

Charles Taylor

L'Âge séculier

*traduit de l'anglais
par Patrick Savidan*

Boréal

© Charles Taylor 2007

© Les Éditions du Boréal 2011 pour la traduction et l'édition française au Canada

© Les Éditions du Seuil 2011 pour l'édition française dans le reste du monde

Dépôt légal : 2^e trimestre 2011

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Diffusion au Canada : Dimedia

L'édition originale de cet ouvrage a été publiée en 2007 par Harvard University Press sous le titre *A Secular Age*.

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada*

Taylor, Charles, 1931-

L'âge séculier

Traduction de : *A secular age*.

Publ. en collab. avec Éditions du Seuil.

Comprend des réf. bibliogr. et un index.

ISBN 978-2-7646-2056-4

1. Laïcité. 2. Sécularisation. 3. Religion et culture. 4. Christianisme – Histoire. I. Titre.

BL2747.8.T3914 2011 211'.6 C2011-940173-8

À ma fille Gretta

Préface

Ce livre trouve son origine dans les *Gifford Lectures* données à Édimbourg au printemps 1999 et intitulées «Vivre dans un âge séculier». Bien du temps s'est écoulé depuis et l'ouvrage s'est étoffé par la suite. De fait, les conférences de 1999 couvrent les parties I à III de ce livre, tandis que les parties IV et V traitent de problèmes que j'aurais souhaité aborder alors sans avoir le temps ni la compétence pour le faire correctement. (J'espère que le temps passé me l'aura donnée depuis.)

Si le livre a gagné en volume et en portée depuis 1999, les deux processus n'ont pas avancé de conserve : donner à la question toute son ampleur aurait exigé un livre bien plus imposant que celui-ci. J'y propose en effet un récit de ce que nous appelons la «sécularisation» telle qu'elle s'est déployée dans le monde moderne occidental ; ce qui implique de clarifier le sens d'une évolution, souvent évoquée, rarement déterminée. Il aurait fallu, pour mener à bien cette tâche, produire un récit plus dense, marqué par de plus fortes continuités. Le temps et la compétence m'ont cependant manqué, aussi je demande au lecteur qui aura ce livre entre les mains de ne pas le considérer comme un

ensemble continu mêlant récits et arguments, mais d'y voir plutôt une série d'essais imbriqués qui s'éclairent les uns les autres et s'offrent réciproquement un contexte d'explicitation. J'espère que le sens général de ma thèse ressortira de ce traitement partiel et suggérera à d'autres les pistes que l'on pourrait emprunter pour développer, appliquer, réviser et transposer l'argument.

Je souhaite remercier le comité des *Gifford lectures* d'Édimbourg de m'avoir donné l'occasion de lancer ce projet. J'exprime également ma reconnaissance au Conseil des arts du Canada qui m'a accordé la bourse Isaac-Killam pour la période 1996-1998 et m'a ainsi permis de commencer ce travail, ainsi que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour m'avoir décerné sa médaille d'or en 2003. J'ai tiré grand profit de mes séjours auprès de l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen à Vienne en 2000 et en 2001. Le Wissenschaftskolleg zu Berlin m'a attribué une bourse en 2005-2006 grâce à laquelle j'ai pu compléter le projet dans les meilleures conditions possibles, tout en me donnant l'opportunité de discuter avec José Casanova et Hans Joas alors qu'ils travaillaient sur des projets parallèles.

J'exprime également ma gratitude aux membres du réseau gravitant autour du Center for Transcultural Studies. Quelques-uns des concepts centraux mobilisés dans ce travail ont émergé durant nos échanges.

Bryan Smyth m'a grandement aidé pour la réalisation de ce livre. Il a traduit les citations ou recherché les traductions existantes, et réalisé l'index. Lorsque rien n'est précisé, les traductions sont de lui. Je ne les ai modifiées qu'occasionnellement.

Introduction

1.

Appartenir à un âge séculier, qu'est-ce que cela signifie ? La plupart des gens s'accorderaient à dire qu'en un sens nous y sommes. 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 (islamiques, indiennes, africaine, par exemple), et d'autre part au reste de l'histoire humaine – atlantique ou non.

Ce que signifie cette sécularité n'est cependant pas clair. Pour la caractériser, sont en lice deux grands candidats ou, mieux, deux familles de candidats. La première se concentre sur les institutions et les pratiques communes – elle ne traite pas que de l'État mais s'y attarde tout particulièrement. De ce point de vue, la différence entre sociétés séculières et sociétés non séculières

tiendrait au fait que l'État occidental moderne serait libre de toute attache religieuse, tandis que l'organisation politique de toutes les sociétés pré-modernes serait en quelque mesure reliée à, fondée sur, garantie par une foi en Dieu, une adhésion à celui-ci ou la représentation de quelque réalité suprême. Dans les sociétés sécularisées, les Églises sont séparées des structures politiques (avec quelques exceptions en Grande-Bretagne et dans les pays scandinaves, mais de façon si modeste et si peu exigeante que cela n'en fait pas vraiment des exceptions). Être croyant ou non est une question essentiellement privée. La société politique est affaire de croyants (de toutes obédiences) et de non-croyants¹.

