'autres sources, la formation de l'identité morale des individus. L'identité morale est construite non seulement à partir des éléments sociaux visibles, comme les interdits et d'autres lois, mais aussi et plus subtilement, elle se fonde sur les peurs que le non-être inflige à l'homme. Dès lors, le christianisme gagne à faire siennes les analyses fondamentales que la philosophie fait de l'être humain et à en tirer les conséquences théologiques.

Tillich postule que l'être humain est essentiellement incapable de triompher tout seul de sa misère existentielle. L'intervention de Dieu est une nécessité pour le salut de l'homme. La présence de Dieu se fait à partir d'une concrétisation ecclésiale, mais elle doit rester

ouverte à l'Esprit qui permet l'autodépassement dans toutes les périodes de l'histoire et chez tous les peuples. Le christianisme s'est conduit, dans certaines périodes de son histoire, comme une entreprise fermée à Dieu, à l'Esprit et à la créativité structurelle de l'être humain. En ce qui concerne notre sujet de recherche, à savoir la question de l'identité morale et de l'éthique théologique qui en découle, nous retrouvons dans l'histoire du christianisme, d'après Tillich, les normes et les codes. Le christianisme est, plusieurs fois dans son histoire, tombé dans le piège du légalisme et de l'hétéronomie. Il a plus condamné que cherché à écouter l'existence humaine.

Dans cette logique, Tillich critique la prétention des différentes méthodes spirituelles qui se fixent l'objectif d'une réalisation morale de soi réussie. Tous les efforts pour se sauver soi-même sont vains. L'ascétisme échoue car il ne réalise pas l'union entre le fini et l'infini. Le même échec frappe le mysticisme : celui-ci non plus n'atteint pas son objectif d'une union avec Dieu car le mystique fait l'expérience de la misère humaine comme tout le monde dans l'expérience aussi bien individuelle que collective. L'Être Nouveau qui triomphe de la misère humaine est une manifestation divine qui fait irruption dans l'histoire avec le consentement de l'homme afin que celui-ci assume son essence dans l'existence. Le Christ est cet Être Nouveau qui survient dans l'existence et qui la surmonte. Il est dans l'existence mais il apporte la solution à la misère humaine en montrant qu'il est possible de ne pas vouloir se substituer à Dieu.

Le caractère messianique de Jésus consiste dans la corrélation, en son être, de l'existence et de l'essence. Il n'est pas à l'abri de l'angoisse. La nouvelle identité du christianisme telle qu'elle est proposée par Paul Tillich se fonde sur une christologie renouvelée. Jésus le Christ n'est pas un Dieu, au sens philosophique, qui a vécu sur la terre au milieu des hommes avec qui il ne partageait pas l'existence. L'Être Nouveau qu'est le Christ n'a pas aboli l'aliénation existentielle, la finitude et l'angoisse qui caractérisent la vie humaine. Il les a vécues et assumées pour en triompher. Cette victoire trouve son origine dans l'unité existentielle avec Dieu.

Au lieu de sombrer dans le légalisme et les condamnations, le christianisme, quand il se déploie comme une source morale, devrait, selon Tillich, renouer avec l'Évangile. Il doit être porteur de la Bonne Nouvelle qui n'enchaîne pas mais libère. La prise au sérieux par le christianisme de la signification de la bonté originelle de la création l'aidera à sortir de la logique de la loi qui s'impose d'en haut, pour entrer dans une logique de l'amour et de la

confiance en l'être humain. Car celui-ci est habité par ce que Tillich appelle « la voix silencieuse » qui lui rappelle qu'il n'est pas seulement fini mais qu'il est capable de se dépasser.

L'appel au dépassement de soi ne se dit pas de manière universelle sur le plan de l'histoire et de la culture. Chaque époque comme chaque culture se fait une éthique marquée par ses préoccupations concrètes telles qu'elles sont vécues dans l'existence. En ce sens, Paul Tillich reconnaît à l'éthique, le double fondement, à savoir le fondamental et l'historique. Pour cette raison, le christianisme doit respecter et écouter les forces créatrices de la vie car l'Esprit est à l'œuvre différemment dans l'histoire.

Le christianisme doit se proposer comme source morale à la formation de l'identité morale en puisant dans ses richesses constitutives. Tillich pense que l'une des richesses inestimables du christianisme est l'*agapè*. Cependant, il trouve que ce concept biblique pour signifier l'amour a été, dans l'histoire du christianisme, appauvri. Il a été opposé à la justice et a été réduit à une certaine sentimentalité. L'*agapè*, en tant qu'elle intègre la notion de justice, constitue la condition *sine qua none* de toutes les dimensions de l'amour. L'*agapè* est présentée chez Tillich comme étant une disposition morale qui prend en compte la réalité de la situation concrète, les angoisses, et d'autres formes d'expression de la destinée qui entrent en jeu lorsqu'un individu pose un acte moral. L'*agapè* rend possible la flexibilité de la loi et en cela elle la sauve des forces démoniques. Elle la vivifie pour son application à chaque acte singulier. Si le christianisme veut se proposer comme une source morale à la construction de l'identité morale, il doit le faire sous la bannière de l'amour.

Pour ce faire, le christianisme doit se situer dans l'ouverture de l'*agapè* qui n'est pas une production humaine. L'*agapè* est une réalité essentiellement transcendante et religieuse. Elle appartient à l'être. À ce titre, elle est et elle n'est pas à la portée de l'être humain. Ceci revient à affirmer que l'être humain doit être animé par un courage particulier pour y avoir accès. Le courage dont il est question est de l'ordre de la foi et non de la raison. On y accède par l'acte d'espérer contre toute désespérance. Car il y a plusieurs éléments qui contribuent à la victoire du non-être sur l'être dans la situation de l'existence de l'homme. L'union absolue avec l'être semble pratiquement irréalisable. Il faut une bonne dose de courage, sur le plan individuel, pour affronter la misère humaine en s'ouvrant à la transcendance (l'être). Il faut, selon Tillich, le courage de se reconnaître comme étant accepté par l'Autre pour pouvoir espérer.

Contrairement à l'identité morale de l'individu qui s'exprime dans un récit récapitulatif à partir de ses rapports au bien, l'identité du christianisme ne s'enferme pas dans les événements qui ont jalonné l'histoire du christianisme. L'identité du christianisme, d'après Paul Tillich, se situe dans la fertilité originelle de l'Écriture qui se laisse interpréter par les hommes et les femmes de tous les temps et de toutes les cultures quand ils y trouvent des réponses à leurs questions de sens. Les différents moments du christianisme ne sont que des manifestations temporelles des possibilités incalculables de la présentification du christianisme. Jésus le Christ comporte, par son message, une réponse aux questions existentielles de l'être humain.

La question de l'identité morale, en Occident, entretient un rapport quasi structurel avec le christianisme. Ceci justifie notre passage de Charles Taylor à Paul Tillich. À partir de l'analyse de l'identité morale, nous en sommes arrivé à analyser l'identité du christianisme lorsqu'il intervient dans le champ de la morale. Ces deux auteurs ont des points en commun et des points de différence. Dans la troisième partie, nous allons nous efforcer de les confronter en mettant en valeur leurs méthodes respectives, leurs intuitions originales et nous chercherons à éclairer les faiblesses de l'un à partir de la force de l'autre. Nous terminerons notre thèse en développant une éthique théologique qui prend en compte les défis et les questions soulevés à partir de Charles Taylor et Paul Tillich.

TROISIÈME PARTIE :

**CONFRONTATION ENTRE TAYLOR ET TILlich :
PISTES POUR LE DÉPLOIEMENT DU CHRISTIANISME
DANS LE CHAMP MORAL**

INTRODUCTION

Après avoir présenté la question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich, nous allons nous efforcer, dans cette troisième partie de notre thèse, de confronter les deux penseurs sur leur l'approche de l'identité morale en rapport avec le christianisme dans la société occidentale contemporaine, de mettre en lumière certains éléments qu'ils ont en commun concernant leur méthode, le lieu de leur réflexion respective et les intuitions qu'ils développent à partir de la question de l'identité morale et de relever les points de divergence de ces approches.

Nous insisterons sur les apports significatifs de leur pensée sur la question de l'identité morale, pour les questionner théologiquement en vue de poser les pistes d'une éthique théologique qui soit acceptable pour notre époque.

Pour mener à bien ce projet, dans cette dernière partie, nous commencerons par interroger les méthodes de leur pensée pour en dégager quelques implications sur la question de l'identité morale. Nous revisiterons l'analyse qu'ils réalisent de la situation morale de nos contemporains et la critique qu'ils y apportent. Nous reprendrons, de façon critique, les reproches qu'ils formulent contre, d'une part, l'identité morale dans ses énonciations actuelles et, d'autre part, le christianisme comme source morale, pour proposer une certaine éthique théologique.

1. La confrontation critique entre Taylor et Tillich autour de l'identité morale et l'identité du christianisme

1.1. Les méthodes pour comprendre, dépasser et construire

1.1.1. La méthode généalogique

La fidélité à la méthode généalogique suivie par Charles Taylor tout au long de son œuvre frappe son lecteur. Chez lui, nous avons fait l'expérience de la place importante de la méthode dans la pensée elle-même, comme l'affirme Tillich. « *Méthode et système se déterminent l'un l'autre* »¹. Dans les deux ouvrages principaux que nous avons travaillés, « *Les sources du moi* » et « *L'âge séculier* », la méthode généalogique est présente.

Dans son objectif critique sur les tendances actuelles de comprendre l'identité, Taylor se montre patient dans les analyses des courants de pensée sur la question de l'identité morale. Il va des présocratiques aux contemporains en passant par toutes les grandes figures de la philosophie et de la théologie. Taylor ne se contente pas d'approfondir les analyses et les intuitions des penseurs, il s'efforce également de comprendre leurs motivations respectives ainsi que leurs influences les uns sur les autres. À côté de cela, il valorise et approfondit l'intelligence portée par les événements majeurs de l'histoire occidentale sociale et religieuse, tout en la rattachant à l'histoire intellectuelle de l'Occident.

Le projet philosophique de Charles Taylor comprend la place du changement radical qui est intervenu dans la compréhension de l'individu. Analyser l'individu moderne revient à interroger la manière dont celui-ci se comprend, non pas sur le plan empirique de la composition de la société, mais sur le plan normatif, c'est-à-dire sur le sens qu'il donne à ses orientations morales. « *L'homme traditionnel est en réalité incapable de se concevoir comme un individu au sens normatif, telle est donc finalement la thèse de Taylor. Pour qu'il devienne tout à fait normal de concevoir la définition de soi comme celle d'un individu, il faut qu'il y ait eu ce mouvement de modernisation des esprits, the great disembedding* »². La méthode généalogique fait partie intégrante de la nature de la pensée de Taylor quant à son objet, c'est-à-dire la compréhension de l'individu moderne par rapport aux autres formes d'auto-compréhension qui l'ont précédée.

¹ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 89.

² V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, p. 139.

L'idée de comparaison constitue le fil rouge de la démarche philosophique de Taylor. La question de savoir qui l'on est, selon la logique non individualiste, serait différente de celle de nos contemporains. « *L'homme d'une société traditionnelle, quand il doit se présenter, se définit lui-même comme le nœud de divers rapports de complémentarité statutaire (parent/enfant, époux/épouse, maître/serviteur, aîné/cadet, compatriote de ses compatriotes, etc.) En revanche, l'homme moderne se présente comme un individu, ce qui veut dire comme quelqu'un qui se trouve avoir diverses qualités sociales, mais qui peut se penser lui-même indépendamment de ces qualités* »³. La différence entre la définition de l'individu d'aujourd'hui et celle de l'individu d'une autre époque, dans la société occidentale, constitue le lieu de réflexion de Taylor. Cela justifie le choix de la méthode généalogique comme la seule à pouvoir faire dégager les imbrications, les divergences, les avantages, les insuffisances et les dangers des deux formes d'auto-compréhension.

Charles Taylor est le penseur de l'impensé de l'identité moderne en Occident telle qu'elle se déploie aujourd'hui. « *Les doctrines qui prétendent résulter de l'examen détaché d'un domaine dans lequel le moi n'est pas censé intervenir reflètent, en réalité, beaucoup plus que nous le pensons les idéaux qui ont contribué à former notre identité* »⁴. Dès la préface de son ouvrage « Les sources du moi », Taylor montre que son objectif se rattache à une méthode généalogique. C'est grâce à cette méthode qu'il pense entrer en profondeur de l'impensé de l'identité moderne occidentale. La méthode généalogique permet de relever les liens, jusque-là insoupçonnés, que notre façon de penser entretient implicitement mais profondément avec les situations et les pensées antérieures.

La méthode généalogique permet de dépasser les unilatéralismes des courants dominants sur la question de l'identité moderne de notre époque. Elle met en lumière les faiblesses et les forces de notre manière de nous comprendre à partir des détours par les pensées et expériences du passé. Taylor pense que la méthode généalogique permet de sortir des pensées simplistes et réactionnaires, qui nous empêchent de pénétrer notre identité profonde en nous coupant des sources qui sont lointaines mais qui sont les nôtres. « *Nous ne pouvons pas nous comprendre nous-mêmes sans entreprendre cette histoire. Je ne suis pas satisfait, pour ma part, des théories qui ont maintenant cours à ce sujet. Quelques-unes, optimistes, considèrent que nous avons réussi à nous élever à des niveaux supérieurs ; d'autres nous présentent une image de décadence, de perte, d'oubli. Ni les premiers ni les*

³ *Ibid.*, p. 140.

⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 9.

seconds ne semblent justes »⁵. Taylor se situe entre deux courants majeurs qui s'opposent l'un à l'autre tout en partageant finalement une même visée et une même démarche.

Les traditionnalistes comme les progressistes n'atteignent pas, par leur méthode, la profondeur de l'identité de l'être humain telle qu'elle se présente aujourd'hui dans la société occidentale. Ces deux théories « *passent massivement sous silence, les unes et les autres, des aspects importants de notre situation. Il nous faut saisir, je pense, la combinaison unique de grandeur et de danger, de grandeur et de misère qui caractérisent l'époque moderne* »⁶. La solution aux problèmes soulevés par les théories en cours sur la question de l'identité moderne se trouve, d'après Charles Taylor, dans la pensée qui se structure à partir de la méthode généalogique. La force de celle-ci consiste à étudier les pensées actuelles tout en relevant leur dépendance inavouée par rapport aux pensées antérieures.

La méthode généalogique est essentiellement une méthode qui donne de l'importance à l'histoire. « *La généalogie est ici prise en son sens naturel, qui est laudatif. Il ne s'agit pas de démasquer une bâtarde, comme chez Rousseau, qui semble avoir donné au mot ce sens inédit ou, bien entendu, chez Nietzsche et ses épigones. Il s'agit plutôt de revendiquer une légitimité : le moi moderne est le digne fils de ses ancêtres* »⁷. Pour comprendre les modernes, il faut comprendre d'où ils sortent. Rémi Brague mentionne seulement cette fonction de la méthode généalogique chez Charles Taylor. Nous avons constaté, dans notre travail, que cette méthode joue un autre rôle qui est celui de la mémoration de l'impensé des modernes. Il est vrai, comme le précise Rémi Brague, que l'absence du Moyen Âge dans « *Les sources du moi* » est flagrante. Cependant, Taylor se rattrape dans son ouvrage « *L'Âge séculier* ». « *L'Âge séculier est aussi, secrètement, un ouvrage sur le Moyen Âge* »⁸. Même si l'objet de ce livre n'est pas de faire des analyses de cette période de l'histoire de l'Occident, en tant que texte d'histoire, Taylor exploite largement la vie religieuse et la philosophie du Moyen Âge pour finalement conclure que l'auto-compréhension de l'individu moderne trouve ses racines à cette période.

L'ouvrage « *Les sources du moi* » de Taylor est composé, selon l'auteur, de deux parties. La première qui est la plus brève est fondamentalement philosophique. La seconde,

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ *Ibid.*

⁷ R. BRAGUE, *Le problème de l'homme moderne*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et interprétation de l'identité moderne*, p. 218.

⁸ J. 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*, dans *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 248.

qui s'étend sur le reste du livre, adopte la méthode généalogique pour analyser et critiquer l'identité moderne. « *L'ouvrage, par conséquent, s'ouvre par une section qui présente très brièvement l'image de la relation entre le moi et la morale sur laquelle je m'appuie par la suite. Ceux que la philosophie moderne rebute souhaiteront sans doute sauter cette première partie. Ceux que l'histoire ennuie, si, par je ne sais quel malentendu, mon livre leur tombe entre les mains, ne devraient lire que celle-là* »⁹. La méthode généalogique démontre les conditions et les cadres d'émergence de l'identité moderne. Elle vise à réhabiliter, en quelque sorte, les courants ou les sources du passé que certains penseurs modernes critiquent négativement tout en oubliant leur force, voire leur place, dans la pensée qui est la leur. Pourtant, nous savons que, depuis Hegel, une pensée ne prend pas la place de celle qui vient avant elle au sens où il y a coupure entre les deux : une pensée survient avec quelque chose de celles qui l'ont précédée.

Alors que Taylor emprunte visiblement la méthode généalogique à Nietzsche, nous constatons qu'il en fait un usage autre que celui que nous retrouvons chez le philosophe allemand. Contrairement à Nietzsche, Taylor assigne à la méthode généalogique une tâche de revalorisation et de réactualisation des pensées et des expériences considérées aujourd'hui comme obsolètes. Nietzsche s'inscrit dans la logique de recreation et de rupture après avoir démontré tous les maux et les torts que les conceptions du passé ont infligés à l'homme. Nietzsche se déploie contre les manifestations du christianisme alors que Taylor se débat pour revaloriser et réhabiliter le christianisme.

Sans renier la force de la pensée moderne sur l'identité, Taylor s'efforce d'en démontrer également la faiblesse. « *L'héroïsme du surhomme nietzschéen tient en partie au fait qu'il peut s'élever par-delà le souci du bien, et arriver, en dépit de la souffrance, du désordre et de l'absence de toute justice, à acquiescer la beauté de ce tout* »¹⁰. Nietzsche utilise la méthode généalogique pour abattre les influences du monde transcendant sur la vie, alors que Taylor fait recours à la même méthode pour établir, d'une part, la dépendance des courants humanistes voire athées au monde qu'ils prétendent combattre.

D'autre part, il démontre que ces courants anthropocentristes coupent l'homme des sources transcendantales. Les meilleurs outils et moyens d'identifier ce défaut et d'y remédier se trouvent dans les courants théistes (chrétiens) auxquels ils s'opposent. « *Nous avons besoin*

⁹ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 566.

*de recouvrer le passé afin d'atteindre la plénitude*¹¹». La méthode généalogique a pour but de dépasser l'automutilation issue des théories soustractives. L'homme moderne se coupe du passé, et par conséquent, plonge dans l'ignorance de son identité, car notre identité authentique est essentiellement rattachée au passé. Se couper du passé revient à s'enfermer dans le présent et rater notre compréhension authentique, parce que notre identité est plus dense que ce que l'individualisme moderne nous présente.

La même méthode traverse le second ouvrage de Charles Taylor sur lequel nous avons travaillé. Il s'agit de « L'âge séculier ». Celui-ci met un accent particulier sur la notion de sécularité et l'impact que ce concept a sur nos vies. Nous nous situons de nouveau dans la problématique du rapport entre les domaines religieux et les domaines humanistes athées. La sécularité va de pair avec la notion de religion telle qu'elle s'est développée dans la civilisation occidentale. *« Je voudrais rappeler que l'embarras dans lequel nous sommes aujourd'hui sur le plan spirituel est essentiellement dû à l'histoire ; autrement dit, la compréhension que nous avons de nous-mêmes et de la place qui est la nôtre est en partie déterminée par la représentation que nous avons du chemin qui a été parcouru et de la façon dont nous avons pu dépasser un état antérieur »*¹². Nous trouvons, dans « L'âge séculier », une spécification de la question de la sécularité. Puisqu'elle ne concerne que l'Occident, l'ouvrage traite seulement du processus de la sécularisation dans la civilisation chrétienne en Occident.

La problématique de Charles Taylor dans cet ouvrage est proche de celle qui est développée dans « Les sources du moi ». La question de l'individu se double de la question de la société et de la religion de façon explicite. La méthode généalogique se justifie par l'inscription de la sécularisation dans le développement historique. *« Pour bien nous situer, nous devons revenir sur nos pas et tracer correctement le fil de l'histoire »*¹³. En d'autres termes, Charles Taylor aimerait savoir ce qui s'est passé pour que nous passions d'une société qui croyait en Dieu et au sein de laquelle la religion avait une place importante, à une société où la croyance en Dieu ou en d'autres entités spirituelles ne va plus de soi. Il en découle que ce passage a eu des répercussions sur notre manière de nous comprendre, de donner sens à notre vie et au monde. La religion, dans la mesure où elle est directement concernée par la sécularisation, exige d'être revisitée et repensée à partir aussi bien des sphères qui sont

¹¹ *Ibid.*, p. 580.

¹² Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 60.

désormais autonomes que de l'intérieur de son histoire et de ses fondamentaux. L'évolution des rapports entre l'individu et la communauté fait partie intégrante du processus de la sécularisation.

Grâce à la méthode généalogique, Taylor aboutit, dans « L'âge séculier », au constat selon lequel l'auto-compréhension des individus se fonde sur le fait qu'on est croyant ou non croyant. « *Le débat houleux entre la croyance et l'incroyance aussi bien qu'entre les différentes variantes de chacune de ces positions peut, par conséquent, être envisagé comme un débat portant sur la nature de la véritable plénitude* »¹⁴. On gardera à l'esprit que le débat sur la sécularité, chez Charles Taylor, s'inscrit dans le processus de compréhension de l'identité des modernes en passant par les rapports, la plupart du temps conflictuels, entre les tenants de la croyance religieuse et ceux de la non-croyance.

Taylor ne ménage pas le christianisme dans sa critique de la situation actuelle. Plutôt que de diaboliser les tenants de la pensée athée de notre époque, le christianisme est appelé à établir un autre rapport avec les non-croyants. « *La sécularisation ne serait donc pas le fait d'une soustraction, mais d'une addition. La modernité résulterait davantage de l'apparition de formes inédites de compréhension de soi et de pratiques qui ont permis un nouvel épanouissement de l'homme et qui ne s'opposent pas nécessairement à la croyance* »¹⁵. Pour cela, le christianisme devrait chercher à se mettre à l'écoute de son temps. Les affirmations doctrinales qui portent sur les éléments incompréhensibles pour nos contemporains devraient changer. « *Les chrétiens d'aujourd'hui, par exemple, doivent prendre leur distance avec une époque où l'enfer et la colère de Dieu ne sont ressentis que vaguement, voire pas du tout* »¹⁶. Les forces qui se sont développées en dehors du christianisme, même si parfois c'était en rapport avec lui, doivent être prises en considération par le christianisme dans sa manière de se comprendre et de se restructurer.

Cette conception découle d'une certaine compréhension du christianisme qui est celle de Taylor. « *Notre foi n'est pas l'acmé du christianisme, mais elle n'en est pas non plus une version dégénérée ; elle devrait plutôt ouvrir une conversation qui s'étend sur l'ensemble des vingt derniers siècles (et peut-être plus tôt encore)* »¹⁷. Il n'y aurait pas un âge d'or du christianisme qui servirait de modèle et de juge à d'autres périodes. Le christianisme est

¹⁴ *Ibid.*, p. 1020.

¹⁵ J. 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*, p. 254.

¹⁶ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1267.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1268.

historiquement situé, c'est pourquoi, plutôt que de se replier sur ses positions de condamnation des réalités produites par d'autres sphères, il devrait les écouter avec discernement pour être en phase avec les hommes et les femmes de son temps, pour tenter d'apporter des réponses d'originalité chrétienne, mais pas préfabriquées, à leurs défis. En cela, Taylor se rapproche clairement de la démarche de Paul Tillich, qui articule lui aussi le message chrétien et la situation.

La méthode généalogique de Taylor suscite quelques difficultés quant à sa structure et à ses visées. Premièrement, nous pensons que l'une des faiblesses inhérentes à cette méthode relève du fait qu'il y a deux mentalités qui s'y confrontent. La mentalité qui présidait dans les époques étudiées, d'une part, et la mentalité de celui qui fait ces analyses, d'autre part. Même si elles s'éclairent mutuellement, nous estimons que le danger d'une rétroprojection n'est jamais absent dans la méthode généalogique. En second lieu, le déploiement de la méthode généalogique est, chez Taylor, au service d'un projet bien déterminé. « *La croyance est une option possible aujourd'hui dans un monde sécularisé, pourvu que, par un choix arbitraire et par l'occultation des quêtes et des expériences de plénitude, on ne referme pas indûment ce monde sur lui-même* »¹⁸. L'utilisation de la méthode généalogique, dans cette perspective, nous a interpellé sur le choix et l'interprétation des mentalités étudiées.

D'ailleurs, Jean Grondin s'est permis de remettre en question certaines lectures que Charles Taylor fait de quelques événements historiques. « *Taylor ne parle jamais de la réforme grégorienne pour elle-même, où il voit pourtant, si j'ai bien lu, les prémices de la mère des révolutions débouchant sur la sécularité moderne. Nul n'est besoin d'être un spécialiste de l'histoire médiévale pour savoir qu'il s'est surtout agi d'une réforme politique visant à affirmer la suprématie du pape sur l'empereur* »¹⁹. Par la méthode généalogique, l'herméneutique des événements se double de l'engouement de défendre une option pour persuader les esprits. Quand la visée de la méthode généalogique est la compréhension de l'objet à comprendre, nous n'avons pas les mêmes difficultés que lorsque la visée est extra-événement. Dans le cas de Taylor, le risque de manipulation et d'instrumentalisation des événements revisités est grand, parce que le sens recherché des événements est orienté vers quelque chose d'autre.

¹⁸ P. LUCIER, *La possibilité de croire dans une culture de l'immanence*, dans *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 263.

¹⁹ J. 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*, p. 252.

1.1.2. La méthode de corrélation

La méthode de corrélation de Paul Tillich prend sens à partir de la situation théologique de son temps. Tillich constate que les gens de son époque accordent de moins en moins d'importance au christianisme. Les vérités énoncées par le christianisme ne rejoignent plus les situations réelles que vivent nos contemporains. Tillich cherche à jeter les ponts entre, d'une part, le message, et, d'autre part, les hommes et les femmes concrets existentiellement. *« Le sens d'un énoncé ne se confond pas avec son exactitude. Une parole est exacte quand elle décrit ce qu'une chose est en elle-même. Elle a du sens si ce qu'elle dit me concerne, m'intéresse, me touche, m'affecte, a des conséquences sur ce que je suis et ce que je fais »*²⁰. Le contexte à partir duquel Tillich mène sa réflexion est marqué par la rupture entre le message et la situation. Pour lui, il faut que cette rupture soit dépassée et qu'une corrélation entre le message et la situation soit développée.

La théologie surnaturelle est coupée de l'expérience de vie des personnes. Il y a un fossé entre le message et la situation. Le fait d'*« exposer la vérité du message chrétien, et interpréter cette vérité pour chaque génération nouvelle »*²¹ est oublié, car il y a la peur de s'éloigner des vérités dites éternelles. Tillich pense assigner à la théologie un nouveau rôle et un nouveau statut à partir de la méthode de corrélation. Celle-ci permet de relever les faiblesses et les forces de deux formes de théologie : kérygmaticque et apologétique. Ces deux formes ont péché par l'élément de séparation qu'elles partagent, chaque fois qu'elles abordent les questions théologiques.

Tillich situe sa théologie dans le débat que le christianisme a eu avec les courants anti-chrétiens en Occident et les réponses que le christianisme a tenté d'y apporter. *« Pour défendre (sans y réussir) le christianisme contre les attaques de l'humanisme, du naturalisme et de l'historicisme modernes, on a employé des méthodes qui ont discrédité le terme « apologétique ». (...) Elle tente de découvrir des brèches dans notre connaissance scientifique et historique afin de trouver une place pour Dieu et ses actions à l'intérieur d'un monde par ailleurs entièrement calculable et immanent »*²². Cette méthode, aux yeux de Tillich, n'était pas plausible car elle ne permettait pas de rejoindre la réalité en y reconnaissant la présence d'éléments susceptibles d'interpeller le message chrétien.

²⁰ A. GOUNELLE, *Paul Tillich. Une foi réfléchie* (Figures protestantes), Lyon, Éditions Olivétan, 2013, p. 29.

²¹ P. TILICH, *Théologie systématique I*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 21.

Ce manquement se retrouve dans la méthode qu'utilisent les théologiens kérygmiques, qui « *tendent à refuser l'existence d'un quelconque fondement commun avec ceux qui se trouvent en dehors du cercle théologique. Ils craignent que ce fondement commun enlève au message ce qu'il a d'unique* »²³. La démarche des deux formes de théologie se fonde sur le refus de la rencontre entre le message et la situation. « *Pour Tillich, questions et réponses, situation et message, existence humaine et manifestation divine sont mis en relation ou en corrélation l'un avec l'autre* »²⁴. Ils doivent aller ensemble. Toute tentative de séparation conduit à une impasse théologique qui consiste à opposer l'un à l'autre. La séparation donne lieu à l'hétéronomie religieuse et à l'autonomie absolue des réalités créées.

Selon leur logique commune, il y a deux possibilités de rapport entre le message et la situation. Soit le message s'impose à la situation, soit la situation se rebelle et se coupe du message. Pour dépasser cela, Tillich propose une méthode qui permet la rencontre des deux extrêmes. « *Il est également nécessaire de chercher une méthode théologique qui relie le message et la situation en n'escamotant ni l'un ni l'autre. Une telle méthode, si on la trouve, permettra de s'attaquer avec plus de succès à la question deux fois centenaire : le christianisme et l'esprit moderne* »²⁵. La méthode de corrélation, chez Paul Tillich, a les mêmes visées que la méthode généalogique de Charles Taylor. Elle a pour but de comprendre, dépasser et unifier les richesses pour critiquer les faiblesses de chaque position extrême.

Comme Taylor, Tillich veut dépasser les unilatéralismes qui mutilent la compréhension de l'homme et le déploiement du christianisme. Son système théologique « *essaie d'utiliser la méthode de corrélation comme un moyen d'unir message et situation. Il s'efforce de mettre en corrélation les questions qu'implique la situation avec les réponses qu'implique le message* »²⁶. Il évite les méthodes qui détachent le message de la situation car, pour lui, la situation et le message se tiennent mutuellement.

Nous constatons ce refus de séparer et d'opposer chez nos deux auteurs. Pour eux, séparer revient à affaiblir et à appauvrir. C'est en articulant les éléments qui sont séparés qu'on accède à la profondeur pour critiquer et dépasser la misère inhérente à la logique de séparation. Il convient d'établir un lien fondamental avec les travaux théologiques antérieurs de Tillich sur le rapport entre religion et culture. La méthode de corrélation cherche à faire

²³ *Ibid.*

²⁴ É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 3, p. 345.

²⁵ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*

dialoguer sur des bases communes des sphères qui sont aujourd'hui présentées séparément, en vue de mettre en lumière leur insuffisance structurelle respectives et la force qu'elles acquièrent dans un mouvement de dialogue.

La méthode de corrélation permet de réfléchir sur le rapport étroit qui existe entre l'individu et la communauté. « *L'individu reçoit sa vie en tant que personne du groupe porteur d'histoire auquel il appartient. L'histoire fournit à chacun ce qui conditionne physiquement, socialement et spirituellement son existence. Quiconque utilise le langage se trouve dans l'histoire et personne ne peut s'en retirer* »²⁷. Ces propos de Tillich montrent sa proximité avec la pensée de Taylor sur la compréhension de l'identité moderne. L'individu se comprendrait mieux s'il se laissait interpeller par les traditions dont il est issu, en même temps qu'il écoute son élan de créativité qui permet de faire advenir les situations nouvelles.

D'après l'œuvre de Paul Tillich, nous pensons que la méthode de corrélation exige préalablement la méthode généalogique. Tillich est un théologien qui donne de l'importance aux événements historiques et aux pensées qui ont significativement influencé l'histoire du christianisme et de la société. À titre d'exemple, il analyse la pensée des philosophes de l'Antiquité, du Moyen Âge et des modernes pour comprendre leur influence sur la situation actuelle des individus et de la société. Pour entrer dans l'intelligence du concept de la raison et pour en critiquer l'usage qui en est fait aujourd'hui, Tillich fait la généalogie de cette notion majeure dans la civilisation occidentale. « *Nous pouvons distinguer entre une conception ontologique et une conception technique de la raison. La première prédomine dans la tradition classique, de Parménide à Hegel. La seconde, bien que toujours présente dans la pensée préphilosophique et philosophique, l'a emporté depuis l'effondrement de l'idéalisme classique allemand et dans le sillage de l'empirisme anglais* »²⁸. Comme chez Taylor, dans la pensée de Tillich, les richesses de la pensée oubliée, sont revisitées pour permettre de relever et de comprendre les limites et les forces de la pensée du moment.

Tillich n'épargne pas le christianisme et ses formes démoniques qu'il a développées depuis son institutionnalisation jusqu'à nos jours. La méthode de corrélation permet d'évaluer le christianisme dans son évolution historique à la lumière de l'événement christologique ainsi qu'à l'aide des acquis fort impressionnants des sciences humaines. « *Le Messie ne sauve pas des individus en les conduisant hors de l'existence historique ; il vient pour transformer*

²⁷ P. TILlich, *Systematic theology* (1951), *L'histoire et le Royaume de Dieu*, tr. de A. GOUNELLE et J.-M. SAINT, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2009. p. 81.

²⁸ P. TILlich, *Théologie Québec systématique I*, p. 104.

l'existence historique »²⁹. La Révélation chrétienne ne s'oppose pas à la réalité. Elle a lieu dans l'histoire. C'est pourquoi, le christianisme doit renouer avec l'existence historique. « *Il nous est nécessaire de réfléchir sur le nouveau contexte socio-culturel et spirituel qui conditionne la possibilité des croyances religieuses aujourd'hui* »³⁰. La méthode de corrélation passe par le souci permanent de comprendre la culture qui est la nôtre afin de la mettre en corrélation avec le contenu de la foi.

La situation à laquelle le message est appelé à s'articuler n'est pas une affaire de personne ou de groupe. Il s'agit, pour Tillich, de l'esprit d'une époque porté par une culture donnée. Dans cette perspective, il faut chercher à pénétrer l'esprit du temps afin d'en comprendre les détails, les richesses et les faiblesses. C'est à cette condition qu'il est possible d'appliquer la méthode de corrélation entre la situation et le message. Nous observons que les travaux de Charles Taylor, de par leur importance dans l'analyse de la situation actuelle, constituent une base fiable à partir de laquelle le message chrétien peut entrer en dialogue et en articulation avec le monde occidental moderne.

Certes, Tillich a lui-même fait l'analyse de la situation de son époque. « *Par la méthode de corrélation, la théologie systématique procède en opérant une analyse de la situation humaine d'où émergent les questions existentielles, et en démontrant que les symboles utilisés par le message chrétien répondent à ces questions* »³¹. Les symboles qui ne répondent pas aux préoccupations existentielles de l'être humain n'ont pas d'importance théologique. Ainsi donc, pour connaître la situation de l'homme, le théologien doit se servir à bon escient des résultats des disciplines qui nous en apprennent sur l'homme. C'est pourquoi, Tillich et Taylor reconnaissent le rôle important que jouent l'histoire de la philosophie et l'évolution du christianisme dans l'avènement de notre situation actuelle. Chez les deux auteurs, nous avons constaté deux formes d'approche de l'être humain. La première relève de l'ontologie et la seconde concerne l'existence en tant qu'espace de déploiement de la liberté de l'homme. Il y a complémentarité notoire entre les deux approches.

Les deux penseurs partagent le même point de départ, à savoir la sécularisation de notre société. Pour entrer dans l'intelligence de la sécularisation, Taylor et Tillich précisent que les sciences humaines sont indispensables. Dans cette perspective, « *l'analyse de la*

²⁹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 146.

³⁰ D. MÜLLER, *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques* (Études de théologie et d'éthique, 6), Zürich-Berlin, Lit, 2014, p. 19.

³¹ É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, p. 346.

situation humaine emploie les outils et les matériaux rendus disponibles par l'auto-compréhension créative de l'homme dans tous les domaines de la culture : la philosophie, bien sûr, mais aussi la poésie, le théâtre, le roman, la psychologie thérapeutique, la sociologie, etc. »³². À côté du dialogue permanent entre la philosophie et la théologie, se construit le dialogue avec d'autres domaines de la culture qui donnent accès à la compréhension de la situation de l'homme.

1.2. Cadres d'émergence

1.2.1. La situation éthique de nos contemporains

Charles Taylor et Paul Tillich sont des penseurs de leur temps. Le lieu de leur pensée respective est l'Occident du vingtième siècle marqué profondément par la sécularisation. Ils réfléchissent dans une société marquée par la séparation, l'opposition et parfois l'incompatibilité entre la religion et la culture. D'une part, l'identité de nos contemporains ainsi que leur rapport aux sources morales historiques préoccupent nos auteurs. D'autre part, le christianisme comme source morale historique et religieuse est passé au crible de la réflexion critique afin d'en dégager la nouvelle posture capable de répondre à la situation de nos contemporains occidentaux. Leur pensée respective s'enracine dans ce que nous appelons « le malaise de la modernité ». Taylor et Tillich sont les penseurs de la situation.

Paul Tillich parle, dans le même sillage que Charles Taylor, de la crise du sens chez nos contemporains. Elle serait due à l'éclipse de la religion dans la compréhension de l'être humain. « *Tillich a affaire aux Occidentaux aux prises avec les problèmes qui surgissent ou deviennent aigus dans leur monde durant la première moitié du vingtième siècle, à savoir : les développements de la science, de la technique, et les nouveaux modes de vie qu'elles suscitent ; la sécularisation, la disparition des valeurs traditionnelles et le vide que cela engendre* »³³. L'identité morale de l'individu moderne se donne à comprendre à travers l'état des rapports qui se sont succédé entre l'individu et la transcendance religieuse en Occident. « *Nous sommes très fortement incités à demeurer dans les limites du domaine humain, ou au moins à ne pas prendre la peine d'explorer ce qui pourrait exister au-delà. Les grands langages de la transcendance sont de moins en moins compréhensibles ; à cet égard, un véritable désapprentissage de masse est en cours* »³⁴. Poser la question de l'identité morale

³² *Ibid.*

³³ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 1998, 2, p. 349.

³⁴ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1225.

aujourd'hui nécessite de prêter attention à la manière dont l'individu se définit et de la façon dont il se positionne par rapport à la religion en général et à la religion chrétienne en particulier dans notre société occidentale.

Dans les travaux de Taylor et de Tillich, la question de l'identité morale exige également une interrogation approfondie sur l'identité du christianisme à travers son rapport à la culture ambiante. Car la religion chrétienne ne va plus de soi pour nos contemporains. Cette conviction traverse les travaux de nos deux auteurs.

Dans cette section, nous chercherons à relever quelques points communs aux deux auteurs en ce qui concerne la situation morale de l'individu dans son rapport à la religion chrétienne. Nous nous efforcerons de mettre en lumière les points positifs et les aspects négatifs de l'identité morale moderne, en tenant compte de l'évolution des rapports entre l'immanence et la transcendance chrétienne selon Taylor et Tillich. En second lieu, nous aborderons le phénomène de la séparation entre le domaine de l'immanence et celui de la transcendance ainsi que les conséquences qui en découlent. En dernier lieu, nous réfléchirons sur l'impact de l'articulation des deux domaines telle que la font Taylor et Tillich. En même temps que nous identifierons les éléments qui nous intriguent, dans leur pensée respective, nous y apporterons notre critique. Nous formulerons, théologiquement, les questions et les perspectives que les travaux de Taylor et Tillich, autour de la question de l'identité morale, nous ont inspirées.

1.2.2. Discussion sur la séparation entre l'immanence et la transcendance chez Taylor

L'individu, dans la société occidentale moderne, n'entretient plus des rapports constructifs avec les sources morales religieuses comme cela se faisait dans le passé. Le rapport actuel entre l'individu et les horizons de transcendance constitue le point culminant de la pensée de Taylor sur le sens de la sécularisation. La place des sources morales religieuses et métaphysiques traditionnelles, dans la formation de l'identité morale de l'individu, a indiscutablement changé. Ce dernier n'est plus obligé de se rapporter à la religion quand il donne du contenu au bien. Nous sommes à l'ère de l'immanence. « *Taylor introduit la distinction de l'immanence et de la transcendance qui va structurer son enquête historique. C'est en effet au cœur d'un cadre conceptuel immanent (the immanent frame) que cette herméneutique doit se constituer* »³⁵. Pour Taylor, la question de la transcendance se pose dans une société qui se comprend désormais à partir d'elle-même et qui se méfie de plus en

³⁵ G. LEROUX, *La sécularité et le cadre immanent*, dans, *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 282.

plus de toute forme de transcendance. Le concept de l'immanence renvoie à tous les changements majeurs qui ont eu lieu dans la compréhension des individus. Il s'agit du contexte social marqué par la valorisation de l'autonomie des individus, des sciences, et la marginalisation, de plus en plus importante, de la sphère des discours religieux.

Même si Taylor est bien conscient du fait que la croyance n'a plus la même influence sociale et morale chez les Occidentaux, il préconise, dans son livre « L'âge séculier », les voies par lesquelles le cadre immanent reste ouvert à la transcendance. D'une part, Taylor s'efforce de démontrer que le cadre immanent est le fruit incontesté de l'évolution interne de la religion chrétienne. Pour lui, l'individu moderne trouve ses racines dans la Réforme protestante. Celle-ci s'est battue contre la distinction hiérarchisante entre la vie ordinaire et la vie monastique.

La Réforme a, par conséquent, permis l'accès individuel à la foi. « *Consider the Reformers' attack on the supposedly higher vocations of the monastic life. These vocations were meant to mark out elite paths of superior dedication but were, in fact, deviations into pride and self-delusion. The really holy life for the Christian was within ordinary life itself, living in work and household in a Christian and worshipful manner. (...) Something of the same rhetorical stance adopted by secularists and unbelievers against monks and nuns is taken up by secularists and unbelievers against Christian faith itself* »³⁶. La vision de la sécularité est tributaire des idées de la Réforme. Dans cette perspective, Taylor pense que la sécularité et le christianisme entretiennent une relation constitutive.

D'autre part, Taylor affirme que la sécularité, dominée par l'idée selon laquelle les horizons de transcendance doivent être privés, reste ouverte à ces horizons, parce que ces derniers font partie des réponses des contemporains à leur recherche de la plénitude. Puisque les individus vivent dans une société fortement marquée par le cadre immanent, les horizons de transcendance se réduisent à la fonction d'être des sources de réponses aux questions fondamentales liées à la quête de la plénitude. Cette fonction ne leur revient plus de façon exclusive. Car le cadre immanent comporte d'autres options fournissant des réponses à l'aspiration de la plénitude.

Taylor démontre que ce que nous appelons la sécularité n'est pas une nouvelle époque de l'histoire des humains qui n'aurait rien en commun avec des époques qui l'ont précédée.

³⁶ Ch. TAYLOR, *A catholic modernity?*, dans J.-L. HEFT (éd.), *A catholic modernity? Charles Taylor's marianist award lecture*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 22-23.

« Je crois qu'il y a une conception du développement de l'incroyance en Occident qui est très répandue – et pas seulement chez les non-croyants, ce qui est intéressant. C'est l'idée que l'incroyance est arrivée avec la déchéance de la croyance. C'est-à-dire que les gens auraient d'abord cessé de croire : à un moment donné, pour différentes raisons, qu'elles soient scientifiques ou morales, que ce soit sous l'influence du progrès des sciences ou des réflexions de la théodicée, les gens ont commencé à refuser, à réfuter, à ne plus croire à la religion, en quelque sorte à dissoudre l'horizon du christianisme. Ensuite les différentes formes de l'incroyance auraient occupé l'espace ainsi laissé vacant »³⁷. La thèse de Taylor se dresse contre ces affirmations alternativistes. L'horizon de transcendance, en l'occurrence, le christianisme, ne s'est pas effacé pour laisser la place à l'incroyance de telle sorte que les deux soient devenus incompatibles dans le développement de la civilisation occidentale. Ce que nous appelons « affirmations alternativistes » Taylor le nomme la théorie de la soustraction.

Selon Taylor, les choses se sont passées autrement. « *La disparition de l'ancien horizon chrétien a ouvert la voie à quelque chose qui était là en puissance et qui s'est affirmé* »³⁸. Il y a eu nouveauté dans la façon de se comprendre, chez nos contemporains, en comparaison avec les anciens. Cela dit, il ne convient pas, d'après Taylor, de tomber dans les théories de la soustraction pour affirmer, exclusivement, l'autonomie humaine et celle de la nature par rapport à l'intervention écrasante des anciens horizons de transcendance.

La recherche du bonheur en tant que telle n'a pas changé. L'homme moderne continue de s'en préoccuper mais d'une autre façon. « *La nouvelle poursuite du bonheur, plus individualisée, desserrant quelques liens et modes de vie du passé, l'expansion de l'individualisme expressif de la culture d'authenticité, l'importance accrue de ces expositions mutuelles, tout cela semble indiquer une nouvelle façon d'être ensemble en société* »³⁹. L'individu n'a pour référence que lui-même. Certes, il est à la recherche de son bonheur sans se préoccuper des interdits ou des valeurs des cadres supra-individuels, mais la quête de la plénitude reste présente chez l'individu moderne.

La seule contrainte acceptable relève du principe de la non-nuisance à autrui. « *Nul n'a le droit de me contraindre pour mon bien, mais seulement dans le but de m'empêcher de*

³⁷ Ch. TAYLOR, *Les anti-Lumières immanentes*, dans C. MICHON (éd.), *Christianisme : héritages et destins (Le livre de poche. Biblio essais, 4318)*, Paris, Librairie générale française, 2002, p. 155-156.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui (L'essentiel)*, Québec, Bellarmin, 2003, p. 85.

nuire aux autres »⁴⁰. Tant que l'individu moderne est engagé dans un acte qui ne nuit à l'autrui, il peut poursuivre son chemin pour réaliser son bonheur. Cela était inacceptable pendant les époques passées. L'individu, aux yeux des modernes, a accédé à « *une autonomie libératrice des anciennes servitudes* »⁴¹. La mentalité de l'âge séculier prétend que l'individu n'a plus de comptes à rendre à la sphère de la transcendance. « *Dans l'humanisme exclusif, qui devient dès lors possible, Dieu pourra être remplacé, voire exclu quand il s'agira des possibilités de plénitude de l'homme : l'accent portera de plus en plus sur l'épanouissement humain et la capacité qu'a l'homme de s'accomplir par lui-même, sans le secours de Dieu* »⁴². Pour arriver à son bonheur, l'individu moderne est de plus en plus convaincu qu'il peut se passer des horizons de la transcendance, alors que cela était impensable il y a quelques siècles.

La vie privée de l'individu est sacralisée par les institutions en Occident. « *Les cours de justice sont devenues plus soucieuses de défendre la vie privée de l'individu* »⁴³. L'éclipse des limites que la communauté et les traditions religieuses imposaient à l'individu pour son accomplissement a été consommée dans la société occidentale. « *Les gens étaient souvent confinés à un endroit donné, à une fonction et à un rang qui leur étaient dévolus et auxquels il leur était pratiquement impensable d'échapper. La liberté moderne a fini par discréditer de telles hiérarchies* »⁴⁴. Le changement de l'intervention des hiérarchies dans la vie des individus a fondamentalement affecté l'auto-compréhension de l'individu moderne.

L'individualisme expressif est devenu une marque de la vie ordinaire en Occident. « *Le besoin de former le caractère a même reculé plus loin encore, comme si la moralité du respect mutuel était noyée dans l'idéal de l'authentique actualisation de soi ; ce qui est indubitablement la façon dont beaucoup de jeunes en font l'expérience aujourd'hui, oubliant comment au XXe siècle les terribles aberrations du fascisme et du nationalisme exacerbé se sont abreuviées à la source expressiviste* »⁴⁵. Cette situation de l'individu moderne, telle qu'elle est relatée par Charles Taylor présente des éléments positifs et des aspects négatifs. L'individualisme expressif est une caractéristique de la société contemporaine occidentale.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹ G. LEROUX, *La sécularité et le cadre immanent*, p. 278.

⁴² J. 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*, p. 251-252.

⁴³ Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 88.

⁴⁴ Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1998, p. 11.

⁴⁵ Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 89.

Charles Taylor montre que le choix de l'individu est devenu sacré quant à l'appartenance à telle Église, idéologie ou tendance morale. « *La croyance serait devenue aujourd'hui une affaire réfléchie, qui sait qu'elle n'est qu'une possibilité d'orientation fondamentale dans l'existence parmi d'autres, dont elle est généralement prête à accepter la légitimité relative et d'autant qu'elles paraissent mieux s'accorder avec l'air, scientifique, du temps* »⁴⁶. Ce changement de la compréhension de la croyance est une bonne chose pour Taylor, car il permet de retrouver le caractère personnel de la foi chrétienne. « *Il est certes regrettable que l'identité religieuse ait dû se couper du registre narratif pendant plusieurs siècles, et se restreindre au registre collectif, pour ne pas dire une idéologie imposée d'en haut* »⁴⁷. On gardera à l'esprit le fait que l'œuvre de Taylor implique son engagement personnel dans la foi chrétienne et plus précisément dans l'Église catholique.

Pour expliquer cette situation de l'individu, Taylor situe l'individu moderne dans ce qu'il nomme le régime néo-durkheimien. Alors que l'individu des périodes précédentes est compris selon le régime paléo-durkheimien, « *le mode néo-durkheimien implique un pas important vers l'individu et le choix de choisir. On devient membre d'une confession parce qu'elle nous convient. (...) Alors que sous le régime paléo-durkheimien on pouvait embrigader et qu'on embrigadait effectivement les gens de force, qu'on les liait à Dieu contre leur volonté, aujourd'hui cela n'a plus aucun sens. On en est venu à penser que la coercition n'est pas seulement abusive, mais absurde et révoltante* »⁴⁸. Le rapport de l'individu avec la communauté croyante s'inscrit, selon Taylor, dans le registre de la liberté de l'individu en ce qui concerne l'adhésion à telle religion.

Pour l'individu moderne, le choix de la religion n'est pas suffisant pour satisfaire ses exigences par rapport à la religion. La religion doit comporter un sens pour lui. « *Non seulement la vie ou la pratique religieuse à laquelle j'adhère doit-elle être de mon choix, mais elle doit aussi signifier quelque chose ; cela doit avoir un sens sur le plan de mon évolution spirituelle dans ce qu'elle a de subjectif* »⁴⁹. L'individu ne choisit pas sa religion pour se conformer aux dogmes historiques tels qu'ils sont annoncés par la tradition. Il va plus loin en y cherchant un sens qui lui correspond. La religion ne se résume plus à son expression

⁴⁶ J. 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*, p. 246.

⁴⁷ A. FORTIN, *Identités religieuses et changement de paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et interprétation de l'identité moderne*, p. 283.

⁴⁸ Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 91.

objective à laquelle l'individu doit se conformer. Ce troisième moment est appelé post-durkheimien. « *Les théories traditionnelles de sociologie des religions – wébériennes ou autre ne répondent plus aux réalités actuelles de l'explosion du religieux* »⁵⁰.

L'individualisme spirituel se produit également dans le domaine moral. L'Église catholique ne cesse de rechercher à établir un certain consensus en matière morale, comme c'était le cas dans le temps. « *Une grande partie de l'Église catholique dirigée par le Vatican essaie de résister au défi, implicite dans la conception expressiviste de la spiritualité, lancé à son autorité monolithique* »⁵¹. Le Magistère est fondamentalement atteint par cette étape post-durkheimien. L'individualisme expressif est présent dans le spirituel et cela affecte essentiellement le statut du discours de la hiérarchie de l'Église qui tente de réaffirmer sa légitimité par la voie du durcissement en matière morale.

La réaction de l'Église n'est pas toujours la plus judicieuse. « *L'Église catholique aux États-Unis s'aligne fréquemment sur la droite chrétienne, dans des tentatives en vue de rétablir les anciennes versions du consensus moral dont jouissaient en leur temps les bases religieuses néo-durkheimiennes* »⁵². Ce régime actuel de l'individu dans ses rapports avec la religion traduit le changement profond qui s'y est réalisé dans sa compréhension. L'individu moderne est réfractaire par rapport à tout ce qui lui est imposé d'en haut. Aujourd'hui, il est incompréhensible, aux yeux de beaucoup de personnes en Occident, de chercher à se conformer à une autorité extérieure sous prétexte qu'elle est présentée comme étant supérieure parce que religieuse. Cette situation concerne profondément toute religion en général et le christianisme en particulier. Ce dernier a l'obligation de se repenser à partir des défis qui s'enracinent dans les changements qui sont intervenus dans la manière dont les gens se rapportent à la religion.

Charles Taylor pense que l'avènement de la société de consommation a renforcé l'idéal de l'individu moderne dans l'érosion de son rapport avec la religion. « On n'a plus le temps de se soucier de ça (la religion), il y a trop de travail. Il faut de l'argent, du confort, tout ça, tout le monde est lancé là-dedans, et le reste, ptttf »⁵³. Il y a une relation étroite entre l'avènement de l'individualisme expressif et la société de consommation. Les deux phénomènes sociaux mettent au centre de leur préoccupation la recherche du bonheur

⁵⁰ A. FORTIN, *Identités religieuses et changement de paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles*, p. 267.

⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

individuel. Alors que l'individu est résolument à la poursuite du bonheur, la société de consommation ne fait rien d'autre que lui présenter les voies et moyens d'y accéder. La société de consommation, dans ce sens, constitue une sorte de source morale avec ses valeurs propres.

L'avènement de l'humanisme exclusif a fait apparaître plusieurs possibilités de se construire moralement. L'individu n'a plus besoin de passer par la religion pour se fixer ce qui est bien. Il peut atteindre son bonheur hors des sources morales traditionnelles dont le christianisme. « *Assez tôt, particulièrement dans les pays catholiques, apparurent des mouvements politiques d'humanisme militant qui tentèrent de propager l'incroyance dans les masses avec un succès relatif ; et la désaffection à l'égard de la religion contribua aussi à détacher les couches populaires de l'Église, sans nécessairement leur offrir d'alternative* »⁵⁴. Le règne de l'individualisme a des conséquences profondes pour l'être humain. Les effets destructifs de la liberté absolue des modernes sont déjà présents dans la philosophie de Hegel. Même si celui-ci a contribué à la valorisation de la liberté, il en a montré les dérives.

Le potentiel destructeur de la liberté auto-dépendante est au centre de la pensée de Hegel. « *La liberté absolue, en effet, occupe désormais une place sans précédent dans la vie politique et dans les aspirations modernes, suite aux travaux de Marx et de ses successeurs dont il est inutile de souligner ce qu'ils doivent à Hegel* »⁵⁵. L'homme, coupé des sources morales religieuses, est frappé par ce que Taylor appelle le « *rétrécissement de la vie* ». La perte de la transcendance est, selon Taylor, quelque chose de négatif par rapport à l'auto-construction de soi. « *La face sombre de l'individualisme tient à un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société* ». Taylor montre les dérives de l'individualisme dans la vie à la fois individuelle et collective. Le souci de ne combler que son bonheur, par les voies que l'on se choisit, conduit à une société des solitudes individuelles.

Dans la quête effrénée du bonheur et du bien-être, l'individu ne voit que ses propres intérêts qui se réduisent de plus en plus aux moyens dont nous disposons pour nous rendre heureux. La place de l'autre, dans la pensée individualiste moderne, reste très faible voire absente. « *Chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment*

⁵⁴ Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 101.

⁵⁵ Ch. TAYLOR, *Hegel and modern society* (1979), *Hegel et la société moderne* (Passages), tr. de R. DESROSIERS, Paris, Cerf, 1998, p. 166.

important et valable »⁵⁶. Taylor rappelle que les problèmes importants ne se réduisent pas uniquement à la sphère de l'individu. C'est pourquoi il parle de l'aplatissement de la vie. L'homme ne peut pas se passer des sphères de transcendance sans s'appauvrir lui-même.

En mettant exclusivement en avant les préoccupations qui relèvent de sa propre volonté et liberté, l'individu se coupe des ressources à la fois critiques et nourricières. « *Un subjectivisme total et parfaitement conséquent tend vers le vide : aucun accomplissement n'aurait de valeur dans un monde où littéralement rien n'aurait d'importance que l'accomplissement personnel. (...) L'accomplissement personnel reproduit et renforce certaines des mêmes conséquences négatives que l'instrumentalisme. Les affiliations communautaires, les solidarités de la naissance, du mariage, de la famille, de la polis, passent toutes au second plan* »⁵⁷. Charles Taylor pense que le subjectivisme et l'instrumentalisme privent l'individu moderne des valeurs communautaires et familiales auxquelles étaient attachés nos ancêtres, comme la solidarité, la famille, et d'autres biens qui n'étaient pas centrés seulement sur l'individu. Il résume les conséquences de l'individualisme actuel en trois points principaux : la perte de sens, l'éclipse des fins et la perte de la liberté.

Cependant, Taylor reconnaît que notre époque moderne a apporté quelques avancées considérables au niveau moral et au niveau du bien-être. L'oppression des autorités religieuses sur les individus n'existe plus. C'est pourquoi Taylor se situe dans une posture qui ne se contente pas de condamner la manière dont l'identité morale se construit aujourd'hui. « *C'est une construction qui commande l'admiration. Ce n'est pas la moindre des ironies, qu'il est souvent plus facile pour les croyants d'apprécier cette remarquable réalisation à sa juste mesure, tant les incroyants sont prisonniers d'une histoire de la soustraction qui banalise l'humanisme athée, en en faisant un ensemble de truismes longtemps masqués par une religion oppressive et déformatrice* »⁵⁸. La préoccupation de Taylor n'est pas de défendre ou de rejeter croyants ou non-croyants. Il se positionne comme un chrétien et philosophe réfléchissant sur la compréhension de ses contemporains à travers la culture et le christianisme. C'est pourquoi ses jugements gardent une lucidité critique en face de l'un comme en face de l'autre.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 632.

⁵⁸ Ch. TAYLOR, *Les anti-Lumières immanentes*, p. 155-156.

⁵⁸ *Ibid.*, p.157.

Il va plus loin en montrant que l'analyse généalogique de l'identité morale qui éclaire largement la situation actuelle de l'individu permet de percevoir les détails qui la caractérisent. « *Il y a tout à la fois quelque chose d'admirable, de dégradant et d'effrayant dans les phénomènes que j'ai décrits ; pour les comprendre, il faut voir que le problème ne consiste pas à évaluer les conséquences néfastes qu'il faudrait accepter pour en cueillir les fruits, mais à les orienter vers de plus grands objectifs plutôt que vers leurs formes dégradées* »⁵⁹. L'état de l'identité morale à l'âge séculier doit susciter des interrogations. Non pas parce que l'individu moderne a du mal à reconnaître que son monde est marqué par les sources morales transcendantales, mais tout simplement, parce qu'il faut toujours s'interroger sur ce qu'on est et comment on l'est devenu. Selon ce type de questionnement, toute pensée sur l'identité en général et l'identité morale en particulier n'a pas pour but de rétablir les anciens ordres. Elle se livre à une herméneutique de soi. Il ne s'agit pas d'une pensée nostalgique, et c'est ce que, d'ailleurs, Jean Grondin identifie dans la pensée de Charles Taylor. « *On peut y reconnaître son côté hégélien : ce que l'histoire et la modernité ont produit ne peut être récusé et fait partie de la vie de l'esprit tel qu'il est devenu. Il n'y a donc aucune nostalgie du bon vieux temps chez Taylor* »⁶⁰.

La réflexion sur la question du sens ne doit pas être emprisonnée dans les catégories des courants qui présentent le passé comme le lieu où la plénitude morale s'est réalisée. Cette dernière ne peut être située exclusivement dans une quelconque religion ou tendance philosophique. Contrairement à la prétention des modernes, l'individu, dans son authenticité, ne peut pas être envisagé en dehors des cadres supra-individuels. Ces derniers renferment ce que Taylor appelle la transcendance.

Selon Taylor, il est temps de dépasser l'individualisme et ses prétentions d'autodétermination en dehors des sources morales qui transcendent l'individu. La séparation entre l'individu et les cadres supra-individuels a conduit au subjectivisme, que Taylor combat tout au long de son œuvre philosophique. Les dangers qui découlent du subjectivisme sont extrêmement graves. « *Un mode centré sur le moi, et cela implique une relation purement instrumentale avec nos proches* »⁶¹. Quelle importance d'autres personnes ont-elles à nos yeux si nous mettons en avant notre seule satisfaction ? L'autre devient un moyen, parmi tant d'autres, qui nous permet d'accomplir notre propre bonheur. Beaucoup de personnes, dans la

⁵⁹ Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p. 19.

⁶⁰ J. 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*, p. 254.

⁶¹ Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p. 59.

modernité, ne sont pas concernées par les préoccupations sociétales, parce que celles-ci présupposent un horizon qui transcende l'individu. Celui-ci manque des instances pouvant à la fois le ressourcer et lui proposer l'idéal. L'individu moderne, qui ne reconnaît pas la place des sources morales, se situe dans une situation extrême d'automutilation et d'appauvrissement de soi. Il se mutile parce qu'il se coupe des sources morales dont il est issu et il s'appauvrit parce que, en se mutilant, il enlève de sa vie quelque chose d'important dont il a besoin.

Les dérives d'une identité morale construite sur la base de l'idée de l'individu autoréférentiel se traduisent par l'idolâtrie de soi. Il y a « *le risque de dévier et de tomber dans le subjectivisme ou l'égoцентриisme* »⁶². Si le sentiment, selon lequel l'individu serait autoréférentiel hors des cadres transcendants, est répandu dans la mentalité moderne, Taylor, lui, défend et présente le contraire. En réalité, les choses se passent autrement. « *Les valeurs qui guident notre vie ne sont pas exclusivement subjectives et individuelles, comme tend à le suggérer la pensée moderne* »⁶³. Telle est la conclusion à laquelle aboutit Taylor après avoir analysé la prétention des modernes d'être moralement autonomes par rapport aux sources morales religieuses. « *Les individus puisent dans les répertoires religieux traditionnels des symboles qu'ils agencent librement afin de donner un sens à leur existence, ce qui peut prêter à divers types de remploi ou de bricolage des signes confessionnels* »⁶⁴. Dans la plupart des cas, les individus modernes ne se rendent pas compte qu'ils utilisent les schèmes religieux pour construire leur identité. Car ils ne savent plus expliciter les sources qui participent à leur formation d'identité.

Taylor présente « *la modernité comme le fruit d'une émancipation ou d'une libération progressive par rapport à un carcan de convictions qui empêchait l'humanité d'apprécier avec des sens sobres la simplicité de sa condition* »⁶⁵. L'histoire par soustraction que Taylor analyse montre bien qu'à partir de la démarche soustractive de la modernité, les sources morales religieuses se retrouvent marginalisées et, par conséquent, mal interprétées. D'une part, la religion elle-même souffre de l'auto-compréhension par soustraction, puisqu'elle est

⁶² L. TERLINDEN, *Les conflits des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 2006, p. 107.

⁶³ D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, dans *Politique et sociétés*, 19, 2000, 2-3, p. 248.

⁶⁴ M. MILOT, *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, dans *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 1998, p. 158.

⁶⁵ M. GAUCHET, *Le désenchantement désenchanté*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 73-74.

évincée de l'horizon de significations dans la société. D'autre part, la culture se coupe de l'horizon de transcendance qui constitue l'une des sources morales prestigieuses, parce qu'allant à l'encontre du centrement de l'individu, du repli sur soi.

Il en résulte que l'attitude des religions face à la société individualiste consiste à se replier sur elles-mêmes et, par conséquent, à rejeter la modernité sans tenir compte de la pertinence de certains éléments qu'elle véhicule et défend. Dans cette perspective, la religion chrétienne intéresse Taylor et plus particulièrement les catholiques. La tendance sectaire est l'autre extrême de l'individualisme autoréférentiel, qui s'est développé contre la domination religieuse dans les différents domaines y compris la morale. C'est pourquoi, Charles Taylor, en se rapportant à son ouvrage *L'âge séculier*, précise : « *Mon livre visait entre autres à détruire les complaisances faciles de certains chrétiens à l'égard des non-chrétiens, de nombreux athées à l'égard des chrétiens et celles d'autres gens à l'égard de ceux qu'ils ne comprennent pas... Il faut que ces modes de suffisance disparaissent* »⁶⁶. Charles Taylor fustige la forme sectaire du christianisme comme une réaction inadéquate face à la force du monde marqué par l'immanence.

La transcendance serait dès lors enfermée et conservée dans les groupements relativement restreints où s'appliqueraient les valeurs délaissées par ceux qui sont reconnus comme étant non croyants. Pour Taylor, il faut briser ces attitudes sectaires car la religion doit assumer sa place dans la société sécularisée. Elle ne doit pas se dérober. « *J'y ai surtout un peu exposé ma propre position en tant que catholique, et cela pour deux raisons : d'abord, je crois que ce genre d'invitation ne doit pas se faire de façon anonyme. (...) Je voulais aussi m'adresser à d'autres catholiques, à l'Église catholique, et exprimer mes propres vues sur la façon dont on pourrait se comporter pour éviter d'être sectaire* »⁶⁷. Charles Taylor se présente lui-même comme un chrétien catholique qui est préoccupé par ce que l'Église vit et la manière dont elle se positionne face aux nouveaux problèmes de la société.

Alors que la pensée de l'immanence valorise les catégories qui ont longtemps été méprisées par le christianisme, ce dernier, pour être attentif à la situation réelle de nos contemporains, a besoin d'une auto-herméneutique. Chaque fois que le christianisme se dérobe à un exercice rigoureux et nécessaire de revisiter sa propre généalogie de manière

⁶⁶ Ch. TAYLOR, *Après L'âge séculier*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, p. 10.

⁶⁷ *Ibid.*

critique, il est tenté de perdre le sens de sa temporalité et le sens profond du message évangélique.

Dans cette logique, il lui est facile de s'enfermer dans certaines convictions et positions dures qui se contentent de condamner plutôt que de comprendre les situations nouvelles. « *Le message de l'Évangile ne rentre pas dans les catégories qui nous ont été transmises au cours des âges, au fil de l'histoire humaine, et il est régulièrement déformé, même par ses propres défenseurs, afin d'y correspondre. En d'autres termes : il existe à l'évidence des versions erronées de la foi chrétienne* »⁶⁸. L'auto-compréhension de l'individu aujourd'hui nous oblige à nous questionner sur l'identité du christianisme. Le fait que nos contemporains ne se reconnaissent plus dans le christianisme comme cela était le cas dans les siècles passés doit être une clé herméneutique du statut du christianisme dans notre société occidentale. L'état actuel de l'identité morale, tel que nous nous sommes forcé de le présenter, sur base de l'œuvre de Charles Taylor, exige au christianisme une réaction réfléchie et lucide.

Le christianisme a souvent opté pour une voie facile, qui est celle du repli sur lui-même. Il épouse de plus en plus les mêmes stratégies que celles de l'humanisme exclusif. « *Le plus surprenant, c'est qu'il n'y a pas que les incroyants qui épousent l'histoire de la soustraction. Beaucoup de ceux qui s'opposent au développement de la modernité en proposent leur propre vision, en invertissant les signes de valeur : au lieu de parler d'une libération, ils parlent de déchéance. Selon eux, seul l'horizon d'une religion pouvait maintenir la communauté ou la civilisation, ou la morale ; quand il disparaît, alors, c'est la pagaille, c'est la lutte entre les êtres humains, c'est la fin. C'est encore une histoire de la soustraction, mais celle-là finit mal* »⁶⁹. Cette position conforte la conviction de nos contemporains, qui associent au christianisme l'attitude prohibitive. Dieu est présenté comme le négateur de l'épanouissement humain. Du côté des modernes, la défense de l'épanouissement de l'être humain est incessante, alors que, du côté du christianisme, l'opposition entre Dieu et l'homme autonome est accentuée. « *Les premiers supposent que le dévouement à Dieu doit détourner de l'épanouissement humain. Les seconds sont si obsédés par le refus et la contrainte du désir qu'ils tombent facilement dans l'image symétrique de l'attitude séculière : suivre Dieu signifie se nier soi-même* »⁷⁰. Les uns comme les autres

⁶⁸ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1090.

⁶⁹ Ch. TAYLOR, *Les anti-Lumières immanentes*, p. 157.

⁷⁰ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1094.

optent clairement pour la séparation et l'incompatibilité des deux positions : la vie du croyant est opposée à celle des non-croyants.

Il y a, d'une part, dans notre société, une conception selon laquelle la transcendance religieuse n'est ni éthiquement, ni épistémologiquement nécessaire. Selon cette tendance largement partagée par beaucoup de nos contemporains, « *nous n'avons rien à apprendre des époques passées* »⁷¹, car elles ont été dépassées. Ces époques étaient marquées profondément par la foi chrétienne. Or, selon la tendance immanentiste, les exigences de la civilisation moderne sont incompatibles avec celles de la foi chrétienne, à cause du statut du bonheur et du sacrifice dans les deux périodes. Taylor utilise le terme d'« *excarnation* », c'est-à-dire que les modernes sont dans « *l'exaltation de la raison désengagée comme la voie royale vers la connaissance, même pour les affaires humaines* »⁷². L'être humain est devenu très sensible à son bonheur propre envisagé dans la perspective individualiste. Il ne veut correspondre à aucune norme relevant d'une transcendance quelconque.

D'autre part, nous avons une tendance religieuse qui, face à la tendance moderne, se replie sur elle-même. Elle s'oppose et diabolise les valeurs des modernes. Leur démarche consiste à exalter ce que Taylor appelle « l'âge d'or du christianisme » dans le temps. Ce courant fondamentaliste et conservateur n'hésite pas à fixer l'âge idéalisé de la foi. Chez les chrétiens, la tendance conservatrice situe la vérité dans les périodes du Moyen Âge. « *En termes chrétiens, il est facile de considérer qu'une de ces époques représente un âge de la foi idéalisé* »⁷³. Les affirmations doctrinales constituées à cette époque deviennent intouchables et désincarnées. Les tenants du conservatisme transcendantal rejettent la capacité qu'a l'être humain d'apporter quelque chose de valable dans le champ de la morale.

Dès lors, il y a renfermement et fermeture de la religion face au monde. « *Une conception inflexible de l'Église, de son autorité, de ses sources philosophiques a trouvé son expression dans une condamnation du modernisme. Cela rétrécissait la vie intellectuelle autorisée de l'Église catholique et creusait un fossé toujours plus profond entre elle et le monde* »⁷⁴. La séparation de l'immanence et de la transcendance, telle qu'elle est soutenue par les conservateurs religieux, est basée sur la non reconnaissance de l'autonomie du monde. Les fruits de la raison humaine sont toujours suspectés de péchés. Il s'agit d'une approche qui

⁷¹ *Ibid.*, p. 1254.

⁷² *Ibid.*, p. 1255.

⁷³ *Ibid.*, p. 1255.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 1269 dans les notes de bas de page.

conçoit l'homme comme être fondamentalement dominé par le péché. Pour sortir de cette situation peccamineuse, l'homme a besoin de la transcendance religieuse.

Les positions de certains chrétiens et des Églises traduisent cette hétéronomie de la religion sur le monde. Les chrétiens en général et les catholiques en particulier accentuent cette hétéronomie morale de la religion en matières sexuelles. « *L'Église catholique américaine refuse l'extension de la sécurité sociale (Obamacare) aux institutions qu'elle gère, car cela l'obligerait à rembourser les contraceptifs à ses employées civiles (c'est-à-dire non liées par des vœux religieux). En France, l'Église catholique a obtenu en Cour de cassation le droit de mettre fin à un contrat d'enseignement avec une professeure divorcée puis remariée d'une école sous contrat, même si celle-ci n'enseignait en rien la religion* »⁷⁵. Le courant chrétien qui opte pour la diabolisation de la sécularisation n'hésite pas à la combattre avec des arguments qui posent des problèmes théologiques majeurs.

Toujours est-il qu'il se base sur les affirmations auxquelles il attribue les qualités immuables et intemporelles. Ces croyants qui ne parviennent pas à reconnaître, dans la modernité, des éléments positifs, la combattent absolument. Ils renforcent les points sur lesquels les tenants de la modernité n'ont cessé de formuler leurs critiques contre la religion. « *Cette difficulté est amplifiée dans le contexte où une culture ou des groupes sociaux se sentent placés en état d'infériorité par la dominance de la modernité culturelle occidentale* »⁷⁶. Les manipulations de ce type de condamnation se traduisent dans les théories morales et politiques qui opposent les bons aux mauvais.

Nous sommes d'accord avec Gregory Baum quand il fustige l'approche de Charles Taylor sur la situation actuelle de la religion chrétienne en Occident. Selon lui, Taylor se limite à faire valoir le quantitatif sur le qualitatif. Il est vrai que le nombre de croyants a sensiblement baissé en Occident, mais à côté de cela, l'époque contemporaine a connu des pages brillantes dans l'histoire du christianisme. « *Taylor's resolute silence seems all the more remarkable since the churches of the twentieth century have been the cradle of major theological thinkers : prior to WWII, the protestants, Karl Barth, Paul Tillich and Reinhold Niebuhr, and after WWII, the catholics – after centuries of silence – Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Gustavo Gutierrez and David*

⁷⁵ O. ROY, *Sécularisme et fondamentalisme : les deux faces d'un même phénomène?*, dans S. TAUSSIG, (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, p. 207.

⁷⁶ M. MILOT, *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, dans *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 1998, p. 175.

Tracy, plus the Protestant Jürgen Moltmann »⁷⁷. La liste des lettres de noblesse du christianisme contemporain est très longue. Elle comprend aussi bien les différents mouvements de dialogues engagés entre les Églises chrétiennes et leurs actions concrètes dans le monde en réponse aux problèmes réels d'injustice, de pauvreté et de réconciliation. « *Many western Christian now recognised the massive maldistribution of wealth and power in the world as a colossal moral scandal, produced by economic and political imperialism* »⁷⁸. Cette reconnaissance est suivie d'actes très remarquables en faveur des pauvres, et contre les inégalités qui se creusent de plus en plus entre les riches et les pauvres, entre le Nord et le Sud.

À partir de ces quelques points, il convient de mettre en valeur non seulement les aspects faibles du christianisme dans son déploiement aujourd'hui, mais aussi, ses points positifs qui se structurent et se mettent en place ici et là dans les Églises. Nous constatons clairement que Taylor a fait le choix de privilégier d'analyser, dans ses travaux, les attitudes négatives qui sont tenues par les chrétiens plutôt que d'aborder les avancées spectaculaires et évangéliques qui ont marqué, ces derniers temps, l'histoire du christianisme.

1.2.3. Réflexion sur la séparation entre l'immanence et la transcendance chez Tillich

Dans l'œuvre de Paul Tillich, nous avons bien observé une constante : son effort d'articuler le monde et la religion chrétienne. Sa théologie n'est pas une reprise des affirmations traditionnelles ; elle est essentiellement critique, aussi bien face à la culture autosuffisante qu'à l'égard des conceptions surnaturalistes du christianisme. La séparation entre le domaine de l'immanence et celui de la transcendance est la tentation forte de notre société actuelle. Le concept de séparation que nous utilisons se saisit, chez Tillich, à travers les notions d'hétéronomie et d'autonomie. Comme nous nous sommes efforcé de le montrer dans la deuxième partie, Tillich s'insurge théologiquement contre les pensées philosophiques et théologiques qui prônent la séparation entre l'immanence et la transcendance, entre le monde naturel et le monde surnaturel. Pour analyser les figures de séparation dans le cadre de l'immanence et de la transcendance, nous présenterons en premier lieu la séparation selon les immanentistes et, en second lieu, la séparation d'après les transcendantalistes.

⁷⁷ Gr. BAUM, *The response of a theologian to Charles Taylor's As secular age*, dans *Modern theology*, 26, 2010, 3, p. 370.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 371.

Dans « Sur l'idée d'une théologie de la culture », la question de la séparation entre l'immanence et la transcendance se pose en termes de culture et de religion. Elle prend la tournure éthique pour signifier que la place de l'éthique théologique, dans une société où la culture séculière est affirmée et reconnue, n'a pas raison d'être. « *Dès que l'Église reconnaît en principe l'existence d'une culture séculière, une éthique théologique n'est pas plus plausible qu'une logique, une esthétique ou une sociologie théologiques* »⁷⁹. L'éthique théologique, selon Tillich, ne peut exister que là où le domaine de la transcendance domine le domaine de l'immanence. Il y a, dans cette configuration bipolaire, une opposition radicale et irrémédiable entre le sacré et le profane.

Tillich aborde la question de la séparation entre l'immanence et la transcendance en termes d'autonomie et d'hétéronomie. Pour les tenants de la supériorité de la sphère de la transcendance, il existe bel et bien la pure réalité transcendantale détachée de toute forme de réalité du monde. Cette tendance s'exprime dans la métaphysique classique et dans les formes religieuses qui s'y apparentent. Cela se vérifie dans la vie des deux domaines qui s'opposent. Les uns se réfèrent à la transcendance et les autres à la force de l'immanence, chaque fois les uns excluant catégoriquement les autres. L'incompatibilité entre les deux domaines est affirmée. Dès lors, tout existe en double. « *Il en résulte une double vérité, une double moralité, un double droit* »⁸⁰. La question de la séparation entre les sphères de l'immanence et de la transcendance est une caractéristique de l'époque de la théologie de la culture de Paul Tillich. Tout au long de sa réflexion, Tillich se déploie à analyser théologiquement ce phénomène de séparation et ses conséquences sur la compréhension aussi bien de l'homme, de Dieu, de la religion et du monde.

Dans la posture de la séparation entre la sphère de la transcendance et la sphère de l'immanence, nous sommes dans « la pire hétéronomie » du côté de la sphère de la transcendance. « *Le projet idéal d'une culture toute pénétrée de religion* »⁸¹ est inenvisageable. Il y a une frontière infranchissable entre les deux domaines, selon la logique de la séparation. Le théologien s'intéresse à la culture dans le seul but de lui dicter ce qui convient et ce qui ne convient pas. Il est plus moralisateur que théologien. Du côté de la culture, nous retrouvons une méfiance de plus en plus grande de tout discours qui se légitime

⁷⁹ P. TILlich, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, p. 34.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁸¹ *Ibid.*, p. 37.

en ayant recours à la transcendance religieuse. C'est l'ère de la sécularisation. Les domaines sont continuellement séparés.

Tillich précise que chez les catholiques, la séparation se fait de façon quasi constitutive au catholicisme. Car « *il y a une science, une forme d'art, une moralité, etc., absolues, à savoir celles réalisées dans l'Église, ses dogmes, son culte, etc.* »⁸². Il s'agit de localiser le lieu dans lequel les choses se donnent dans leur absoluité. Ce lieu constitue, dès lors, le modèle qui, par sa qualité supérieure, doit s'imposer à tout le reste. Dans la perspective de la séparation, la théologie de la culture ne peut pas exister. Le discours théologique reste à l'intérieur du domaine du sacré. Il ne s'ouvre pas au domaine du profane. Celui-ci est réservé à la raison profane. Dans la théologie de la séparation des domaines, « *on définit la théologie comme la connaissance scientifique de Dieu au sens d'un objet particulier à côté d'autres, (...) on comprend la théologie comme présentation d'une confession particulière, limitée, avec des prétentions autoritaires* »⁸³. Les tenants de la théologie de la séparation entre le monde de la transcendance et le monde de l'immanence n'échappent pas à la hiérarchisation de ces deux domaines.

Il est important de relever la manière dont les uns se considèrent face aux autres. La séparation, du côté de la transcendance religieuse, a des implications sur le monde de l'immanence. « *L'autonomie des autres fonctions est menacée, même si, en apparence, tout marche côte à côte indépendamment* »⁸⁴. Tillich justifie l'utilité des facultés de théologie dans les universités à travers la situation de la séparation. Pour lui, une théologie de la séparation ne peut rien apporter à la culture. La seule théologie qui soit légitime à l'université est la théologie de la culture, car elle se situe au-delà de la logique de séparation des domaines. Elle pénètre toutes les cultures en les interrogeant sur leur manière respective de se rapporter à la question du sens.

Quant aux défenseurs du domaine de l'immanence, dans leur logique de séparation, il convient de souligner que Paul Tillich situe leur motivation dans la manière dont s'exerçait la religion dans la société non sécularisée. L'avènement de l'immanentisme est, entre autres, une conséquence des abus de la religion chrétienne en Occident. Selon cette version, l'immanentisme est une réponse aux abus du domaine de la transcendance religieuse. La réhabilitation de la théologie à l'université, par Tillich, passe par la reconnaissance du fait que

⁸² *Ibid.*, p. 45.

⁸³ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁴ *Ibid.*

l'émergence de l'immanentisme s'est constituée en excluant tout ce qui était lié à la transcendance religieuse. « *C'est au siècle du libéralisme, de la culture individualiste et antithétique qu'on a fait la demande de la séparation des facultés de théologie. Le socialisme l'a endossée sans examen, à cause de son hostilité envers les Églises existantes* »⁸⁵. Selon Tillich, la culture individualiste s'est coupée du discours religieux de peur de voir resurgir « *une hiérarchie, une théocratie ou une hétéronomie du religieux* »⁸⁶. Il est vrai que ces caractéristiques d'une certaine conception du christianisme sont à bannir. Cependant, pour Tillich, le discours théologique ne doit pas pour autant disparaître ou s'isoler du monde. Pour cela, il doit renouveler sa démarche et sa méthodologie dans ses rapports au monde.

Tillich reconnaît aux logiques de séparation, qu'elles soient religieuses ou immanentistes, la dimension d'auto-destruction. Dans cette optique, le domaine immanentiste « *a cependant bien besoin, pour sa propre réalisation, du contenu religieux, envahissant, qui seul peut dégager de son isolement destructeur de soi, grâce à la théonomie, l'autonomie de l'individu autant que celle de la fonction culturelle particulière* »⁸⁷. Il est indéniable que, dans la culture, la raison humaine fait preuve de sa profondeur dans les productions culturelles d'une valeur inestimable. Dans le sens de Nietzsche, la dynamique immanentiste nous a éclairé sur certains aspects de la vie qu'il faut prendre en compte. Ces éléments étaient diabolisés voire interdits par les discours basés sur la transcendance religieuse.

Tillich s'insurge contre la séparation entre le domaine humain et le domaine religieux car les conséquences de cette démarche séparatrice sont très graves pour chaque sphère. L'autonomie et l'hétéronomie doivent accepter d'être interdépendantes dans la théonomie. La raison qui constitue le symbole du domaine immanentiste s'est refermée sur elle-même en réaction contre l'hétéronomie religieuse. Tillich constate que nous sommes à l'époque où cette raison autonome a triomphé. « *Mais la victoire est chèrement payée. Le droit de l'autonomie par rapport à l'hétéronomie devient l'injustice par rapport à la théonomie, car la forme autonome est loi. Avec la loi, on peut techniciser, mais sous la loi, on ne peut pas vivre* »⁸⁸. La méthode séparatiste quelle qu'elle soit aboutit au même résultat. À force d'exclure, elle finit pas ériger des frontières symbolisées par les lois. Là où règne la loi, la dynamique de la vie est condamnée à l'identité, c'est-à-dire à se déployer selon le modèle de la loi prescrite, du même.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

⁸⁸ P. TILlich, *Le dépassement du concept de religion*, p. 83.

La loi, dans les termes de la logique de la séparation, renvoie aux normes rigides qui délimitent l'espace au sein duquel le valable se définit. Du côté de l'immanence comme dans le champ de la transcendance, la tension n'est en aucun cas envisagée. La prétention du rationalisme n'est pas moins appauvrissante que celle que l'on trouve dans le domaine de la transcendance. Tillich dénonce le caractère pervers de la séparation immanentiste. « *Demeurent aptes à la vie seulement ceux qui se soustraient aux grandes tensions de l'esprit, et qui utilisent la forme autonome à des fins techniques et tactiques en science et en économie, en politique et en art* »⁸⁹. Le problème que soulève l'option de séparation entre les domaines consiste dans la fixation des fins. Le statut technique et tactique de ces dernières est le fondement de la pauvreté du courant des immanentistes.

La bipolarisation de la vie de l'esprit sous la marque de la séparation est souvent évoquée en faveur de l'un des deux domaines corrélatifs, qu'on trouve également chez Tillich sous les termes de Dieu et le monde, ou religion et culture. La crise actuelle de la religion occasionne la survalorisation de la sphère de la culture au détriment de la religion. Il y a, du côté de la culture, une opposition farouche et justifiée à la prétention religieuse d'être le lieu exclusif du sacré. La société serait, selon cette logique, le lieu du profane. Tillich montre que la culture, en refusant de céder à la religion le droit de fixer la frontière entre ce qui est profane et ce qui est sacré, accomplit une tâche prophétique. « *Ni la théologie ni la philosophie de la religion ne sont de la prophétie. Leur forme est nécessairement objectivante et, par là même, limitante et réductrice* »⁹⁰. Le propre de la loi, quelle qu'elle soit, est son caractère constitutivement limitant et réducteur de la vie. La logique de séparation des domaines condamne plus qu'elle ne développe le dialogue, elle exclut l'autre et se renferme sur elle-même. C'est pourquoi elle est réductrice et oppressive.

Notre époque a vu le triomphe grandissant des tenants de l'immanentisme sur ceux qui défendent l'hégémonie de la transcendance religieuse. « *Tandis que précédemment le sacré donnait force et substance à la société et à sa vie, il devient maintenant une sous-fonction de la vie sociale* »⁹¹. Au lieu de chercher les pistes de rencontre et d'écoute mutuelle, « *Église et société s'éloignent l'une de l'autre* »⁹². Dès lors, nous avons deux formes de sacré, l'une du côté de l'Église, l'autre produite par la société qui s'est émancipée et coupée de l'Église. La société devenue autonome dispose et fabrique son sacré. Tillich pense que la séparation entre

⁸⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁰ P. TILICH, *Église et culture*, p. 102.

⁹¹ *Ibid.*, p. 109.

⁹² *Ibid.*

les deux mondes a été possible à cause de la double identité du christianisme. Les éléments grecs-rationnels du christianisme primitif se sont petit à petit opposés à l'hétéronomie sacramentelle.

L'ère de la juxtaposition présente beaucoup de problèmes, aussi bien du côté de l'Église que du côté de la société. D'une part, l'Église tient le discours qui n'est plus audible par la société et, d'autre part, la société ne cesse de s'engouffrer dans la menace du non-être. L'une comme l'autre sont victimes de la logique de séparation. « *La Parole ne retentit plus à travers son discours. La société ne la comprend plus. Et à l'inverse, l'œuvre de la société est devenue vide, et dans son espace vide ont pénétré les puissances de l'antidivin, du faux et de l'injustice, auxquelles elle voulait échapper* »⁹³. La séparation affecte également l'Église. Car celle-ci, n'étant pas en contact direct avec la société, n'a plus de voies par lesquelles elle peut formaliser et renouveler l'expression de sa foi. « *La société n'apporte pas à l'Église les formes pleines et vivantes dans lesquelles la vérité divine et la justice divine puissent s'exprimer* »⁹⁴. La séparation engendre le désespoir et le vide dans les deux domaines. Aucun n'en sort grandi, selon Tillich.

À l'ère séculière, « *l'individu est considéré comme libre. Rien ne limite la possibilité de transformer la matière, de pousser plus ou moins loin les limites du rationnel* »⁹⁵. La situation actuelle de l'individu nous renseigne sur la manière dont celui-ci se comprend lui-même et se réfère au monde. Il est le centre du monde et n'a d'autres références que sa liberté. Son action s'inscrit dans le simple horizon de la volonté et de la liberté sans tenir compte réellement des conséquences qui en résultent. Pour Tillich, dire oui au monde fut la nouveauté de la Renaissance. Ce qui est à l'antipode du pessimisme métaphysique qui réduisait le monde à l'expression d'être déchu.

Tillich dénonce l'assujettissement de l'individu par rapport à lui-même. « *La profanation est toujours rationalisation, c'est-à-dire l'appréhension des choses par la réduction en leurs éléments et la synthèse sous la loi. Cette attitude, conforme à la nature des choses et appropriée à la relation sujet-objet, est démoniquement déformée par la volonté de domination, qui se saisit d'elle et enlève aux choses leur caractère essentiel et leur propre puissance* »⁹⁶. La volonté de domination constitue l'élément qui corrompt le règne de

⁹³ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ P. TILlich, *Le démonique*, p. 144.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

l'individu. Celui-ci, dans l'exercice de sa liberté, se confronte à quelque chose qui est destructeur et qui ne peut avoir de remède à l'intérieur de l'horizon individualiste. La domination humaine s'exerce non seulement sur le monde matériel mais aussi sur d'autres individus. Les questions écologiques et d'injustice, voire de corruption, relèvent de la volonté de domination qui se déploie sans obstacle dans l'exercice de la liberté individuelle.

Selon Tillich, l'individu abandonné à lui-même se retrouve dans l'incapacité de se relancer en ce qui concerne la question du sens. Le vide le guette continuellement et de façon quasi fatale. « *Toute notre époque et toutes ses couches sociales se trouvent devant l'abîme de la perte du sens ; elles recherchent vainement le point d'une réalité inconditionnelle dans laquelle elles pourraient s'enraciner* »⁹⁷. L'autonomie autarcique de l'individu moderne conduit à un non-sens. Puisque les forces de la domination l'habitent et que « *il n'est pas possible de produire artificiellement des limites à l'intuition, de se fixer dans des réalités concrètes choisies par soi* »⁹⁸. Toute tentative de se créer soi-même une référence absolue tombe sous le coup de la volonté de domination qui la détourne tôt ou tard du sens profond. Cela se vérifie dans les domaines politique et économique. L'exercice du pouvoir, qu'il soit politique ou économique, a besoin d'une autre référence transcendantale qui permet un décentrement de l'homme pour que celui-ci ne tombe pas dans la tyrannie de la volonté de domination.

L'individu abandonné à sa propre liberté devient un danger pour lui-même. Aussi longtemps qu'il est guidé par sa propre liberté, la volonté de domination sous-tend ces actions qui écrasent non seulement la nature mais aussi les plus vulnérables. On reconnaît, chez Tillich, le traumatisme que lui ont laissé les formes de nationalisme et de totalitarisme de son époque. L'individualisme s'apparente, dès lors, aux nationalismes et aux différentes formes de totalitarisme politique. « *Avec les forces créatrices sont liées les forces destructrices : le mensonge, avec lequel la justice propre d'une nation déforme la véritable image de sa propre réalité et celle des autres ; la violence, qui fait de l'autre un peuple, un objet dont l'être propre et l'indépendance sont méprisés et écrasés ; le meurtre qui au nom de Dieu protecteur de la nation est rehaussé à la dignité de la guerre sacrée* »⁹⁹. La séparation de l'immanence et de la transcendance conduit, du côté de l'immanence, à la sur-auto-estimation et au mépris de l'autre dans tous les sens.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 150.

Elle réduit l'autre à un simple objet qu'on peut, au mieux exploiter sans gêne, au pire éliminer sans remord. Cette faiblesse est intrinsèque à la logique de la séparation en général. Devant les dérives incontestables de l'immanentisme, les transcendantalistes religieux formulent les condamnations qui n'épargnent rien. Pour Tillich, il ne faut pas pour autant succomber au moralisme et à la diabolisation de l'ère de l'individualisme. Celui-ci a apporté quelque chose de nouveau dans la conception de l'homme et de Dieu. L'individu ne doit pas être sacrifié par la société, la voie de salut pour le monde n'est pas l'effacement du monde immanent devant le monde de la transcendance.

Les tenants de la transcendance religieuse, dans la logique de séparation, sont dans la condamnation incessante de l'ère de l'individualisme. Ils tombent inmanquablement dans le moralisme qui condamne l'ambivalence du sens, sans discerner les valeurs intrinsèques de l'immanentisme. D'après Tillich, « *toute moralisation est condamnée à l'impuissance* »¹⁰⁰, car elle occulte le côté porteur d'éléments positifs qui manquent aux discours métaphysiques et religieux.

Tillich relève plusieurs aspects que l'individualisme dans son rapport avec la science a apportés aux hommes. « *La technique victorieuse fut à l'origine une forme de libération de l'humanité par rapport à la crainte des forces démoniques dans toutes les choses de la nature* »¹⁰¹. Il y a eu un grand changement dans la façon dont l'homme se rapporte à la nature. Les objets n'ont aucun caractère sacré pour lequel l'homme devrait se soumettre à eux, ils n'ont pas de pouvoir surnaturel. Par contre, l'homme lui, grâce à la technique, soumet la nature. L'homme est, par conséquent, libéré de la peur de la force surnaturelle qui découlerait de la nature. Le sacré change de camp. « *La force de cette libération vint de la reconnaissance du caractère sacré de la personne, de la foi aux droits humains et à la dignité humaine* »¹⁰². Beaucoup de choses ont changé chez l'être humain. Il ne se comprend plus comme un élément de la nature avec ses devoirs envers le cosmos. Il est le seul créateur sacré qui détient le mandat, auto-proclamé, de soumettre et de dominer le monde.

La plus grande différence entre les époques passées et la nôtre consiste dans la séparation entre l'immanence du monde et la place de la transcendance. Cette séparation a largement influé sur la compréhension aussi bien de l'homme que de Dieu. « *À l'époque pré-bourgeoise, le rapport aux choses comportait une dimension transcendante. La chose, la*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ P. TILlich, *La situation religieuse du temps présent*, p. 175.

¹⁰² *Ibid.*

*propriété, était le symbole de la participation à la réalité donnée par Dieu, proportionnellement à la place qui déterminait la part plus ou moins grande de chacun »*¹⁰³. L'homme est devenu le centre de tout ce qui existe, il en détermine l'usage dans le seul but d'assouvir sa volonté de domination et sa *libido*.

L'éclipse de la transcendance, dans le rapport de l'homme à la nature, constitue la clé de compréhension de l'homme moderne. Le rapport désacralisé aux choses intronise l'homme au-dessus de tout. « *Il libère des réalités sacrées finies, qui revendiquent le caractère sacré propre à l'éternel ; il libère de l'attachement sacré aux choses et il élève la personne au-dessus de toute la sphère des choses. (...) Mais, en même temps, il asservit la personne dans un service infini à la vide domination des choses, et il la rend elle-même vide et consacrée au fini* »¹⁰⁴. La critique tillichéenne du retrait de la transcendance, affecte profondément aussi bien le monde que l'homme lui-même. Le monde, sans dimension de transcendance, perd toute signification érotique et religieuse, il devient un simple outil au service de l'homme. Celui-ci devient également unidimensionnel. L'homme, une fois dépouillé de la transcendance, s'enferme dans les limites du fini où il déploie ses forces sans frein dans le but d'aboutir à une satisfaction toujours reportée.

L'homme devient alors un être unidimensionnel ; la recherche effrénée d'étendre son pouvoir de domination ne laisse pas à d'autres sphères la possibilité d'exister. La vie est, dès lors, « *l'expression d'une action qui s'inspire constamment de l'impulsion de s'imposer soi-même face à l'autre* »¹⁰⁵. Dans cette logique, la solidarité n'est plus qu'une stratégie et une tactique parmi tant d'autres. Elle est au service de la volonté de domination parce qu'elle n'est plus une valeur autonome capable de détacher l'être humain de la logique de l'autosuffisance.

Sur le plan de la vie de tous les jours, Tillich relève sans cesse certains aspects de la vie qui sont fondamentalement atteints par le phénomène de la sécularisation dans sa dimension de la séparation entre l'immanence et la transcendance religieuse. L'atomisation et l'individualisation ont conduit à la crise des rapports jadis portés par la transcendance dans la communauté. Il analyse trois rapports, entre les sexes, entre soignants et soignés dans la guérison et entre professeurs et étudiants. Nous choisissons de nous attarder sur le rapport entre les sexes. « *Le mariage et le rapport entre les sexes sont devenus ainsi l'objet de la*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 201.

responsabilité personnelle des individus »¹⁰⁶. Tillich montre que ce changement est une conséquence de l'idéologie capitaliste qui, désormais, exploite les deux sexes de la même façon. Le domaine de la sexualité a perdu la dimension érotique pour se réduire à la seule dimension de la consommation. L'atomisation économique a effacé les spécificités qu'on reconnaissait à chaque sexe. Le rapport entre les sexes s'est vu vidé de la transcendance religieuse pour s'épanouir à l'intérieur des limites de l'immanence.

La critique de Tillich par rapport à la valorisation exclusive de l'immanence dans les rapports entre les sexes consiste à affirmer « *l'impossibilité d'une telle construction du rapport entre les sexes : l'individu et l'individu ne peuvent être amenés à l'unité de vie qu'à partir d'un troisième principe inconditionnellement supérieur* »¹⁰⁷. Il s'agit d'une remise en question radicale du fondement de la logique de l'immanence. L'esprit de la finitude autosuffisante s'oppose à tout ce qui lui vient de l'extérieur pour prétendre se construire de manière autonome en se fixant les moyens et les fins. Cependant, « *l'ethos de la finitude autosuffisante ne pourrait être brisé (durchbrochen) que si l'idée d'humanité, sans être niée, était dépassée en pensée et en réalisation* »¹⁰⁸. Il convient de garder la voie ouverte à l'éternel qui fait son irruption dans le temps contre toute attente objectivante de l'esprit de la finitude autosuffisante.

Tillich se refuse à placer l'éternel au sein d'une société donnée et à une époque déterminée. L'éternel ne peut pas être une possession. Même si nous constatons qu'il y a des sociétés qui font tout ce qui est possible pour évacuer l'éternel donc la transcendance, ces sociétés ne peuvent pas y arriver dans l'absolu.

Sur le plan religieux, Tillich souligne la réaction des personnes croyantes face à la présence affirmée et forte de l'esprit de la finitude autosuffisante et à ses conséquences sur la vie. Il parle des mouvements religieux eschatologiques. Ces derniers s'inscrivent sur l'autre versant de la logique de l'immanence. « *Il y a en général deux éléments qui caractérisent la secte eschatologique : l'espérance eschatologique et une vie communautaire particulière, intensive* »¹⁰⁹. Le premier aspect constitue une expression du dégoût par rapport au monde dominé par les aspirations immanentistes. Il cherche à présentifier la transcendance au détriment de l'immanence. La touche eschatologique joue un rôle important dans la lutte

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 229.

contre le monde de la finitude. On trouve chez les croyants de cette tendance beaucoup d'enthousiasme. Ils n'ont plus confiance en la finitude de la créature. Tillich pense que cette façon de se situer ne s'inscrit pas dans la logique chrétienne.

Le communautaire est le second aspect dans le combat contre l'esprit de la finitude qui englobe tout ce qui peut exister. Il s'agit toujours d'une communauté limitée comprise en comparaison qualitative à l'autre. « *La participation active de chacun au culte et à la vie communautaire, l'entraide interne et externe, la spontanéité de la participation, la responsabilité personnelle de chaque individu, la simplicité et la puissance symbolique du message, la conscience d'appartenir au cercle des élus* »¹¹⁰. Ces deux éléments, eschatologique et communautaire, marquent le fonctionnement des sectes qui, ne se reconnaissant pas dans la vie des Églises, préfèrent s'opposer à la société dominée par la finitude autosuffisante par les voies pseudo religieuses.

Dans le catholicisme, Tillich épingle le caractère défensif contre ce qu'il appelle « la culture autonome ». Ce combat du catholicisme face à la culture autonome se fait à partir des acquis théologiques d'une certaine époque. « *La forme médiévale de vie religieuse, spirituelle et sociale, telle que conçue théoriquement par Thomas d'Aquin, est considérée comme l'idéal* »¹¹¹. L'Église catholique se ferme ainsi à tous les changements profonds inspirés par des situations et des pensées nouvelles. Elle se place, selon sa structure universelle, au-dessus des divisions nationalistes et culturelles. En cela, elle constitue un organe important et à partir duquel la critique contre les formes fragmentaires et atomistes peut être construite. « *L'éthos médiéval est mis en valeur par l'Église avec le plus de fermeté possible, souvent en opposition avec les vues culturelles communes du temps présent* »¹¹². L'Église catholique, de par sa richesse historique, est à même de faire face à la culture autonome illustrée par l'esprit de la finitude autosuffisante qui se coupe de toute forme de transcendance.

Cependant, l'immobilisme de l'Église catholique fait qu'elle passe à côté des éléments prophétiques qui traversent la culture autonome. « *À des points décisifs, il (le catholicisme) s'est tenu à l'écart de l'ébranlement provenant de l'éternel* »¹¹³. Tillich reproche à l'Église catholique de tomber dans la suffisance temporelle, en érigeant les doctrines d'une certaine époque en fondements intouchables. « *L'Église elle-même a succombé d'une certaine façon à*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 230.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 231.

¹¹² *Ibid.*, p. 232.

¹¹³ *Ibid.*, p. 233.

l'esprit de la finitude autosuffisante. Elle a perdu sa vitalité, son immédiateté et son ouverture qu'elle avait préservées jusqu'au haut Moyen Âge »¹¹⁴. Tillich finit par montrer que le catholicisme qui épouse les formes de l'esprit de la finitude autosuffisante ne peut en aucun cas aider la culture autonome car, lui aussi, est fermé à la transcendance qu'il prétend défendre.

Il n'y a pas de place pour la transcendance dans les structures figées de l'Église catholique. « *La théologie catholique est confinée par l'Église dans des limites toujours étroites : l'exégèse scientifique est rendue impossible, la théologie dogmatique fait de saint Thomas une norme immuable. Le pouvoir central papal est constamment renforcé ; le pape est considéré non seulement comme l'évêque le plus élevé, mais encore comme l'évêque universel* »¹¹⁵. Dans ces circonstances de domination, la séparation en faveur de la transcendance pose énormément de questions sur le plan de la transcendance elle-même. Cette dernière est absente dans les discours et les pratiques figés de toute religion. Sous les apparences d'une transcendance se cache un immanentisme traversé par l'esprit de la finitude autosuffisante.

1.3. Reprise critique de la logique de séparation

La présentation de la séparation entre l'immanence et la transcendance chez Charles Taylor et Paul Tillich soulève quelques problèmes sur le plan interne de leur pensée respective ainsi que sur le rapport entre leurs approches. Les deux auteurs traitent de la situation actuelle du rapport entre la religion chrétienne et la culture autonome dans la société occidentale. Ils sont tous les deux d'accord sur le fait que notre société est passée de l'hétéronomie de la religion sur d'autres sphères de la culture à l'autonomie de ces dernières. La religion est devenue de plus en plus marginalisée dans la société sécularisée. Sur le plan individuel et au niveau de la communauté, la religion n'intervient plus comme une référence fondamentale dans la construction de l'identité morale ni individuelle ni communautaire. Tenir un discours qui s'appuie sur les arguments religieux devient de plus en plus un objet de moquerie et de honte dans l'espace public. Face à ce mouvement de sécularisation la transcendance est reléguée à la vie privée d'une minorité croyante. Dans la logique de séparation, les tenants de la transcendance s'opposent et condamnent les défenseurs de l'immanence et vice versa. Nous avons relevé certains points sur lesquels une discussion critique à partir des approches de Taylor et Tillich est nécessaire. Nous nous proposons de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 232-233.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 233.

relever quelques nuances sur les notions de transcendance, et sur situation religieuse aujourd'hui selon Taylor et Tillich.

1.3.1. La transcendance chez Taylor : l'acception éthique

La notion de transcendance n'a pas la même signification chez Taylor et chez Tillich. Dans la pensée de Taylor, le monde de la transcendance renvoie à plus d'un aspect. Dans sa critique contre la logique de la soustraction qui marque l'individu moderne, le concept de transcendance renvoie à tous les domaines supra-individuels. La généalogie de l'identité morale des modernes donne beaucoup d'importance à ce qu'il appelle « l'ontologie fondamentale ». Il s'agit de tous les éléments constitutifs de notre identité qui ne dépendent pas de nous. Nous constatons qu'il peut s'agir des aspects qui relèvent de la communauté comme le langage et des aspects qui nous viennent des religions.

*« Nous avons beau modifier brusquement l'équilibre de notre définition de l'identité, détrôner la communauté historique donnée comme pôle de l'identification et nous rattacher exclusivement à la communauté définie par l'adhésion au bien (...) : cela ne rompt pas notre dépendance à l'égard des réseaux d'interlocution, cela change seulement la nature de ces réseaux et la nature de notre dépendance »*¹¹⁶. Par-delà les efforts de l'individu à être indépendant par rapport à quoi que ce soit, dans sa formation de son identité, Taylor démontre que la dépendance, chez l'être humain, est une donnée transcendantale. Il envisage la transcendance sous deux formes. D'une part, la transcendance supra-individuelle qu'est la communauté, et d'autre part, la transcendance supra-individuelle et communautaire qu'est l'horizon du christianisme.

Sur le plan de la transcendance communautaire, Taylor pose ses fondements dans le réseau d'interlocution. L'individu, dans sa recherche de sens et de plénitude, ne peut pas se passer de la communauté en tant qu'instance lui procurant le langage et son contenu de sens. Cependant, Taylor fait intervenir le rôle de l'individualité dans la formation de l'interconnexion de sens. Pour lui, il est nécessaire que les individus interviennent dans l'espace communautaire de façon à exprimer leur spécificité individuelle. *« Une critique qu'on a souvent adressée à la société moderne de consommation, est qu'elle tend à engendrer des troupes d'individus conformistes. C'est en effet une caricature des prétentions de cette culture. (...) Nous ne pouvons pas conclure que l'existence en soi d'une culture traditionnelle*

¹¹⁶ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 61.

de l'indépendance vide l'individualité de son sens »¹¹⁷. La transcendance envisagée sous la forme de la communauté supra-individuelle ne devrait pas opprimer la singularité de l'individu, selon Taylor. Autant l'individu a besoin de la communauté, autant la communauté se nourrit et s'enrichit des individualités. Il y a un mouvement de circularité entre l'individu et la communauté.

La transcendance, chez Taylor, intervient de façon générale quand il analyse les aspirations de l'individu, surtout l'aspiration à la plénitude. Cette dernière constitue la marque fondamentale de l'être humain. Elle exige une sortie de soi pour s'orienter vers quelque chose d'autre que soi. « *On peut combler l'aspiration à la plénitude en inscrivant quelque chose dans sa vie, un modèle d'action supérieure, une signification ; on peut encore y satisfaire en la rattachant à quelque réalité ou récit plus élevé* »¹¹⁸. Il s'agit des figures possibles de la transcendance par rapport à laquelle nous avons un sentiment de plénitude. Il en ressort que ces formes de transcendance sont d'ordres divers. D'une part, il y en a qui sont d'ordre éthique dans leur constitution, comme une action supérieure ou une signification, et, d'autre part, il y en a qui relèvent de l'horizon chrétien.

La transcendance dans son acception éthique, selon Taylor, nous vient de ce que les traditions ou la communauté nous présentent comme étant digne. En le réalisant, nous croyons éviter la honte et nous nous croyons, par ce simple fait, réalisés. Il en va de même quand il s'agit de la transcendance entendue comme un horizon extra-humain auquel nous sommes liés. La transcendance, d'après Taylor, est ce par quoi l'être humain a le sentiment de « plénitude d'être ».

Tout au long de son œuvre, Taylor se refuse à entrer dans la réflexion métaphysique telle que nous la concevons au sens de l'onto-théo-logie. Son approche est éthique et spirituelle. C'est à partir de cette démarche, tout à fait différente de l'approche de la métaphysique qu'il aborde la question de la transcendance. Ce déplacement qui consiste à répondre aux questions originellement métaphysiques par des réponses éthiques intrigue Jean Grondin. « *En son sens le plus fondamental et le plus intéressant, l'âge séculier voudrait dire que la foi reconnaîtrait d'emblée qu'elle n'est qu'une des possibilités d'orientation dans l'existence et généralement pas la plus aisée à défendre. Dans certains milieux (universitaires notamment) et certaines sociétés, il est plus difficile, sinon plus honteux, de se définir comme*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

croyant que comme athée ou agnostique »¹¹⁹. Taylor reconnaît la difficulté de se réclamer des horizons de transcendance aujourd'hui dans certains endroits. Les explications qu'il en donne nous aident à percevoir le passage de l'acception métaphysique de la transcendance à l'acception éthique. Cette fragilité de la posture du croyant vient, en premier lieu, du fait que la croyance n'est plus le seul horizon qui répond à notre aspiration à la plénitude. C'est l'horizon purement humain qui est désormais la source par laquelle les êtres humains croient atteindre leur plénitude. Il s'agit du bonheur qui ne dépend pas de Dieu.

Deuxièmement, nous constatons que Taylor ne s'aventure pas dans le débat purement métaphysique ou ontologique sur la transcendance. En cela, il tente de répondre à la question de la « mort de Dieu » par des voies non métaphysiques. Il esquive sciemment la discussion métaphysique pour établir une argumentation éthique. À ceux qui pensent que les horizons de transcendance ôtent à l'être humain sa capacité de s'assumer, Taylor formule une réponse faisant allusion à l'orgueil humain et à ses ruses perverses. Il montre que les arguments des athées ne sont en rien scientifiques comme certains le prétendent. « *La force de l'athéisme découlerait de considérations éthiques qui viennent flatter notre orgueil d'êtres rationnels et autonomes, alors qu'il ne s'imposerait nullement d'un point de vue scientifique. Il y a du vrai dans ce que Taylor avance et son livre pourra inciter à la prudence ceux qui tirent des conséquences trop hâtives de la science moderne ou de l'image souvent idéologique, que l'on s'en fabrique* »¹²⁰. Sur ce point, Taylor nous permet d'identifier la dimension idéologique des affirmations athées. Cependant, la question qui reste sans réponse, chez Taylor, est celle qui concerne la nature de Dieu. En ce sens, il privilégie l'expérience du divin par rapport aux spéculations faites sur l'être de Dieu.

L'horizon de la transcendance est plus vaste que les spéculations sur l'être de Dieu. Il inclut toutes les expériences du divin. Car, chaque fois qu'on insiste sur l'onto-théo-logie, beaucoup de dimensions de l'expérience du divin sont oubliées. Taylor fait allusion aux fêtes et leur caractère collectif qui touchent la sensibilité des gens et leur existence et valorise, dans son approche de la transcendance, la dimension existentielle des manifestations religieuses. « *Selon lui, la grille du déisme, et 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* »¹²¹. Nous pensons que cette théologie de Taylor prend en compte suffisamment

¹¹⁹ J. 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*, p. 253.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹²¹ *Ibid.*

la notion de l'Incarnation. Pour lui, l'horizon de la transcendance n'est pas extérieur à l'expérience de l'être humain.

Charles Taylor, dans son approche de l'horizon de transcendance chrétienne, se refuse à citer, soit par méconnaissance, soit par méfiance, les théologiens qui, dans leurs œuvres ont valablement pris en compte les réflexions des tenants du cadre immanent. Que ce soit du côté catholique ou du côté protestant, il y a eu des théologies qui se sont développées en prenant en compte des remarques des philosophes de l'immanentisme. « *The catholic philosopher Maurice Blondel, writing in the last years of nineteenth century, rejected what he called the extrincicism in the traditional theology. (...) In Protestantism it was Paul Tillich, drawing upon Hegel, who moved beyond traditional theism, opposed what he called supernaturalism, and recognised God as the ground of being, the unconditional present, people's ultimate concern* »¹²². Nous partageons l'incompréhension de Jean Grondin et de Gregory Baum sur l'œuvre de Taylor en ce qui concerne la transcendance. Taylor n'aborde pas la transcendance ni en termes métaphysiques ni en termes théologiques. Cependant, nous constatons que la question de Dieu a été renouvelée métaphysiquement et théologiquement dans le christianisme. Taylor est resté, par conséquent, prisonnier de la métaphysique classique, qu'il a voulu dépasser sans l'explicitier parce qu'il ne thématise pas la question de Dieu ou de transcendance, pour elle-même, alors que toute son œuvre s'y rapporte continuellement. Quand il parle de Dieu, de quel Dieu s'agit-il ? Quels en sont les attributs ? Vu l'importance de Dieu et de la transcendance dans ses travaux, il aurait été préférable qu'il en précise le contenu.

L'horizon de la notion de transcendance chez Taylor prête à confusion car elle renvoie en premier lieu aux instances extra-individuelles et, en second lieu, à ce qu'il appelle l'horizon de la transcendance qui est la religion chrétienne. En lien avec le sentiment de plénitude d'être, l'horizon de la transcendance est ce par quoi nous sortons d'une auto-compréhension banale pour entrer dans une auto-compréhension profonde. « *Il nous faut nous situer à une juste place par rapport au bien* »¹²³. Le bien est, selon Taylor, le synonyme de la transcendance à laquelle nous participons. Il ne s'impose pas à nous comme une loi hétéronome qui nous tombe dessus. Le bien qui se propose à nous est avant tout un bien transcendant mais qui en même temps entretient un lien intrinsèque avec notre aspiration

¹²² Gr. BAUM, *The response of a theologian to Charles Taylor's A secular age*, p. 373.

¹²³ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 67.

profonde. Il s'agit d'un bien dont nous avons conscience et auquel nous avons la possibilité de dire oui ou non.

Dans ce qui précède, il convient de souligner que la transcendance chez Taylor est inséparablement liée à la vie humaine en tant qu'elle est habitée par l'aspiration au bien. Elle ne se donne pas sous forme statique et définitive. Il s'agit d'un chemin qui s'offre à nous à travers le cours de la vie. « *Ce n'est que lentement que nous traversons la petite enfance et l'enfance pour devenir des agents autonomes dotés d'un certain rapport spécifique au bien. Et même alors, cette situation se trouve constamment remise en question par les événements nouveaux de nos vies aussi bien que par la possibilité constante d'une refonte de celles-ci* »¹²⁴. La transcendance nous habite, car elle est liée à notre aspiration à la plénitude qui est connaturelle à la vie humaine. Elle intègre une certaine dynamique interne car l'être humain qui s'y rapporte est un être dont la vie est ontologiquement soumise au changement et à la transformation dans son rapport à la transcendance.

En même temps que la transcendance relève du supérieur parce qu'elle est ce vers quoi l'être humain tend dans sa recherche du bien, il faut mentionner que l'être humain est susceptible de se contenter de ce qui est inférieur, c'est-à-dire le niveau inférieur du bien qui se présente dans le cadre immanent fermé sur lui-même. Nous pouvons changer de formes de transcendance sans pour autant sortir de l'horizon de la transcendance donc du bien. Cela se vérifie dans notre attachement à plusieurs récits au cours d'une vie. Dans notre rapport à la transcendance, nous construisons un récit unifié qui dit ce que nous sommes grâce à ce que nous sommes devenus. « *Donner un sens à mon action présente exige une compréhension narrative de ma vie, un sens de ce que je suis devenu, que seul un récit peut conférer* »¹²⁵. Dans cette perspective, l'identité du moi n'est pas un objet à côté de la transcendance. Celle-ci est présente dans mon identité parce que mon récit intègre nécessairement les différents biens auxquels j'ai aspiré dans le passé ainsi que ceux auxquels j'aspire dans le présent voire dans le futur. C'est à cette condition que mon identité devient un objet de sens aussi bien pour moi que pour l'autre, grâce aux différentes formes de transcendance vers lesquelles j'ai orienté ma vie et auprès desquelles j'estime vivre la plénitude. La transcendance, dans ce sens, peut être comprise à l'intérieur du cadre immanent.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 73.

Comme nous l'avons déjà souligné, Taylor ne précise pas concrètement le contenu et la forme de la transcendance au sens théologique. Pour lui, la transcendance comprise comme le bien par lequel nous nous sentirions en plénitude d'être se dit de manière multiple. Par conséquent, il y a une diversité des transcendances dans la perspective éthique de Taylor. « *It would be a mistake to think that the values, which are actually universally accessible would be the only genuine values, or even the weightiest values. Taylor would not accept any a priori metaethical considerations, which give universally accessible values more weight because of their universality* »¹²⁶. Aucune valeur ne s'impose d'elle-même partout et toujours, du moins dans une forme précise. Il y a une certaine dynamique de la transcendance, donc du bien auquel l'être humain aspire. L'aspect permanent n'est pas une telle forme de transcendance mais le désir et l'aspiration à la plénitude qui se trouvent chez l'être humain.

La transcendance est ce à quoi j'aspire pour vivre la plénitude dans ma vie. En cela, elle fait partie de ma vie. Toute tentative de connaissance de soi doit passer par l'analyse du récit de mes échecs et de mes réussites, de mes aspirations. Cette approche de la transcendance comme le bien peut se réduire à la subjectivité. Car son caractère objectif n'est pas révélé dans les catégories maîtrisables. Cependant, chez Taylor, et contre la pensée de l'immanence, la transcendance entendue comme le bien auquel j'aspire, est portée par le récit d'une communauté ou d'une tradition religieuse. Dès lors, son objectivité est dialogique, car il consiste dans le fait qu'elle est déjà donnée en même temps qu'elle se construit collectivement. « *Même ce qui s'est passé avant ma naissance peut s'interpréter comme faisant partie du processus de mon devenir* »¹²⁷. La pensée sur la transcendance en termes de bien est contraire au courant de l'identité désengagée qui découle des deux mouvements philosophiques liés l'un à l'autre, à savoir le courant de l'hégémonie de la raison et le courant de la maîtrise instrumentale.

L'être humain n'est pas que rationnel et maître de ses outils moraux. Le domaine moral l'oblige à relire autrement sa vie, pour se rendre compte qu'il n'est pas aussi centré sur lui-même que le prêchent les tenants de l'immanentisme. Les dérives du désengagement moderne fondé sur l'oubli de l'horizon de la transcendance, sont nombreuses et menacent l'humanité et toute la réalité existante. L'importance extrême est alors accordée à la première personne du singulier au détriment de l'ensemble de l'humanité. « *La philosophie du*

¹²⁶ A. LAITINEN, *Strong evaluation without moral sources. On Charles Taylor's philosophical anthropology and ethics*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 222.

¹²⁷ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 75.

désengagement et de l'objectivation a contribué à créer une image de l'être humain, à son degré le plus extrême dans certaines formes du matérialisme »¹²⁸. Penser la transcendance comme le bien à la fois auquel on aspire et par lequel on prend conscience de notre dépendance envers la communauté constitue un moyen d'aborder nos difficultés réelles à nous comprendre face à la pluralité des biens.

Notre identité est menacée par le dilemme ou le conflit que se livrent les biens auxquels nous aspirons. Dans notre société moderne marquée par le centrement de l'individu, Charles Taylor appelle à une recherche d'auto-compréhension qui prend en compte les horizons religieux de la transcendance. Pour l'homme moderne, la transcendance en termes de bien se déploie sous forme contradictoire, car il est dans la plupart des cas moralement divisé. *« Car il doit faire face à des choix qui mettent en jeu des idéaux et des biens différents qui sont incompatibles, mais auxquels il tient tous. C'est par exemple, la difficulté qu'éprouve un père ou une mère de famille qui, pour progresser dans sa carrière professionnelle, doit sacrifier une bonne partie de sa vie de famille et de son épanouissement personnel. En fait, un tel dilemme cache souvent un conflit de sources morales. (...) Le sujet moderne est donc un sujet fragmenté »*¹²⁹. L'appel de Charles Taylor consiste à ne pas se résigner ou à chercher une solution facile devant cette difficulté qui concerne aussi bien les croyants que les non-croyants.

La transcendance, ne se donnant plus sous forme unique et claire, se déploie à travers la pluralité des biens. Il y a l'incarnation de la transcendance dans les sources morales qui inspirent et répondent à notre aspiration à la plénitude. Devant la réalité du bien moral, Taylor opte pour *« une conception qui rende compte aussi bien de son inévitable diversité que de son aspiration permanente à l'unité »*¹³⁰. Une certaine ambiguïté traverse l'agent moral sur base de la situation de la pluralité des biens qui s'offrent à lui et de l'aspiration essentielle et naturelle à l'unité. Taylor ne se contente pas de choisir l'un en laissant l'autre. Il s'efforce de rendre compte de cette complexité et d'en tirer des leçons. Le sujet, pour faire face à la tension morale, doit s'adonner à un travail de reformulation des sources morales qui entrent en conflit dans ses actions.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 232.

¹²⁹ L. TERLINDEN, *Charles Taylor aux sources de l'identité*, dans É. GAZIAUX et D. JACQUEMIN (éds), *Être soi dans l'institution : un défi pour la théologie*, Paris, Cerf, 2012, p. 117.

¹³⁰ Ch. TAYLOR, *La conduite d'une vie et le moment du bien* (1996), dans Ch. TAYLOR (éd.), *La liberté des modernes* (Philosophie morale), Paris, PUF, 1999, p. 287.

La reformulation est la première étape pour situer raisonnablement devant la diversité des biens. À travers la reformulation, il nous est donné de « *reconnaître des termes théoriques appartenant à certaines doctrines philosophiques ou théologiques* »¹³¹. L'identification des tenants et des aboutissants de chacun des biens que nous reconnaissons ne suffit pas pour répondre à notre aspiration à l'unité morale. Nous en restons à la diversité des biens si nous ne faisons pas un pas supplémentaire pour chercher à établir une unité entre les biens. C'est pourquoi, il faut passer à la seconde étape qui consiste à articuler les résultats de la reformulation. L'articulation se vérifie alors dans un traité, une œuvre d'art, un roman, etc. à travers lesquels un sens de la vie est proposé de façon condensée. C'est en se retournant, de façon critique, vers les sources morales, que le sujet pourra prendre conscience, d'une part, de la complexité de son identité et, d'autre part, de la richesse de l'interdépendance des sources.

Pour Taylor, « *les valeurs qui guident notre vie ne sont pas exclusivement subjectives et individuelles, comme tend à le suggérer la pensée moderne* »¹³². Il y a, chez Taylor, une critique prononcée de la façon dont l'individu moderne se comprend sans tenir compte des cadres qui se situent en dehors des initiatives subjectives. C'est par-là que la notion de transcendance en tant que bien intervient, comme ce dont l'être humain ne peut se passer. Le bien authentique doit avoir à la fois quelque chose de subjectif et quelque chose d'objectif. « *Loin d'être une limite, l'incarnation de l'agir est le berceau de toutes les possibilités, le lieu de la mise en place d'un rapport entre l'agent et la communauté à travers l'éclaircissement et l'évaluation des significations* »¹³³. Taylor, par l'acception qu'il donne à la notion de transcendance, offre les outils conceptuels pour resituer les récits religieux dans l'auto-compréhension, aussi bien des individus que du christianisme.

Les horizons religieux de la transcendance doivent reconnaître la place de l'individu et le rôle non négligeable de la communauté dans la constitution de l'identité morale de chaque personne. La façon dont Taylor construit cette architecture philosophique met en lumière l'interconnexion des formes de transcendance, c'est-à-dire des biens. « *Les biens sont reliés entre eux de nombreuses manières, (...) il y a de nombreuses manières pour les biens supposés les plus élevés ou souverains de s'articuler aux autres biens dans le cours d'une vie*

¹³¹ *Ibid.*, p. 299.

¹³² D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, dans *Politique et sociétés*, 19, 2000, 2-3, p. 248.

¹³³ *Ibid.*, p. 251.

autrement qu'en les déplaçant à un rang inférieur »¹³⁴. L'être humain, en croyant répondre à son aspiration à la plénitude, est obligé non pas d'exclure certaines sources morales, mais plutôt de les articuler en vue de donner une réponse à l'aspiration à l'unité.

1.3.2. La transcendance d'après Tillich : articulation entre l'essentiel et l'existentiel

Le sens de la notion de transcendance chez Tillich est intimement lié à la nature de la théologie. Cependant, il insiste tout au long de sa réflexion sur le fait que la transcendance ne doit pas être comprise comme une entité posée et objectivable. Cela transparaît dans sa critique contre une certaine conception de la métaphysique, qui donne plus d'importance à la dimension surnaturelle de la transcendance au détriment de la situation concrète. La transcendance ne peut pas être saisie théologiquement en dehors de la situation dans laquelle la révélation a eu lieu. « *Theology deals with the concrete revelatory experience in which human beings have been grasped by an ultimate concern* »¹³⁵. La transcendance envisagée dans la pensée théologique de Paul Tillich échappe à toute tentative surnaturaliste qui présente l'existence de la transcendance dans sa pureté. L'expérience théologique s'écarte, dans ce sens, de la métaphysique classique qui postule la transcendance comme une entité à part entière.

La transcendance pensée théologiquement inclut de façon inéluctable la situation concrète de la Révélation. À ce titre, elle est à la fois universelle et concrète. Tillich mentionne le caractère universel que chaque théologie doit revendiquer, en même temps qu'elle doit reconnaître sa particularité. Cette double dimension caractérise la transcendance envisagée théologiquement. Pour la métaphysique classique, la transcendance n'a rien de conditionné. Elle est par-delà tout ce qui existe. L'originalité de la pensée de Tillich en ce qui concerne la transcendance consiste dans l'articulation entre la situation existentielle et la transcendance. La situation concrète a été longtemps oubliée et séparée de la transcendance, aussi bien dans la philosophie que dans la théologie classiques. « *Revelation is the self manifestation of ultimate reality in exstatic experiences expressed in symbol* »¹³⁶. La transcendance est en soi une puissance appelée préoccupation ultime qui saisit un groupe d'hommes et qui est traduite en symboles. La transcendance et les symboles ne sont pas, dans

¹³⁴ Ch. TAYLOR, *La conduite d'une vie et le moment du bien* (1996), dans Ch. TAYLOR, *La liberté des modernes*, p. 305.

¹³⁵ P. TILlich, *Relation between metaphysics and theology*, p. 58.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 60.

la théologie de Paul Tillich, deux réalités différentes. Le symbole est une marque existentielle de la transcendance alors que la transcendance se veut originellement essentielle.

La dimension essentielle de la transcendance relève de la métaphysique. Elle a sa place en théologie car celle-ci ne peut pas s'affirmer en termes universels si elle n'est pas fondée métaphysiquement. Cependant, le danger qui guette toute forme de théologie revient à réduire la théologie à une métaphysique. C'est-à-dire à occulter le caractère existentiel de la transcendance qui se révèle. « *L'acte-de-déterminer ce qu'est l'absolu se fait de façon négative, et l'absolu lui-même apparaît seulement comme la négation de tous les prédicats et comme le vide* »¹³⁷. En ce sens, la métaphysique qui porte la théologie classique reste dans le vide par son approche séparatrice entre l'essence et ce qui ne l'est pas. L'universel, en termes hégéliens et en termes tillichéens, ne peut pas se poser comme identique à lui-même, à son essence. L'universalité de la transcendance ne doit plus être appréhendée dans les catégories logiques qui ont la prétention universelle. Elle serait alors vide.

Pour la théologie, la signification de la transcendance doit aller plus loin et dépasser les limites de la substance métaphysique pour comporter les symboles de foi qui traduisent l'automanifestation de la transcendance. Il n'y a pas de séparation possible entre transcendance et symbole en théologie. Les deux se tiennent mutuellement. Le danger existe chaque fois que les théologiens ou d'autres croyants sont tentés de se replier sur l'une des deux dimensions de la transcendance. Il y a, dans cette perspective, d'une part, le fondamentalisme transcendantaliste et, de l'autre, le fondamentalisme existentialiste. Le premier minimise la place de la situation dans la Révélation, alors que le second reste dans les nuages de la transcendance désincarnée de la métaphysique.

La différence entre les conceptions philosophique et théologique de la transcendance se manifeste à travers la notion d'implication. Le philosophe se situe dans une posture de détachement alors que le théologien opte pour une attitude d'implication. En cela, la transcendance au sens théologique inclut la réalité de celui qui croit, alors que, chez le philosophe, la transcendance est d'une neutralité radicale par rapport à la situation.

La transcendance, pour Tillich, n'est pas absolue puisqu'elle est l'articulation toujours vivante entre l'essentiel et l'existentiel dans tout ce qui relève de la culture. Une culture qui ne reconnaît pas la place de l'essentiel, entendu comme l'ensemble des catégories universelles

¹³⁷ G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1832), *Science de la logique I. La logique objective. Deuxième livre : la doctrine de l'essence*, tr. de Gw. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Kimé, 2010, p. 201.

est immanente. Elle est dépourvue de la profondeur qui découle de l'essentiel. Face à la culture moderne, « *Tillich affirme fortement l'autonomie de la culture mais il voit que si cette autonomie s'absolutise, si elle se pose en absolu, alors le réel et la culture perdent leur théonomie et donc leur dimension de profondeur, leur véritable absolu : le réel et la culture se suffisent alors à eux-mêmes* »¹³⁸. La perte de la dimension de la transcendance au sens de l'essentiel caractérise l'immanentisme. Dans la culture immanente comme dans la culture transcendantaliste au sens essentialiste, la capacité critique trouve ses limites à l'intérieur d'une sphère. Il n'y a plus de possibilité de « *reprise réflexive et critique de la culture, une reprise qui seule lui donne sa qualité de culture théonome* »¹³⁹. L'effacement de l'un des deux pôles de la transcendance conduit la culture à un danger important. Quand la culture n'a de transcendance que le particulier et le temporel, alors elle se substitue à la loi ultime que Tillich appelle la théonomie. Elle sombre dans l'immanence. L'éclipse du pôle de l'existence dans la religion expose cette dernière à l'idolâtrie et à l'absolutisation. Dans les deux cas, nous sommes en face de l'hétéronomie de la culture et de la religion.

Fort de la transcendance révélée, entendue comme articulation entre l'essentiel et l'existential, l'universel et le particulier, le théologien est outillé pour exercer une fonction critique aussi bien vis-à-vis de la culture que vis-à-vis de l'Église.

L'approche tillichéenne de la transcendance permet de ne pas tomber dans ce que Jacques Doyon appelle « *les déboires d'une théologie sans métaphysique* »¹⁴⁰. La crise de la métaphysique, dont parle ce dernier, devrait être appelée la crise d'une métaphysique. « *La théologie d'inspiration métaphysique est souvent mise sur le banc de l'accusée. On lui reproche d'être individualiste, privatisée, tournée vers l'au-delà, d'utiliser un métalangage incompréhensible, insignifiant, sans pertinence pour l'homme d'aujourd'hui : en un mot d'aller dans un sens contraire aux préoccupations de l'homme moderne plutôt préoccupé par la politique, l'ici-bas et le maintenant* »¹⁴¹. Ces propos s'inscrivent dans la logique de la transcendance essentialiste. Ils opposent l'au-delà à l'ici-bas, le maintenant à l'éternel. C'est une transcendance philosophique qui y est en jeu plutôt qu'une transcendance théologique. Tillich reconnaît la dimension essentielle de la transcendance et il élargit son horizon de signification en y incluant la dimension existentielle.

¹³⁸ G. SIEGWALT, *La théologie de la culture de Paul Tillich*, dans *Revue des sciences religieuses*, 83, 2009, 4, p. 590.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 591.

¹⁴⁰ Il s'agit du titre de son article, J. DOYON, *Les déboires d'une théologie sans métaphysique*, dans *Laval théologique et philosophique*, 42, 1986, 2.

¹⁴¹ *Ibid.*, p., 150.

D'après les propos de Jacques Doyon, nous pensons que le rétablissement de la métaphysique en théologie renforcerait la séparation entre le camp de la transcendance (Dieu), d'une part, et le camp de la création, d'autre part. Si nous traduisons cette conception en pratique, nous obtenons d'un côté, l'Église et de l'autre, la culture. D'après Claude Geffré, l'état actuel des relations entre l'Église et la culture est dominé non pas par le modèle de Tillich mais celui de Doyon. « *Il est certain que nous expérimentons aujourd'hui un divorce inquiétant entre l'Église et la culture dominante de notre temps* »¹⁴². Le problème réside dans la séparation qui existe entre l'Église et la culture moderne aujourd'hui. Cette situation est due, d'une part, à une certaine conception de la transcendance qui relègue le particulier au rang inférieur et, d'autre part, à une appréhension de l'immanence qui s'enferme dans le particulier et ne cherche pas à s'ouvrir à l'universel.

Quand Jacques Doyon affirme « *la théologie a pour objet principal Dieu et de façon seconde les autres choses, en particulier l'homme, et de façon privilégiée le Christ, pour autant qu'ils viennent de Dieu et y sont ordonnés* »¹⁴³, nous avons une difficulté à saisir sa juxtaposition des domaines dont s'occupe la théologie. Or, selon la méthode de corrélation de Paul Tillich, la théologie est structurellement concernée à la fois par Dieu et par l'homme. Les deux sont inséparables dans le mouvement révélateur. C'est pourquoi la transcendance selon Tillich est articulation entre l'essentiel et l'existentiel, l'universel et le particulier.

Selon le modèle de Jacques Doyon, l'Église, sûre d'elle-même grâce à son fondement transcendant, s'érige en juge de la société contemporaine. Dès lors, il lui manque une reprise critique, car sa critique est plus orientée sur ce qu'elle appelle le monde et moins sur elle-même. Il en va de même pour une théologie qui s'inscrit dans cette même logique. Au lieu de chercher à établir les liens productifs entre la foi chrétienne et la situation de nos contemporains, la théologie issue du modèle de Jacques Doyon approche le monde « *sous les modes de la catastrophe, de la panique et de la détresse* »¹⁴⁴. Le modèle de la transcendance de Jacques Doyon s'oppose au modèle de Paul Tillich, car il place Dieu à côté de l'homme, l'essence à côté de l'existence. L'éthique qui en découle est sans aucun doute hétéronome. Elle juge tous les actes éthiques qui se font dans l'existence autonome.

¹⁴² Cl. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 2, p. 565.

¹⁴³ J. DOYON, *Les déboires d'une théologie sans métaphysique*, p., 150.

¹⁴⁴ M. DUMAS, *L'expérience de la théologie : corrélation, interruption et recontextualisation*, dans *Théologiques*, 14, 2006, 1-2, p. 119.

Tillich s'inscrit dans une autre façon de penser l'éthique théologique car les données de la Révélation ne peuvent pas fonder exclusivement une éthique. « *Il n'existe donc pas à proprement parler d'éthique théologique, c'est-à-dire d'éthique réalisée sous un certain préjugé que l'on reconnaît et accepte. L'autonomie de l'éthique n'existe que quant à sa méthode et à la procédure de l'enseignement, et non par rapport à sa substance religieuse. Toute éthique contient un aspect théonome aussi sécularisé et caché soit-il* »¹⁴⁵. Cela revient à affirmer qu'il n'y a pas de possibilité de déduire de la transcendance religieuse une éthique transcendantale qui ne prendrait pas en compte la situation de l'homme. Si jamais cette éthique existe, alors elle procède par l'opposition, la séparation et l'hétéronomie.

Or, chez Tillich « *l'opposition elle-même doit être surmontée* »¹⁴⁶. Le dépassement de l'opposition entre l'homme et Dieu est exigé par la nature du phénomène de la Révélation religieuse. Dieu n'intervient pas, dans le christianisme, de façon immédiate dans toute sa transcendance. Il répond à la condition humaine telle qu'elle se présente aussi bien ontologiquement qu'existentiellement.

1.3.3. La fin de la transcendance totalisante : diversité des lieux de la transcendance

Le statut de la transcendance, pour Charles Taylor et Paul Tillich, s'inscrit dans une perspective de la sortie de la transcendance totalisante. Il ne s'agit plus d'une transcendance unique et déterminée qui s'impose, objectivement, à d'autres domaines ou à d'autres existants. Taylor et Tillich pensent la transcendance par-delà « *le Dieu tout-puissant qui serait à l'origine de l'étant et qui sanctionnerait tout étant selon une pensée de la totalité ou de la totalisation* »¹⁴⁷. Il n'y a pas, selon les termes de Taylor, un bien ou hyperbien unique et ontologique qui s'imposerait à tout le monde. Il n'y a pas d'hétéronomie d'une transcendance quelconque sur l'ensemble de la réalité ou de l'humanité. Il y a une pluralité d'hyperbiens à travers les époques et les cultures.

Seule la disposition anthropologique de l'aspiration à la plénitude est posée en termes de fondement de ce que Taylor appelle l'ontologie morale. On passe d'une transcendance qui demande soumission et obéissance à des formes de transcendance qui sont sollicitées pour le bien de l'être humain. La transcendance qui est postulée, aussi bien par Taylor que par Tillich,

¹⁴⁵ É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, p. 347.

¹⁴⁶ J. RICHARD, *L'évolution de Paul Tillich : du projet de 1913 au système achevé*, dans *Laval théologique et philosophique*, 40, 1984, 3, p. 345.

¹⁴⁷ P. GISEL, *Effacement de la transcendance en société contemporaine*, dans *Laval théologique et philosophique*, 67, 2011, 1, p. 8.

dépasse la simple bipolarité de l'autonomie et de l'hétéronomie. On ne parlera pas de l'effacement de la transcendance selon Taylor et Tillich. Les deux auteurs évitent de tomber dans le réactionnisme et dans les jeux des oppositions et alternatives. Ils posent tous les deux des formes de transcendance qui sont à la fois nécessaires et contingentes par rapport à l'être humain.

Aucune forme de transcendance n'est postulée de façon extérieure à l'être humain. Par conséquent, nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas d'hétéronomie ni chez Taylor ni chez Tillich. L'être humain est la condition de possibilité de l'existence temporelle de la transcendance, dans la mesure où il présente des structures ontologiques qui à la fois sont sollicitées par la transcendance et sollicitent celle-ci.

Dans ce sens, il convient de souligner que la pluralité admise des formes de transcendance, aussi bien chez Taylor que chez Tillich, implique la pluralité des lieux de manifestation de la transcendance. Dans la société sécularisée, « *le théisme ne représente qu'une option parmi d'autres et où les sources morales sont, d'un point de vue ontologique, multiples* »¹⁴⁸. L'affirmation centrale de Taylor sur la pluralité des biens et des hyperbiens rejoint fondamentalement la position tillichéenne sur la pluralité des religions aussi bien théistes que non théistes. Tillich, tout au long de sa réflexion, dépasse l'opposition de ce qui serait d'ordre naturel et ce qui relèverait du surnaturel. « *Dans sa conception de la révélation, il n'y a plus d'opposition entre naturel et surnaturel* »¹⁴⁹. Dès lors, il n'est pas envisageable dans la pensée de Paul Tillich de séparer le naturel du surnaturel. Il n'y a pas, chez lui, une transcendance qui se pose par-delà le monde et qui permette de l'identifier ontologiquement.

Dans l'œuvre théologique de Tillich que nous avons présentée, il n'y a pas de place pour réduire la transcendance à un lieu ou à un objet. C'est pourquoi, Tillich est contre les tentatives théologiques de ramener la transcendance qu'il appelle l'inconditionné ou l'ultime à un lieu précis et fermé. La transcendance ne se confond en aucun cas à aucune religion, à aucune culture. Elle ne se laisse embrigader dans une production culturelle d'une époque. Quand la théonomie existe ou est recherchée, il y a alors la manifestation de la transcendance. « *La théonomie se situe partout où des réalisations humaines dans le domaine de la connaissance, de l'art, de la loi et de la morale indiquent le sens ultime de la vie, en renvoyant à l'Ultime. Elle peut se manifester dans toutes les religions, mais elle ne coïncide*

¹⁴⁸ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 504.

¹⁴⁹ P. DE MEY, *Métaphysique de l'histoire versus métaphysique théonome. Le parcours commun de Troeltsch et du premier Tillich*, dans *Laval théologique et philosophique*, 56, 2000, 3, p. 477.

pas avec elles »¹⁵⁰. Ni dans le christianisme, ni dans aucune autre religion ne se trouve de manière définitive et exclusive la transcendance. Comme chez Taylor, elle est présente dans les multiples sources et aucune n'en a le monopole.

À la lumière de l'approche de la transcendance chez Taylor et Tillich, nous constatons que ce que Taylor critique chez l'individu moderne, c'est de ne pas reconnaître la place de l'autre dans la formation de son identité et de vouloir à tout prix se comprendre dans les limites de ce qui dépend de lui, Tillich fait la même critique envers le christianisme et d'autres convictions religieuses ou philosophiques qui, également, cherchent à se comprendre selon la logique du cercle fermé sur elles-mêmes. D'une part, la transcendance est bien présente dans chaque expérience de l'être humain et, d'autre part, elle ne peut être enfermée dans aucun système de pensée, qu'il soit religieux ou non.

La situation de « réseaux d'interlocution » qu'on trouve chez Taylor s'apparente fortement à celle que Tillich utilise pour appréhender le sens comme étant « l'interconnexion de sens ». *« C'est par le dialogue, l'élucidation, l'articulation que l'être humain forme son identité. (...) L'être humain, pour lequel l'horizon de signification est prédonné, ne peut guider moralement son action que dans la mesure où il se meut, par la compréhension et l'articulation de cet horizon de signification, en tendant vers une certaine vérité morale »*¹⁵¹. L'être humain, quelle que soit sa conviction religieuse ou philosophique particulière, ne peut se construire une identité authentique qu'en prenant conscience de sa dépendance à la transcendance, qui est à l'œuvre aussi bien en lui-même que dans d'autres. Cette prise de conscience doit se faire de façon critique, par le biais de l'articulation des horizons et de l'herméneutique critique de soi. Autant il y a l'invitation au décentrement de l'individu chez Taylor, autant nous trouvons chez Tillich un appel pressant, adressé au christianisme et à d'autres convictions, d'auto-décentrement.

1.4. L'ontologie anthropologique ou fondement de la morale : l'hyperbien taylorien et la préoccupation ultime tillichéenne

Charles Taylor et Paul Tillich construisent leur pensée respective sur base d'une certaine ontologie anthropologique. Celle-ci constitue la base à partir de laquelle leur philosophie, théologie et éthique sont développées. Pour les deux, la structure de l'être humain doit être prise en compte dans l'élaboration de toute théologie et de toute éthique. Le

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 486.

¹⁵¹ D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, p. 253.

discours sur l'homme et sur Dieu ne peut être crédible et cohérent que lorsqu'il intègre les catégories de l'homme en tant qu'être qui présente ses aspects constitutifs propres. Cette approche s'oppose à la fois au réductionnisme transcendantaliste et au réductionnisme intra-anthropologique.

Le premier réductionnisme vise à produire un discours externaliste qui, par conséquent est surnaturel. La métaphysique et la théologie naturelle sont deux modèles historiques intimement liés qui ne se préoccupaient pas, dans leur déploiement, en premier lieu de l'être humain. Celui-ci venait en second lieu. Il s'agit de l'hétéronomie. Dès lors, le rôle qui revient à l'homme est celui de se soumettre aux règles et aux doctrines de la métaphysique et de la théologie ainsi qu'aux normes éthiques qui en découlent. Ce modèle a été remplacé par une autre forme de réductionnisme d'après lequel le discours sur l'être humain doit émerger de certains aspects de la structure ontologique de l'homme. C'est le cas des éthiques modernes qui privilégient quelques dispositions ontologiques de l'être humain au détriment des autres. Les exemples du rationalisme, du romantisme et d'autres courants sectoriels font preuve du réductionnisme intra-anthropologique caractéristique de l'immanentisme.

Chez Tillich et Taylor, la notion de liberté individuelle incarne le deuxième modèle qui est celui de l'autonomie. Dans cette perspective, « *il ne s'agit donc pas d'un ordre situé au-delà de l'homme et qu'il n'a d'autre choix que d'accepter. Il s'agit plutôt d'un ordre qui découle de sa propre nature correctement comprise et qui est donc centré sur l'autonomie, puisque obéir à une loi qui émane de soi signifie être libre* »¹⁵². La pensée de l'autonomie est considérée comme une réaction à la pensée de l'hétéronomie. L'ontologie anthropologique est le point de départ pour répondre aux insuffisances des pensées de l'hétéronomie et de l'autonomie. À partir de l'ontologie anthropologique, Charles Taylor et Paul Tillich cherchent à dépasser les limites de l'hétéronomie et de l'autonomie absolutisées.

La question de l'ontologie anthropologique va de pair avec la valorisation explicite de l'existence, chez Taylor et Tillich, dans la construction de leur pensée respective. Les structures ontologiques de l'homme sont vivantes. C'est-à-dire qu'elles ont la capacité naturelle de se développer dans leur interrelation ainsi qu'au contact de la réalité extérieure aussi bien celle qui dépend de l'homme que celle qui relève de la force non humaine appelée par Tillich « l'éternel ». « *La relation de l'homme avec l'éternel se caractérise par la conscience de ce qui devrait être, et par la conscience, qui va avec, de la responsabilité, de la*

¹⁵² Ch. TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, p. 81.

*culpabilité, du désespoir et de l'espérance. Tout ce qui est temporel entretient une relation téléologique avec l'éternel ; seul l'homme en a conscience, ce qui lui donne la liberté de s'y opposer »*¹⁵³. L'être humain dans sa structure même est d'ores et déjà dans la présence de la conscience morale. Le fondement moral, dans cette logique, n'est pas placé hors de l'être humain mais il est constitutif de son être même. L'existence est perçue comme une catégorie ontologique de l'être humain par laquelle il se déploie et exerce sa qualité d'être moral. L'hyperbien et la préoccupation ultime sont deux notions qui, se basant sur l'ontologie anthropologique, offrent les points d'unité entre l'hétéronomie et l'autonomie comprises dans le sens radical et absolu. Elles permettent également de relever les limites des positions dures de l'hétéronomie et de l'autonomie.

1.4.1. L'hyperbien taylorien

L'hyperbien, dans « Les sources du moi », constitue une pièce importante dans la réflexion sur la question de l'identité morale chez Taylor. L'être humain ne peut pas se concevoir en dehors du cadre moral dans lequel il se situe par rapport au bien le plus élevé. L'hyperbien donne du sens et justifie d'autres biens. Les « *hyperbiens, c'est-à-dire des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision* »¹⁵⁴. Chez Taylor, les hyperbiens sont multiples dans chacune des cultures. Ce sont eux qui servent de juges moraux au sein d'une culture.

Il s'agit des valeurs considérées comme supérieures. Elles sont reconnues et acceptées comme telles dans une civilisation ou une culture situées. À titre d'exemple, Taylor montre que la civilisation occidentale, grâce aux acquis des courants philosophiques universalistes, nous propose un bien considéré comme suprême. « *Plusieurs acceptent comme bien suprême, ou devrions-nous dire à cette étape, comme principe du juste une notion de justice et/ou de bienveillance universelles selon laquelle il faut traiter tous les êtres humains avec un respect égal, indépendamment de leur race, de leur classe, de leur sexe, de leur culture, de leur religion. Mais ceux qui se situent à l'intérieur de ce cadre ont conscience qu'il n'en a pas toujours été ainsi, que cette éthique universelle en a remplacé d'autres qui l'ont précédée, et qui étaient à bien des égards limitées, et que ce changement a été gagné de haute lutte, par étapes durement conquises* »¹⁵⁵. Charles Taylor montre par là que le contenu de l'hyperbien

¹⁵³ P. TILLICH, *Théologie systématique V*, p. 165.

¹⁵⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 93.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 94.

est loin d'être le même dans les périodes et les cultures différentes. Au sein d'un même peuple et selon les époques, les hyperbiens peuvent être fort divergents et parfois opposés les uns aux autres.

Nous considérons que, selon la théorie des hyperbiens, l'être humain reste moralement et fondamentalement concerné par l'hyperbien pour réaliser sa vie morale. Il ne s'agit pas d'une option facultative mais d'une disposition ontologique à laquelle il ne peut en aucun cas échapper. Il y est soumis en tant que tendance naturelle. Cependant, il en est également collaborateur parce que, par ses interrogations et ses remises en question rationnelles sur le contenu existentiel de l'hyperbien, l'être humain en change le contenu et les orientations. Dès lors, l'hyperbien présente deux aspects intimement liés. D'une part, la donnée d'ordre de l'ontologie morale, d'après laquelle chaque être humain, dans une culture bien déterminée, se réfère à un ou plusieurs hyperbiens. Cela reste, pour Taylor, inchangé chez tous les êtres humains. Nous appelons cette disposition « l'essentiel ». D'autre part, Taylor fait remarquer que la manifestation existentielle de l'hyperbien ne se fait pas sans la participation de l'être humain. C'est pourquoi l'hyperbien existentiel est nécessairement soumis au changement.

L'hyperbien actuel est une valeur suprême par laquelle d'autres valeurs trouvent sens et signification mais, en même temps, il sert de juge à d'autres hyperbiens qui l'ont précédé. *« Le nouveau bien suprême ne s'érige pas seulement en norme d'après laquelle on juge les autres biens ordinaires, mais il transforme souvent de façon radicale notre conception de leur valeur, dans certains cas en stigmatisant comme une tentation ce qui était auparavant un idéal »*¹⁵⁶. La réalité de la pluralité des hyperbiens dans la mémoire collective d'une société ou de l'humanité en général occasionne inévitablement des conflits entre les différents hyperbiens. Le remplacement d'un hyperbien par un autre ne se fait pas de façon claire et définitive. Il y a toujours des tensions fortes entre les hyperbiens. Les hommes construisent leurs identités morales au sein de ces tensions.

Taylor considère que, dans le christianisme, l'hyperbien est lui aussi situé. *« D'un point de vue chrétien, la sanctification implique que nous partageons dans une certaine mesure l'amour de Dieu (agapè) pour le monde, et ceci transforme notre perception des choses ainsi que ce que nous désirons et jugeons important »*¹⁵⁷. Même l'hyperbien chrétien n'est pas à prendre sans les circonstances existentielles qui nous permettent de le situer de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

façon critique et herméneutique car, en lui-même, il ne nous dit pas explicitement comment vivre moralement dans les différents moments de la vie. « *Il semble qu'au moins certains hyperbiens embrassés avec tant de passion soient des illusions, la projection d'intérêts ou de désirs beaucoup moins dignes d'admiration* »¹⁵⁸. L'hyperbien considéré exclusivement en termes essentiels manque de réalisme moral et conduit à l'illusion d'un bien désincarné. Dès lors, ceux et celles qui se réclament de ce type d'hyperbien tombent facilement dans la diabolisation de ceux qui se situent sur un autre plan moral. Ils tombent dans l'idolâtrie d'eux-mêmes, car il leur manque de recul existentiel avec sa dimension critique.

En définitive, Taylor s'insurge contre les courants externalistes qui réduisent l'hyperbien à sa dimension essentielle et gommement par conséquent l'aspect existentiel. Les courants moraux qui présentent les hyperbiens hors des cadres existentiels sont dangereux, car ils oublient que la morale est faite pour l'homme. « *Platon renvoie à l'Idée de Bien ; certaines conceptions théistes, à Dieu ; et certaines vues inspirées du romantisme, à la Nature en tant que source profonde* »¹⁵⁹. La subjectivité est occultée au détriment des entités métaphysiques ou physiques. « *Les aspirations et les idéaux spirituels les plus élevés menacent aussi d'imposer à l'humanité les fardeaux les plus écrasants. Les grandes visions spirituelles de l'histoire humaine ont aussi été des coupes empoisonnées, des sources de misère et de sauvagerie indescriptibles* »¹⁶⁰. Au nom des hyperbiens, les souffrances les plus atroces ont été infligées à l'homme. Charles Taylor déplore cette situation et montre qu'on en est arrivé là parce qu'on était dans une pensée dont la matrice était l'auto-mutilation. Cependant, Taylor précise que ces courants ont leur pertinence, si limitée soit-elle, d'une part dans la mesure où ils ont précédé les courants humanistes et les ont influencés, et d'autre part, parce qu'ils nous renvoient à ce qui devrait être, nous font sortir de nous-mêmes. En cela, ils permettent de réaliser une lecture critique sur des tendances anthropocentriques, afin d'en relever les points faibles. Tous les hyperbiens ont quelque chose de positif et d'original. Nous y reviendrons dans l'analyse de la notion d'incommensurabilité.

1.4.2. La préoccupation ultime tillichéenne

La notion de préoccupation ultime est très chère à Tillich. Il la place au centre de son œuvre théologique. La préoccupation ultime intervient dans la critique que Tillich formule contre l'onto-théologie qui a longtemps marqué la théologie classique. Celle-ci concevait

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 647.

Dieu comme un être parmi tant d'autres. Cette forme de théologie a fini par tomber dans l'absolutisation et l'idolâtrisation de l'être. Alors que la religion ne pouvait se définir qu'en rapport intrinsèque avec l'être premier appelé Dieu, Tillich va proposer une autre définition qui part de l'être humain. « *Pour Tillich, il y a religion chaque fois que quelqu'un s'interroge sérieusement, en s'impliquant lui-même, sur le sens dernier ou ultime de son existence et du monde. La religion se définit donc d'abord par cette question, présente en tout être humain* »¹⁶¹. Chaque fois que l'être humain se pose la question du sens ultime des choses, de ce fait même il est en présence de la préoccupation ultime.

Cette posture ne privilégie pas l'être que l'on appelle Dieu au détriment de l'être humain. Celui-ci se situe en présence de la préoccupation ultime de différentes façons. L'être humain est compris comme étant quelqu'un dont l'existence est inséparable de la question ultime du sens. Par là, toute question ultime va de pair avec la religion. La religion « *constitue une donnée essentielle de la nature humaine* »¹⁶². La structure anthropologique est intimement marquée par la recherche du sens ultime. Dans cette perspective, Tillich situe la notion de la préoccupation ultime au fondement même de l'être humain.

Tillich pose encore la préoccupation ultime comme étant une puissance qui surpasse toutes les conditions. « *La préoccupation ultime est inconditionnelle ; elle ne dépend d'aucune condition de caractère, de désir ou de circonstance. Elle est totale, aucune partie de nous-mêmes ou de notre monde ne lui échappe ; il n'y a pas de lieu où l'on puisse la fuir* »¹⁶³. Dans son combat contre l'objectivation de Dieu en théologie, Tillich parle de l'Ultime comme de ce qui répond à l'attitude existentielle de l'homme ; c'est ce qu'il appelle la préoccupation ultime. Il y a donc deux pôles de la corrélation, à savoir l'Ultime et la préoccupation. L'ultime marque ce qui est sans condition alors que la préoccupation est de l'ordre de l'existence.

Il n'est pas envisageable d'établir la séparation entre les deux termes sous peine de tomber dans l'objectivation. « *Bien sûr, dans toute préoccupation, il y a quelque chose qui préoccupe ; mais ce quelque chose ne devrait pas apparaître comme un objet séparé de cette préoccupation, qu'on pourrait connaître et dont on pourrait se servir indépendamment d'elle* »¹⁶⁴. Il s'agit d'un mouvement d'ensemble entre la préoccupation et l'Ultime. L'un ne va pas sans l'autre. La préoccupation ultime se distingue des préoccupations préliminaires de

¹⁶¹ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, p. 350.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ P. TILlich, *Théologie systématique I*, p. 28.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 29.

par leur qualité et leur profondeur respective. Cependant, il y a une interdépendance mutuelle entre les deux formes de préoccupations.

La préoccupation ultime concerne les humains et à la réalité dans son ensemble. « *Il ne s'agit évidemment pas d'un être parmi d'autres ; dans ce cas, il ne nous préoccuperait pas infiniment. (...) Nous pouvons le rencontrer, être saisis par lui, le connaître, et agir pour lui* »¹⁶⁵. La question de la préoccupation ultime se comprend dans les schèmes de la pensée de l'être en tant qu'être. Ce n'est pas un être parmi tant d'autres, par rapport auquel nous nous rapporterions selon notre bon vouloir. L'Ultime nous concerne ultimement et inconditionnellement, car nous lui sommes ontologiquement liés. De par notre condition, nous recherchons le sens ultime des choses.

Cependant, par-delà les généralités abstraites de l'approche philosophique de l'être en tant qu'être, le théologien s'inscrit dans une situation concrète dans laquelle l'Ultime nous préoccupe existentiellement. Il y a une rencontre certaine entre l'Ultime et la vie qui cherche du sens. Les structures universelles sont inséparablement liées aux structures particulières. L'intuition « *du logos universel de la structure de la réalité dans son ensemble prend forme par le moyen d'un logos particulier qui lui apparaît à sa place particulière, et lui révèle la signification du tout* »¹⁶⁶. Le logos universel ne peut pas se montrer en toute pureté. Il doit passer par le logos particulier sans toutefois s'y confondre.

Il n'y a pas de conflit possible entre les différentes manifestations de l'Ultime si nous tenons compte du fait qu'Il ne se laisse pas embrigader par l'une des concrétudes particulières. Partout où l'être humain est préoccupé par l'Ultime, il y a cependant un grand danger qui consiste à réduire l'universel au particulier. Dans cette perspective, il tombe dans ce que Tillich appelle la « *malhonnêteté sacrée* »¹⁶⁷, c'est-à-dire prendre les préoccupations ordinaires et préliminaires pour une préoccupation ultime. Cela engendre des conflits certains entre les différentes manifestations particulières de l'Ultime. « *La révélation est la manifestation de ce qui nous préoccupe ultimement. Le mystère qui est révélé a pour nous une importance ultime parce qu'il est le fondement de notre être. Selon toutes les descriptions qu'on en trouve dans l'histoire des religions, les événements révélateurs secouent, transforment, exigent, signifient d'une manière ultime* »¹⁶⁸. Le mystère qui se manifeste dans

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

chaque révélation concerne l'être humain, non pas de façon désincarnée, mais dans sa préoccupation concrète.

Chaque révélation apporte des questions et des réponses aux préoccupations de l'homme. Elle offre un champ large de compréhension du sens profond de la réalité. D'après Tillich, « *il n'existe pas de révélation en général (Offenbarung überhaupt). La révélation saisit un individu ou un groupe, le plus souvent un groupe à travers un individu ; elle n'a de pouvoir révélateur que dans cette corrélation* »¹⁶⁹. Dans la pensée de Tillich sur la préoccupation ultime, si une révélation ne préoccupe personne ultimement, alors elle n'est plus. « *Il n'y a pas de révélation si personne ne la reçoit comme sa préoccupation ultime* »¹⁷⁰. La Révélation est l'unité entre l'objectivité du mystère et la subjectivité de ceux qui le reçoivent. Une révélation, dans cette logique, peut céder la place à une autre si personne ne s'en préoccupe plus ultimement. On peut dire que le christianisme cessera d'exister le jour où il n'y aura plus de chrétien, c'est-à-dire quand il n'y aura personne pour y trouver des réponses ultimes à ce qui le préoccupe ultimement. Dans le vocabulaire de Taylor, le Christianisme cesserait d'exister le jour où il ne serait plus l'hyperbien de personne.

Tillich rappelle également, dans la perspective de la préoccupation ultime, que le fini ne doit pas effacer l'infini dans les démarches humaines. Si cela arrive, alors l'homme se couperait de l'Ultime pour rester dans les préoccupations préliminaires et ordinaires. « *La prétention de toute réalité finie à posséder en propre un caractère final est démonique. Jésus rejette cette possibilité, en y voyant une tentation satanique, et selon les mots du quatrième Évangile, il souligne qu'il ne possède rien lui-même, mais qu'il a tout reçu de son Père. Il demeure transparent au mystère divin jusqu'à sa mort, manifestation finale de sa transparence* »¹⁷¹. Les caractères éthique et ontologique de la préoccupation ultime renvoient à la perfectibilité de l'être humain qui est disposé naturellement à se conserver dans l'être ou dans le non-être. Il est dans l'être chaque fois qu'il recherche, par la préoccupation ultime, à devenir un Être Nouveau, caractérisé par l'unité avec Dieu.

Dès lors, il s'inscrit dans le sens profond de l'Ultime qui se déploie existentiellement sous le mode concret. Dans le christianisme, l'Être Nouveau est le Christ dans la mesure où « *le maintien par Jésus de son unité avec Dieu inclut le second point sur lequel insistent les écrivains bibliques : sa victoire sur toute tentation d'exploiter son unité avec Dieu et de*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 186.

l'utiliser à son profit »¹⁷². La leçon éthique qui en découle consiste à faire de la Révélation un juge de tous les actes humains en tant que ceux-ci succombent au réductionnisme de la préoccupation ultime à la préoccupation ordinaire, de l'hyperbien aux biens. « *La révélation juge la religion et la non-religion de la même manière* »¹⁷³. Tillich s'oppose aux théologiens qui prennent pour la révélation finale celle qui s'est manifestée dans leur religion respective et qui en tirent des lois morales inflexibles. Pour lui, le christianisme est la religion vraie parce qu'elle répond à ces questions. Par le même raisonnement, il s'oppose également à ceux qui situent l'Ultime dans les manifestations humanistes concrètes comme le marxisme, le progrès technique, etc. Les premiers enlèvent à la révélation sa dimension concrète, la privant de la richesse de la situation humaine qui se déploie dans le temps et dans l'espace. Les seconds, quant à eux, se coupent de la dimension transcendante de la Révélation et de la richesse des structures universelles qui dépassent le cadre fini.

Toute tentative de prendre les préoccupations ordinaires pour la préoccupation ultime tombe dans le moralisme de la loi. Elle pose la loi morale comme une préoccupation ultime. La loi morale ne peut pas être prise comme une préoccupation ultime même si elle est prétendument tirée de la Bible ou de la doctrine ecclésiale. « *Le matériel biblique ou ecclésial concernant l'éthique ne peut pas être systématisé comme étant une éthique théologique qui se baserait sur une information spéciale reçue de la révélation. Pour Tillich, la révélation ne donne pas des informations sur les règles et les normes éthiques* »¹⁷⁴. Il est théologiquement absurde d'imposer une loi morale sans tenir compte de la situation. Ce serait contre la signification aussi bien de la préoccupation ultime que de l'*agapè*, selon Tillich.

Quand nous disons, à la suite de Tillich, qu'aucune loi morale, qu'elle soit tirée de la Bible ou de la doctrine religieuse, ne peut s'inscrire dans l'optique de la préoccupation ultime, nous signifions tout simplement que cette loi ne réalise pas la rencontre entre la transcendance et la situation. Elle s'érige en préoccupation ultime alors qu'elle est essentiellement et particulièrement située et que, par conséquent, elle ne peut pas, en tant que telle, s'appliquer à d'autres situations. Cette loi serait abstraite parce qu'elle ne s'adaptant pas à la situation concrète. Or, pour Tillich, seule l'*agapè* transcende ce manque. « *L'agapè agit en tenant compte des exigences concrètes de la situation – de ses conditions, de ses suites possibles –, de la disposition intérieure de l'autre, de ses motifs cachés, de ses limites ainsi que de ses désirs et*

¹⁷² *Ibid.*, p. 188.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁷⁴ É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, p. 347.

angoisses inconscients »¹⁷⁵. L'*agapè* est le lieu de la rencontre harmonieuse entre la transcendance et la situation. C'est pourquoi il y a un lien très important entre l'*agapè* et la préoccupation ultime.

Les deux notions comprennent l'articulation entre l'Ultime et la situation. « *Quand les lois n'aident plus à prendre de décision éthique dans les situations concrètes, elles deviennent désuètes et, si elles sont conservées, destructrices* »¹⁷⁶. Les lois dont il est question ici sont celles qui ont été formulées dans une situation particulière et qui conservent la prétention de s'appliquer à des situations nouvelles, sans aucune mise à jour qui tienne compte de la particularité de la situation présente. Ces lois sont alors vides de sens parce que vides d'amour.

La préoccupation ultime et l'*agapè* ne peuvent finalement se concrétiser dans leur intégralité qu'à condition d'avoir un certain courage pour dépasser les positions simplistes et réductionnistes. On sait combien la notion de courage est importante dans la pensée de Paul Tillich. Dans le domaine moral, il faut réserver une place importante au courage. « *Celui-ci est nécessaire pour juger un cas particulier sans le subordonner à une norme abstraite. Il implique avec lui le risque de se tromper sur la situation et d'agir de façon ambiguë* »¹⁷⁷. Le courage s'inscrit dans la mouvance de l'Esprit car il ouvre à la nouveauté, il permet de risquer par amour ce qui dépasse la scission entre l'essentiel et l'existentiel.

1.4.3. Rapport entre l'hyperbien taylorien et la préoccupation ultime tillichéenne : lecture critique

Notre approche des notions d'hyperbien et de préoccupation ultime nous conduit à relever les ressemblances et les différences qui les caractérisent selon le contexte respectif de chaque auteur. Nous pensons que les deux notions s'inscrivent dans le dépassement des unilatéralismes hétéronomes et autonomes. Nous sommes renvoyé à l'idée d'une articulation entre l'éthique et l'ontologie. L'hyperbien n'est pas un bien qu'on se construit de façon individuelle et isolée. Il s'agit d'une valeur considérée comme « *un point de repère dans l'orientation de notre vie* »¹⁷⁸. Ce point n'est pas figé ni commun à tout le monde. Il est constitutivement changeant. Mais ce qui a le caractère transcendant est sa présence dans la vie

¹⁷⁵ P. TILICH, *La morale est son dépassement*, p. 63.

¹⁷⁶ É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, p. 348.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ L. TERLINDEN, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, p. 42.

de tout être humain. Nous avons, dès lors, dans la notion d'hyperbien, l'unité entre le changeant et le permanent.

Cette dialectique se retrouve également dans le sens de la notion de la préoccupation ultime. Selon Paul Tillich, tout être humain est ontologiquement préoccupé ultimement. Cependant, cette préoccupation ultime ne se fait pas uniquement dans l'horizon de l'immanence. Sinon ce serait une préoccupation préliminaire. Dans la préoccupation ultime, nous sommes au cœur du fondement ultime de toute la réalité. L'Ultime n'est jamais absolu car il a besoin de la réalité particulière pour prendre forme concrète.

Dans cette perspective, la préoccupation ultime est en rapport profond à la structure ontologique de l'être humain, à la fois parce que celui-ci est habité par la recherche du sens ultime, et parce que la préoccupation ultime vient chez l'être humain sous forme de donation non fabriquée par lui. « *La puissance salvatrice pénètre dans l'histoire, opère au travers de l'histoire ; elle n'est cependant pas une création de l'histoire* »¹⁷⁹. Il est à remarquer que cette puissance ou l'Ultime devient une préoccupation ultime dans l'histoire. Celle-ci est une condition de possibilité de son existence. Ce qui ne signifie pas que la préoccupation ultime est soumise à l'histoire, mais l'une comme l'autre ne sont pas pensables dans la séparation. La préoccupation ultime est unique, en tant que catégorie, et plurielle, en tant que manifestation historique.

En ce qui concerne les notions d'hyperbien et de préoccupation ultime, il n'y a pas une forme concrète absolutisée de l'une comme de l'autre. Il y a une disposition ontologique chez l'être humain qui consiste à être fondamentalement concerné aussi bien par ce que Taylor appelle l'hyperbien que par ce que Tillich nomme la préoccupation ultime. Ces deux notions trouvent leur sens au confluent des catégories essentielles et existentielles. C'est pourquoi, dans leurs manifestations historiques, l'hyperbien et la préoccupation ultime sont pluriels voire changeants.

De par cette double unité des contraires, ces notions peuvent être les sources de conflits chaque fois que leurs manifestations historiques sont absolutisées et idolâtrées. Ces deux attitudes sont constitutivement opposées à la nature respective d'hyperbien et de préoccupation ultime, car ces deux notions sont substantiellement porteuses des contraires. Une manifestation historique qui ne parvient pas à articuler la dimension particulière et la dimension universelle qui l'habite se démonise. L'aspect concret et historique des hyperbiens

¹⁷⁹ P. TILlich, *Théologie systématique V*, p. 104.

et de la préoccupation ultime sous-tend leur contingence. Dès lors, on peut changer de religion et de valeur suprême tout en restant dans la présence formelle des notions d'hyperbien et de préoccupation ultime.

1.4.4. Hyperbien et préoccupation ultime : quelques divergences entre Taylor et Tillich

Taylor s'oppose à Tillich sur les critères d'authenticité des formes historiques de la préoccupation ultime et de l'hyperbien. Sur base de la place de l'histoire et de l'éthique dans leurs théories respectives de l'hyperbien et de la préoccupation ultime, Tillich et Taylor s'éloignent l'un de l'autre. Le Tillich du « Système théologique », contrairement au Tillich de « La théologie de la culture », tente de montrer que le christianisme constitue, dans sa structure interne et non dans ses moments historiques, le modèle parfait de l'authenticité de la manifestation historique de la préoccupation ultime. La notion d'histoire, selon Tillich, est mieux assumée dans le christianisme que dans d'autres religions car « *la venue de Jésus le Christ est l'événement historique dans lequel l'histoire devient consciente d'elle-même et de son sens* »¹⁸⁰. Pourquoi Tillich se permet-il de reconnaître tant de mérite au christianisme et pas à d'autres lieux de la manifestation historique de la préoccupation ultime ?

Tillich se base sur le fait que l'histoire tout entière est reprise comme trouvant du sens en Jésus le Christ. « *Il y a un seul événement historique où le centre de l'histoire de la révélation et du salut peut être perçu non seulement par une foi audacieuse mais aussi par l'interprétation rationnelle de cette foi, à savoir l'événement sur lequel se fonde le christianisme* »¹⁸¹. Tillich trouve les critères de l'authenticité de la manifestation historique de la préoccupation ultime dans l'événement fondateur du christianisme.

Le modèle christologique est le critère de la manifestation historique réussie de la préoccupation ultime car le Christ se montre en tant qu'Être Nouveau par lequel le grand *kairos* s'est historiquement réalisé, par sa capacité prophétique de secouer l'être ancien sans tomber dans le piège démonique qui consiste à se glorifier et à se réduire à l'Ultime lui-même dans son essentialité. Ceci ne dit pas que, dans d'autres religions et manifestations de la préoccupation ultime, les *kairoi* sont absents. Il y en a, mais ils sont perçus à la lumière du grand *kairos*. « *Les kairoi sont rares, le grand kairos est unique mais, ensemble, ils*

¹⁸⁰ P. TILlich, *Théologie systématique V*, p. 112.

¹⁸¹ *Ibid.*

déterminent la dynamique de l'histoire dans son auto-transcendance »¹⁸². Il en découle que le grand *kairos* constitue le modèle de l'authenticité de la manifestation historique de la préoccupation ultime. Cependant, Tillich n'en vient pas à confondre le grand *kairos* à l'Ultime. Car l'Ultime est aussi présent dans d'autres manifestations historiques, mais sous une qualité qui n'est pas aussi élevée que dans l'événement fondateur du christianisme.

Tillich relève une certaine différence entre le grand *kairos* et ceux qui se sont réclamés de lui par après dans l'histoire du christianisme. L'élément démonique s'est emparé du développement historique qui a été fait à la suite du grand *kairos*. « *La démonisation du christianisme suit une ligne qui part des premières persécutions d'hérétiques immédiatement après que le christianisme est devenu religion officielle de l'empire romain, qui passe par les formules de condamnation dans les textes des grands conciles, qui continue par les guerres d'extirpation contre les sectes médiévales et les principes de l'inquisition, qui se poursuivent dans la tyrannie de l'orthodoxie protestante, le fanatisme de ses sectes, l'opiniâtreté du fondamentalisme, et qui va jusqu'au dogme de l'infailibilité du pape. Tous ces exemples de démonisation du message chrétien rendent vain l'événement dans lequel le Christ a sacrifié toutes les revendications à une quelconque absoluité que ses disciples voulaient le contraindre d'accepter* »¹⁸³. Cela ne veut pas dire que la préoccupation ultime s'est éclipsée du christianisme. Elle est toujours là, comme dans d'autres religions et convictions qui déterminent le sens profond de la vie.

Cependant, sa manifestation est atteinte de démonique dans certains moments. L'histoire de chaque lieu de la manifestation de la préoccupation ultime révèle en même temps qu'elle occulte la préoccupation ultime. Dans cette perspective, la préoccupation ultime constitue un juge permanent de sa manifestation historique comprise dans le sens chrétien c'est-à-dire du grand *kairos*.

Contrairement à Tillich qui pose la personne de Jésus le Christ comme le centre de l'histoire et le prototype des critères de l'authenticité de la préoccupation ultime dans sa manifestation historique, Taylor ne procède pas à l'identification d'un personnage historique par lequel se réalisent les critères de l'authenticité de l'hyperbien. Chez Taylor, il n'y a pas d'hyperbien personnifié et substantiel présenté comme le meilleur. Nous pensons qu'il s'agit d'une différence fondamentale qui s'établit entre la démarche d'un philosophe et celle d'un

¹⁸² *Ibid.*, p. 116.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 129.

théologien car ce dernier est toujours engagé dans ses propos. Charles Taylor ne se donne pas la peine de repérer dans l'histoire de l'humanité l'hyperbien qui découlerait ou serait lié à un moment particulier et déterminé et auquel il reconnaît la supériorité qualitative.

Tout ce qu'il dit se résume dans l'affirmation selon laquelle notre identité est en quelque sorte déterminée par notre situation par rapport à ce que nous considérons comme hyperbien. Parmi la multitude d'hyperbiens, il n'y en a aucun qui soit considéré comme étant le meilleur à tel point qu'on le placerait au-delà des autres. Chaque hyperbien représente ce que Taylor appelle l'« *incommensurabilité* »¹⁸⁴. Un hyperbien qui se donne au sein d'une source morale donnée n'est ni interchangeable ni réductible à un autre.

Il en découle qu'il est légitime de poser la question des conflits possibles entre les hyperbiens et les sources morales. Au nom de la raison critique, on aimerait se positionner et juger d'autres hyperbiens et, par là même, juger et critiquer d'autres sources morales qui ne sont pas ou ne sont plus les nôtres. Taylor s'oppose à cette procédure épistémologique qu'il qualifie de naturaliste et d'universaliste. À ces yeux, elle omet le fait que « *le monde des affaires humaines doit être décrit et expliqué en des termes qui tiennent compte des significations que les choses ont pour nous* »¹⁸⁵. Dans cette perspective, il n'est pas possible de prétendre comprendre l'être humain dans les canaux universalistes sans tenir compte de la façon dont celui-ci se comprend par rapport au bien.

Il est vrai que certains hyperbiens, dans l'histoire de l'humanité, ont eu leurs points négatifs surtout si nous les évaluons à la lumière de l'hyperbien présent. L'exemple que Taylor donne à propos de l'oppression sociale qui était faite à cause d'une justification basée sur l'hyperbien de l'époque, et d'autres cas d'actualité, nous poussent à nous demander s'il n'y a pas un hyperbien qui se placerait au-dessus des autres de par sa grandeur et sa profondeur qualitatives. « *Il semble qu'au moins certains hyperbiens embrassés avec tant de passion soient des illusions, la projection d'intérêts ou de désirs beaucoup moins dignes d'admiration* »¹⁸⁶. Taylor montre qu'il est vrai qu'au nom des hyperbiens beaucoup d'actions indignes ont été faites mais qu'il ne faut pas réduire ces hyperbiens aux mauvais usages qu'on en a faits. « *La révélation que certains hyperbiens ont eu partie liée avec des rapports de domination, et cela à l'encontre même de ce qu'on prétendait en leur nom, ne prouve pas*

¹⁸⁴ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 97.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 102.

davantage que toutes les affirmations de ce genre soient irrecevables »¹⁸⁷. Un hyperbien au sein d'une source morale peut être utilisé de manière à produire, dans certains cas, le contraire de son fondement. L'usage négatif d'un hyperbien ne signifie pas nécessairement que l'hyperbien est lui-même négatif.

Néanmoins, nous jugeons toujours d'autres hyperbiens à partir de notre hyperbien actuel. Cette procédure donne l'illusion que l'hyperbien qui est le nôtre aujourd'hui est supérieur à d'autres. « *Si les hyperbiens procèdent de rejets, la conviction qu'ils entraînent vient de notre interprétation des transitions qui y mènent, d'une certaine compréhension de l'évolution morale* »¹⁸⁸. Il s'agit donc d'une illusion épistémologique, selon laquelle notre hyperbien actuel est le meilleur.

Charles Taylor est convaincu que toute philosophie morale devrait, pour comprendre le lien ou les différences qualitatives qu'il y a entre les hyperbiens, chercher à interroger son évolution. « *La généalogie va au cœur de la logique du raisonnement pratique. On ne peut défendre l'hyperbien que par une certaine interprétation de sa genèse* »¹⁸⁹. C'est grâce à la méthode généalogique que nous entrons dans l'intelligibilité des liens qu'un hyperbien actuel entretient avec ceux auxquels il a succédé.

Dès lors, nous nous rendons compte combien aucun hyperbien n'est réductible à un autre. Car chacun présente ses richesses et ses faiblesses et « *nos positions actuelles se définissent toujours par rapport à celles du passé, ces dernières étant prises soit comme modèles, soit comme repoussoirs* »¹⁹⁰. Grâce à ce lien historique entre les hyperbiens, nous accédons à la richesse qui nous manque et qu'on peut trouver dans les conceptions morales du passé. Il ne s'agit pas de se retourner vers le passé pour oublier de nous inscrire dans la dynamique de la vie. Car « *retracer le développement de nos visions modernes du bien qui, à certains égards, sont sans précédent dans la culture humaine, c'est aussi suivre l'évolution de nouvelles conceptions inédites de l'action et de l'identité personnelle* »¹⁹¹. Aucun hyperbien ne doit être une prison pour l'être humain.

Chaque hyperbien, dans son originalité propre, a la capacité constitutive de nous interpeller et, par conséquent, il peut nous arracher aux illusions ainsi qu'aux pièges de notre

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 145.

hyperbien actuel. Ici, il convient de resituer le débat que Taylor a avec les philosophes et la culture moderne de l'individu désengagé. Par exemple, quand Nietzsche remet en question la morale chrétienne et son hyperbien, il en fonde une autre par sa propre contestation. La morale du Surhomme présente sans aucun doute un hyperbien. Quant à la morale de la culture de l'individu désengagé, Taylor rappelle que cette morale présente des manques fondés sur l'anthropocentrisme et l'individualisme. Par conséquent, elle néglige les devoirs de l'homme envers la nature et envers autrui. « *Nous devons chercher à faire en sorte que nos aspirations les plus fortes à l'égard des hyperbiens ne se paient pas au prix d'une automutilation* »¹⁹². Être de tel hyperbien ne signifie pas se couper des richesses des biens du passé et même de ceux qui sont présents dans d'autres cultures. Pour Taylor, il ne faut ni se priver des avantages qui découlent des hyperbiens qui ont cédé la place au nôtre, ni tomber dans l'ethnocentrisme qui consiste à diaboliser les hyperbiens d'autres cultures et d'autres peuples.

Charles Taylor défend la validité de toutes les sources morales parce que, selon lui, chaque source morale a quelque chose d'incommensurable qui lui est propre. Il n'y a pas un modèle d'hyperbien qui s'impose de lui-même à tous les autres. En cela, il s'oppose à Tillich qui, dans sa « Théologie systématique », propose la figure de Jésus le Christ comme étant la meilleure de toutes les figures de révélations. On comprend que Taylor ne se situe pas seulement sur le plan de la foi. « *La culture morale moderne comporte plusieurs sources* »¹⁹³. Le christianisme en est une.

Il le considère comme une source morale très importante, mais il n'en est pas pour autant la meilleure. Il reconnaît, cependant, que le christianisme a intrinsèquement des forces morales capables d'enrichir les sources morales de la culture moderne. Ces dernières se sont construites sur base de la contestation des sources théistes et en restent d'une manière ou d'une autre tributaires. Certes, il y a parfois des positions des uns et des autres qui semblent irréconciliables. Taylor s'attarde sur le fait qu'il y a des échanges fructueux entre les sources qui sont, à première vue, très opposées les unes aux autres. « *La foi chrétienne s'est transformée en assimilant des aspirations qui s'étaient d'abord développées dans les marges ou à l'extérieur de l'Église* »¹⁹⁴. Il en va de même également pour l'humanisme athée ou laïc. Celui-ci s'est développé sur base de la foi judéo-chrétienne. Par conséquent, nous ne pouvons ni gommer le passé ni rejeter le présent, car les deux se complètent à travers un discernement

¹⁹² *Ibid.*, p. 147.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 404.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 406.

des valeurs respectives qu'ils portent. Il s'agit de la condition *sine qua none* pour surmonter les visions fragmentaristes qui appauvrissent notre vie.

1.5. L'identité morale chez Taylor et Tillich à l'épreuve de l'ontologie

Notre travail sur la question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich nous a conduit à percevoir certains points qui sont, à notre avis, problématiques chez l'un comme chez l'autre. Nous avons constaté, tout au long de notre recherche, que la place de l'ontologie reste constante. Compte tenu de cette constance, nous jugeons important d'analyser l'usage qui en est fait chez nos auteurs en comparaison critique avec la notion d'ontologie telle qu'elle est définie par Martin Heidegger. Cela nous permettra d'esquisser quelques manques et quelques points positifs que nous dégagerons chez l'un comme chez l'autre. Dans le même ordre d'idée, nous cherchons à comprendre si l'ontologie est nécessaire pour toute la pensée éthique, ou s'il est possible de s'en passer comme le défend Hilary Putnam.

Nous continuerons notre réflexion critique en interrogeant Taylor et Tillich sur le rapport à la vérité dans leurs œuvres. S'il y a, dans chaque source morale, l'aspect que Taylor appelle l'incommensurabilité, sur quelle base la vérité peut-elle être recherchée en éthique ? L'éclipse de la vérité en éthique ne risque-t-elle pas d'appauvrir la construction du dialogue entre les sources morales chez Taylor, entre la culture et la religion chez Tillich ? Ce qui favoriserait le repli identitaire, l'ethnocentrisme, etc.

1.5.1. La critique de l'ontologie anthropologique de Taylor

L'ontologie est une notion philosophique qui est utilisée chez Taylor en rapport avec l'anthropologie. Les deux auteurs d'ailleurs se basent sur une structure ontologique de l'être humain pour penser l'éthique et la théologie. Pour eux, c'est parce que l'homme est ontologiquement tourné entre le haut et le bas, l'existence et l'essence, l'être et le devoir être, que la morale et la théologie sont fondées et légitimées. La première partie de l'ouvrage de Charles Taylor « *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* » pose les arguments ontologiques défendant la position incontournable de l'être humain d'être marqué par la recherche de la plénitude. Le bien est, selon les termes de Taylor, connaturel à l'être humain. Dans sa critique de la notion d'ontologie chez Taylor, Dalie Giroux souligne que « *Taylor définit l'ontologie comme correspondant aux valeurs qui, en dernière instance,*

légitiment nos choix et nos actions et forment notre conception de la vie bonne »¹⁹⁵. Cependant, d'après notre étude, nous avons constaté que le sens que Taylor donne à la notion d'ontologie est double.

En premier lieu, il y a la dimension fondamentale de tout être humain d'être concerné par les valeurs morales. Cette signification n'est pas mise en valeur dans la critique de la notion de l'ontologie dans la pensée de Taylor telle qu'elle est formulée par Dalie Giroux. Selon cette définition, la notion d'ontologie ne renvoie pas aux valeurs à partir desquelles nous arrivons à déterminer nos choix et nos actions. Pour Taylor, le sens de l'ontologie est à retrouver dans le fait que la nature humaine est essentiellement structurée de telle sorte que l'être humain ne peut en aucun cas se passer de l'évaluation morale. « *Value comes into the world with us, the human agents who evaluates* »¹⁹⁶. L'explication que Charles Taylor donne aux valeurs implique un lien insécable entre l'être humain et les valeurs morales. C'est à ce niveau que se situe la première signification de la notion de l'ontologie. « *Nous sommes essentiellement des êtres vivants, et nous agissons comme tels dans et sur le monde ; notre activité est orientée vers les choses dont nous avons le besoin et l'usage, et vers les autres sujets avec lesquels nous sommes en relation* »¹⁹⁷. Cette manière d'être est constitutive de l'être humain. Pour celui-ci, s'évaluer moralement n'est pas une affaire contingente, elle est ontologique.

Il n'y a pas, selon Taylor, d'être humain en dehors de l'évaluation morale. Cette première acception de l'ontologie est en rapport constitutif avec ce que Taylor appelle les arguments transcendants. « *Transcendental arguments, at least as Taylor understands them, have as their first step a phenomenological argument – an argument for the inescapability of some aspect of the nature of our experience* »¹⁹⁸. Les affirmations transcendantales, chez Taylor, viennent de la façon dont notre expérience, en tant qu'êtres humains, se construit. On pourrait dire qu'il s'agit des conditions de possibilité auxquelles nous ne pouvons pas échapper pour nous déployer dans la vie.

Deuxièmement, il convient d'établir une distinction et un rapport entre ce qui relève de la phénoménologie et ce qui appartient au domaine de l'ontologie. Selon le binôme phénoménologie – ontologie, nous rejoignons la compréhension de la notion de l'ontologie

¹⁹⁵ D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, p. 246.

¹⁹⁶ Ch. TAYLOR, *Ethics and ontology*, dans *The Journal of Philosophy*, 100, 2003, 6, p. 306.

¹⁹⁷ Ch. TAYLOR, *La validité des arguments transcendants*, p. 122.

¹⁹⁸ D.-P. BAKER, *Morality, structure, transcendence and theism : A response to Melissa Lane's reading of Charles Taylor's Sources of the self*, dans *International Journal for Philosophy of Religion*, 54, 2003, p. 39.

chez Charles Taylor. Les valeurs telles que nous les expérimentons dans la vie de tous les jours sont de l'ordre de la phénoménologie. Elles sont différentes et changeantes. « *La négation d'un bien ne se réalise qu'en s'appuyant sur un autre, parce que l'être humain ne peut se concevoir en dehors de tout rapport au bien* »¹⁹⁹. Le bien qui symbolise les valeurs est inévitable dans la vie de l'être humain. L'ontologie, quant à elle, se justifie par les dispositions, les structures permanentes qui portent la manifestation phénoménologique des valeurs morales. Dans ce sens, l'ontologie concerne l'essence et la phénoménologie se retrouve du côté de l'existence.

Taylor établit un rapport étroit entre la phénoménologie et l'ontologie. Une phénoménologie qui n'est pas consciente du rôle qui revient à l'ontologie perd sa quintessence. Une ontologie qui ne tient pas compte de la manifestation phénoménologique des valeurs manque de concrétude. Selon cette logique taylorienne, « *there is a tension between phenomenology and ontology* »²⁰⁰. L'approche de la notion de l'ontologie chez Taylor, par Dalie Giroux, se base sur ce rapport entre la phénoménologie et l'ontologie. Cette dernière est de l'ordre de l'idéal, « *de fondements, de valeurs qui donnent leur sens aux actions* »²⁰¹. Giroux fait une confusion entre les sources morales et la notion de l'ontologie. Les sources morales n'équivalent pas à la notion de l'ontologie car elles sont, comme les valeurs qu'elles véhiculent, changeantes.

Nous revenons à notre première dimension de la notion de l'ontologie, pour la présenter comme étant la seule signification fondamentale de l'ontologie. Chez Taylor, l'ontologie est anthropologique et morale. Elle est anthropologique parce qu'elle se situe au niveau de la structure humaine. « *Mon identité, c'est qui je suis* »²⁰². Poser la question de l'identité revient à soulever, d'une certaine manière, la question de l'être. Cependant, Taylor se limite non pas à l'être en tant qu'être mais à l'être humain. C'est pourquoi la notion de l'ontologie telle qu'il l'emploie dans sa philosophie est réductrice. Nous en arrivons à qualifier ainsi l'usage de l'ontologie chez Taylor en comparaison avec l'ontologie telle qu'elle est comprise par Heidegger.

D'après l'acception heideggérienne de l'ontologie, l'acception taylorienne devrait être appelée l'ontique. Car elle concerne l'étant qu'est l'être humain et non pas l'être en tant

¹⁹⁹ Ch. TAYLOR, *Le fondamental dans l'histoire*, p. 39.

²⁰⁰ Ch. TAYLOR, *Ethics and ontology*, p. 310.

²⁰¹ D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, p. 246.

²⁰² Ch. TAYLOR, *Le fondamental dans l'histoire*, p. 40.

qu'être. Dans le sens de Heidegger, la conception fondamentale de la condition humaine de Taylor ne peut pas être appelée une ontologie, elle est ontique. Car « *est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon ; ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant* »²⁰³. Ce qui préoccupe Charles Taylor s'inscrit dans le cadre de ce que nous sommes. Son discours porte sur l'étant qu'est l'être humain. C'est pourquoi il est de l'ordre de l'ontique.

Charles Taylor, en précisant que l'être humain ne peut pas se passer de l'évaluation morale, rejoint la pensée de Heidegger sur le *Dasein*. Ce dernier ne peut être compris qu'à partir des existentiels. Dans cette perspective, l'ontologie morale de Taylor est une ontique parmi tant d'autres même si, d'après Heidegger, l'être humain a le privilège dans la question de l'être. L'être humain s'est toujours rapporté à la question du bien, non par voie de contingence mais par nécessité, ontologique selon Taylor, ontique selon Heidegger. Le propos de Heidegger « *l'homme est le berger de l'être* »²⁰⁴, rapproché de l'ontologie morale, peut être transposé et devient : l'homme est le berger du bien.

1.5.2. La critique de l'ontologie anthropologique de Tillich

Le terme ontologie apparaît dans beaucoup de travaux de Paul Tillich. Pour lui, « *l'ontologie, c'est donc la parole de l'être, la parole qui s'empare de l'être, dévoile sa nature, l'amène à divulguer son secret à la lumière de la connaissance. L'ontologie est le centre de toute philosophie. Elle est, comme Aristote l'a dit, la philosophie première, ou, comme on l'a malheureusement aussi nommée, la métaphysique, ce qui suit les livres de physique dans la collection des écrits aristotéliens. Cette expression a été et demeure malheureuse, car elle suggère que l'ontologie décrit des réalité trans-empiriques, un monde derrière ce monde qui n'existerait que dans l'imagination spéculative* »²⁰⁵. Paul Tillich critique les théologiens qui pensent qu'il est impératif de s'occuper de la métaphysique, parce que celle-ci n'est qu'une vision spéculative de l'être imaginaire.

D'après Tillich, le terme métaphysique doit céder la place à l'ontologie. Il faut retrouver la signification de l'ontologie, qui n'est pas celle de la métaphysique. Postuler une

²⁰³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1926), *Être et temps*, tr. de F. VAZIN, Paris, Gallimard, 1986, p. 30.

²⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* (1946), *Lettre sur l'humanisme*, tr. de R. MUNIER, dans *Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 101.

²⁰⁵ P. TILlich, *Biblical religion and the search of ultimate reality* (1955), *Religion biblique et ontologie* (Initiation philosophique, 94), tr. de J.-P. GABUS, Paris, PUF, 1970, p. 17.

réalité par-delà les réalités empiriques a été une erreur gigantesque de l'histoire de la pensée. Tillich est très proche de Heidegger dans la critique de la métaphysique comme une étude de l'être au-delà des choses empiriques. Il faut revenir à la réalité telle qu'elle se présente. « *Nous parlons d'analyse ontologique pour montrer qu'il faut regarder les choses telles qu'elles nous sont données, si l'on veut découvrir les principes, les structures et la nature de l'être, tel qu'il est incarné dans tout ce qui est* »²⁰⁶. La question de l'être est en rapport étroit avec la réalité qui se donne à nous.

Or, parmi ce qui est, l'être humain est le mieux placé dans la compréhension de l'être parce qu'il est le seul à chercher à résister au non-être. « *L'homme est en effet cet être qui pose la question de l'être. Et, par conséquent, tout être humain philosophe comme tout être humain moralise, fait de la politique, de l'art, de la science, de la religion. Il y a d'immenses différences de degré, de culture, de pouvoir créateur parmi les divers êtres humains qui exercent ces fonctions, mais il n'y a pas de différence dans la nature même de la fonction* »²⁰⁷. L'être humain est le seul être qui, selon sa nature, est dans le questionnement sur l'être en permanence. En cela, il occupe une place privilégiée dans l'ontologie.

La considération de l'ontologie en rapport avec l'anthropologie se retrouve chez Tillich. Celui-ci développe, dans le volume de la théologie systématique intitulé « *L'existence et le Christ* », les fondements ontologiques de l'être humain qui justifient la nécessité et le rôle du christianisme. La théologie de Paul Tillich se fonde sur les affirmations ontologiques sur l'être humain qui concernent son imperfection. « *Derrida agrees with Tillich that humans are made imperfect, finite, and generally denied the authenticity of their being* »²⁰⁸. La vision, en quelque sorte négative, de l'être humain se fonde sur l'ontologie de l'être humain que fait Paul Tillich. L'homme n'est pas ontologiquement parfait. À la suite de Martin Heidegger, il fonde son ontologie anthropologique sur la finitude et la liberté.

Paul Tillich allie l'ontologie et la situation historique. Son ontologie n'est pas à comprendre séparément de la situation concrète. Nous trouvons ce rapport développé dans le couple conceptuel « *essentiel et existentiel* »²⁰⁹. Ces deux termes forment un cadre à partir duquel l'intelligibilité de l'éthique devient possible chez Paul Tillich. De façon plus générale, il n'y a pas d'identité entre l'essence et l'existence pour tout ce qui est. Mais cette différence

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁸ J. HANSON, *A neo-ontological solution to the problem of evil*, dans *Theology today*, 68, 2012, 4, p. 482.

²⁰⁹ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 41.

entre l'essence et l'existence est plus significative chez l'être humain. L'adhésion au christianisme et à d'autres religions ne garantit absolument pas l'identité permanente entre l'essence et l'existence. « *L'être vivant n'est pas la pure expression de l'essence. En d'autres termes, dans l'expérience concrète, l'homme n'est vraiment pas la réalisation de l'absolu en miniature* »²¹⁰. L'identité ontologique de l'être humain est le lieu de rencontre des éléments qui, dans l'ontologie classique, s'opposent absolument. C'est pour cette raison qu'« *une compréhension de la déchirure existentielle ne peut se faire sans un concept de l'essence* »²¹¹.

Si l'éthique est indispensable au même titre que la théologie, c'est parce que les deux, cherchent inlassablement à établir le lien entre l'état essentiel et la situation existentielle. L'être humain est conçu, chez Tillich, dans une ontologie anthropologique qui se base sur la corrélation entre la dimension essentielle et la dimension existentielle.

Nous comprenons alors pourquoi Tillich s'oppose à toute forme de pensée unilatéraliste. L'existentialisme ne s'oppose pas à l'essentialisme. Les deux se complètent et l'un ne peut se tenir sans l'autre. Les dangers de la polarisation, dans la pensée classique, sont vérifiables dans la situation concrète de l'homme. D'une part, l'essentialisme se coupe de la réalité s'il n'est pas en rapport avec l'existentialisme. D'autre part, celui-ci conduit à l'autodestruction de l'être humain si ce dernier n'a plus de points de repère essentiels sur lesquels il accroche son existence. L'éthique théonome de Paul Tillich tient au fait qu'il postule que toutes les tentatives de réponses aux questions soulevées par l'existence trouvent leur origine dans les religions. « *Les réponses qu'implique la misère humaine sont soit ouvertement soit secrètement religieuses* »²¹². La misère humaine est une affirmation ontologique chez Tillich. Elle s'expérimente dans l'existence, dans la vie de tous les jours, sous des formes différentes. Comme chez Tillich, nous trouvons des assertions ontologiques mais qui se vérifient non pas par rapport à l'être au sens absolu, comme chez Heidegger, mais à l'étant qu'est l'être humain.

Le propre d'un théologien est d'être situé et engagé dans ses propos. Il n'est jamais dans le général abstrait. Il part toujours de la particularité pour apporter des réponses aux questions d'ordre universel. Ainsi, la tâche du théologien chrétien, selon Tillich, est de

²¹⁰ J.-P. BELAND, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich* (Recherches. Nouvelle série, 31), Québec, Bellarmin, 1995, p. 32.

²¹¹ *Ibid.*, p. 52.

²¹² P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 47.

« présenter le Christ comme la réponse aux questions qu'implique l'existence »²¹³. Si l'homme n'était pas compris, chez Tillich, sous l'aspect ontologique de misère, le christianisme serait vide de sens. Contrairement à Karl Barth qui pose la raison de la théologie dans l'Église, Tillich fait sa théologie à partir de la question de l'être de l'homme. « *Unlike Barth and Bonhoeffer, who were both suspicious if not outrightly opposed to philosophy, metaphysics and ontology playing a foundational role in theology and ethics, Tillich considers ontology to be the basis for all aspects of theology and ethics* »²¹⁴. La théologie comme l'éthique ne peuvent pas se passer, d'après Tillich, de la question ontologique de l'homme.

Dans les formes d'ontologie anthropologique, les affirmations qui reviennent souvent sont du type « l'homme est ... ». Ce bout de phrase est repris à une fréquence incalculable dans l'œuvre théologique de Paul Tillich. Relevons quelques-unes de ces assertions. Pour Tillich, la chose la plus fondamentale qu'on puisse reconnaître à l'homme de façon ontologique consiste en son état d'inachèvement. Cependant, cet état nécessite une nouvelle interprétation ontologique. Pendant longtemps, l'Église a présenté le péché originel comme un héritage du premier homme. D'après Tillich, « *la chute est un accomplissement inachevé et non une rupture* »²¹⁵. Il ne s'agit donc pas de quelque chose qui trouve ses origines dans un événement historique. Dans la perspective tillichéenne, il faut élever le problème au niveau ontologique pour en saisir toute la pertinence.

L'autre affirmation ontologique qui revient souvent au fil de la pensée théologique de Paul Tillich consiste à souligner que « *l'homme est libre* »²¹⁶. La liberté est l'élément clé de l'ontologie anthropologique de Paul Tillich. Mais cette liberté est marquée par la finitude. « *Nous sommes un mélange d'être et de non-être. C'est exactement cela que nous entendons lorsque nous disons que nous sommes des êtres finis* »²¹⁷. La liberté et la finitude sont les structures ontologiques de l'être humain, qui constituent la pierre angulaire de l'architecture éthique et théologique chez Tillich. C'est grâce à la liberté que l'homme habite le monde de sens en sachant qu'il est un être fini. C'est-à-dire qu'il est fondamentalement éthique parce qu'il a la latitude ontologique de s'inscrire dans le sens le plus large.

²¹³ *Ibid.*, p. 49.

²¹⁴ A.-J. REIMER, *Jesus Christ, the man for others. The suffering God in the thought of Paul Tillich and Dietrich Bonhoeffer*, dans *Laval théologique et philosophique*, 62, 2006, 3, p. 506.

²¹⁵ P. TILlich, *Théologie systématique III*, p. 54.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁷ P. TILlich, *Religion biblique et ontologie*, p. 21.

Cependant, cette disposition naturelle pose quelques problèmes fondamentaux, car l'être humain est aussi libre de se couper significativement du sens constructif par le biais de la créativité. « *Pour Tillich, cette attitude d'autonomie autosuffisante constitue le véritable drame de notre civilisation. C'est là son manque de foi. En faisant peu de cas de la vie, en voulant tout produire, en voulant créer le sens de toutes les pièces, on finit par tarir la source d'inspiration et de la créativité* »²¹⁸. La liberté va de pair avec la créativité. Or, d'après Tillich, il n'y aurait pas d'élément démonique si l'être humain n'avait pas cette aptitude fondamentale d'être, à son tour, créateur. Chaque fois que l'être humain oublie que sa dimension ontologique créatrice est finie, il tombe alors dans le démonique en se substituant à l'infini. L'éthique et la théologie, dans cette logique, sont là pour remédier, en quelque sorte, aux conséquences existentiellement négatives de sa structure ontologique. Elles interviennent pour décentrer l'homme et l'orienter vers l'inconditionné de façon théonome. C'est pourquoi, chez Tillich, Dieu ne peut être que Sauveur.

En termes heideggériens, l'ontologie anthropologique de Paul Tillich, est l'ontique. Cependant, nous observons plusieurs points communs dans les démarches des collègues Paul Tillich et Heidegger, tous les deux professeurs à Marbourg. Ils reconnaissent la dynamique de l'être et la place privilégiée de l'être humain dans le monde des étants. Comme dans *Être et Temps* de Heidegger, Tillich, dans son œuvre, donne beaucoup d'importance à l'historicité de l'être. « *L'assomption de la métaphysique grecque en théologie ne peut aboutir qu'à une trahison de la théologie révélée qui est avant tout une théologie du Dieu sacrifié. Les théologiens chrétiens sont bien plutôt invités à prendre au sérieux ce qui leur est donné à penser dans la Révélation et à distinguer soigneusement le théologique qui vient de la Révélation et le théologique qui appartient à l'essence de la métaphysique. Dans la fidélité à S. Paul et à Luther, Heidegger est donc très proche du courant le plus remarquable de la théologie protestante au XXe siècle* »²¹⁹. La théologie de Paul Tillich est une théologie de la Révélation et non de la métaphysique, du sens et non de l'objet. « *L'important est dans le sens, non dans la chose* »²²⁰. Cette théologie est, à ce titre, proche de la pensée de Heidegger sur le statut du rapport entre l'être et Dieu.

²¹⁸ J. RICHARD, *Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 2, p. 403.

²¹⁹ Cl. GEFFRÉ, *Tradition et dépassement de l'ontologie*, dans D. BOURG, S. BRETON, A. DELZANT, Cl. GEFFRÉ, J.-L. MARION, J.-P. RESWEBER, G ; VAHANIAN et H.-B. VERGOTTE, (éd.), *L'être et Dieu* (Cogitatio fidei, 138), Paris, Cerf, 1986, p. 29.

²²⁰ J. ONIMUS, *Paul Tillich et l'unidimensionnel*, dans P. TILlich, *La dimension oubliée*, tr. H. ROCHAIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 40.

Car, chez l'un comme chez l'autre, Dieu n'est pas un étant parmi d'autres. « *Of interest is the modernist ontology introduced by Martin Heidegger and developed by theologian such as Paul Tillich who concluded that God had no essence, indeed had no existence* »²²¹. Au lieu de se structurer sur la base de la métaphysique, la théologie de Paul Tillich se construit à partir du sens de l'événement christologique. Elle s'inscrit dans les schèmes de l'ontologie de Heidegger quand elle aborde la question de Dieu.

Tillich s'inscrit en effet dans la mouvance des théologiens qui s'insurgent contre l'onto-théologie. Cette ligne théologique est très redevable à Martin Heidegger, qui, dans « Être et Temps » et dans ses travaux postérieurs n'a ménagé aucun effort pour déconstruire l'onto-théologie. Néanmoins, en ce qui concerne notre travail, nous pensons que Tillich s'est situé par-delà la question de l'être en tant qu'être, pour la doubler de la question de sens. « *Ce mode d'être où l'être s'élève au-dessus de lui-même est le sens. Le sens aussi existe, mais il existe en tant qu'élévation au-delà de l'être, en tant que sens de l'être (Sinn des Seins). L'être du sens (Das Sein des Sinnes) brise le cercle de l'être et pose l'absolument nouveau. L'événement se produit là où dans un processus le sens se réalise* »²²². La dialectique de l'être et du sens intervient dans le mouvement d'une pensée qui prend au sérieux à la fois l'histoire et la créativité. Cette dernière se déploie avec la possibilité de faire advenir un ordre tout à fait différent de celui qui a précédé.

1.5.3. L'ontologie anthropologique de Taylor et Tillich : articulation entre structures et temporalité

Nous nous sommes efforcé de démontrer le rôle important que jouent les affirmations ontologiques sur l'être humain dans les œuvres de Taylor et Tillich. Le lien intrinsèque entre cette forme d'ontologie et l'éthique est irrécusable. Les conditions de possibilité d'une éthique se trouvent dans l'ontologie qui la porte et la justifie. Cependant, une question mérite d'être soulevée, à notre avis. En quoi ces affirmations sont-elles plus plausibles que celles de la métaphysique classique ? Quelle est la plausibilité des affirmations éthiques qui se rapportent à l'ontologie anthropologique ? En quoi l'éthique théologique gagne-t-elle en prenant au sérieux cette ontologie anthropologique ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous avons recours à l'œuvre de Putnam. Celui-ci pense que nous n'avons pas besoin de l'ontologie pour penser l'éthique.

²²¹ J. HANSON, *A neo-ontological solution to the problem of evil*, p. 480.

²²² J. RICHARD, *Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich*, p. 405.

Contrairement à Taylor et à Tillich, l'éthique quelle qu'elle soit n'a pas besoin de l'ontologique quel qu'il soit. « *L'Éthique sans Ontologie*, aurait très bien pu être le titre de l'une des œuvres de Levinas. Le thème au centre de sa philosophie est, en effet, que tous les essais pour réduire l'éthique à une théorie de l'être, ou fonder l'éthique sur une théorie de l'être, sur une ontologie, soit dans le sens traditionnel soit dans le sens heideggérienne, sont des échecs désastreux »²²³. Pour Putnam, l'éthique n'a pas besoin de l'ontologie. Mais l'ontologie dont il est question ne correspond pas à l'ontologie anthropologique telle qu'elle est présente dans les pensées respectives de Taylor et de Tillich.

La notion d'ontologie ne bénéficie pas d'une bonne réputation aujourd'hui, à cause des actes immoraux qui ont été perpétrés au nom de certaines ontologies, et de la critique scientifique qui lui a été quasi fatale. Cependant, il est important de relever le *quiproquo* qui se développe autour de l'ontologie. La première signification de l'ontologie n'est ni celle de Taylor ni celle Tillich. Il s'agit de celle qui ne reconnaît pas la valeur de la vie. Or les deux penseurs s'inscrivent, sur ce point, dans la logique de Heidegger. « *Heidegger ne fut pas le seul philosophe majeur du XXe siècle à valoriser la Lebenswelt, le « monde de la vie », et à condamner la tendance des métaphysiciens (y compris certains métaphysiciens qui se qualifient eux-mêmes de « philosophes analytiques ») à ne pas le prendre du tout au sérieux. Wittgenstein le fit tout autant, comme les pragmatistes américains, particulièrement John Dewey* »²²⁴. La prise au sérieux du monde de la vie dans la réflexion philosophique a été un tournant majeur dans l'histoire de la métaphysique.

L'ontologie anthropologique de Taylor et Tillich n'est pas la science de l'être. Elle n'est pas la recherche de la vérité de l'être comme l'ontologie fondamentale de Heidegger. « *Aussi longtemps que la vérité de l'Être n'est pas pensée, toute ontologie reste sans fondement* »²²⁵. Les travaux de Heidegger sur la question de l'ontologie ont largement influencé les conceptions respectives de l'ontologie anthropologique de Taylor et de Tillich. Cependant ces derniers se sont appropriés non pas l'objectif de sa pensée à savoir le sens et la vérité de l'Être mais l'analytique existentielle qui y conduit. Ils ont fait de l'ontique l'ontologie, dans la perspective heideggérienne.

²²³ H. PUTNAM, *Ethics without ontology*, (2005), *L'éthique sans l'Ontologie*, tr. de R. EHRSAM, P. FASULA, M. HEUSER, A. NAIBO, S. PLAUD, A. ZIELINSKA, Paris, Cerf, 2013, p. 47-48.

²²⁴ *Ibid.*, p. 38.

²²⁵ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 142.

L'ontologie anthropologique est réaliste dans sa démarche. Ce réalisme est hérité du rapport entre l'être et la compréhension, tel qu'il a été inauguré par Husserl et mûri par Heidegger. « *Ce qu'il y a de plus nouveau dans l'ontologie contemporaine et ce qui la séparera à tout jamais de la métaphysique et de l'ontologie antérieures : la grande découverte faite par Husserl et parachevée par Heidegger que 'tout homme est ontologie' dans la mesure même où partout, et pas seulement dans le registre des attitudes théoriques, il y a de la compréhension de l'être* »²²⁶. L'ontologie joue désormais un rôle nouveau dans la compréhension des êtres et de l'être.

Du côté de Tillich, l'arrière fond théologique de son ontologie se base sur sa méthode de corrélation. Aucun discours sur l'être, ne peut se passer de la dimension de l'être humain. Il n'y a pas, d'une part, la Révélation et, d'autre part, la réception. « *La Bible est le document de l'automanifestation divine en même temps que de la manière dont les hommes l'ont reçue. Ceci ne signifie pas que certains mots et certaines phrases appartiennent à la première, et d'autres à la seconde, mais que, dans un seul et même passage, la révélation et la réception de la révélation forment un tout indissoluble* »²²⁷. Dans cette perspective, nous constatons que Tillich se soucie de l'être concret qu'est l'homme en tant qu'il est préoccupé ultimement. L'être de l'ontologie anthropologique n'est pas anhistorique, même si ses structures ontologiques, telle que Tillich les conçoit, sont fondamentalement anhistoriques.

Cette contradiction apparente de poser conjointement les opposés à savoir la dimension anhistorique telle qu'elle est présentée dans l'ontologie anthropologique et la révélation biblique qui est historique, s'explique, par le rôle éthique et ontologique de la religion révélée d'après Tillich. La révélation biblique est une réponse aux questions éthiques qui découlent de la structure ontologique de l'être humain. Il va de soi que les questions pré-existent à la révélation biblique. Dans ce sens, il y a, avant toute révélation historique, d'autres manières par lesquelles les êtres humains cherchent des réponses aux problèmes inhérents à leurs structures ontologiques. C'est pourquoi, d'après Tillich, aucune religion historique, ne peut prétendre être la seule et correspondre à la réponse finale.

La réponse aux problèmes liés aux limites ontologiques de l'être humain est toujours située dans l'horizon de la puissance de l'être. C'est pourquoi, la puissance divine est confondue à la puissance de l'être chez Tillich. Ce postulat théologique, qui est en rapport

²²⁶ J. GREISCH, *Éthique et ontologie. Quelques considérations 'hypocritiques'*, dans J. GREISCH et J. ROLLAND, *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1993, p. 20.

²²⁷ P. TILlich, *Religion biblique et ontologie*, p. 15.

avec l'ontologie anthropologique, confirme la non-adéquation entre une religion et la religion. La religion est générale, elle est du côté de l'ontologie anthropologique, alors qu'une religion particulière et historique relève de la réponse située. En cela, il ne peut pas y avoir l'identité anhistorique d'une religion particulière car elle deviendrait alors la religion. « *Tillich ne pense pas qu'il existe une révélation générale qui serait la même pour tous les êtres humains, où qu'ils se trouvent et quels qu'ils soient. Selon lui, il existe une multitude de révélations particulières. Chaque être, ou plus exactement chaque groupe humain, fait l'expérience du divin de manière originale et spécifique à travers des événements, des personnes, des mythes ou des rites particuliers* »²²⁸. Comme réponse, chaque religion historique, ou chaque révélation historique, pour le dire en d'autres termes, est en rapport de dépendance avec la révélation fondamentale. Puisqu'elle est du côté de la réponse, toute religion particulière est relative. « *Elle est toujours la révélation pour quelqu'un et pour un groupe placé dans un environnement déterminé et dans des circonstances uniques. Par conséquent, celui qui reçoit la révélation en témoigne en fonction de son individualité et des conditions sociales et spirituelles, dans lesquelles la révélation s'est manifestée pour lui* »²²⁹. Aucune religion ne peut se vivre de façon absolue, ce serait là une prétention insensée de se substituer à la puissance divine qui la fonde. Dès lors, « *il y a plusieurs manières d'être humain et l'homme est trop complexe pour se réduire à quelques codes et principes dogmatiques dans tous les sens* »²³⁰. Les religions particulières participent à l'advenir des manières d'être des êtres humains avec une originalité qui en découle.

Le réalisme tillichéen consiste à considérer les conditions ontologiques de l'être humain ainsi que ses répercussions sur la vie concrète. Le rôle de la religion, dans la perspective de l'ontologie anthropologique, est avant tout eschatologique. Toute religion doit apporter des solutions non pas aux limites ontologiques, puisque ce serait alors une illusion, mais aux conséquences négatives qui en découlent. « *Affirmer que toutes les religions se fondent sur une révélation signifie qu'elles comportent toutes une puissance de salut* »²³¹. C'est pourquoi la dimension éthique est constitutive de la révélation historique, car cette dernière s'inscrit dans le mouvement et le combat essentiel de l'être et du non être.

²²⁸ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 1998, 2, p. 353.

²²⁹ P. TILlich, *Religion biblique et ontologique*, p. 15.

²³⁰ J.-P. NIYIGENA, *Les enjeux éthiques de l'identité monadologique chez Charles Taylor et Paul Tillich*, dans R. CAZALIS (éd.), *Monade dyade triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2014, p. 236.

²³¹ A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, , p. 354.

Mutatis mutandis, il est à souligner que l'ontologie anthropologique de Taylor propose les pistes d'une pensée sur la place de l'autre dans la recherche de la plénitude. Tout être humain est concerné par les valeurs morales. Cependant, ces dernières ne sont pas les mêmes partout et dans tous les temps. D'où la différence des sources morales qui existent chez les humains. La plénitude en tant que telle, chez Taylor, n'a d'autre fondement qu'ontologique. Pourtant la concrétisation de la structure ontologique de l'aspiration à la plénitude se fait dans l'histoire. De nouveau et comme chez Tillich, Taylor articule le fondamental et l'historique.

Dans son texte « La validité des arguments transcendants », Charles Taylor s'efforce de justifier logiquement le sens des arguments dits transcendants. Il montre que les affirmations d'ordre ontologique, même si elles ne se vérifient pas selon le prisme de l'empirisme, sont valides et sont liées à la réalité empirique. « *Les arguments que j'appelle transcendants partent d'un fait de notre expérience qu'ils considèrent comme indubitable et incontestable. Puis ils passent à une conclusion plus forte, qui concerne la nature du sujet ou sa position dans le monde* »²³². La méthode par laquelle on arrive à formuler des arguments transcendants s'appuie sur les expériences de l'être humain. Nous trouvons que Taylor fait déduire les affirmations ontologiques de la vie concrète des personnes. Ce souci d'être réaliste et crédible s'oppose à la démarche de l'ontologie traditionnelle et à celle de l'ontologie heideggerienne. Il y a un lien constitutif entre les dimensions ontologique et temporelle. « *Puisque les vérités pérennes, les structures que je prétends incontournables, se saisissent en approfondissant la compréhension de notre contexte historique, il vaudrait mieux les appeler non pas « anhistoriques », mais « transhistoriques », comme le propose Ricoeur* »²³³. La réalité éclaire l'être et vice versa.

Nous ne pouvons pas nous comprendre à partir de l'être placé au-dessus de nous sans avoir une claire conscience du fait que nous sommes situés. Le principe de l'Incarnation joue un rôle important dans l'élaboration des affirmations ontologiques, aussi bien chez Taylor que chez Tillich. C'est pourquoi, il est impensable, de leur point de vue, de rétablir la métaphysique classique qui sacrifiait la situation concrète de l'être humain. « *Dire que nous sommes essentiellement des agents incarnés, c'est-à-dire que c'est un aspect essentiel de notre expérience et de notre pensée d'être celles d'êtres incarnés* »²³⁴. L'effort de Taylor de démontrer que les affirmations relevant de l'ontologie anthropologique sont porteuses de sens

²³² Ch. TAYLOR, *La validité des arguments transcendants*, p. 115.

²³³ Ch. TAYLOR, *Le fondamental dans l'histoire*, p. 44.

²³⁴ *Ibid.*, 118.

s'enracine dans les travaux de Kant et de Merleau-Ponty. Il y a chez lui la volonté de sortir de l'ontologie absolue, au sens de Heidegger, pour passer à une ontologie qui articule l'être et le sens. Notre manière de comprendre le monde n'est pas étrangère, encore moins séparée, de la structure essentielle et ontologique de notre être qui est d'être-au-monde. Il n'y aurait pas de compréhension possible du monde, de ce qui est, si notre être n'y était pas disposé.

Pour Heidegger, être-au-monde est un existentiel du *Dasein*. Cette idée est reprise par Taylor pour montrer qu'il s'agit d'une affirmation ontologique qui découle de la problématique de la compréhension. Nous pensons que la question de la compréhension qui garantit notre condition d'incarnation justifie la pluralité, chez l'être humain, d'être au monde. Taylor relève l'attitude actuelle de la culture occidentale face à d'autres cultures qui sont animées par d'autres sources morales différentes.

Cette attitude consiste à juger d'autres cultures à partir des règles morales qui ne sont pas les leurs. « *Elles (les règles occidentales) nous attribuent une très bonne note par rapport aux normes que notre civilisation a mises en avant ; elles respirent une autosatisfaction sereine relativement à la démocratie, à la liberté, à l'égalité ou à la bienveillance universelles dont nous faisons preuve. Ensuite, parce qu'elles ne parviennent pas à admettre que d'autres biens puissent exister qui ont été plus pleinement reconnus et recherchés avec plus d'intensité par d'autres civilisations que la nôtre. On peut corriger ces deux erreurs, toutefois, et reconnaître tout de même que la civilisation qui s'est développée à partir de l'Europe occidentale a défini des biens que d'autres ont ignorés, et reconnaître aussi que, si on les prend au sérieux, ils imposent des exigences relativement considérables* »²³⁵. Pour avoir le courage de reconnaître la pluralité et l'originalité des civilisations, il faut passer par des affirmations ontologiques qui en constituent les conditions de possibilité.

L'ontologie anthropologique permet d'éviter la confusion et la substitution du phénomène à la structure d'être qui rend ce phénomène possible. C'est ce que nous retrouvons également chez Tillich dans le rapport entre la religion et une religion particulière, la puissance divine et la kénose christologique. Il n'y a pas de substitution entre les deux car, quoique liées l'une à l'autre, les deux ne se trouvent pas au même niveau. Chaque fois que la confusion des deux s'installe, les conflits et le mépris entre les peuples deviennent plus que jamais une menace réelle.

²³⁵ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 499.

Dans le domaine éthique, cette pluralité se confirme par la diversité des sources morales qui sont, à leur tour, marquées, selon le propos de Charles Taylor, par l'élément d'incommensurabilité. Il n'y a pas d'interchangeabilité entre les sources morales. « *Les sources morales sont, d'un point de vue ontologique, multiples* »²³⁶. Chacune a une richesse originale qui ne se trouve pas chez l'autre. Dans cette perspective, le dialogue entre les différentes sources morales est non seulement possible mais surtout nécessaire.

La caractéristique des pensées respectives de Taylor et de Tillich, sur base des ontologies anthropologiques que chacun développe à sa manière, consiste à sortir l'éthique des formes figées qui ne prennent pas en compte la réalité. L'identité n'est pas la même, elle inclut constitutivement la différence. La divergence et le changement ne devraient pas être considérés comme les signes de la déchéance ou de l'échec. Car, « *le but de la philosophie en général, et de l'éthique en particulier, ne devrait pas être l'infailibilité (ou un ensemble de vérités théoriques éternelles)* »²³⁷. La tâche de l'éthique n'est pas d'établir un code de lois universelles qui découlent de principes immuables.

L'éthique partage avec la philosophie la situation changeante des problèmes dont elles s'occupent. « *Les philosophies naissent de réactions temporellement limitées à des problèmes spécifiques rencontrés par des êtres humains dans des circonstances culturelles données. Si un philosophe peut contribuer à la solution raisonnée de certains problèmes de son temps, ce n'est pas une mince réussite, et il faut naturellement s'attendre à ce que, dans le futur, certaines de ses affirmations doivent sans aucun doute être nuancées ou même rejetées* »²³⁸. La prétention à la vérité absolue n'a pas sa place ni en philosophie ni en éthique encore moins en théologie. Même si l'ontologie anthropologique a pour vocation de rendre intelligibles les structures de l'être humain lui permettant de se déployer dans l'existence, aucune éthique ne peut en tirer les normes définitives pour cadrer, une fois pour toutes, la vie pratique.

²³⁶ *Ibid.*, p. 504.

²³⁷ H. PUTNAM, *L'éthique sans l'ontologie*, p. 57.

²³⁸ *Ibid.*, p. 57-58.

2. Le déploiement du christianisme dans le domaine moral : élaboration d'une éthique théologique

Notre parcours nous a conduit de la présentation de la question de l'identité morale, d'une part, chez Charles Taylor, et, d'autre part, chez Paul Tillich. Après nos efforts de compréhension de ce sujet dans les œuvres choisies de ces deux auteurs, nous en sommes arrivé à les confronter. Charles Taylor et Paul Tillich nous ont permis d'établir le rapport irrécusable entre l'identité morale des individus et les sources morales. Parmi ces dernières, le christianisme est une source morale dont le déploiement dans l'histoire a connu des postures différentes. Les deux auteurs ont développé leurs pensées respectives dans un contexte de pluralité de sources morales et de valorisation de l'individu. Dans cette perspective, les deux auteurs nous ont outillé pour élaborer une éthique théologique qui tienne compte de cette double réalité.

Penser l'éthique théologique à partir du statut du christianisme aujourd'hui revient à questionner, sous deux angles, la religion chrétienne. Notre éthique théologique prend en compte deux défis principaux que nous tirons de notre approche de la question de l'identité morale chez Taylor et Tillich. D'une part, une éthique théologique doit se réaliser à partir des efforts de compréhension critique du christianisme à travers ses sources propres et grâce aux acquis et méthodes des sciences humaines. Il s'agit, avant tout, de se rapporter à soi de façon critique. Le christianisme ne doit pas se contenter d'identifier les lieux de crise dans le monde en ignorant qu'il fait partie intégrante du monde. La crise est globalisée et concerne tout le monde. « *'La crise', c'est un ensemble de crises liées les unes aux autres : écologique et climatique, économique et financière, sociale et humaine, culturelle et spirituelle, et aussi ecclésiale et théologique* »¹. Ceci suppose que la destinée est en quelque sorte la même, qu'elle n'épargne aucune sphère, fût-elle religieuse.

D'autre part, l'éthique théologique que nous élaborons tient compte du rapport que le christianisme entretient constitutivement avec d'autres sources morales et du rôle qui lui revient au sein de la société moralement plurielle. « *Sans aucun doute, la théologie chrétienne va devoir examiner soigneusement, sans crainte de s'exposer, les diverses instances qui ont été élevées contre la prétention du christianisme à la vérité dans le domaine de la philosophie, des sciences naturelles, de l'histoire naturelle. Mais d'autre part, il faut aussi*

¹ G. SIEGWALT, *La crise des fondements de la civilisation moderne et la théologie*, dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 2010, 2, p. 257.

*qu'elle cherche à acquérir une vision d'ensemble sur la question concernant l'essence véritable du christianisme, sa position dans l'histoire des religions et son lieu dans l'existence humaine »*². L'éthique théologique que nous élaborons, à la suite de l'étude de la question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich, se fonde à la fois sur le mouvement interne et le mouvement externe. Ce double déploiement est une condition essentielle pour la crédibilité du christianisme dans le champ moral aujourd'hui. Le christianisme est compris dans l'articulation permanente des deux mouvements, interne et externe.

Pour élaborer cette éthique théologique, nous nous appuyons sur les auteurs contemporains, philosophes et théologiens, qui ont réinterrogé le christianisme dans son rapport aux questions morales. Pour développer l'éthique théologique que nous pensons après l'analyse de la question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich, nous réfléchissons et articulons quelques aspects des pensées de Jean Ladrière, Paul Valadier, Claude Geffré, Éric Gaziaux, Denis Müller et Jean-Marc Ferry.

2.1. Éthique théologique et la compréhension du christianisme

L'éthique théologique que nous élaborons s'efforce de partir d'une prise au sérieux de la construction complexe du christianisme. Elle s'enracine sur la question « qu'est-ce que le christianisme ? ». Cette démarche herméneutique s'impose, à notre avis, à toute forme d'éthique théologique qui assume sa dimension particulière tout en se voulant universelle. Être au clair avec son identité permet de se déployer dans l'authenticité. « *Le christianisme n'est pas une symbolique présentée de manière historique, c'est une histoire dont la portée est symbolique* »³. Nous sommes conscient des défis qui relèvent de la double dimension symbolique et historique du christianisme.

Dans cette logique, la considération de certains détails de la compréhension du christianisme conduit à une connaissance et à une attitude envers soi-même. En cela, nous insistons sur le fait que la compréhension du christianisme a une dimension éthique. Il est facile de se placer au-dessus de tout pour dicter les lois morales et fixer les codes de conduite. Cependant, quand cette posture est précédée par une volonté et des efforts d'auto-

² J. RATZINGER, *Vérité du christianisme*, dans C. MICHON (éd.), *Christianisme : héritages et destins* (Le livre de poche. Biblio essais, 4318), Paris, Librairie générale française, 2002, p. 306.

³ H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne* (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 100.

compréhension, non seulement elle devient fructueuse pour soi mais elle permet aussi de se rapporter aux autres en toute humilité et vérité.

La compréhension critique comme méthode fondatrice de l'éthique théologique que nous formulons interroge le christianisme historique à partir de quelques éléments principaux de la foi. Dans ce sens, la lecture critique se fait dans la tension permanente entre le message évangélique et le christianisme historique du passé et du présent sur la base de la capacité réflexive de l'être humain.

2.1.1. L'historicité et l'universalité

L'étude des auteurs Charles Taylor et Paul Tillich nous a enrichi pour penser l'éthique théologique à travers leur double méthode. La première consiste à prendre au sérieux l'aspect original de chaque situation historique. Cependant, dans le domaine théologique qui est au croisement de l'homme et de Dieu, l'historique se double de la dimension de l'universel car Dieu rejoint ce qui affecte fondamentalement et universellement l'homme⁴.

Les concepts « historicité » et « universalité » constituent, pour nous, une clé herméneutique importante pour comprendre le christianisme en vue de l'élaboration d'une éthique théologique. Celle-ci, en prenant au sérieux ces deux dimensions du christianisme, se distingue clairement des éthiques théologiques qui prétendent se légitimer à partir de la seule considération de la dimension universelle du christianisme. Il est important de souligner que nous ne remettons pas en cause la dimension universelle du christianisme. La théologie de Paul Tillich reconnaît au christianisme la portée universelle. L'universalité du christianisme tient non pas à la nature de l'être suprême dont il témoigne, mais de la nature de l'être humain. Ainsi, nous abordons la question de l'universalité du christianisme à partir d'une approche post-métaphysique qui prend en compte la structure de l'être humain.

Il y a plusieurs manières de postuler l'universalité du christianisme. Cependant, tout dépend de la façon dont l'universalité du christianisme est justifiée. Si, dans la théologie

⁴ L'ouvrage d'Éric Gaziaux, *“L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 136), Leuven, Presses universitaires de Louvain, 1998”*, nous a inspiré dans l'utilisation de la notion de croisement entre l'homme et Dieu. La philosophie nous éclaire, d'une part, sur la situation historique, et, d'autre part, sur la situation fondamentale de l'homme et sur la façon dont les deux s'articulent dans l'existence. Nous pensons que le fondamental et l'historique constituent deux faces d'une même médaille. Le christianisme n'échappe pas à l'historicité. Il commence non seulement dans le temps mais a également affaire aux personnes qui sont dans la situation historique. Son universalité se justifie par sa capacité à rejoindre ce qu'il y a de fondamental chez l'être humain et qui s'exprime dans les situations historiques. Dès lors, il est nécessaire de ne pas juxtaposer les notions d'historicité et d'universalité, ni de lier, d'un côté, l'historicité à l'homme et, de l'autre, l'universalité à Dieu. Chaque moment historique de l'être humain est traversé par l'universel, de même que chaque moment divin est marqué par l'historicité.

classique, l'universalité du christianisme s'affirme à partir de la vérité dont il est porteur, nous pensons que, à notre époque de pluralité des vérités métaphysiques et morales, cette approche classique perd de sa pertinence. La cause de ce changement radical vient du fait que le christianisme et ses affirmations sont essentiellement marqués par leur caractère historique. Dès lors, assumer la notion de l'historicité constitutive au christianisme ne lui enlève en rien sa prétention à l'universalité.

Néanmoins, la compréhension du christianisme qui prend en compte l'historicité est appelée à renoncer à la légitimation construite sur la métaphysique. « *La prétention à l'universel de l'Occident a son fondement dans le logos grec* »⁵. Cette forme d'universel n'est pas biblique. Dans cette réflexion sur la compréhension du christianisme, nous réinterrogeons la notion d'universalité du christianisme. Nous pensons que l'universalité qui uniformise ne convient pas au christianisme. Cette forme d'universalité est philosophique. Elle est abstraite. Pour cette raison, nous fondons l'universalité du christianisme non seulement dans l'annonce du salut adressée à tous les hommes mais également dans la structure ontologique de l'être humain. L'universalité du christianisme tient à la compatibilité qui existe entre le contenu du message et les questions que soulève la nature humaine. L'universalité du salut dans le Christ est à comprendre en lien essentiel avec l'universalité de la finitude de l'être humain.

Pour notre part, l'universalité ne s'oppose pas à l'historicité du christianisme. Nous reprenons ici la pensée de Paul Tillich sur la validité de l'universalité du christianisme. Celui-ci est universel parce qu'il porte en lui des réponses à la misère humaine. « *La foi chrétienne concerne l'homme concret, en toutes ses dimensions. On ne peut pas séparer la vie selon la foi de la condition humaine. On peut voir du reste que l'Église s'en préoccupe constamment. L'autocompréhension de la foi, qui est appelée de l'intérieur de la foi elle-même, demande donc une réflexion sur le mode d'articulation de ce qu'elle annonce et des formes concrètes de l'historicité* »⁶. Hormis cette relation de salut, l'universalité du christianisme devient démonique lorsqu'elle se fonde sur l'idée de la monopolisation de la Vérité. La foi chrétienne est universelle chaque fois qu'elle se donne à chaque être humain comme une réponse à la misère qu'il vit concrètement dans son histoire. L'universalité du christianisme ne peut se penser, selon cette articulation, en dehors de l'histoire. Dans la perspective sotériologique, l'universalité n'est pas un postulat métaphysique. Elle est existentielle parce qu'elle tient sa

⁵ Cl. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, p. 256.

⁶ J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Cogitatio fidei, 238), Paris, Cerf, 2004, p. 242.

validité dans son contact avec l'existence. Un christianisme qui ne rejoint pas la réalité de l'être humain n'a rien de chrétien. Il est, par contre, philosophique car seulement conceptuel.

Un christianisme qui ne concilie pas les dimensions d'universalité et d'historicité manque à l'engagement authentique et se contente de la reproduction des figures absolutisées, produites à une certaine époque et dans un contexte concret, et qui cherche à s'imposer à tous. Ce type de christianisme opte pour le modèle philosophique qui manque de réalisme en privilégiant l'universalité abstraite. Plus radicalement, nous disons que ce christianisme évacue la dimension historique et concrètement engagée du Christ. *« La structure eschatologique de la raison n'a rien de personnel ; ce qu'elle annonce reste indéterminé et n'est aucunement présent réellement dans l'actuel. Du reste toute tentative de s'en donner une représentation, comme totalisation de ce que l'entreprise de la raison fait advenir, ne peut être qu'illusoire. La présence christique, au contraire, est une présence réelle, parce que concrètement historique. Le Christ qui est à venir est le Christ qui est venu, et il est déjà présent dans notre histoire comme celui dont le retour est attendu dans la foi »*⁷. Le Christ est le lieu personnel d'articulation entre le fini et l'infini, l'universel et le particulier, l'éternel et le temporel. Il est à la fois concret en même temps qu'il porte en lui les potentialités eschatologiques. Dans cette perspective, le christianisme est appelé à se distancier de l'universalisme philosophique qui le placerait par-delà toute forme de concrétude, de même qu'il ne serait se confiner définitivement dans une forme historique fermée. D'une part, la première possibilité le coupe de l'engagement et de la réalité de l'existence, et, d'autre part, la deuxième voie lui enlève son essence eschatologique. Les deux doivent donc s'articuler pour maintenir la tension vivifiante et salvatrice.

La posture théologique qui pose le christianisme en termes de source de réponses aux questions existentielles et temporelles de l'être humain articule l'historicité et l'universalité du christianisme. Pour ce faire, le salut que propose le christianisme est toujours un salut contextualisé puisqu'il répond aux problèmes spécifiques et généraux de l'homme. Il s'adresse aux hommes et aux femmes qui vivent des situations difficiles propres à eux, propres à leur époque. Le christianisme est universel à la seule condition d'être capable de proposer des réponses à tous les êtres humains non pas sous forme générique et générale, mais dans leur dimension particulière. Dans ce sens, l'universalité du christianisme se fonde sur sa nature d'être disponible et ouverte à toutes les particularités de l'existence.

⁷ *Ibid.*, p. 248.

Le christianisme n'est pas universel dans le sens où il universalise. Il est universel car il rejoint attentivement les préoccupations de l'être humain dans sa situation concrète. Sur le plan moral, le christianisme ne peut plus être perçu comme un coffre aux lois morales prêtes à être utilisées en tout temps et en tout lieu. Cela ne lui enlève en rien sa dimension d'être une source morale. Cependant, c'est dans l'exercice de cette dimension qu'il doit se montrer universel en rencontrant réellement toutes les personnes. Cela demande un travail exigeant de compréhension et d'interprétation du christianisme en vue de mettre à la disposition des hommes et des femmes, dans leur contexte précis, un message qui a du sens pour eux et qui leur apporte des voies de réponses à leurs problèmes.

2.1.2. L'explicitation du christianisme

Le statut épistémologique de la théologie, en général, et de l'éthique théologique, en particulier, consiste dans l'explicitation des contenus de la foi dans un langage compréhensible par les contemporains du théologien. Ce travail d'explicitation exige, d'une part, des compétences réflexives du développement de l'histoire des dogmes, et, d'autre part, de la situation concrète de la culture. « *La confrontation permanente de la pensée avec ses appartenances et avec ses enracinements constitue une mise à l'épreuve salutaire et féconde, sur l'horizon des questions et des défis du présent et de l'avenir* »⁸. En cela, l'éthique théologique, dans sa fonction d'explicitation du christianisme, s'inscrit dans le projet de compréhension et d'interprétation du christianisme.

Consciente de l'historicité et de l'universalité du christianisme, l'éthique théologique qui s'enracine dans l'explicitation du christianisme se déploie dans la prise au sérieux du sens de l'Incarnation dans le christianisme. Pour ce faire, elle doit s'efforcer d'identifier et de comprendre les conditions culturelles et historiques du développement des dogmes. Dans cette perspective, l'éthique théologique de l'explicitation est appelée à puiser dans les méthodes et les savoirs d'autres disciplines comme l'histoire et la sociologie. Jean Ladrière insiste sur l'apport de la philosophie dans cette entreprise de l'explicitation. La philosophie permet d'entrer dans l'intelligence des concepts et des mentalités qui sont utilisés par la théologie. « *Les énoncés dont se sert l'Église pour exprimer la foi, ces énoncés dont il est précisément question quand on parle du développement du dogme, sont préparés par un travail théologique : or, par l'intermédiaire de la théologie, ils empruntent à un langage qui est le produit d'une certaine tradition culturelle marquée – et cela est un fait purement*

⁸ D. MÜLLER, *La théologie et l'éthique dans l'espace public* (Études de théologie et d'éthique, 1) Zürich-Berlin, Lit, 2012, p. 57.

historique – par la philosophie. (Il faudrait d'ailleurs préciser que, pour ce que nous connaissons aujourd'hui du travail théologique, la philosophie est essentiellement une philosophie occidentale) »⁹. L'éthique théologique d'explicitation est nécessairement reliée à la philosophie en vue de comprendre la portée intellectuelle et culturelle des affirmations de la foi.

Le besoin d'explicitier les affirmations de la foi chrétienne est rendu nécessaire par la vie intellectuelle aussi bien de l'Église que celle de la culture. Il convient de rappeler, à la suite de Charles Taylor et Paul Tillich, qu'il n'y a pas de séparation entre les deux mondes « Église » et « culture ». Il existe fondamentalement une certaine interpénétration entre la vie intellectuelle de l'Église et la vie intellectuelle de la culture. Dès lors, chercher à comprendre la demande qui provient de la culture pour que l'Église explicite ses dogmes adéquatement fait partie des tâches de l'éthique théologique. Le devoir de s'explicitier de la part du christianisme est à la fois théologique et éthique. Il est théologique pour la simple raison que la théologie doit chercher à comprendre la foi par l'effort rationnel et, il est également éthique parce que cette démarche d'explicitation exprime une attitude morale d'être authentique envers soi-même et envers les autres.

Par respect de la culture et de soi-même, le christianisme doit chercher à être en rapport critique envers lui-même en vue de se déployer toujours dans une certaine authenticité. « Nous avons au contraire la responsabilité de débattre de manière publique et critique des questions relatives aux convictions morales et religieuses qui animent notre agir »¹⁰. L'explicitation du christianisme se fait dans un esprit de liberté et de confrontation.

Cela suppose que le christianisme est conscient du fait qu'il peut se donner dans l'oubli de ce qu'il est vraiment. « Fondamentalement, le christianisme ne peut pas se penser sans un rapport à l'autre auquel il se réfère (la tradition juive qu'il réinterprète, les autres contextes dans lesquels il s'implante à l'origine, etc.). La foi chrétienne ne peut donc se concevoir sans une prise au sérieux de la condition humaine, sous ses multiples formes ; cette conception ouvre ainsi la voie à une foi engendrant une théologie interprétative de l'existence humaine »¹¹. L'explicitation du christianisme est une nécessité pour que le christianisme se saisisse lui-même dans son identité authentique. Elle relève à la fois de la tension entre les

⁹ J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (Cogitatio fidei, 237), Paris, Cerf, 2004, p. 104.

¹⁰ C.-E. NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion* (Le champ éthique, 55), Genève, Labor et Fides, 2011, p. 347.

¹¹ É. GAZIAUX, *Identité croyante et croyance identitaire*, p. 184.

figures historiques du christianisme et le noyau qui en constitue la référence absolue, c'est-à-dire ce sans quoi il perdrait son être.

Cependant, le noyau n'est en aucun cas à comprendre comme une foi pure et objective coupée de la raison ou de la condition humaine. « *La foi a donc son lieu d'insertion, d'enracinement, d'inclusion dans la raison. Elle veut se comprendre en raison de sa nature même, parce qu'elle est lumière ; mais si elle vise ainsi son autocompréhension, c'est en tant qu'elle mobilise dans son propre dynamisme surnaturel le dynamisme naturel, le dynamisme créé de la raison* »¹². Le rôle de l'explicitation consiste, dès lors, à montrer les niveaux d'articulation et des éléments qui s'articulent dans les énoncés de la foi.

Nous pensons que, au départ de la démarche d'explicitation du christianisme, il y a la prise de conscience de l'exigence épistémologique et éthique. Or, la Vérité et le Bien sont de l'ordre de l'eschatologie. C'est pourquoi ces deux notions attirent le christianisme. Toute auto-proclamation d'être détenteur du bien et/ou de la vérité est démonique. Rattacher les notions de Vérité et de Bien à la démarche d'explicitation du christianisme a pour fonction, entre autres, de renforcer le lien entre la morale et toute démarche intellectuelle et croyante.

Jean Ladrière établit un lien intrinsèque entre la foi et l'intelligence quand il démontre que les formulations des dogmes principaux du christianisme ont été faites dans l'interconnexion des deux. « *Ce que la foi mobilise, lorsqu'elle a recours aux sources du concept, c'est, à travers celui-ci, cet ordre créé, avec toutes ses potentialités, en ses possibilités, mais aussi en sa finitude* »¹³. Il convient d'insister sur le fait que, derrière l'expression de mobiliser, il n'y a pas une séparation entre la foi et le langage créé. Il est impossible de poser d'abord la foi et puis, après seulement, faire intervenir le langage. Cette forme de juxtaposition est une erreur intellectuelle et morale car elle ne vise pas la vérité de la réalité de la foi. Entre le passé et le présent, le christianisme assume son historicité non pas en se retournant, de façon nostalgique, vers le passé mais en vivant authentiquement la tension de ce qu'il est et de ce qu'il est appelé à être.

En même temps que le christianisme se rapporte à l'existence pour lui ouvrir de nouvelles possibilités, de nouvelles réponses à ses problèmes, l'existence apporte également de nouveaux horizons de compréhension au christianisme. Nous trouvons des arguments en faveur de l'auto-explicitation du christianisme grâce et en face de l'existence dans la pensée

¹² J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, p. 106.

¹³ *Ibid.*, p. 108.

développée par Paul Valadier. Ce dernier cherche à établir le rapport entre le catholicisme et la modernité. Même si « *à première vue ce sont les incompatibilités qui frappent entre catholicisme et modernité* »¹⁴, le christianisme doit faire une interprétation de lui-même pour retrouver, dans ses propres ressources et significations, les éléments de compatibilité critique entre la modernité et lui. Les nouveautés de la culture ne sont pas nécessairement négatives au point que le christianisme, pour y faire face, doive les condamner sans même chercher à les comprendre. Les aspects nouveaux que la culture engendre invitent le christianisme à une nouvelle compréhension, non pas pour tomber dans le concordisme stérile, mais plutôt en vue de chercher, à partir de lui-même, les richesses jusque-là restées cachées et ininterprétées. Le christianisme doit les réinterpréter et les mettre au service de la culture actuelle.

En disant cela, nous pensons que le christianisme, comme lieu d'une Révélation, n'a pas encore dit son dernier mot. Il n'est pas définitivement construit et fait. En revanche, il se fait et se comprend toujours de façon nouvelle grâce et pour la culture dans laquelle il est appelé à se dire et à se vivre. L'Esprit agit dans la culture. La condition de l'explicitation du christianisme reste la culture ambiante. Cela est déjà vrai pour les contemporains de Jésus.

Dans la même logique, le christianisme qui ne se situe pas de façon permanente dans l'explicitation en rapport avec la culture ambiante tombe facilement dans l'idolâtrie de l'utopie d'un passé idéalisé. « *Historiquement, l'idée de chrétienté paraît porteuse de cette utopie, tout comme le projet d'une théologie organisatrice de la hiérarchie des savoirs est cohérente sur le plan de la connaissance avec le projet social intégrateur. Ainsi, là où la modernité parle de différenciation, la réaction catholique spontanée parlera de désintégration, d'atomisation, d'éclatement social progressif et inexorable* »¹⁵. Chaque fois que le christianisme fait la sourde oreille, face à la réalité culturelle et existentielle, il cesse d'être le lieu de la Révélation, du moins de façon immédiate. Il se comprend ainsi autrement que ce qu'il est réellement, c'est-à-dire le lieu de proposition du salut pour les hommes et les femmes bien situés temporairement et spatialement.

Valadier pense que le christianisme historique ne contrôle pas, au sens de maîtriser, toutes les influences de son action sur les peuples. Il donne l'exemple d'une participation réelle du christianisme, qui n'a pas été délibérément voulue par le christianisme historique, à la formation de la mentalité des personnes. « *Proposant la Bible aux fidèles et la lisant,*

¹⁴ P. VALADIER, *Catholicisme et modernité, un procès permanent*, dans *Sociologie et société*, 12, 1990, 2, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

l'Église, même à son insu, travaille à un changement des mentalités, de l'imaginaire et des conceptions qui ont pour leur part contribué à la mise en place de l'univers des sciences actuelles »¹⁶ et d'autres compréhensions que les individus ont d'eux-mêmes aujourd'hui. Marcel Gauchet¹⁷, avant Charles Taylor, a relevé le fait que le christianisme est, en quelque sorte, à la base de la formation de la modernité telle qu'elle est aujourd'hui. « *Or, paradoxalement, c'est le christianisme lui-même qui a favorisé l'avènement de la modernité conçue comme autonomie du sujet humain à l'égard de toute tutelle religieuse. (...) En fonction de cet étrange paradoxe, on peut se demander s'il n'y a pas plus de complicités qu'on ne le croit entre l'authentique message évangélique (d'avant la chrétienté) et la culture sous le signe de la modernité* »¹⁸. Paul Valadier comme Claude Geffré présupposent une compatibilité entre la modernité et le christianisme à partir de leur lien historique.

A titre d'exemple, Valadier montre que le christianisme peut se retrouver dans les valeurs de la modernité au sujet de la dignité de chaque personne humaine. « *La valorisation de la personne comme être unique et digne de respect n'est pas nécessairement le coup de force d'une raison dénaturée et la rébellion d'un orgueil prométhéen contre Dieu. On peut la considérer, par exemple au niveau des déclarations des droits de l'homme, comme la traduction politique et juridique (plus ou moins heureusement) d'une donnée chrétienne : l'homme image de Dieu est aimé pour lui-même, au point même que Dieu en son Fils l'appelle à le connaître tel qu'il est et l'associer à sa propre vie* »¹⁹. Il est important de souligner qu'il est facile de remettre en question cette option de rapprochement entre le christianisme et la modernité d'après Paul Valadier. On peut lui adresser la critique selon laquelle le christianisme historique n'a pas pu, malgré son pouvoir politique et spirituel, développer cette considération de l'être humain. Cette tentative de rapprochement serait alors une manière de gommer les efforts de la raison et de ne pas reconnaître son mérite dans le combat pour la dignité de la personne.

Dans notre pensée sur l'éthique théologique qui s'élabore à partir de la catégorie d'explicitation du christianisme, nous allons plus loin que le lien historique entre le christianisme et la culture qui en est issue pour poser tout simplement la thèse selon laquelle le christianisme, en faisant une auto-explicitation authentique, rejoint toutes les cultures de tous les temps. Nous nous basons sur deux aspects principaux. D'une part, nous pensons que

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1985.

¹⁸ Cl. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, p. 568.

¹⁹ P. VALADIER, *Catholicisme et modernité, un procès permanent*, p. 17.

l'Incarnation, en tant que rencontre harmonieuse entre l'infini et le fini, l'universel et le particulier, constitue un fondement universel à l'aspiration à l'infini qui habite tout être humain. Nous nous inscrivons, dans ce sens, dans la logique de Paul Tillich et de Charles Taylor sur le besoin essentiellement humain de la quête de la plénitude et la conviction d'après laquelle cette quête peut être assouvie dans la tension temporelle et eschatologique que propose le christianisme dans son statut de source morale.

D'autre part, nous pensons que la culture est l'alliée inéluctable de la foi chrétienne. La culture est le lieu qui garantit l'herméneutique de la foi. C'est-à-dire que, à nos yeux, la culture interroge le christianisme et que celui-ci, dans ses tentatives de réponses, est obligé de replonger en lui-même et de s'explicitier, non pas pour condamner simplement la culture, mais pour enrichir de façon critique son horizon.

Entre la culture et le christianisme, il y a un mouvement de va et vient. Ce dernier est constitutif du christianisme. Son absence marque l'affaiblissement historique de ce dernier. Le christianisme doit être présent à son temps. Il s'agit du temps culturel qui présuppose la pluralité des cultures et donc des langages. Le christianisme doit s'explicitier dans les langages et les cultures différents. Ceci implique qu'il y a un pluralisme aussi bien théologique qu'éthique.

2.1.3. La pluralité et l'eschatologie

L'approche théologique qui postule l'articulation entre la situation concrète et la foi chrétienne présuppose, dès le départ, l'existence autonome des situations particulières. Elle reconnaît *a priori* la pluralité des langages et des cultures, voire des problèmes. Pour que le christianisme soit une réponse authentique aux questions des hommes et des femmes, il faut qu'il soit capable, d'une part, de se rendre compréhensible par les personnes concernées et, d'autre part, de formuler ses réponses dans un langage que ces dernières comprennent. C'est à cette double condition que le christianisme peut se déployer de façon authentique parce qu'il est habité, constitutivement, par la tension eschatologique.

La prétention du christianisme à l'universalité universalisante se trouve désormais dépassée dans la théologie qui comprend le christianisme comme une rencontre nécessaire et intrinsèque entre la foi et la culture. Cela remet en question, de façon profonde, certaines manifestations historiques du christianisme. L'approche épistémologique déductive qui a longtemps marqué les enseignements moraux du christianisme n'a pas pris en compte les

situations concrètes. Cela était en rapport étroit avec le développement de la philosophie occidentale. Désormais, le christianisme doit se dire, aussi, dans d'autres mentalités et grâce à d'autres outils. « *Le problème de la pluralité des expressions théologiques ne se pose plus simplement à l'intérieur d'une tradition culturelle déterminée, celle de la 'culture occidentale', mais il se pose au plan mondial* »²⁰. Nous pensons que cette disposition théologique qui prend en compte la pluralité des situations doit s'étendre au champ moral avec ses cas innombrables et parfois opposés. Il est grand temps de s'inscrire dans la mouvance d'une éthique théologique qui ne se contente pas de généraliser les situations.

La compréhension du christianisme qui évacue l'horizon eschatologique s'enferme facilement dans les affirmations doctrinales considérées comme définitives et quasi divines. Cette approche ne met pas en valeur la tension fondatrice du christianisme entre le présent et le Royaume de Dieu. Il y a, dans la compréhension qui évacue les implications de l'eschatologie, la confusion totale et dangereuse entre le présent du christianisme et le Royaume de Dieu. « *La vie morale ne saurait donc se définir, en régime chrétien, par une finalité mondaine que nous pourrions dès à présent pleinement connaître et réaliser, pas plus d'ailleurs qu'un idéal sans cesse inaccessible* »²¹. La plénitude ne se donne pas dans l'histoire. Pour le christianisme, vouloir imposer une voie à suivre comme la meilleure de toute l'histoire est un déni inconscient ou conscient de la dimension eschatologique de son message. La non reconnaissance de la relativité morale comme une donnée structurelle du christianisme conduit à « *revenir à un moralisme que l'on pourrait définir comme une éthique dépourvue de toute eschatologie* »²². L'éthique théologique qui se développe à l'ère de la pluralité des sources morales échappe à la tentation du moralisme en intégrant la dimension eschatologique des affirmations chrétiennes.

Mutatis mutandis, chaque cas moral nécessite d'être considéré dans sa singularité et dans sa dimension universelle. Dans cette logique, l'éthique théologique que nous élaborons est ouverte et cherche, en premier lieu, à comprendre plutôt qu'à condamner, à prévenir plutôt qu'à interdire et, en deuxième lieu seulement, à proposer des solutions à partir du christianisme compris comme une source morale parmi tant d'autres. L'éthique théologique ne doit pas être un discours vespéral qui se contente de dénoncer ou de déplorer ce qui ne s'est pas bien passé.

²⁰ J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, p. 117.

²¹ O. RIAUDEL, *Eschatologie*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 772.

²² *Ibid.*

L'acte moral doit être analysé sous le double angle de la particularité et de l'universalité. Cet exercice exige une ontologie morale qui fonde la dimension universelle. La particularité qui s'éloigne des aspirations profondes de l'être humain devient alors dangereuse pour le groupe humain qui la vit et pour l'ensemble de l'humanité. Cependant, l'universalité qui ne prend pas en considération la dynamique créative de la particularité devient démonique. Elle étouffe l'élan créatif des individus et des sociétés particulières qui font face aux situations qui leur sont propres. L'éthique théologique que nous formulons s'inscrit dans cette double valorisation. Elle se rapporte à la situation concrète en même temps qu'elle se construit à partir des données objectives et universelles. Pour cela, l'éthique théologique doit être prospective et suggestive devant l'avancée progressive vers le pire. Elle doit assumer cette double dimension pour jouer son rôle d'avant-gardiste. En articulant la particularité et l'universalité d'une action morale, l'éthique théologique devient prophétique. L'éthique théologique, en valorisant l'explicitation du christianisme, renoue avec ses propres sources pour faire face aux problèmes soulevés par les situations concrètes.

Dans le contexte de la sécularisation et de la dictature oppressante de la technoscience, l'explicitation du christianisme permet de rassembler les idées et de construire un appareil argumentatif et critique pour identifier les illusions des courants moraux ambiants. « *Il va de soi que nous n'avons pas à nous laisser impressionner par la voix inquisitoriale de ce « postmodernisme sous l'invocation duquel Gilbert Hottois interdit la discussion et impose ses vues* »²³. L'explicitation du christianisme, dans l'éthique théologique, est une voie nécessaire pour se positionner de façon critique face aux dérives des systèmes totalitaristes. Sans l'explicitation du christianisme, la tendance monolithique devient inquiétante au sein même du christianisme. C'est pourquoi l'explicitation du christianisme nous met sur la voie de la compréhension non unilatérale du message évangélique. Elle ouvre la porte de la pluralité des interprétations.

La pluralité des sources morales et la pluralité des éthiques théologiques constituent une richesse pour le christianisme. Il s'agit de le rendre concret et opérant dans la vie réelle des personnes. La pluralité des éthiques théologiques est une chance pour le christianisme. Elle est le garant d'une tension permanente entre les particularités. Autant les sources morales sont appelées à se considérer mutuellement, autant les éthiques théologiques doivent se rapporter, de façon critique, les unes sur les autres quand elles se prononcent sur des situations morales.

²³ P. VALADIER, *L'exception humaine* (Théologies), Paris, Cerf, 2011, p. 38.

Le croisement critique des différentes éthiques théologiques, voire des diverses sources morales, est le lieu où se réalise la tension eschatologique. Nous assistons de plus en plus à l'affaiblissement de l'unilatéralisme éthique en théologie²⁴, de même que, paradoxalement, il y a de plus en plus d'effets de la mondialisation sur certains domaines de la vie. Sur le champ moral, dans l'Église, nous constatons la diversité des approches éthiques selon les cultures et les tendances philosophiques. Plutôt que d'être une faiblesse, la pluralité dans l'éthique théologique, est un signe vivant contre toute absolutisation d'une morale quelconque.

Si le christianisme était une philosophie parmi tant d'autres, elle chercherait à fonder le cadre universel construit pour délimiter les actes moraux qui conviennent en passant sous silence la diversité des situations et la dynamique culturelle. Heureusement, le christianisme n'est pas universaliste au sens philosophique, d'après notre thèse. Il ne cherche pas à établir les mêmes conditions partout et pour tous.

Nous nous inscrivons dans la théologie qui prend en compte les acquis de la modernité qui sont évidemment, à notre avis, compatibles avec le christianisme. Dans ce sens, nous sommes contre *«une attitude anti-moderne qui peut prendre la forme d'un néo-traditionalisme et même d'un intégrisme. Face aux effets pervers de la modernité, il s'agirait de revenir en deçà des acquis de la modernité comprise comme sécularisation, autonomie de la conscience, déliaison de la religion et de l'Etat»*²⁵. Il est à souligner que cette posture anti-moderne prétend retrouver ou restaurer la vérité oubliée. L'explicitation du christianisme nous éloigne de la tentation de postuler les vérités chrétiennes de manière séparée à la situation concrète. Jésus n'annonce pas sa Bonne Nouvelle comme un savoir construit hors contexte. Il enseigne toujours à des personnes qui sont confrontées aux problèmes réels de la vie.

Nous ne nous situons pas non plus du côté de ceux qui pensent qu'il est possible de concilier les acquis de la modernité et le christianisme à condition d'établir le sujet comme la mesure de cette conciliation. Nous nous reconnaissons dans la démarche de Claude Geffré quand il propose une alternative aux deux voies précédentes. *«Il y aurait une troisième voie, que j'appellerais volontiers prophétique et mystique, qui chercherait à réinterpréter le*

²⁴ Le récent synode sur la famille qui s'est tenu à Rome en octobre 2014 a été le théâtre de l'expression de la diversité en éthique théologique au sein même de l'Église catholique. Au lieu de crier au scandale, nous voyons cette divergence comme le témoin vivant de l'existence de la pluralité en éthique théologique. Nous espérons que cette réalité inspirera l'approche du christianisme des situations morales dans leurs différences et dans leur ancrage culturel.

²⁵ Cl. GEFFRÉ, *La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam*, dans *Théologiques*, 9, 2001, 2, p. 143.

*christianisme en fonction des complicités entre l'Évangile et les aspirations même de la modernité comme un accomplissement toujours inachevé des possibles de l'homme »*²⁶. Il en découle une considération qui prend l'Évangile non pas comme un ensemble de prescriptions morales ou théologiques déjà limpides et précises, mais comme un champ de signification large à interpréter et à réinterroger selon toutes les situations.

Dans cette perspective, le christianisme doit toujours se donner comme une source d'inspiration et critique par rapport aux multiples réalités de l'homme. En cela, il assume ses deux dimensions particulières et universelles. C'est pourquoi, *« la théologie chrétienne ne parle pas de Dieu comme d'un principe métaphysique, fût-ce dans le contexte d'une conception de Dieu comme créateur, mais, pour reprendre les termes de Pascal, elle en parle comme du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu de Jésus-Christ, 'non des philosophes et des savants'. Et si elle peut parler de Dieu en ce sens, c'est que seulement parce que Dieu lui-même s'est révélé à l'humanité dans un processus historique, qui a son moment décisif et en un sens définitif dans la vie, la mort et la résurrection du Christ. (...) Cela signifie que la théologie se réfère à une réalité existentielle et que son discours est sotériologique, et non pas cosmologique ou ontologique »*²⁷. Le fondement théologique de la pluralité se retrouve dans la foi chrétienne. Celle-ci prend au sérieux les situations existentielles concrètes en vue d'être, pour elles, une nouvelle possibilité pour se situer et s'orienter entre ce qu'elles sont et ce qu'elles doivent être.

La diversité des expériences des interlocuteurs de Jésus dans l'Évangile traduit la légitimité théologique de poser le christianisme comme une religion qui est essentiellement ouverte à la pluralité des situations. Le Christ ne s'adresse pas aux personnes déjà formées et préparées à un certain code moral. Il rejoint chacun dans son itinéraire propre et dans sa vie propre. C'est pourquoi, il convient de poser le christianisme dans sa structure identitaire et fondatrice qui est la rencontre de la différence comme la condition de soi. L'autre n'est pas, dans le christianisme, le séparé ou le lointain. La compréhension du christianisme l'aide à ne pas s'enfermer dans la condamnation mais à se comprendre comme une voie de la rencontre entre Dieu et l'homme. *« Les itinéraires ne consistent pas seulement en péchés. Mon itinéraire comprend de manière cruciale mon existence inscrite dans un ordre historique, avec ses bons et ses mauvais côtés, dans et hors duquel je dois me déplacer vers l'ordre de*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie*, p. 292.

Dieu »²⁸. Les disciples du Christ, dans leurs vies respectives d'avant la rencontre de Jésus, témoignent de cette diversité d'itinéraires. Leur manière de croire n'a pas non plus gommé leurs différences quant à leur façon respective de se rapporter au Christ. Il suffit de penser à la pluralité des évangiles et, parfois, à des échanges entre disciples, qui trahissent une certaine diversité dans la compréhension du message évangélique.

La pluralité est une catégorie essentielle de l'éthique théologique car le message chrétien ne fixe pas des options éthiques toutes faites. « *La Révélation chrétienne ne tient pas en une loi organisatrice de la totalité des secteurs de l'existence humaine, loi censée venir de Dieu même. Elle passe par une parole et un visage d'homme : ce que la dogmatique des premiers siècles bataillera tellement à articuler (le lien dans le Christ entre les deux natures dans l'unité de la Personne du Verbe) indique que le statut chrétien de la vérité est celui d'une altérité de termes jamais atteinte et cependant jamais détruite au profit de la seule Unité* »²⁹. Le principe de pluralité s'enracine même dans le Christ en tant qu'unité mystique des différences.

Ne pas reconnaître le caractère eschatologique et mystique de l'unité serait réduire les données de la foi à une expérience purement empirique et définitivement saisissable. « *Le christianisme nous met beaucoup moins devant des obligations légales ou morales à honorer que devant la libre décision de suivre le Christ et de vivre selon son Esprit* »³⁰. C'est pour cette raison que le christianisme doit recouvrer le caractère narratif de l'expérience de croire. Jésus n'est pas primordialement un objet de connaissance scientifique ; croire en lui est une orientation de la vie de celui qui s'engage à vivre selon son Esprit. « *Il est certes regrettable que l'identité religieuse ait dû se couper du registre narratif pendant plusieurs siècles, et se restreindre au registre collectif, pour ne pas dire une idéologie imposée d'en haut* »³¹. Être chrétien n'est pas être en possession de la carte de baptême. Cela fait de nous des membres d'une communauté croyante mais cela ne signifie en rien être chrétien.

Être répertorié comme appartenant à une église ne fait pas de nous des chrétiens. Malheureusement, le christianisme institutionnel ne cesse de multiplier, de soustraire, d'additionner et de faire les pourcentages de ses fidèles. Certes, ces opérations sont utiles mais elles ne sont pas existentielles. Ces procédés respectables sont nécessaires pour des

²⁸ Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 1270.

²⁹ P. VALADIER, *Catholicisme et modernité, un procès permanent*, p. 17.

³⁰ *Ibid.*

³¹ A. FORTUN, *Identité religieuse et changement de paradigme*, p. 283.

raisons stratégiques et autres. Cependant, ils ne rendent pas compte de la réalité chrétienne. Nous pensons que la réduction quantitative qui s'introduit dans le christianisme et qui se focalise sur le simple fait d'appartenir à un groupe de gens qui adhèrent scrupuleusement à un ensemble commun de lois et de pratiques, quelles qu'elles soient, relève de la profonde volonté d'unifier et d'idéologiser. Le christianisme qui sous-tend notre éthique théologique est un ensemble d'expériences narratives des personnes qui, dans leurs situations concrètes, s'inspirent du message du Christ comme une bonne nouvelle de salut.

Nous sommes chrétiens non pas parce notre nom figure dans tel registre paroissial, mais tout simplement parce que notre vie, dans sa particularité absolue et relative, dans nos expériences, est fécondée par le Christ. On peut reconnaître, dans nos propos, la révolte d'un chrétien rwandais qui a vécu l'horreur du génocide. Notre expérience narrative, en tant que chrétien, ne se résume pas à relater le nombre de sacrements reçus, ni de présences innombrables à la messe ni aux responsabilités que nous assumons dans les communautés croyantes. Chaque expérience narrative en tant que chrétien relate une vie fécondée et portée, dans sa singularité, par la bonne nouvelle du Christ. Ces récits ne peuvent être que pluriels, les uns se ressemblant plus que d'autres selon les contours culturels et situationnels. Notre conviction³² d'une éthique théologique qui est essentiellement pluraliste ne se traduit pas dans la juxtaposition des options morales.

2.1.4. Le statut de la philosophie dans la compréhension du christianisme

L'éthique théologique contemporaine, comme la théologie, doit fondamentalement questionner son rapport à la philosophie chaque fois qu'elle se formule face à une situation quelconque. Les apports de la philosophie sont soit explicités soit inavoués. Le choix d'élucider ou de taire le statut de la philosophie dans les affirmations de la foi chrétienne a des implications sur l'éthique théologique. Nous avons souligné que la démarche de compréhension est intégralement une posture éthique en elle-même. Car chercher à se comprendre est une manière de se situer par rapport à la vérité de ce que nous sommes, c'est-à-dire à notre identité authentique. Notre lecteur aura identifié l'affiliation de méthode par rapport à Charles Taylor. Dans ce sens, le lien entre l'ontologie et l'éthique est évident. Se déployer à partir d'une mauvaise compréhension de soi n'a rien de moralement bon et les

³² J.-P. NIYIGENA, *De la vérité absolue à la vérité donation. Confrontation entre la rationalité philosophique et la rationalité théologique. Dialogue entre Martin Heidegger et Claude Geffré pour une éthique théologique de la pluralité*, Louvain-la-Neuve, Mémoire de master dirigé par le Professeur Éric Gaziaux en 2010.

conséquences qui en découlent ne peuvent qu'être nuisibles aussi bien à nous-mêmes qu'aux autres.

Repenser la place de la philosophie dans le christianisme revient à chercher à comprendre, d'une certaine manière, la religion chrétienne. Car, d'une part, « *'philosophie' et 'théologie': les deux termes sont grecs (Ve-IVe s. av. J.-C.), mais leur destin s'est universalisé. Leur relation appartient à toute l'histoire de la philosophie mais elle est aussi bien coextensive à l'histoire de la théologie religieuse, chrétienne principalement* »³³, et, d'autre part, la philosophie, en tant que « conscience critique de la société » doit continuer à éclairer la théologie, en général, et l'éthique théologique, en particulier, dans leur déploiement sur le terrain où sont déjà présentes plusieurs sources morales. « *Le dialogue avec la philosophie contemporaine, principalement la philosophie de la différence, peut être particulièrement utile à la théologie. Elle peut apprendre à la théologie à développer des schémas de pensée qui lui permettent de revoir sa tâche dans le contexte contemporain à partir de la marge* »³⁴. Sans le dialogue avec la philosophie, le christianisme devient non seulement inaudible mais perd également tout contact avec les préoccupations ordinaires des gens. Il s'enferme dans une fausse identité figée et imaginaire de soi qui, dans un champ éthique, se déploie sous forme de moralisation du monde, y compris d'autres sources morales. Le christianisme, une fois coupé de la philosophie, devient une idéologie plutôt qu'une religion. Il perd toute capacité de compréhension critique et, par conséquent, s'érige en système idolâtre.

La philosophie est le pont à la fois vers l'intelligibilité d'autres sources morales et vers l'intelligibilité du christianisme lui-même. Le christianisme, dans sa structure dialogique entre le divin et l'humain, est condamné à considérer la philosophie. « *Parce que le théologien se sait dépositaire d'un don qui ne lui appartient pas, que ce don se manifeste par-delà les frontières de son territoire et de son histoire, alors il s'instruit des segments de sens, des conquêtes de vérité et de leurs langages, des positions éthiques produits sur d'autres continents d'existence* »³⁵. Le verbe s'instruire, utilisé pour signifier le rapport entre le christianisme et d'autres domaines de sens, ne peut avoir de sens que s'il est philosophiquement compris. Le rapport à l'autre, dans le christianisme, se fonde sur le fait

³³ Ph.-C. DUMOND, *Philosophie et théologie*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1524.

³⁴ L. BOEVE, *La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Église, université, société*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 3, p. 388.

³⁵ Ph.-C. DUMOND, *Philosophie et théologie*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 1534.

que l'Incarnation est la pierre angulaire de la foi chrétienne. Le divin, dans la religion chrétienne, n'est pas un absolu qui éclate et annihile l'humain. Or, la philosophie, en tant qu'activité par excellence de la raison, s'efforce de comprendre les tenants et les aboutissants de l'existence humaine. C'est donc par elle que le christianisme doit passer pour comprendre d'autres réalités à travers lesquelles le sens se déploie.

Dans cette perspective, le christianisme qui ne se préoccupe pas de la question philosophique tombe dans le fidéisme et se considère comme la meilleure religion qui incarne exclusivement la vérité. Il est vrai que la foi est une réalité historique, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un dépôt clos, d'une tradition achevée. Chaque fois que nous confessons notre foi, nous le faisons avec ce que nous sommes. Car, *« confesser sa foi, c'est entrer dans l'ordre de l'expérience, du témoignage et de la prise de risques. Mais en même temps qu'il singularise, l'acte de croire particularise ; à mesure qu'il nous rapproche de l'engagement personnel (...). L'envers du traditionalisme n'est autre que le fidéisme »*³⁶. La relativité de l'éthique théologique ne signifie pas le laisser-aller en matière éthique. Elle est liée à l'aspect du témoignage, de l'expérience et du contexte à travers lesquels la foi devient une réalité existentielle.

Dès lors, nous pensons que la philosophie est consubstantielle au christianisme parce que celui-ci ne peut se passer de l'humain et de sa particularité expérientielle. Cependant, le christianisme n'est pas une philosophie puisque, tout en s'inscrivant dans le temps, il est aussi de l'ordre de la manifestation de l'infini. Nous constatons la différence entre le christianisme et d'autres religions monothéistes à partir de la rencontre de l'homme et de l'absolu. L'infini n'est pas extérieur au fini. Il y a une tension essentielle et constitutive entre les deux. La philosophie intervient plus dans le christianisme que dans d'autres religions monothéistes parce qu'il est marqué par le fini non seulement en termes de valeur mais surtout en termes de son être même en conséquence de l'Incarnation.

D'après le christianisme, l'homme est en tension permanente entre l'ici et l'ailleurs. *« L'humanitas chrétienne se comprend comme déterminée et fondée par la transcendance. Elle ne repose pas en elle-même et elle n'est pas divine dans le sens de la formation immanente en l'homme et dans l'histoire. Elle se tient entre Dieu comme origine et comme fin. Mais le chemin de son commencement à son accomplissement en Dieu est le chemin*

³⁶ D. MÜLLER, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, p. 117.

qu'elle doit vraiment réaliser »³⁷. La philosophie éclaire le christianisme sur les conditions de traduction de l'ailleurs en l'ici ; elle défriche le terrain pour la théologie car elle pénètre les contours de la réalité et, en ce sens, elle est nécessaire pour que le christianisme puisse être en phase avec la culture dans laquelle il est vécu.

Le rôle critique de la philosophie est doublement bénéfique pour le christianisme. D'une part, elle donne des outils conceptuels pour se penser et penser le monde environnant, et, d'autre part, elle est critique face au christianisme. Dans ce sens, l'importance des philosophes, Nietzsche, Marx, Feuerbach et autres, est irrécusable. Nous observons également que les différents apports critiques des philosophes sur la modernité constituent une chance pour le christianisme à condition qu'il les reprenne, à son tour, de façon critique. Charles Taylor dont nous avons analysé quelques ouvrages principaux en est l'exemple. La philosophie critique est nécessaire pour le christianisme aussi bien quand elle lui permet de se déployer conceptuellement et critiquement face aux situations existentielles de la société que lorsqu'elle épingle les folies et les dérives du christianisme historique comme cela a été le cas au début de l'ère moderne. Deux formes de philosophies se dégagent tout au long de notre travail.

Pour illustrer la manière dont les débuts de la modernité ont bouleversé les enseignements inauthentiques du christianisme de cette époque, nous reprenons deux penseurs contemporains de la modernité commençante, Galilée et Descartes, tels qu'ils sont présentés par Bernard Feltz. « *Pour le philosophe des sciences, l'affaire Galilée a valeur de symbole d'entrée dans la modernité. Que se passe-t-il lorsqu'une approche de savoir aboutit à des conclusions qui vont à l'encontre des idées reçues, et particulièrement à l'encontre de positions défendues par le savoir théologique traditionnel ? Dans le contexte culturel du Moyen Âge, ce savoir se voit condamné et les dissidents sont invités à rentrer dans le rang et à soutenir ce qui est considéré comme orthodoxie* »³⁸. Sur le plan du savoir et donc du rapport à la vérité, le christianisme n'a pas cessé de perdre son monopole. Il s'avère que ce rétrécissement de champ de compétence était une bonne chose aussi bien pour le christianisme que pour la science.

Il en va de même pour le combat philosophique de Descartes qui est le contemporain de Galilée. « *Toujours est-il qu'un enjeu majeur de la philosophie de Descartes est de*

³⁷ É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louvaniensium, 136), Leuven, Leuven University Press, 1998, p. 127.

³⁸ B. FELTZ, *Modernité critique et discours ecclésial*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 1, p. 2.

*montrer que l'être humain, par sa raison, est capable d'un accès immédiat à la vérité, immédiat au sens de non médiatisé par Dieu ou ses représentants »*³⁹. La valorisation de l'être humain par la philosophie occidentale a été un tournant décisif dans l'histoire du christianisme. Tout se passe comme si la considération de l'être humain était une interpellation sans précédent pour que le christianisme renoue et redécouvre sa spécificité basée sur le mystère de l'Incarnation. Nous pensons qu'il reste encore beaucoup de points, d'interrogation et de défis émanant de la modernité que le christianisme doit encore découvrir, s'approprier pour entrer de plus en plus en profondeur de lui-même. La philosophie est, à notre avis, ce sans quoi le christianisme perdrait son être. Cependant, il s'agit de la philosophie critique, capable d'identifier les questions existentielles que soulève chaque culture humaine.

En ce qui concerne la place de la philosophie dans la formulation de l'éthique théologique, il s'avère que là où le christianisme n'évolue pas sur le terrain défriché par la philosophie critique, la posture théologique qui articule Révélation et existence humaine perd sa quintessence. Le christianisme, sans la philosophie critique, se déploie dans le champ moral, sous forme de codes et de règles moraux inchangés, pensés et produits par un ailleurs du peuple qui le vit. Le christianisme qui ne bénéficie pas des analyses de la philosophie critique aussi bien sur la situation de son temps que sur l'homme lui-même se traduit par un conformisme légaliste en morale. Il est doublement pauvre car il ne peut pas, d'une part, se réinterpréter critiquement et revaloriser ses richesses inexploitées et inexplicitées et, d'autre part, il ne rejoint pas les préoccupations des hommes et des femmes de son temps.

La philosophie critique permet à l'éthique théologique d'avoir une connaissance claire des questions qu'une manière de faire et/ou d'être de la société pose sur le plan chrétien. Cette posture interprétative s'enracine dans le mystère de l'Incarnation. *« La religion de l'Incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation, c'est-à-dire une religion impliquant aussi bien la détermination et l'imposition d'un dogme que la liberté des consciences. Et c'est cette articulation interprétative qui disparaît lorsque l'interposition radicale du médiateur christique entre Dieu et les hommes se trouve gommé d'une manière ou d'une autre, soit par l'abaissement vers l'humain, soit par l'élévation vers le divin »*⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1985, p. 106.

Toute éthique théologique est appelée à articuler la tradition et la situation actuelle dans le souci de l'authenticité et de la plausibilité de la Révélation. Les analyses qu'elle réalise doivent être le lieu non pas de la transmission de la vérité mais de la recherche de sens, pour les gens de notre époque, à la lumière de la richesse profonde du mystère du Christ. *« Non que le diagnostic, ni même le temps présent, comme tels, puissent décider de la norme et du vrai ; mais la pensée ne peut se dire et se déployer à la juste hauteur de son exigence en faisant abstraction d'une logique historique, existentielle et temporelle, qu'on peut qualifier théologiquement, et toujours a posteriori, par une reprise critique et une élucidation provocatrice, de la logique de l'incarnation »*⁴¹. Le christianisme ne peut pas se dérober par rapport à la clé herméneutique qu'est l'incarnation sans se perdre et se démoniser.

Malheureusement, nous remarquons que, en dehors de l'Occident, le christianisme se vit sans s'articuler avec la philosophie critique. C'est le cas, en quelque sorte, des Églises d'Afrique. Celles-ci se préoccupent du nombre des fidèles enregistrés ; elles administrent les sacrements et appellent les fidèles à reproduire les *diktats* de Rome, pour les catholiques, et s'engloutissent dans le fondamentalisme, pour les protestants. Dans l'absence de philosophies qui décortiquent les situations existentielles de leurs peuples, ces Églises ne peuvent vivre que par procuration leur foi chrétienne. Il leur est facile de se contenter, pour les catholiques, de reproduire les directives conçues à une certaine époque et pour un autre peuple, et, pour les protestants, de se limiter à une lecture littéraliste de la Bible. Chez les uns comme chez les autres, le christianisme est vécu comme un refuge, et non pas comme un lieu où ils peuvent être sauvés des problèmes qui les accablent dans leurs existences. Nous insistons sur la qualification critique que nous attribuons à la philosophie dont il est question. Il va de soi que la philosophie dans sa dimension métaphysique est enseignée au cours de la formation des futurs pasteurs. Cependant, cette forme de philosophie n'offre pas d'intelligibilité critique de la société. Elle se contente de décrire les réalités non empiriques. Dès lors, la métaphysique classique n'aide pas l'éthique théologique parce qu'elle reste éthérée. Plutôt que de favoriser la connaissance des préoccupations de l'homme, elle génère les connaissances théologiques et morales à partir desquelles sont déduits des normes et des dogmes désincarnés.

Notre lecture de la place de la philosophie dans la compréhension critique du christianisme se veut équilibrée. Nous ne faisons pas seulement l'éloge aveugle de la modernité puisque ce travail a mis en valeur, chez Charles Taylor et Paul Tillich, les limites de la modernité. A partir de ces impasses, nous allons développer la manière dont le

⁴¹ D. MÜLLER, *Convocation et provocation de l'éthique : dialogues philosophiques et théologiques*, p. 135.

christianisme peut se déployer, selon une éthique théologique, dans le concert des sources morales. Notre étude en est arrivée à conclure qu'il existe plusieurs sources morales qui entrent en jeu, d'une manière ou d'une autre, dans la construction de l'identité morale des individus. Le christianisme figure dans l'ensemble de ces sources morales. Quels sont les contours d'une éthique théologique qui se formule à partir d'une prise de conscience du statut du christianisme face et aux autres sources morales ?

Après avoir pensé les tenants et les aboutissants d'une éthique théologique qui s'élabore à partir d'un christianisme qui intègre, dans sa démarche, des efforts d'auto-compréhension critique, nous allons tenter d'identifier et de développer les aspects fondamentaux dont il faut tenir compte pour construire une éthique théologique qui résulte du fait que le christianisme, en tant que source morale parmi tant d'autres, se déploie dans le champ moral déjà occupé par l'autre. Nous pensons qu'il est nécessaire qu'une éthique théologique qui se met en place dans une culture marquée par la pluralité des sources morales assume ce double mouvement, d'une part, intérieur, et, d'autre part extérieur.

2.2. Christianisme et autres sources morales : dialogalité critico-productive

La fonction d'un organe, d'une institution, d'une pensée est l'un des aspects qui garantit et détermine la compréhension de son identité. Appréhender intellectuellement quelque chose revient, entre autres, à saisir la nature et l'étendue de sa fonction. En ce qui concerne notre travail, la fonction que nous reconnaissons au christianisme face ou avec d'autres sources morales, dans la construction de l'identité morale des individus, est centrale. C'est pourquoi une éthique théologique de notre temps, dans sa fonction normative, est appelée à clarifier et à approfondir le rapport entre le christianisme et d'autres sources morales dans la société.

Dans cette perspective, nous pensons que deux formes principales de sources morales sont présentes, avec une influence variable, dans les sociétés humaines. Il s'agit, en premier lieu, des sources morales religieuses. Chacune de ces sources est liée à une religion précise. Nous signalons, très rapidement, que la pluralité morale interne à une religion donnée ne met pas en question l'unité de la source morale religieuse dont il est question. Dans ce sens, quelles que soient la mouvance confessionnelle et la morale qui y est développée, le christianisme, en tant que source morale, est pensé en termes d'unité. La diversité des tendances morales au sein du christianisme doit être vue, sous cet angle d'unité, comme réalité morale émergeant d'une même source.

Dans l'élaboration de l'éthique théologique qui prend en compte le dialogue entre le christianisme et d'autres sources morales, il est nécessaire de poser les critères de réussite et d'authenticité de la rencontre des sources morales au sein de la même société. A quelle condition le christianisme peut-il entrer en dialogue critico-productif avec d'autres sources morales pour contribuer, le mieux possible, à un avènement d'une identité morale réussie ? Pour répondre à cette question, nous tenterons de présenter et d'analyser, à partir de la pensée de Jean-Marc Ferry et Claude Geffré, les pistes qui s'offrent au christianisme, en tant que source morale, pour entrer en dialogue avec d'autres sources morales aussi bien religieuses que non religieuses.

2.2.1. La question de la vérité et la dialogalité des sources morales

Peut-il y avoir de dialogues entre une source morale qui se croit, de façon exclusive, porteuse de la vérité avec d'autres sources morales dont la portée n'est perçue seulement qu'en termes négatifs ? Cette question vaut autant pour les sources morales religieuses que les sources morales philosophiques. « *Ceux qui considèrent que la religion appartiendrait à une autre époque, historiquement révolue, voire à un stade dépassé de l'esprit ou de la culture, ceux-là n'ont pas pour autant renoncé à se poser la question du sens de l'existence, et dans des termes qui n'ont probablement guère évolué par rapport à la formulation et aux attentes que la religion prend traditionnellement en charge. Il en résulte un manque et une souffrance* »⁴². Le rapport à la vérité a nécessairement une connotation éthique ; c'est de lui que dépend la dialogalité de toute source morale. Dans ce sens, la question de la vérité sollicite et interpelle l'éthique théologique qui, dans son élaboration, se construit sur la nécessité de dialogue entre les différentes sources morales. Ces dernières se croisent et se côtoient non seulement dans la même société mais aussi, dans le contexte de mondialisation, s'influencent mutuellement les unes les autres.

Le christianisme historique n'a cessé, pendant des siècles, de chercher à s'imposer comme le lieu de la vérité. Nous soulignons qu'il ne s'agit pas que d'une posture du passé. Il y a encore des chrétiens qui pensent que la vérité se trouve exclusivement dans le christianisme. Ici il ne s'agit pas de comprendre la vérité au sens ontologique et logique seulement. Ces deux sens ont une répercussion importante sur le plan éthique. La réaction de certaines églises chrétiennes face aux attitudes morales actuelles démontre que la question de la vérité non partageable est au cœur de leurs déclarations. Il y a une difficulté notoire à

⁴² J.-M. FERRY, *La religion réflexive* (Humanités), Paris, Cerf, 2010, p. 14.

reconnaître les éléments positifs chez une autre source morale qui est différente du christianisme⁴³.

Face à l'autre à qui l'on reproche d'être sur la mauvaise voie parce qu'il est différent, la pire tentation, de la part du christianisme, est de se recroqueviller sur lui-même et se contenter de s'autoproclamer « le seul détenteur de la vérité ». Ce phénomène va de pair avec le retour des orthodoxies. Nous avons, dans ce travail, insisté sur la tentation toujours grandissante de repli identitaire devant le destin de la pluralité des sources morales. « *Le retour des orthodoxies se nourrit par définition d'une réaffirmation de soi et de l'identité, en même temps que d'une intensification de la sévérité tranchée des diagnostics du temps en cours* »⁴⁴. Toute notre thèse s'est déployée dans l'élucidation de la complexité de la question de l'identité particulièrement dans son acception morale.

La dialogalité est un néologisme que nous formulons pour signifier la disposition de chaque source morale à dialoguer avec d'autres. Ce concept est, à nos yeux, connaturel avec toute source morale. Cependant, une source morale peut ne pas reconnaître ni valoriser sa dimension de dialogalité en se définissant comme la seule vraie. En insistant sur le statut de la notion de dialogalité, nous dénonçons, par le fait même, l'attitude de certaines sources morales qui consiste à condamner les autres sources morales en se présentant comme la seule à détenir toutes les qualités et valeurs possibles.

A la suite de Taylor et Tillich, nous reconnaissons à chaque source une certaine originalité en termes de valeur et de vérité. Cependant, la question se pose quand une source veut garder le monopole de la vérité et se confondre avec elle. Notre société, fondamentalement marquée par la pluralité des sources morales et l'individualisme moral, ne réserve pas un bon accueil à tout discours qui prétend être porteur de la vérité. Les sociétés démocratiques ne sont pas disposées à écouter ce langage. « *La confrontation des mondes propres ainsi projetés tend à se jouer sur un registre argumentatif; et là, le conflit qui pouvait opposer fidéisme et athéisme sur le mode d'une Épidictique, louange ou blâme, apologie ou stigmatisation, fait normalement place à une toute autre dispute, plus conforme à l'esprit ancien de la Dialectique, où il ne s'agit plus de s'accuser de lâcheté ou d'orgueil, de « vérité » dans un esprit coopératif – non, certes, pour savoir si Dieu existe ou si l'âme*

⁴³ « *La désignation du présent comme 'culture de la mort' (Jean-Paul II) a été récemment relayée par Joseph Ratzinger, avant même qu'il devienne Benoît XVI, par un discours hypercritique sur le relativisme* » : D. MÜLLER, *Convocation et provocation de l'éthique*, p. 135. La condamnation de la culture moderne prend encore, chez certains chrétiens, théologiens et hommes d'Église, le sens du rejet.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 137.

humaine est immortelle, mais pour connaître l'acquis existentiel tiré des horizons ouverts (ou, à l'inverse, la perte expérientielle résultant des horizons fermés) par de telles postulations pratiques, ou par leur récusation »⁴⁵. Dès lors, la question de la vérité se pose sous une autre manière.

Comment chaque source morale se conçoit-elle par rapport à la vérité qui la porte et à la façon dont elle se comporte vis-à-vis d'autres sources morales qui, elles aussi, se comprennent comme porteuses de la vérité morale ? *« Le débat porte plutôt sur le mode d'affirmation de cette vérité : non qu'il faille distinguer d'ailleurs un mode univoque de la Vérité et un mode pluriel de son énonciation ou de sa réception : le contexte de la pluralité et de la relativité oblige bien au contraire à s'interroger sur le pouvoir même de la vérité à éclairer la globalité différenciée du monde et de la société moderne »*⁴⁶. La pluralité des sources morales et le débordement essentiel de la vérité par rapport à chaque source morale interpellent ceux qui sont persuadés que la diversité des sources morales, loin d'être une dérive et une forme de relativisme, est une réalité.

A moins d'opter pour le repli identitaire, l'existence de plusieurs sources morales est un appel à la redécouverte de la dialogalité de chaque source morale et de sa mise en pratique. Il ne s'agit pourtant pas de tendre vers une vérité unifiée et unique à laquelle chaque source morale doit souscrire. Cela supprimerait la pluralité. La question doit se poser autrement. Comment le christianisme en tant que source morale doit-il exploiter sa dialogalité fondamentale dans le concert des sources morales ? Tel que nous l'avons déjà expliqué, le christianisme est constitutivement une religion d'articulation et de rencontre. A ce titre, il se prête au dialogue avec d'autres sources dans la reconnaissance de leur incommensurabilité. Denis Müller parle de la *« reconnaissance du mystère de l'Autre »*⁴⁷. Reconnaître l'inviolabilité et l'irréductibilité de l'autre est un principe d'épanouissement de la dimension de dialogalité de toute source morale. Car il n'y a de dialogue fructueux que là où les différences existent vraiment. *« Loin de préconiser ou de viser des accords dogmatiques ou éthiques uniformes, on cultivera une plus grande ouverture au choc des incompatibilités et une plus grande communion dans et malgré le différend »*⁴⁸. Il s'agit d'un grand défi qui est lancé à toutes les sources morales, le christianisme y compris. Cela demande une certaine

⁴⁵ J.-M. FERRY, *La religion réflexive*, p. 114.

⁴⁶ D. MÜLLER, *Convocation et provocation de l'éthique*, p. 138.

⁴⁷ D. MÜLLER, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, p. 56.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 56-57.

humilité devant la vérité qui ne se donne pas objectivement et définitivement dans l'une ou l'autre source morale.

Prendre conscience de la relativité de ma source morale ne revient pas nécessairement à mettre sur le même pied d'égalité les valeurs morales proposées par toutes les sources morales. C'est pourquoi la dialogalité des sources morales exige nécessairement la dimension critico-productive des unes envers les autres. Le christianisme doit jouer ce rôle critico-productif face aux valeurs proposées et défendues par d'autres sources. Pour ce faire, il est appelé à mobiliser la capacité réflexive afin de chercher à comprendre ce qu'il juge inacceptable parmi les propositions qui émanent d'autres sources morales. Le seul terrain de la démarche critico-productive du christianisme, dans le champ moral, est la raison. Il est obligé de faire des efforts de traduction rationnelle de ses valeurs sur la base desquelles il parvient à identifier et expliquer, de façon audible, les faiblesses qui se retrouvent dans d'autres sources morales. « *Jusqu'à présent, cette question de la traduction n'a pas été prise suffisamment au sérieux. Elle n'a pas été considérée dans un sens philosophique. On se borne souvent à dire des choses comme 'les religions révélées n'argumentent pas' ou encore 'elles reposent sur les dogmes' ou bien on reproche aux religions de ne pas avoir un esprit faillibiliste. Mais toutes ces remarques et critiques sont des questions d'attitude, et le problème est en partie résolu quand on dit que les religions doivent passer d'un usage privé à un usage public de la raison* »⁴⁹. Dans la même perspective, à son tour, le christianisme, sur base de la dialogalité, est concerné par les critiques qui émanent d'autres sources morales. Pour que ces critiques lui soient compréhensibles et justifiables, il faut qu'elles empruntent le langage qu'il comprend, c'est-à-dire le langage humain de la raison.

Toute source morale, qu'elle soit religieuse ou non religieuse, est appelée à passer par le langage humain pour que ce qu'elle propose, dans le champ de l'« inter-sources morales », puisse être audible. Le *logos*, supposé universel, sert de terrain d'échange et d'explicitation entre les sources morales. De ce fait, ce qui est interrogé et ce qui doit être mis à contribution, de la part de toute source morale, est son explicitation rationnelle de la pertinence de ses valeurs. A ce titre seulement, la dialogalité de chaque source morale devient une réalité à travers laquelle les sources s'enrichissent mutuellement sans se confondre.

Les sources morales religieuses ont leur spécificité parce qu'elles gardent leur côté inviolable et mystérieux qui reste intraduisible, ne fût-ce que pour un moment, dans le

⁴⁹ J.-M. FERRY, *Les lumières de la religion. Entretien avec Élodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013, p. 80-81.

langage ordinaire. La foi est, dans cette logique, plus ample que les éthiques qui en découlent ponctuellement. Les affirmations religieuses comportent un fond infini à interpréter sur le plan éthique. Il s'agit de son destin irrécusable et incontournable qui place le christianisme à la fois en position de force et de faiblesse. D'une part, la latitude herméneutique de la traduction de la foi en arguments éthiques est une richesse sans précédent car la foi revitalise le monde de la pensée. Elle ouvre de nouvelles perspectives et inspire les initiatives de grande générosité humaine. D'autre part, la même latitude est parfois lourde à porter à tel point que la tentation est souvent grande de s'installer dans une explication ou une forme d'interprétation figée et définitive, de peur d'affronter l'instabilité morale et les contradictions inhérentes à la société fort marquée par la pluralité morale⁵⁰.

Contre les défenseurs de la stabilité et de la supériorité du christianisme comme source morale, nous pensons que l'éthique théologique tout comme la foi sont continuellement engagées et interpellées par le monde. En cela, les autres sources morales, les circonstances de la vie et d'autres instances critiques ne laissent pas le christianisme se donner dans une pure objectivité définitive. « *L'expression 'l'éthique portée par la foi', entend signifier d'une part que l'éthique chrétienne reste arrimée à la foi, si fragile que soit en définitive cette dernière, et d'autre part que l'éthique chrétienne ne se prétend pas objet d'une évidence neutre et objective, détachée de son caractère intersubjectif et communicationnel et donc de ses risques permanents de malentendus ou d'échec* »⁵¹. Le christianisme, en matière morale, ne peut plus intervenir dans une posture d'autosuffisance et d'hétéronomie. Bien qu'il ait beaucoup de richesse à partager avec l'humanité, il doit prendre conscience du fait même que ses propositions morales ne sont pas immunisées contre l'échec, l'erreur et d'autres défauts qui menacent toute entreprise qui prétend porter la lumière. Dans la même logique d'idée, Paul Tillich n'a cessé de mettre en garde toutes les religions particulières, et, *mutatis mutandis*, toutes les sources morales contre le légalisme et la tentation démonique qui les guettent continuellement.

⁵⁰ Nous avons analysé l'état d'inquiétude qu'engendre le phénomène de la pluralité morale chez nos contemporains dans un article : J.-P. NIYIGENA, *La citoyenneté à l'épreuve de la pluralité morale*, dans M. Counet, *La citoyenneté : Actes du XXIV^e congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française (Asplf), Louvain-la-Neuve/Bruxelles, 21-25 août 2012* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 93), Leuven, Presses Universitaires de Louvain, 2015 (Livre à paraître).

⁵¹ D. MÜLLER, *La théologie et l'éthique dans l'espace public*, p. 124.

2.2.2. Le faillibilisme du christianisme dans la rencontre avec d'autres sources morales

Ce que beaucoup de personnes retiennent du christianisme en Occident, du moins celles qui se dressent clairement contre lui, ce sont les éléments qui les éloignent de lui. L'importance de l'Église catholique dans l'histoire de l'Occident n'a pas facilité la tâche de distinction entre le christianisme et l'Église catholique. Beaucoup de nos contemporains ont du mal à dissocier l'église-institution et le christianisme en tant que religion. Une confusion s'est bien installée chez la plupart de nos contemporains surtout quant il s'agit de relever les points négatifs que le christianisme historique, dans l'Église catholique, a causés. Comme nous l'avons déjà souligné, à partir des analyses de Charles Taylor, la réalité sociale, en Occident, montre bien que les chrétiens sont devenus minoritaires. Cela implique que parler aujourd'hui des chrétiens ne peut pas se faire en ignorant l'autre versant de la population qui, en majorité, ne se reconnaissent pas chrétiens. « *Non seulement elle (Église) ne constitue plus qu'une partie désormais beaucoup moins importante de la population, mais elle perd en même temps une partie importante de son impact dans la société. En outre, elle paie encore le prix du fait que des personnes ont été heurtées ou blessées par une Église trop puissante dans le passé. Il va sans dire que le scandale de la pédophilie a entamé davantage encore l'estime à l'égard de l'Église, et que la confiance dans l'Église, tant de la part des non-catholiques que des catholiques, est, de ce fait, tombée au plus bas* »⁵². Le christianisme n'a pas toujours été en odeur de sainteté. Certains responsables de différentes confessions chrétiennes sont rattrapés par leurs mauvais actes dans l'exercice même de leur tâche religieuse. Ils sont jugés et critiqués moralement aussi bien par leurs pairs⁵³ que par le reste de la société.

Les erreurs morales du christianisme ne devraient pas occulter la richesse morale qu'il contient. Cependant, le fait que beaucoup d'éléments négatifs sont associés au christianisme a pour conséquence logique, à nos yeux, que l'intervention morale du christianisme dans l'espace public comme dans l'espace privé doit se faire dans l'humilité et dans une reconnaissance de faillibilité. Il ne s'agit pas d'une faillibilité qui se découvre *a posteriori*. Dans la perspective de Heidegger, nous comprenons le faillibilisme comme une catégorie existentielle de tout être humain, et par le même fait, de toute source morale. En ce sens, la faillibilité du christianisme en tant que source morale est à trouver dans l'exercice moral. Se prononcer sur le bien, le juste et le convenable, implique toujours un risque d'erreur, de manquement, ou de malentendu. Le faillibilisme du christianisme trouve ses fondements aussi

⁵² L. BOEVE, *Théologie, Église, université, société*, P. 393.

⁵³ Le discours du pape François lors de la présentation des vœux aux cardinaux de la curie en 2014 montre bien que l'auto-critique existe au sein même des responsables de l'Église catholique.

bien dans la nature du christianisme que dans son déploiement dans l'espace public. « *Le fait que l'on soit mené rationnellement à renoncer à des certitudes, à modifier en conséquence des propositions, à délaisser des positions antérieures pour en investir de nouvelles, mais toujours sous une réserve faillibiliste, c'est-à-dire dans une attitude hypothétique et problématisante* »⁵⁴ est la condition de possibilité d'un christianisme qui rencontre son époque.

Dans ses travaux sur la place des religions dans l'espace public, Jean-Marc Ferry démontre que le christianisme, dans le cadre éthique, a beaucoup de choses à inspirer dans le fonctionnement des sociétés démocratiques qui se retrouvent, devant certains sujets, à bout de créativité et de ressourcement. Il pense que le christianisme, comme d'autres religions, est un réservoir, quasi intarissable de productivité en matière de questions fondamentalement humaines, dont les lumières peuvent toujours éclairer nos difficultés à répondre aux défis éthiques de notre temps. « *Le déficit fonctionnel d'une raison publique structurée sur le modèle des droits libéraux était déjà clair, en effet, pour la question de la peine de mort et de son abolition. Il s'avère à l'occasion des contentieux suscités par des problèmes tels que l'IVG, l'euthanasie, le droit de choisir sa mort, les limites de la manipulation génétique, et toutes situations qui mettent en jeu des options philosophiques sur la condition humaine et la valeur de la vie. Nous avons sans doute besoin de lumières extra-juridiques pour éclairer nos difficultés actuelles* »⁵⁵. Ces lumières peuvent venir de la religion mais à une condition bien précise.

Selon Jean-Marc Ferry, la religion doit accepter d'habiter l'espace public, dans une démocratie, en respectant l'esprit de la pluralité des opinions qui y préside. Le christianisme est appelé à sortir de l'espace privé qui lui a été assigné, quelquefois avec son consentement, pour rejoindre l'espace public dans lequel les questions morales sont posées. Cette sortie est conditionnée par le principe de faillibilisme que le christianisme doit accepter quand il intervient à propos des situations existentielles morales qui concernent les sociétés démocratiques. « *Nous avons sans doute besoin de lumières extra-juridiques pour éclairer nos difficultés actuelles ; et si la religion peut progresser sur la voie d'une élucidation de ses contenus, en acceptant de les exposer dans un esprit faillibiliste aux demandes profanes*

⁵⁴ J.-M. FERRY, *Les grammaires de l'intelligence* (Passages), Paris, Cerf, 2007, p. 195.

⁵⁵ J.-M. FERRY, *Raison et religion*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40, 2009, 1, p. 10.

d'explication, une ressource à cet égard réside dans le fonds privatisé de nos convictions et intuitions morales, telles que les traditions religieuses les tiennent de fait en archives »⁵⁶.

Il va de soi que les tenants de la ligne dure et traditionnaliste du christianisme ne peuvent pas se reconnaître dans cette démarche qui suppose le principe du faillibilisme avant d'entrer dans la rencontre avec d'autres défenseurs d'autres valeurs morales. Si on admet qu'il suffit de parler au nom du christianisme ou à partir des données de la foi pour avoir raison dans les questions d'ordre moral, les sociétés démocratiques continueront longtemps à privatiser le christianisme et celui-ci se marginalisera encore davantage.

Notre vision théologique est à l'opposé des tenants de la privatisation du christianisme. Nous pensons que la société, quelle qu'elle soit, a besoin des lumières de la religion en général et du christianisme en particulier. *« Pour le moment, on suppose que les religions reconnues dans l'espace démocratique sont, toutes, des doctrines englobantes raisonnables. On peut dans cette mesure miser sur un recoupement satisfaisant de leurs grandes orientations axiologiques avec les lignes de force de la raison publique. On postule donc que les religions de cet espace sont tolérantes à l'égard de la contradiction et respectueuses des divergences »⁵⁷.* Le plaidoyer de Jean-Marc Ferry en faveur de l'intervention de la religion, en matière éthique, dans l'espace public n'est pas sans exigence pour le christianisme. Pour que la religion puisse proposer des pistes pour répondre aux problèmes de nos contemporains dans l'espace public, il faut qu'elle accepte les conditions démocratiques qui sous-tendent le débat entre les partenaires.

Il faut que, d'une part, la religion accepte la contradiction et soit respectueuse envers l'autre qui est en face. Dans ces débats, la religion ne doit pas faire intervenir les éléments déraisonnables si elle ne peut pas les traduire en langage raisonnable. D'autre part, les partenaires des religions, dans la recherche des solutions aux défis éthiques, doivent se défaire des préjugés qui consistent à réduire la religion à la seule sphère de l'irrationnel.

Le repli de la religion dans l'espace privé est doublement préjudiciable. D'une part, malgré les apparences de sécurité et d'autosuffisance, la religion elle-même en souffre intérieurement. *« Le repli de la religion sur la sphère privée ou communautaire peut, de façon inattendue, entraîner un effondrement interne des convictions religieuses et vider la religion de sa substance. En perdant l'habitude d'écouter ceux qui ne pensent pas comme vous,*

⁵⁶ J.-M. FERRY, *La religion réflexive*, p. 20.

⁵⁷ J.-M. FERRY, *Raison et religion*, p. 11.

d'entendre leurs objections, de réfléchir ensemble mais entre personnes d'opinions diverses, avec des arrière-plans différents, bref en perdant l'habitude de mise à l'épreuve publique et critique de leurs convictions, les croyances religieuses peuvent s'être affaiblies »⁵⁸. Le christianisme, en tant que source morale, a besoin de se risquer à la critique des autres pour se prémunir contre le démonisme, c'est-à-dire la tentation de s'ériger en modèle à la place de Dieu. La critique des autres enrichit le christianisme dans la mesure où elle lui permet d'entrer en dialogue profond avec ses racines et de s'y rapporter selon de nouvelles perspectives.

D'autre part, le repli du christianisme dans la sphère privée constitue un gâchis inestimable pour l'humanité puisque celle-ci se retrouve mutilée de l'une de ses sources dont elle a particulièrement besoin aujourd'hui. *« L'histoire de l'Europe, depuis sa lointaine origine hellénique, montre qu'une réflexion philosophique, en son support spirituel, a inventé un chemin qui donne à l'homme un regard d'éternité, un potentiel pour dépasser l'instantanéité de toute vie et trouver dans ce dépassement une satisfaction créatrice »*⁵⁹. En perdant le christianisme, la culture moderne se coupe d'une donnée humaine qui a sa fonction propre dans la culture générale et dans l'être même de l'homme. Nous ne prétendons pas que le christianisme devrait être réintroduit dans la vie des modernes pour occuper la même place que celle qu'il a eue dans les siècles passés. Notre propos consiste seulement à dire que le christianisme a un rôle moral important à jouer en tant que source morale qui a sa propre spécificité et sa richesse.

Notre approche suppose la condition du principe de faillibilisme. Pour que le christianisme intègre l'espace public dans le but d'apporter sa contribution à construire des réponses aux questions de nos contemporains, comme le font d'autres sources morales, il doit oser prendre part aux débats publics. *« La participation active des Églises à un espace public démocratique implique que l'on prenne congé des arguments d'autorité : que l'on dise non pas 'Regardez honnêtement en vous-mêmes et reconnaissez le Bien tel qu'il est', mais plutôt : 'Voici ma conviction et je vais essayer de vous expliquer pourquoi je crois en cela'. Cela revient à quitter la position d'autorité pour une position d'humilité. On assume que sur des questions morales difficiles, les croyants eux-mêmes sont assignés à balbutier et tâtonner. Mais ce balbutiement est loin d'être inutile. Compte tenu de l'expérience que les religions ont recueillie au fil des siècles, il est utile de leur laisser la parole et de les écouter formuler leur*

⁵⁸ J.-M. FERRY, *Les lumières de la religion*, p. 28-29.

⁵⁹ Y. LEDURE, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme* (Donner raison. Philosophie, 46), Bruxelles, Lessius, 2014, p. 150.

point de vue »⁶⁰. Le principe d'infailibilité du christianisme quand il intervient en face et avec d'autres sources morales est loin d'être un aveu de faiblesse. Il s'agit d'une reconnaissance de la tension consubstantielle avec la foi chrétienne. Le chrétien est appelé à faire des efforts d'argumentation et d'explicitation de sa foi dans un langage compréhensible par tous. Cette tâche est essentiellement théologique.

2.2.3. Sauver l'homme : l'universalité morale du christianisme

L'analyse de la question de l'identité morale dans les œuvres de Taylor et Tillich nous a conduit à réinterroger le christianisme sur sa capacité et les conditions à partir desquelles il peut se déployer comme une source morale crédible dans les sociétés où la pluralité des sources morales ne fait aucun doute. Toute éthique théologique est supposée contribuer à l'avènement du salut de l'être humain. À ce titre, le développement de l'éthique théologique doit se situer dans la mission principale du christianisme qui est celle de sauver l'être humain de toutes les formes d'aliénation. C'est pourquoi, la religion chrétienne est une source morale universelle.

Pour rendre compte du rapport important existant entre la mission salvatrice et l'universalité morale du christianisme, nous nous inscrivons dans la théologie herméneutique telle que Claude Geffré la comprend à la suite de Paul Tillich. « *La théologie comme herméneutique n'a pas pour résultat un scepticisme généralisé : il s'agit simplement de prendre en compte ce qu'est la réception de la vérité qui nous est confiée dans la révélation, et de faire en sorte que les enseignements de l'Église soient reçus comme libérateurs par rapport à notre attente humaine : attente de la vérité d'abord, mais attente non moins essentielle de bonheur et d'une grande authenticité ressentie existentiellement. Sinon, nous risquons de confondre la foi avec une sorte d'obéissance passive à une orthodoxie purement verbale* »⁶¹. Il en ressort que la dimension existentielle est aussi importante pour la théologie entendue comme herméneutique. Dès lors, l'éthique théologique que nous développons s'enracine dans l'articulation entre l'essentiel et l'existentiel, c'est-à-dire entre la Révélation et la vie des personnes qui la reçoivent.

Il est important, à nos yeux, d'insister sur le rôle qu'on attend de la Révélation par rapport à la vie. D'une part, la philosophie transcendantale (la métaphysique) et, d'autre part, la philosophie critique qui a pour objectif d'être la conscience critique de la société. L'éthique

⁶⁰ J.-M. FERRY, *Les lumières de la religion*, p. 95.

⁶¹ Cl. GEFFRÉ, *Profession théologien* (Lumen fidei), Paris, Cerf, 2014, p. 116-117.

théologique que nous développons s'inscrit largement dans la deuxième. « *Pensons à la discussion, désormais célèbre, entre le philosophe Habermas et le théologien Ratzinger à Munich. Il est intéressant de constater que la raison publique a tendance à oublier les sans-voix, parce qu'ils ont du mal à participer à la table de la raison communicationnelle ; il note qu'à cet égard ce sont les Églises qui rappellent la présence ignorée, cachée ou silencieuse des personnes souffrantes, écrasées par l'injustice ou la maladie, isolées ou étouffées par les structures sociales* »⁶². La dimension libératrice de la Révélation est centrale dans la théologie herméneutique. Le christianisme, en tant que religion révélée, est concernée essentiellement par la question du sens qui traverse la vie de l'être humain. Car celui-ci doit continuellement se situer moralement par rapport à ce qu'il est et par rapport à ce qui l'entoure. Puisqu'il est question de l'éthique théologique, nous allions la notion de salut avec la notion de libération. La Bonne Nouvelle du Christ est ainsi qualifiée parce qu'elle annonce un salut par rapport à un état dans lequel on se trouve et qui ne mérite pas d'être le nôtre. Adhérer à la Parole du Christ revient à être un Être Nouveau, pour reprendre l'expression de Paul Tillich. Ce passage de l'être ancien à l'Être Nouveau est ce que nous appelons le salut. Notre approche est dans l'horizon de ce que nous pouvons appeler la théologie de la libération.

Le salut qui nous est proposé dans le christianisme, en tant que source morale, transforme notre vie concrète dans laquelle nous faisons consciemment ou non l'expérience d'une certaine aliénation. Dans ce sens, la théologie de la libération, comprise non pas seulement dans sa dimension matérialiste, est une éthique théologique telle que nous nous efforçons de la développer dans cette thèse. « *Cette théologie de la libération, entendue comme figure d'une théologie de l'histoire, va manifester quelle est la portée révélatrice du cri des pauvres et des opprimés. Elle va montrer que le salut annoncé par le christianisme ne concerne pas uniquement la libération par rapport au péché et par rapport à la mort, mais qu'il est aussi la libération des aliénations qui interdisent à des millions et des millions d'hommes et de femmes de vivre une humanité digne de ce nom. De ce point de vue-là, Dieu n'apparaît plus comme un Dieu conservateur, comme disait le cardinal Marty, mais comme un Dieu libérateur, et cela au meilleur sens du terme* »⁶³. La proposition du salut qui est formulée dans le christianisme, à nos yeux, a besoin d'être traduite en rapport aux formes d'aliénation que vit non seulement chaque individu mais aussi et surtout chaque groupe de personnes selon leurs problèmes. Pour ce faire, le christianisme ne peut pas se proposer

⁶² P. VALADIER, *Le catholicisme en face de L'Age séculier*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 248.

⁶³ Cl. GEFFRÉ, *Profession théologien*, p. 122-123.

comme salut s'il n'y a pas, au préalable, l'identification d'une forme d'aliénation. Or, cette tâche, nous l'avons déjà expliquée, ne relève pas de la théologie uniquement. L'éthique théologique ne peut rendre intelligible le salut porté par le christianisme qu'à condition que des questions d'aliénation soient clairement et précisément identifiées avec et grâce à d'autres disciplines.

D'une part, la théologie herméneutique a besoin d'une interprétation et d'une explication existentielle de la philosophie et d'autres sciences humaines pour intervenir comme une éthique théologique. Cette dernière, dans ce sens, cherche à proposer des pistes de réponses et réflexions, à partir de la Révélation, aux questions qui se posent dans la société. Contrairement à la théologie classique qui se suffisait elle-même et qui ne visait que sa propre intelligibilité, la théologie herméneutique prend au sérieux la situation temporelle et la structure existentielle de l'être humain. « *L'harmonie fondamentale qui existait jadis entre la doctrine de la foi qui se dégage de la Bible et l'ensemble de la culture n'existe plus. L'homme moderne conduit bien plus tôt son interrogation à partir d'un univers qui s'est constitué en dehors des réalités propres de la foi* »⁶⁴. Cette affirmation rejoint le cadre de notre recherche qui est celui de la fragmentation de la culture car celle-ci compte désormais plusieurs sources morales dont le christianisme. Les interrogations dont il est question nous parviennent de plusieurs et diverses disciplines qui tentent d'identifier les différentes formes de malaise dont souffre l'homme de notre époque, de notre société. Dans ce sens, le christianisme doit se tourner vers les sciences humaines afin de prendre connaissance des problèmes desquels l'homme cherche à être sauvé.

D'autre part, nous insistons sur la tension constitutive entre la dimension eschatologique et la dimension existentielle lorsque le christianisme s'offre comme une source morale proposant des pistes de solutions aux problèmes de la vie des hommes et des femmes d'une société donnée et à une époque bien déterminée. « *On ne peut plus parler aujourd'hui de salut en termes chrétiens sans que par là on entende le salut du tout de l'homme – non seulement pour une vie éternelle mais aussi pour un mieux-être de l'homme ici-bas, en cohérence avec sa vocation humaine comme image de Dieu. Le salut chrétien n'est pas simplement la promesse d'une vie éternelle au-delà de la mort, il est aussi une guérison de la première création et une guérison de l'homme défiguré par ces diverses aliénations dont*

⁶⁴ R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine* (Orientations), Paris, Éditions de l'Orante, 1963, p. 21.

est responsable le péché collectif des hommes »⁶⁵. Deux démarches se dégagent lorsque le salut proposé par le christianisme doit concerner la vie d'ici-bas. Soit on suit, sans se questionner, les directives et les préceptes moraux qui nous viennent des responsables des Églises, soit on choisit la voie la plus exigeante qui est celle de l'interprétation de l'esprit de l'Évangile face à la situation concrète. Il est clair que nous avons opté pour la seconde voie. Cependant, il faut qu'elle garde le contact réel et significatif avec l'Écriture pour que le christianisme féconde les pistes de salut qui puisent vraiment dans sa spécificité. C'est à cette condition qu'elle se distingue de la philosophie.

L'universalité du christianisme, entendu comme une source morale, réside, dès lors, dans sa capacité à rencontrer toutes les situations humaines dans lesquelles l'homme perd sa dignité telle qu'elle est présentée dans la conception chrétienne de l'Incarnation. Elle pose l'homme comme étant celui qui a une valeur extrêmement importante, à tel point que Dieu n'hésite pas à prendre sa condition. Il est de la tâche des théologiens de réinterpréter le christianisme de telle sorte qu'il se présente comme le salut de l'homme partout où sa dignité est mise en danger. Il s'agit d'un travail exigeant et prophétique dont la réalisation suppose une formation intellectuelle de qualité et un courage exceptionnel car, comme nous l'avons déjà dit, il est facile et tentant de suivre les codes moraux qui nous sont présentés plutôt que de s'adonner au travail d'articuler Révélation et situation concrète.

Nous pensons que l'absence de salut d'ici-bas par le biais du christianisme comme une source morale ne signifie pas l'inexistence du salut d'ici-bas en tant que tel. *« Car, depuis qu'elle existe, l'humanité n'a jamais été abandonnée à elle-même : elle a toujours été sollicitée, prévenue, par ce que la théologie chrétienne appelle la 'grâce'. On parlera justement des 'semences du Verbe', ou des 'inspirations de l'Esprit'. Toujours est-il que cette grande histoire, qui trop souvent est l'histoire des perversions de l'homme, est sans doute aussi l'histoire du salut »*⁶⁶. C'est notre foi chrétienne qui nous permet d'affirmer que là où est l'absence du sens, le salut n'est jamais complètement absent⁶⁷.

⁶⁵ Cf. GEFFRÉ, *La profession théologien*, p. 123-124.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁷ Adolphe Gesché, dans son livre *Dieu pour penser I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993, montre que la foi chrétienne est fondamentalement pour la victoire du Bien par rapport au mal et, qu'en cela, nous avons les raisons d'espérer malgré le mal qui ne cesse de frapper l'être humain et le cosmos. Cette foi chrétienne n'est pas à comprendre seulement de l'intérieur, il faut aussi en saisir la signification à l'extérieur d'elle-même. C'est-à-dire que nous croyons que Dieu est à l'œuvre même là où le christianisme n'est pas présent en tant que religion et que le Bien a le dernier mot sur le mal. *« L'homme est fait pour le bien et pour le bonheur mais il fait en lui, avec les autres et dans le monde, l'expérience troublante d'un mal qu'il ne veut pas et dont il ne peut se libérer »*. p. 104.

Sur le plan moral, il y a plusieurs voies à travers lesquelles le christianisme peut sauver l'être humain et le cosmos. Le christianisme, en tant qu'une source morale, sauve d'abord le christianisme de la tentation permanente de son auto-idolâtrie. « *Le christianisme délie Dieu de l'identification à une Loi donnée une fois pour toutes et valable pour toutes les situations historiques. Cette non-identification entre Dieu et la Loi libère en quelque sorte Dieu, et lui restitue une transcendance dont on ne mesure pas toujours la grandeur ; mais cela signifie également, et par le fait même, que le croyant n'est pas nécessairement en règle ou fidèle parce qu'il s'est soumis à des prescriptions légales ou rituelles* »⁶⁸. Dans ce sens, l'éthique théologique joue un rôle critique important face à l'Église et à la théologie dogmatique. Elle est le lieu privilégié de la prise au sérieux de la profondeur du mystère fondamental de l'Incarnation. L'éthique théologique doit toujours rester vigilante face aux mouvements théologiques et ecclésiastiques du repli identitaire et de la désincarnation. Le monde n'est pas seulement important et nécessaire pour le christianisme mais il est surtout essentiel à l'avènement et à la manifestation du sens à l'intérieur du christianisme.

À l'heure où les orthodoxies, dans le champ chrétien, se construisent et se réclament détentrices de la vérité supérieure, l'éthique théologique rappelle que la situation concrète est le lieu de la Révélation non pas comme une enveloppe à jeter après usage mais comme un partenaire co-originaire de la Révélation. « *Que nos sociétés soient de plus en plus cosmopolites, multiculturelles et polymorphes ne semble pas constituer un enjeu théologique en soi, pour la RO (Radical Orthodoxy), mais plutôt une situation de fait contre laquelle il faut réagir* »⁶⁹. Pour les défenseurs de la *Radical Orthodoxy*, la situation concrète doit être soumise à la vérité chrétienne éternelle. « *Le christianisme n'aurait pas de raison théologique valable à entrer dans la pensée laïque – qui cherche à garantir, pour chaque individu, une liberté religieuse selon des cadres socialement définis – mais doit poursuivre son projet ecclésial initial d'harmonie – où, bien sûr, le christianisme se voit octroyer un rôle dominant, au-dessus des autres traditions* »⁷⁰. Nous remarquons que cette forme de compréhension du christianisme s'inscrit dans l'hétéronomie religieuse que Paul Tillich n'a cessé de combattre dans sa pensée.

⁶⁸ P. VALADIER, *Lettres à un chrétien impatient*, Paris, La Découverte, 1994, p. 46.

⁶⁹ X. GRAVENT-TIROLE, *Du dialogue et de ce qui le fait vivre*, dans H.-Ch. ASKANI, C. MENDOZA, D. MÜLLER, D. ANDRONICOS (éds), *Où est la vérité? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction* (Lieux théologiques, 45), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 10-105.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 105.

Le christianisme, entendu comme source morale, à l'heure de la pluralité des sources morales, sauve l'homme de sa prétention à se sauver lui-même. Nous avons essayé de le démontrer en détail à partir de l'œuvre aussi bien de Taylor que de Tillich. « *L'identité devient variable d'ajustement et cesse d'exprimer la vérité d'un être ; l'identité cesse de répondre à cette remarque de saint Augustin affirmant que l'instant de vérité pour chacun est l'instant où le je n'est plus que question à soi-même et pour soi-même (quaestio mihi factum sum). Un je prisonnier de lui-même, soumis aux pressions tant de l'ego que d'un groupe dominant, devient outil d'aliénation et facteur de régression de l'autonomie de chacun* »⁷¹. Les pièges que se tend régulièrement l'homme dans l'illusion de réaliser sa liberté sont innombrables. Le christianisme comme source morale se charge de sauver l'homme de lui-même pour le rétablir dans sa dignité de l'image de Dieu. Et cela ne peut se réaliser que grâce à une éthique théologique enracinée dans le christianisme qui dialogue avec l'autre.

Le christianisme tel que nous l'avons présenté, en termes de source morale, met en garde l'être humain et les sources morales idolâtres pour les rappeler à la préservation de la diversité non seulement écologique mais aussi des cultures à l'heure de l'impérialisme de la pensée instrumentale et de la mondialisation capitaliste. Le christianisme, plutôt que d'abolir et supprimer les différences de nature et de culture, sauve l'homme de son appétit effréné face aux richesses du monde et de sa volonté de puissance quant à la domination de l'autre. Il met en exergue, de façon critico-productive, son sceau caractéristique de la rencontre entre Dieu et l'homme pour permettre à l'homme de ne pas désertir son chemin hors et vers lui-même. De nouveau, le caractère universel du christianisme est réaffirmé dans l'horizon moral non pas dans le sens où il imposerait quelques lois valables pour tout l'univers mais parce qu'il a à sauver tous les êtres humains, grâce à la méthode herméneutique, dans les situations concrètes qui sont les leurs, de tout ce qui biaise ou efface l'image de Dieu que nous sommes.

⁷¹ Y. BANNEL, *La crise identitaire révélateur de la société contemporaine*, Paris, Éditions Télètes, 2014, p. 75.

Conclusion

Dans cette troisième partie, nous nous sommes efforcé de mener une réflexion à la suite de la présentation de la question de l'identité morale chez Taylor et Tillich. Elle a porté sur trois aspects importants : la confrontation des méthodes et de quelques intuitions des deux auteurs, la critique de leurs pensées respectives à travers quelques notions, et l'élaboration d'une éthique théologique.

Dans leurs pensées respectives, il y a une méthode spécifique. Pour Taylor, nous avons identifié la méthode généalogique, alors qu'il s'est agi de la méthode de corrélation chez Tillich. L'analyse de ces deux méthodes nous a permis de comprendre l'importance de la méthode dans chaque pensée. La méthode et la pensée se tiennent et s'orientent mutuellement. Nous avons montré que le choix de la méthode, dans l'élaboration d'une réflexion, est déterminant quant à l'objet de la pensée et quant au contexte. Dans cette perspective, Taylor utilise la méthode généalogique pour comprendre l'état actuel de la question de l'identité morale, en vue de relever les forces et les faiblesses de cette dernière. Tillich s'attaque à la théologie classique à laquelle il reproche de ne pas tenir compte de la situation concrète. Toute théologie doit, à ses yeux, prendre au sérieux l'esprit du temps et les questions existentielles que les hommes et les femmes se posent. Pour cela, la méthode de corrélation s'impose à la théologie.

Concernant leurs méthodes respectives, nous avons relevé quelques forces et quelques faiblesses. La méthode généalogique, telle que Taylor l'utilise, aide à comprendre l'identité morale moderne en repérant les éléments déclencheurs dans l'histoire du christianisme. Il montre, par là, que le christianisme a encore une richesse morale dont il faut considérer la pertinence aujourd'hui. Il défend également les aspects séculiers de l'identité morale, dont le christianisme ne peut plus ignorer la profondeur. La méthode généalogique, dans la pensée de Taylor, suscite un danger que nous avons souligné ; celui de la manipulation de l'histoire au profit d'une cause recherchée par celui qui l'utilise.

La méthode de corrélation de Tillich intègre, en quelque sorte, la méthode généalogique. Il reprend critiquement quelques philosophes et théologiens de la pensée occidentale pour construire sa propre théologie. La possible difficulté de la méthode de corrélation consiste à garder l'équilibre nécessaire entre le message et la lecture de la situation. La méthode de corrélation est largement dépendante des sciences humaines qui

aident à comprendre les signes du temps présent. Sa richesse peut être sa faiblesse, si les analyses de la situation faites par les sciences humaines ne sont pas correctes. Pour cela, il faut que le théologien qui applique la méthode de la corrélation soit à la fois un bon connaisseur du message évangélique et un observateur averti de la réalité sociale de son temps. Alors que Taylor fait quelques pas dans le passé pour comprendre le processus par lequel est advenue l'identité morale des modernes, Tillich propose un christianisme qui est toujours préoccupé par le temps présent et qui ne peut contribuer à la formation de l'identité morale à partir de l'extérieur.

Sur la base des travaux de Taylor et de Tillich, nous avons amorcé une réflexion sur la question de la séparation entre l'immanence et la transcendance chez nos contemporains occidentaux et son impact sur le plan moral. Le contexte du rapport entre l'immanence et la transcendance marque les pensées de Taylor et de Tillich. Chez l'un comme chez l'autre, nous avons trouvé les efforts pour dépasser le clivage entre l'immanence et la transcendance. Ils se battent manifestement contre les unilatéralismes religieux et immanentistes. Cela constitue leur point commun. Les critiques qu'ils adressent à la société de consommation sortie de l'horizon religieux sont les mêmes. Nous reprenons, à titre de rappel, l'égoïsme, l'affaiblissement des valeurs familiales, la recherche effrénée du bonheur immédiat pour soi, la perte de la solidarité, etc. Taylor et Tillich remettent aussi en question les comportements sectaires qui se développent dans le christianisme, qui se marginalise en se coupant des idées de l'immanentisme. Ces chrétiens pensent vivre la plénitude du christianisme en intronisant pour toujours une théologie d'une certaine époque, considérée comme l'âge d'or de la foi.

L'un comme l'autre optent finalement pour une articulation du message et de la réalité, de l'immanence et de la transcendance. Nous avons fait remarquer que, pour dépasser la juxtaposition, Taylor et Tillich enracinent leurs pensées respectives dans une certaine ontologie anthropologique. Cependant, avant de rappeler leurs positions sur cette forme d'ontologie, nous revenons sur les notions d'immanence et de transcendance. Pour la première, les deux sont unanimes quant à sa compréhension. En revanche, nous avons observé que les deux auteurs divergent sur le sens de la transcendance.

Nous avons constaté que Taylor utilise, à maintes reprises, la notion de transcendance de façon plurivoque. Car, pour lui, elle renvoie à la fois aux instances supra-individuelles qui interviennent dans la construction de l'identité morale, et à l'horizon chrétien qui se situe, selon lui, à un niveau supérieur. La transcendance, chez Taylor, a une signification éthique et

non métaphysique. En cela, l'usage que Taylor en fait valorise des dimensions, parfois oubliées, comme les fêtes religieuses et d'autres manifestations existentielles par lesquelles les hommes et les femmes font l'expérience de la transcendance. Nous avons précisé que, d'une part, Taylor donne une nouvelle interprétation de la transcendance et, d'autre part, qu'il ne s'engage pas dans l'approche métaphysique et théologique de la transcendance. Nous avons montré que Taylor utilise la notion de transcendance comme si elle était connue parfaitement de ses lecteurs.

Chez Tillich, la notion de transcendance, au sens théologique du terme, est pensée systématiquement. Il ne s'agit pas d'une entité métaphysique supérieure qui est au-dessus de nous. La transcendance, selon Tillich, est à la fois essentielle et existentielle. Il intègre la situation concrète dans la transcendance. Cela constitue l'une des marques de l'originalité de sa théologie. Tillich fait intervenir une dialectique à l'intérieur de la transcendance. Car pour lui, la transcendance a quelque chose d'universel et une dimension de concrétude. Le côté universel est fondé sur la métaphysique. Il permet d'universaliser la portée de la transcendance. Cependant, cette dernière comporte aussi l'existentiel, par lequel il y a l'automanifestation de la transcendance. Ainsi, il faut éviter le fondamentalisme aussi bien essentialiste qu'existentialiste. Fidèle à son intuition, Tillich parvient à expliquer la notion de transcendance de telle sorte que l'opposition se trouve surmontée. Cette approche de la transcendance par Tillich nous fait penser au dogme christologique qui se pose par-delà la divinisation absolue et l'humanisation absolue du Christ.

Taylor et Tillich reconnaissent la diversité des lieux de la transcendance. Leurs pensées respectives marquent la fin de la transcendance totalisante. Pour étayer cette lecture, nous avons eu recours à l'ontologie anthropologique telle qu'elle se trouve chez les deux auteurs à travers les expressions d'« hyperbien », pour Taylor, et de « préoccupation ultime », pour Tillich. D'après ces deux auteurs, l'être humain ne peut pas se passer, pour Taylor, d'avoir un hyperbien, et d'être préoccupé ultimement, pour Tillich. Ce sont les conditions de possibilité d'être un être humain. Cette ontologie anthropologique implique beaucoup de conséquences, qu'on se situe du côté de l'un ou de l'autre.

Rappelons que l'hyperbien et la préoccupation ultime ont la signification de valeur suprême parmi les valeurs de l'être humain. Les deux jouent le rôle d'éclairer et de déterminer d'autres valeurs, que Taylor appelle les biens ordinaires alors que Tillich les appelle les préoccupations préliminaires. L'ontologie anthropologique suppose que tout être humain a

une valeur suprême. Les deux auteurs reconnaissent, dès lors, la diversité des valeurs suprêmes. Celles-ci sont toujours liées à une source morale et peuvent être remplacées par d'autres au cours d'une vie ou d'une histoire. Taylor précise que chaque source morale est marquée par une certaine incommensurabilité. Tillich appelle les religions particulières, en tant que sources morales, à ne pas se considérer comme la religion dans son absoluité. Car, d'après les deux auteurs, il n'y a pas une source morale absolue, quelle qu'elle soit. Nous avons montré que cette démarche a fondamentalement un impact sur la formation de l'identité morale et sur les rapports des sources morales entre elles.

La divergence qui existe entre Taylor et Tillich, à partir des notions d'hyperbien et de préoccupation ultime, tient au fait que le premier, tout en reconnaissant que son hyperbien est dans le christianisme, ne le place pas qualitativement au-dessus d'autres hyperbiens qui sont dans d'autres sources morales. Ce refus de comparer se fonde sur l'affirmation d'après laquelle chaque source morale a quelque chose d'incommensurable. Tillich, quant à lui, ose cette comparaison et montre que le christianisme est le lieu où la manifestation de l'Ultime s'est réalisée de façon plus élevée. Il ne nie pas la présence de l'Ultime dans d'autres manifestations historiques. Cependant, le modèle christologique est le plus grand *kairos* de l'histoire où la préoccupation ultime s'est manifestée. Nous rappelons que Tillich fait une différence qualitative entre l'événement fondateur du christianisme et les figures historiques du christianisme. Nous avons montré que la divergence entre Taylor et Tillich sur l'hyperbien et la préoccupation ultime, tient, d'une certaine manière, à leurs disciplines respectives, à savoir la philosophie et la théologie. Le premier, quoique chrétien catholique, reste philosophe dans le développement de sa pensée par rapport à la considération de différentes sources morales. Le second, en tant que théologien chrétien, construit sa théologie sur un engagement de la foi chrétienne ; il reconnaît que la source chrétienne la plus réussie est celle qui est la sienne.

Dans cette troisième partie, nous sommes revenu sur l'usage de l'ontologie chez l'un comme chez l'autre. Chez les deux auteurs, l'ontologie s'enracine dans l'être humain. Selon Taylor, nous devons nous préoccuper de la morale parce que notre être y est essentiellement rattaché. Pour Tillich, nous devons nous interroger sur la préoccupation ultime parce que nous ne pouvons pas vivre sans nous en préoccuper ; notre être est ainsi fait. Les affirmations transcendantales qu'ils avancent s'enracinent dans une ontologie anthropologique. Sur ce plan, Taylor et Tillich sont unanimes. L'ontologie que ces auteurs proposent n'est pas une affaire purement transcendantale, elle comprend les expériences concrètes de la vie. À ce titre,

ils renouvellent le sens de l'ontologie. Cependant, nous avons relevé quelques difficultés et certaines divergences sur la notion d'ontologie.

Pour Taylor, l'ontologie est anthropologique. Faire le lien entre l'ontologie et l'anthropologie n'est pas nouveau en philosophie. Cependant, nous remarquons que dans d'autres acceptions de l'ontologie, surtout chez Heidegger, l'ontologie ne se limite pas à la question de l'être humain. Chez ce dernier, philosophe allemand, l'ontologie renvoie à la question de l'être en tant qu'être. En termes heideggériens, nous avons précisé que l'ontologie, telle qu'elle est comprise par Taylor, est une ontique. Néanmoins, nous avons établi un rapprochement entre Taylor et Heidegger sur la lecture du *Dasein*. Tillich, quant à lui, est plus proche de Heidegger. Il fait, dans le sillage de ce dernier, la critique non seulement de la métaphysique mais également de la théologie qui s'en inspire. Comme Taylor, Tillich élabore une ontologie qui prend en compte la réalité humaine sous le double aspect fondamental et historique. Ainsi, il s'éloigne de la version heideggérienne de l'ontologie.

L'ontologie de Taylor et de Tillich constitue le fondement de leurs éthiques respectives. En posant l'ontologie anthropologique, ils montrent que, chez l'être humain, l'éthique consiste à réfléchir sur l'être et le devoir être de l'être humain. En cela, toute forme d'éthique a besoin d'une certaine ontologie anthropologique. À ce titre, Taylor et Tillich admettent la recherche de la plénitude chez tout être humain. Cela relève de l'ontologie. Cependant, les deux auteurs reconnaissent une place importante à la dimension historique dans la concrétisation des catégories de l'être humain telles que l'ontologie anthropologique les justifie. Il y a, chez Taylor et chez Tillich, les efforts d'articuler le fondamental et l'historique.

La confrontation des deux auteurs nous a permis d'identifier les interrogations et les pistes pour l'élaboration d'une éthique théologique. Celle-ci est exposée sous deux angles. Une éthique théologique de notre temps doit être capable de faire une critique du christianisme. Cela est notre premier volet. En second lieu, l'éthique théologique que nous avons formulée, à la suite de la pensée de Charles Taylor et de Paul Tillich autour de la question de l'identité morale, doit se déployer à la rencontre critico-productive d'autres sources morales et de l'identité morale des gens.

Pour mener à bien cette double mission, nous avons établi et analysé quelques points essentiels pour élaborer une éthique théologique qui soit crédible aujourd'hui. L'éthique

théologique doit s'enraciner dans l'historicité et l'universalité du christianisme. Elle doit prendre en compte les dimensions historiques et universelles de l'avènement christologique pour ne pas en tirer des lois morales abstraites. Pour y arriver, l'éthique théologique est appelée à faire une auto-explicitation qui vise à rendre intelligible les démarches de la foi et l'histoire des dogmes. Dès lors, l'éthique théologique permettra une communicabilité entre les données du christianisme et l'aujourd'hui. L'élan de compréhension que doit réaliser l'éthique théologique prend au sérieux la pluralité d'interprétations du christianisme selon la situation. En cela, l'eschatologie devient le point *ad quem* de toutes les traductions de la foi chrétienne, en réponse aux questions existentielles diverses vécues par les différents peuples. Nous avons mis l'accent sur le rôle de la philosophie dans cette entreprise de compréhension du christianisme. L'éthique théologique doit être en rapport étroit avec la philosophie. Cette dernière permet de comprendre la situation dans laquelle l'éthique théologique se développe et s'exerce. Elle éclaire l'éthique théologique, d'une part, sur ses conditions historiques et, d'autre part, sur ce qui se passe dans le monde dans lequel elle doit se réaliser.

L'éthique théologique, sans un travail de compréhension, ne peut pas se déployer dans le champ moral de façon authentique. Ce déploiement se fait, selon nous, sous forme critico-productive. C'est-à-dire que le christianisme, comme source morale, se rapporte à d'autres sources morales par le biais de la critique et de l'ouverture des horizons. Pour cela, toute source morale doit faire son deuil de la prétention de détenir, toute seule, la vérité. Nous avons rattaché, dans l'élaboration de notre éthique théologique, la dimension de dialogalité à toute source morale. La nature de la vérité exige cette dialogalité. Cependant, la rencontre avec d'autres sources morales ne signifie pas une fusion ou une confusion. Chacune des sources morales, dans sa spécificité, a quelque chose à apporter à l'autre. En cela, le christianisme n'est pas dans une posture de donner seulement ; il doit aussi recevoir des autres. Chaque source morale exerce la même fonction vis-à-vis des autres.

La dialogalité critico-productive, pour se réaliser, doit assumer la condition de faillibilisme. Celui-ci est théologiquement fondé sur la nature de toute religion particulière dans sa dimension historique et dans sa possibilité d'être concernée par l'élan de destruction. Le faillibilisme prend une autre ampleur dans l'horizon moral. La formulation de la morale n'est jamais à l'abri des erreurs d'incompréhension et de malentendu. Le faillibilisme est la condition même de la dialogalité, et de la participation du christianisme dans l'espace public démocratique où plusieurs sources morales se confrontent les unes aux autres. Nous ne

sommes pas pour le repli du christianisme dans l'espace privé. Ce serait une double privation en deux sens, du côté du christianisme et de la société.

Notre éthique théologique ne vise qu'une seule chose. Il s'agit du salut de l'homme. Le christianisme sauve l'être humain et cela se fait de façon universelle. Il rejoint les zones d'ombres de la vie humaine et s'attaque aux causes de l'effacement ou à la diminution de l'image de Dieu qui est en l'homme. Partout où l'image de Dieu souffre de quelque problème que ce soit, l'éthique théologique doit se déployer et venir au secours de l'homme, pour donner non pas des solutions éternelles, mais des solutions qui émergent de la situation elle-même. L'éthique théologique doit être attentive à l'identité morale de tous les êtres humains, dans la mesure où ces derniers vivent les questions existentielles auxquelles il faut des réponses. La vocation principale de l'éthique théologique est de libérer l'être humain de ses problèmes, partout et toujours. Ces derniers peuvent venir de l'intérieur comme de l'extérieur du christianisme.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cet exercice qui consiste à faire le bilan de notre parcours se répartit en deux moments. En premier lieu, nous tracerons les étapes qui ont marqué notre recherche, mais brièvement puisque après chaque partie nous avons produit une conclusion qui en reprend les éléments importants. Dans cette conclusion générale, nous dégagerons le mouvement de pensée qui traverse toute la thèse. Il sera question d'évaluer si notre travail a répondu à la problématique centrale et nous mettrons en lumière les pistes de réflexion qui s'en sont dégagées. En second lieu, nous annoncerons les interrogations qui se sont présentées à nous, au cours de ce travail, et que nous n'avons pas développées.

Le titre de notre recherche « La question de l'identité morale chez Charles Taylor et Paul Tillich, présentation et réflexions critiques pour l'élaboration d'une éthique théologique » se retrouve, de bout en bout, dans les trois parties de cette thèse. Nous nous sommes efforcé de comprendre les œuvres de Taylor et de Tillich autour de la question de l'identité morale dans le but d'élaborer une éthique théologique : « Alors que le christianisme n'est plus la source morale la plus influente, comment doit-il se déployer aujourd'hui, dans le contexte de la pluralité des sources morales aussi bien laïques que religieuses, dans la construction de l'identité morale des individus ? ». Tout au long de ce travail nous avons décrypté, analysé, confronté et critiqué les pensées de Taylor et de Tillich en vue de proposer les pistes de conception et de déploiement d'une éthique théologique.

La première partie de notre travail a consisté à mettre en lumière la situation actuelle de l'identité morale en Occident, telle que Charles Taylor la présente dans son œuvre. Il en est ressorti que la question de l'identité morale aujourd'hui peut être comprise à travers trois moments suivants :

Charles Taylor pose la question de l'identité morale suivant deux approches. La question de l'identité relève à la fois de l'ontologie et de la science historique. La situation épistémologique de nos contemporains a un impact considérable sur la compréhension de l'identité morale. Nous baignons dans le naturalisme quotidien qui évacue les questions morales de notre vie. Le réductionnisme positiviste est largement répandu dans les esprits de nos contemporains à tel point que la place des horizons transcendants a du mal à être reconnue dans la compréhension des modernes. Cette situation est le fruit d'un très long processus de sécularisation de la société occidentale. Le christianisme a sensiblement perdu

son influence sur la vie morale des Occidentaux. Ce qui n'était pas imaginable il y a cinquante ans. Avec cette perte de la part du christianisme, il y a eu l'avènement de la pluralité morale. Les individus se comprennent différemment sur le plan moral.

La question de l'identité morale chez Taylor se pose dans un contexte socioculturel et épistémologique marqué, dont les traits viennent d'être rappelés. Dès lors, il s'est avéré important, dans notre thèse, d'approfondir ces travaux à partir du rapport entre le christianisme et la modernité dans la construction de l'identité morale moderne. Le sujet humain se comprend comme une entité autonome par rapport à tout cadre extérieur. Nous avons, sur ce point, présenté la réponse de Taylor. D'après lui, il y a une articulation entre l'individu et les sources morales. L'homme moderne ne se situe pas moralement hors de toute référence. Dès lors, Taylor nous a permis de repenser la question de l'identité morale à partir de l'ontologie morale. Car l'être humain ne peut pas se passer des questions morales. Il est marqué fondamentalement par le bien. En cela, les affirmations du naturalisme sont des chimères. Nous avons parcouru l'histoire de la pensée occidentale avec Charles Taylor pour établir la généalogie de l'identité morale des modernes à travers la philosophie et le christianisme. Il en est ressorti que les éléments déclencheurs de l'individualisme actuel se retrouvent dans l'histoire du christianisme et plus précisément dans la Réforme.

L'état actuel des rapports du christianisme et de la modernité est à l'origine des deux tendances d'auto-exclusion que Taylor tente de dépasser. D'une part, les tenants du courant des non-croyants pensent que le christianisme est incompatible avec la modernité et, d'autre part, les défenseurs d'un christianisme sectaire se coupent du monde et pensent construire une communauté à part. Les deux mouvements partagent la même démarche de séparation. À partir de cette situation, Taylor nous aide à répondre à notre question. Il préconise un christianisme qui ne se replie pas sur lui-même. Le christianisme gagne en rejoignant le monde, en apportant des réponses aux problèmes qui le minent. L'âge séculier ne devrait pas être la période de l'absence de la religion. Charles Taylor invite le christianisme à s'inventer, à renoncer aux conceptions qui ne servent plus à rien et à s'inspirer de la philosophie actuelle et des sciences humaines pour avoir accès à l'intelligence et aux préoccupations des modernes.

Nous avons poursuivi notre réflexion sur notre problématique à partir de l'œuvre de Paul Tillich. Car nous pensons qu'il est important de questionner le christianisme à partir de la pensée théologique. La deuxième partie, à ce titre, est en continuité avec la première. Elle

permet d'approfondir la compréhension des aspects internes et externes du christianisme qui ont contribué à la perte de son influence dans le champ moral et expose la manière dont Tillich compte répondre aux défis du christianisme dans le monde moderne. Nous avons voulu comprendre le rapport que Tillich établit entre la culture et la religion, en général, et le christianisme, en particulier. Pour lui, le christianisme ne peut pas se contenter de chercher à dominer la culture sous forme d'hétéronomie. Dans ces conditions, l'identité morale réussie est déterminée par le christianisme. Tillich reconnaît l'autonomie de la culture pourvu qu'elle ne soit pas absolue. Il privilégie la théonomie comme la voie des rapports entre la religion et la culture. La religion interroge et inspire le contenu de la culture, alors que la culture s'occupe de la forme. Il y a, ainsi, une interdépendance entre la religion et la culture. Autant la religion a besoin de la forme, autant la culture a besoin du contenu. L'identité morale réussie ne pourrait se construire dans la séparation entre la religion et la culture.

Tillich s'attaque à la théologie classique pour en dénoncer les dérives totalitaristes. Une religion particulière ne peut pas prétendre incarner l'absolu. Si jamais elle le fait, elle devient démonique. Cette triste réalité est plusieurs fois arrivée dans l'histoire des religions. Tillich souligne que Dieu fait émerger, dans la culture, les réponses authentiques à la démonisation de la religion. Dieu n'est jamais complètement absent dans l'histoire. Il n'y a pas un lieu exclusif dans lequel se construit une identité morale réussie. Ces affirmations se fondent sur une certaine épistémologie théologique. Dieu n'est pas un objet dont on a une connaissance parfaite et à partir duquel on peut formuler des lois morales toutes faites une fois pour toutes. Pour parler de Dieu, il faut un langage symbolique. La théologie doit partir des réalités de l'homme pour s'élever et faire intervenir Dieu. C'est pourquoi, Tillich élabore une ontologie anthropologique qui pose l'homme dans sa double dimension essentielle et existentielle. L'homme est engagé dans la liberté et dans la destinée. Ceci revient à dire que l'homme articule ce qui dépend de lui et ce qui ne dépend pas de sa volonté. La liberté humaine est toujours située et donc finie. L'exercice de la liberté humaine par la voie de la construction est le lieu de la manifestation de la misère fondamentale de l'être humain. Pour que le christianisme apporte des réponses efficaces aux questions de l'homme, dans l'existence, il faut qu'il prenne en compte les connaissances sur l'homme telles qu'elles nous viennent de la philosophie et des sciences humaines. Dans ce sens, Tillich intègre dans sa théologie les notions d'angoisse et de finitude, de libido et de volonté de puissance. Cette théologie n'est possible que grâce à la méthode de corrélation. Celle-ci permet la rencontre du

message chrétien avec la situation concrète dans laquelle les personnes vivent. Le théologien se charge d'articuler le message évangélique et la situation.

Nous en sommes arrivé à définir, chez Tillich, l'identité du christianisme à partir du fait que le christianisme est une source morale. Le Christ occupe une place centrale dans la théologie de Tillich. L'identité du christianisme est liée à la personne de Jésus le Christ, qui a triomphé de la misère humaine en refusant de se substituer au Père. Dans cette perspective, il est le modèle de tous les humains dans le combat contre le non-être. Jésus le Christ est l'Être Nouveau. Dès lors, son message nous inspire des réponses à nos problèmes existentiels qui découlent de notre finitude essentielle. Cependant, pour arriver à faire comme lui, il nous faut une bonne dose de courage dans le sens de l'*agapè*. Avoir le courage de s'orienter dans le chemin de la transcendance revient à accepter notre être profond. Le christianisme n'est pas la religion de la loi. Seule l'*agapè* est digne de l'absoluité. Il y a alors, contrairement à la loi, une prise en compte de la situation qui caractérise l'*agapè*.

La question à l'origine de notre recherche se retrouve enrichie par les travaux de Taylor et de Tillich. Ces derniers fournissent le cadre conceptuel et méthodologique de la question de l'identité morale dans son rapport avec le christianisme. Nous avons confronté et questionné les pensées des deux auteurs pour faire ressortir les pistes qui nous ont inspiré pour élaborer une éthique théologique du déploiement du christianisme dans le champ moral. Dans cette logique, nous avons interrogé et confronté les méthodes et les intuitions de nos auteurs. Il en a découlé que la méthode généalogique enrichit la connaissance actuelle sur le rapport entre l'identité morale de nos contemporains et le christianisme. Cependant, nous avons relevé la difficulté qu'elle soulève quant à sa possible manipulation quasi idéologique. La méthode de corrélation convient à la théologie qui se donne l'objectif de libérer l'être humain de sa misère existentielle. Nous avons constaté qu'elle est très exigeante dans ses conditions de possibilité. Elle pourrait ne pas être accessible à tous les peuples.

Le christianisme a son rôle à jouer dans la construction de l'identité morale. Néanmoins, il doit éviter d'adopter les démarches sectaires. Tillich et Taylor nous ont apporté une grille d'analyse de l'importance du christianisme à travers le contenu de l'ontologie anthropologique. Le christianisme doit être une source de réponses aux questions de l'homme dans sa situation concrète. Cependant, cette posture exige une reconsidération théologique de certains aspects, tels que le statut de Dieu, le rapport entre le message évangélique et les pratiques des chrétiens, la pluralité interne et externe des sources morales, etc. Pour

développer cette approche, nous nous sommes basé sur les concepts d'hyperbien et de préoccupation ultime. Ces deux notions nous ont ouvert l'horizon d'une pensée de la pluralité. Chaque proposition morale est contextuellement située. À ce titre, chaque peuple est appelé à puiser dans le christianisme des réponses aux problèmes qui sont les siens.

Notre éthique théologique pose la compréhension critique comme une condition de l'authenticité de la morale chrétienne. L'éthique théologique de notre temps doit se déployer de façon critique aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du christianisme. D'une part, elle doit s'efforcer de rendre intelligible l'historicité et l'universalité du christianisme. Le message chrétien, spatio-temporellement situé, est universel, non pas en universalisant, mais parce qu'il rejoint chacun en tant que réponse à ses problèmes existentiels. L'éthique théologique est un lieu permanent de l'explicitation du christianisme. Pour cela, elle entretient une relation permanente avec la philosophie et les sciences humaines. Celles-ci lui offrent le cadre d'interprétation et des outils conceptuels pour saisir les enjeux de la structure ontologique de l'homme et leurs conséquences dans la vie quotidienne. À cette condition, le christianisme peut réaliser une compréhension de lui-même qui valorise et vivifie ses richesses peu ou jamais exploitées.

Le deuxième versant de notre éthique théologique concerne sa rencontre avec d'autres sources morales ainsi que sa fonction principale. Tout en reconnaissant la part de la vérité de chaque source morale, nous avons considéré l'éthique théologique qui pense le christianisme dans sa dialogalité. Puisqu'il ne présentifie pas la vérité dans son absolu, le christianisme gagne en étant attentif aux autres sources morales. Il entretient, avec elles, une relation critico-productive dans la réciprocité. Pour cela, notre éthique théologique postule le faillibilisme comme condition de possibilité d'une telle relation.

En définitive, le christianisme a une fonction principale qui découle de sa nature. Il s'agit d'être libérateur, pour l'être humain, de toutes les forces destructrices quelles qu'elles soient. Cela suppose de se baser sur une ontologie anthropologique chrétienne, selon laquelle l'être humain est à l'image de Dieu. Dès lors, il revient au christianisme d'intervenir critiquement là où l'homme est aliéné. Nous avons, à titre d'exemples, évoqué quelques problèmes dont l'éthique théologique doit s'occuper aujourd'hui : l'écart qui se creuse de plus en plus entre les riches et les pauvres, la minorité oubliée et écrasée par la majorité, les problèmes écologiques et ceux qui s'apparentent au phénomène de la mondialisation, etc.

Nous sommes conscient du fait que quelques questions que nous avons soulevées n'ont pas été analysées dans cette recherche. Nous avons été frappé par l'influence de Hegel dans la démarche de Taylor et de Tillich. Cependant, ce point n'a pas été thématiqué. Nous tenons à souligner que la place importante de la philosophie et des sciences humaines dans l'exercice de l'éthique théologique que nous avons construite nous a interrogé sur le statut de l'éthique théologique qui se déploie chez les peuples où la philosophie et les sciences humaines sont inexistantes. L'éthique théologique que nous avons développée rencontrera quelques obstacles pour se mettre en œuvre dans certains coins du monde où la liberté d'expression n'est pas acquise et où l'intelligence critique n'existe pas. Nous pensons aux chrétiens qui vivent dans les pays dirigés par les dictateurs. Comment, chez ces peuples, le message chrétien peut-il rencontrer la situation concrète ? N'est-ce pas que la première fonction du christianisme en général et de l'éthique théologique en particulier devrait être libératrice ?

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources principales

Charles Taylor

1.1. Ouvrages

- Hegel and modern society* (1979), *Hegel et la société moderne* (Passages), tr. de R. DESROSIERS, Paris, Cerf, 1998.
- Sources of the self. The making of modern identity* (1989), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (La couleur des idées), tr. de Ch. MELANÇON, Paris, Seuil, 1998.
- The malaise of modernity* (1991), *Le malaise de la modernité* (Humanités), tr. de Ch. MELANÇON, Paris, Cerf, 2008.
- Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard, Harvard University Press, 2002.
- La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui* (L'essentiel), Québec, Bellarmin, 2003.
- Secular age* (2007), *L'âge séculier* (Les livres du nouveau monde), tr. de P. SAVIADAN, Paris, Seuil, 2011.

1.2. Articles

- The validity of transcendental arguments*, 1978-1979 », *La validité des arguments transcendants*, tr. de Ph. DE LARA, dans Ch. TAYLOR (éd.), *La liberté des modernes* (Philosophie morale), Paris, PUF, 1999, p. 115-133.
- La conduite d'une vie et le moment du bien* (1996), dans TAYLOR Ch. (éd.), *La liberté des modernes* (Philosophie morale), Paris, PUF, 1999, p. 285-306.
- Le fondement dans l'histoire*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA, (éds) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (Passages), Paris, Cerf, 1998, p. 35-49.
- A catholic modernity?*, dans J.-L. HEFT (éd.), *A catholic modernity? Charles Taylor's marianist award lecture*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 13-37.
- Les anti-Lumières immanentes*, dans C. MICHON (éd.), *Christianisme : héritages et destins* (Le livre de poche. Biblio essais, 4318), Paris, Librairie générale française, 2002, p. 155-184.
- Ethics and ontology*, dans *The Journal of Philosophy*, 100, 2003, 6, p. 305-320.

Après L'âge séculier, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 9-13.

Paul Tillich

2.1. Ouvrages

Systematic theology (1951), *Théologie systématique I : Introduction. Première partie : Raison et Révélation*, tr. de A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2000.

Systematic theology (1951), *Théologie systématique II. Introduction. Deuxième partie : L'être et Dieu*, tr. de A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2003.

Systematic theology (1951), *Théologie systématique III. Troisième partie : Existence et le Christ*, tr. de A. GOUNELLE, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2006.

Systematic theology (1951), *Théologie systématique V. L'histoire et le Royaume de Dieu*, tr. de A. GOUNELLE et J.-M. SAINT, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 2009.

The courage to be (1952), *Le courage d'être*, tr. de DE LEMAY J.-P., Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1998

Biblical religion and the search of ultimate reality (1955), *Religion biblique et ontologie*, (Initiation philosophique, 94), tr. de J.-P. GABUS, Paris, PUF, 1970

Systematic theology (1963), *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, tr. de J.-M. SAINT, Genève, Labor et Fides, 1991.

2.2. Articles

Gesammelte Werke IX (1919), p. 13-31, *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, tr. de N. GRONDIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 29-48.

Gesammelte Werke IX (1921), p. 312-323, *Style religieux et matière religieuse dans l'art plastique*, tr. de N. GRONDIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 49-62.

- Gesammelte Werke I* (1922), p. 367-388, *Le dépassement du concept de religion*, tr. de M. DUMAS, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 63-84.
- Gesammelte Werke XIII* (1922), p. 86-91, *La crise religieuse*, tr. de J. LESSARD, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 85-92.
- Gesammelte Werke IX* (1924), p. 32-46, *Église et culture*, tr. de J. LESSARD, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 99-120.
- Gesammelte Werke VI* (1926), p. 42-71, *Le démonique. Un apport à l'interprétation de l'histoire*, tr. de M. THIBAUT, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 121-151.
- Gesammelte Werke VIII* (1926), p. 285-291, *Le concept du démonique et sa signification pour la théologie systématique*, tr. de M. THIBAUT, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 153-161.
- Gesammelte Werke X* (1926), p. 9-93, *La situation religieuse du temps présent*, tr. de P. ASSELIN, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'université Laval, 1990, p. 163-245.
- Existential analyses and religious symbols* (1956), *Analyse existentielle et symboles religieux*, dans *Aux frontières de la religion et de la science*, tr. de F. CHAPEY, Paris, Centurion, 1970, p. 111-129.
- Relation between metaphysics and theology*, dans *The Review of Metaphysics*, 10, 1956, 1, p. 57-63.
- Morality and beyond* (1963), *La morale et son dépassement*, dans *Le fondement religieux de la morale*, tr. de F. CHAPEY, Paris, Le Centurion/Delachaux et Niestle, 1971, p. 31-119.

2. Autres travaux

2.1. Ouvrages

- Y. BANNEL, *La crise identitaire révélateur de la société contemporaine*, Paris, Éditions Télètes, 2014.
- J.-P. BELAND, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'oeuvre de Paul Tillich* (Recherches. Nouvelle série, 31), Québec, Bellarmin, 1995.
- H. BOURGEOIS, *Identité chrétienne* (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité* (NRF essais), Paris, Gallimard, 2013.
- J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience. Le sujet et le verbe* (Passages), Paris, Cerf, 1991.
- J.-M. FERRY, *Les grammaires de l'intelligence* (Passages), Paris, Cerf, 2007.
- J.-M. FERRY, *La religion réflexive* (Humanités), Paris, Cerf, 2010.
- J.-M. FERRY, *Les lumières de la religion. Entretien avec Élodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013.
- M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1985.
- É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louvaniensium, 136), Leuven, Leuven University Press, 1998.
- Cl. GEFFRÉ, *Profession théologien* (Lumen fidei), Paris, Cerf, 2014.
- A. GOUNELLE, *Paul Tillich. Une foi réfléchie* (Figures protestantes), Lyon, Éditions Olivétan, 2013.
- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1832), *Science de la logique I. La logique objective. Deuxième livre : la doctrine de l'essence*, tr. de Gw. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Kimé, 2010.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1926), *Être et temps*, tr. de F. VAZIN, Paris, Gallimard, 1986.
- M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale* (Humanités), Paris, Cerf, 2012.
- J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Cogitatio fidei, 238), Paris, Cerf, 2004.
- J. LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (Cogitatio fidei, 237), Paris, Cerf, 2004.

- A. LAITINEN, *Strong evaluation without moral sources. On Charles Taylor's philosophical anthropology and ethics*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Y. LEDURE, *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme* (Donner raison. Philosophie, 46), Bruxelles, Lessius, 2014.
- J. MACLURE et Ch. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience* (La découverte), Laval, Boréal, 2010.
- R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine* (Orientations), Paris, Éditions de l'Orante, 1963.
- D. MÜLLER, *La théologie et l'éthique dans l'espace public* (Études de théologie et d'éthique, 1), Zürich-Berlin, Lit, 2012.
- D. MÜLLER, *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques* (Études de théologie et d'éthique, 6), Zürich-Berlin, Lit, 2014.
- C.-E. NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise. La politique aux prises avec la morale et la religion* (Le champ éthique, 55), Genève, Labor et Fides, 2011.
- H. PUTNAM, *Ethics without ontology* (2005) , *L'éthique sans l'ontologie* (Passages), tr. de R. EHRSAM, P. FASULA, M. HEUSER, A. NAIBO, S. PLAUD, A. ZIELINSKA (éds), Paris, Cerf, 2013.
- L. TERLINDEN, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales : une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 2006.
- P. VALADIER, *Lettres à un chrétien impatient*, Paris, La Découverte, 1994.
- P. VALADIER, *L'exception humaine* (Théologies), Paris, Cerf, 2011.
- J. VALLERY, *L'identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains de langue allemande* (Lex Spiritus vitae, 2), Louvain-la-Neuve, Cerfaux-Lefort, 1976.

2.2. Articles

- D.-P. BAKER, *Morality, structure, transcendence and theism : A response to Melissa Lane's reading of Charles Taylor's Sources of the self*, dans *International Journal for Philosophy of Religion*, 54, 2003, p. 33-48.
- Gr. BAUM, *The response of a theologian to Charles Taylor's A secular age*, dans *Modern theology*, 26, 2010, 3, p. 361-381.

- L. BOEVE, *La théologie aux marges et aux carrefours. Théologie, Église, université, société*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 3, p. 388-412.
- B. BOURGINE, *La promesse d'être soi*, dans *Revue théologique de Louvain*, 42, 2011, 1, p. 3-34.
- B. BOURGINE, *Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique*, dans J.-P. DELVILLE (éd.), *Mutations des religions et identités religieuses* (Théologie), Paris, Mame-Desclée, 2012, p. 137-145 .
- R. BRAGUE, *Le problème de l'homme moderne*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 217-229 .
- Ph. DE LARA, *L'anthropologie philosophique de Charles Taylor*, dans TAYLOR Ch. (éd.), *La liberté des modernes* (Philosophie morale), Paris, PUF, 1997, p.1-17.
- P. DE MEY, *Métaphysique de l'histoire versus métaphysique théonome. Le parcours commun de Troeltsch et du premier Tillich*, dans *Laval théologique et philosophique*, 56, 2000, 3, p. 471-487.
- V. DESCOMBES, *Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ?*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (Passages), Paris, Cerf, 1998, p. 53-78.
- J. DOYON, *Les déboires d'une théologie sans métaphysique*, dans *Laval théologique et philosophique*, 42, 1986, 2, p. 145-158.
- M. DUMAS, *L'expérience de la théologie : corrélation, interruption et recontextualisation*, dans *Théologiques*, 14, 2006, 1-2, p. 117-126.
- Ph.-C. DUMOND, *Philosophie et théologie*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1524-1536.
- B. FELTZ, *Modernité critique et discours ecclésial*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 1, p. 1-32.
- J.-M. FERRY, *Raison et religion*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40, 2009, 1, p. 3-13.
- J.-M. FERRY, *La peur de l'Europe*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2011, p. 73-105.
- A. FORTIN, *Identités religieuses et changement de paradigme. L'impossible historicisme religieux au fondement de la théorie morale de Charles Taylor*, dans G. LAFOREST et Ph. DE LARA (éds), *Charles Taylor et interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 265-284.

- M. GAUCHET, *Le désenchantement désenchanté*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 73-82.
- É. GAZIAUX, *Identité croyante et croyance identitaire*, dans É. GAZIAUX et D. JACQUEMIN (éds), *Être soi dans l'institution. Quels défis pour la théologie*, Paris, Cerf, 2012, p. 177-193.
- É. GAZIAUX, *Foi*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 978-1002.
- É. GAZIAUX, *Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne*, dans *Revue théologique de Louvain*, 44, 2013, 3, p. 329-364.
- Cl. GEFFRÉ, *Tradition et dépassement de l'ontologie*, dans D. BOURG, S. BRETON, A. DELZANT, Cl. GEFFRÉ, J.-L. MARION, J.-P. RESWEBER, G. VAHANIAN et H.-B. VERGOTTE (éds), *L'être et Dieu (Cogitatio fidei, 138)*, Paris, Cerf, 1986, p. 23-58.
- Cl. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 2, p. 565-581.
- Cl. GEFFRÉ, *La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam*, dans *Théologiques*, 9, 2001, 2, p. 135-156.
- D. GIROUX, *L'usage de la notion d'ontologie dans la philosophie politique de Charles Taylor*, dans *Politique et sociétés*, 19, 2000, 2-3, p. 243-266.
- P. GISEL, *Effacement de la transcendance en société contemporaine*, dans *Laval théologique et philosophique*, 67, 2011, 1, p. 7-23.
- A. GOUNELLE, *Paul Tillich et les religions non chrétiennes*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 1998, 2, p. 349-366.
- J. GREISCH, *Éthique et ontologie. Quelques considérations 'hypocritiques'*, dans J. GREISCH et J. ROLLAND (éds), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1993, p. 15-45.
- J. 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*, dans *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 245-262.
- M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (1946), *Lettre sur l'humanisme*, tr. de R. MUNIER, dans *Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 71-157.
- J. HANSON, *A neo-ontological solution to the problem of evil*, dans *Theology today*, 68, 2012, 4, p. 114-135.

- D. JACQUEMIN, *Ouvertures. Vers une théologie analogique ?*, dans É. GAZIAUX et D. JACQUEMIN (éds), *Être soi dans l'institution. Quels défis pour la théologie*, Paris, Cerf, 2012, p. 195-205.
- G. LEROUX, *La sécularité et le cadre immanent*, dans *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 277-292.
- P. LUCIER, *La possibilité de croire dans une culture de l'immanence*, dans *Science et esprit*, 64, 2012, 2, p. 263-275.
- M. MILOT, *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, dans *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 1998, p. 153-178.
- N. MONSEU, *L'identité, l'événement et l'inquiétude : espérer pour pouvoir changer*, dans J.-P. DELVILLE (éd.), *Mutations des religions et identité religieuse (Théologies)*, Paris, Mame-Desclée, 2012, p. 147-154.
- J.-P. NIYIGENA, *Les enjeux éthiques de l'identité monadologique chez Charles Taylor et Paul Tillich*, dans R. CAZALIS (éd.), *Monade dyade triade. Des approches de la réalité*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2014, p. 227-238.
- J. ONIMUS, *Paul Tillich et l'unidimensionnel*, dans P. TILlich, *La dimension oubliée*, tr. H. ROCHAIS, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 7-43.
- J. RATZINGER, *Vérité du christianisme*, dans C. MICHON (éd.), *Christianisme : héritages et destins* (Le livre de poche. Biblio essais), Paris, Librairie générale française, 2002, p. 303-324.
- A.-J. REIMER, *Jesus Christ, the man for others. The suffering God in the thought of Paul Tillich and Dietrich Bonhoeffer*, dans *Laval théologique et philosophique*, 62, 2006, 3, p. 499-509.
- O. RIAUDEL, *Eschatologie*, dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 766-772.
- J. RICHARD, *L'évolution de Paul Tillich : du projet de 1913 au système achevé*, dans *Laval théologique et philosophique*, 40, 1984, 3, p. 339-361.
- J. RICHARD, *Esprit, sens et histoire d'après Paul Tillich*, dans *Laval théologique et philosophique*, 52, 1996, 2, p. 395-409.
- O. ROY, *Sécularisme et fondamentalisme : les deux faces d'un même phénomène?*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 191-212.
- G. SIEGWALT, *La théologie de la culture de Paul Tillich*, dans *Revue des sciences religieuses*, 83, 2009, 4, p. 587-603.

- G. SIEGWALT, *La crise des fondements de la civilisation moderne et la théologie*, dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 2010, 2, p. 513-529.
- L. TERLINDEN, *Charles Taylor aux sources de l'identité*, dans É. GAZIAUX et D. JACQUEMIN (éds), *Être soi dans l'institution : un défi pour la théologie*, Paris, Cerf, 2012, p. 111-119.
- P. VALADIER, *Catholicisme et modernité, un procès permanent*, dans *Sociologie et société*, 12, 1990, 2, p. 13-20.
- P. VALADIER, *Le catholicisme en face de L'Âge séculier*, dans S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 241-251.