Pour le dire autrement, dans nos sociétés « séculières », on peut s'engager pleinement en politique sans jamais rencontrer Dieu, c'est-à-dire sans en arriver à un point où l'importance cruciale du Dieu d'Abraham s'impose avec force et sans conteste. Les quelques rituels ou prières rudimentaires qui subsistent aujourd'hui ne constituent pas réellement l'occasion d'une telle rencontre, alors que, dans la Chrétienté des siècles antérieurs, de tels moments auraient été inévitables.

1. Ceci était évidemment jusqu'à une période récente le cas pour la vision standard que j'appelle « sécularité 1 ». On peut certes la contester sur certains points de détail, comme par exemple le caractère « privé » de la religion. Voir José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994. Dans ses travaux plus récents, Casanova a apporté quelques éclaircissements sur la complexité de ce que j'appelle ici « sécularité 1 ». Il distingue la sécularisation comme processus présumé de privatisation de la religion (qu'il entend toujours contester) de la sécularisation conçue comme « différenciation des sphères séculières (État, économie, science) comprise en règle générale en termes d'« émancipation » à l'égard des institutions et des normes religieuses ». Il y voit « l'élément central des théories classiques de la sécularisation qui se réfère à la signification étymologique et historique originaire du terme. Cela renvoie au transfert des personnes, choses et significations d'un usage, d'une possession ou d'un contrôle ecclésiastique ou religieux à leur reprise civile ou laïque ». Voir son livre à paraître qui distingue ce qui est valide de ce qui est faux dans les théories principales de la sécularisation.

On voit ainsi que le changement ne concerne pas seulement l'État. 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 » au sens évoqué précédemment. La situation est tout autre aujourd'hui.

Si vous remontez plus loin encore dans l'histoire humaine, vous découvrez des sociétés archaïques au sein desquelles l'ensemble des distinctions que nous faisons entre les aspects religieux, politiques, économiques, sociaux, etc., de la vie cesse d'avoir le moindre sens. Dans ces sociétés, la religion était « partout¹ ». Elle était en tout et ne constituait nullement, en elle-même, une sphère distincte.

Nous pouvons donc bien comprendre la sécularité en portant notre attention sur les transformations affectant les espaces publics. Ceux-ci auraient été débarrassés de Dieu ou de toute référence à une réalité ultime, ou, pour le dire autrement, les normes et les principes que nous suivons, les délibérations auxquelles nous nous soumettons, lorsque nous opérons au sein des sphères d'activité économique, politique, culturelle, éducative, professionnelle, récréative, ne nous renvoient pas en règle générale à Dieu ou à des croyances religieuses ; les considérations sur la base desquelles nous agissons sont internes à chacune des formes de la « rationalité » propre à ces différents secteurs d'activité – gain maximum en économie, le plus grand avantage du plus grand nombre dans le

1. « La religion est partout » ; voir Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 20-21.

domaine politique, etc. Le contraste est frappant avec les périodes antérieures. La foi chrétienne, souvent par l'entremise du clergé, édictait alors des prescriptions qui faisaient autorité et auxquelles il était malaisé de se soustraire, quelle que soit la sphère où l'on intervenait. Songeons à l'interdiction de l'usure ou à l'obligation de respecter l'orthodoxie¹.

Mais que nous appréhendions ce fait en termes de prescriptions, en termes de rituels ou de présence cérémoniale, cette évacuation de la religion de sphères sociales qui acquièrent ainsi leur autonomie est évidemment compatible avec le fait que l'immense majorité des gens puisse continuer de croire en Dieu et de pratiquer consciencieusement leur religion. Le cas de la Pologne communiste vient à l'esprit, encore que ce ne soit sans doute pas le meilleur des exemples dans la mesure où la sécularité y fut imposée par un régime dictatorial contesté. L'exemple des États-Unis est peut-être à cet égard plus éloquent : bien que ce soit une des premières sociétés à avoir décidé la séparation de l'Église et de l'État, on observe que c'est aussi la société occidentale où le niveau de croyance et de pratique religieuses demeure statistiquement le plus élevé. Lorsque l'on dit de notre temps qu'il est séculier, en le distinguant, avec nostalgie ou soulagement, des âges antérieurs où régnaient foi et piété, on songe souvent, en dépit de ce constat, à la sécularité des espaces publics et sociaux.

Selon la seconde signification, la sécularité correspond au déclin de la croyance et de la pratique religieuses, au fait que les gens se détournent de Dieu et ne se rendent plus à l'église. En ce sens, les pays d'Europe occidentale sont devenus séculiers pour l'essentiel

1. Un courant important de la théorie contemporaine de la sécularisation, suivant en cela Max Weber, se concentre sur cette « différenciation » et sur cette « autonomisation » des différentes sphères, entraînées par un processus de « rationalisation ». Voir Peter BERGER, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, 1969 – en français : *La Religion dans la conscience moderne*, trad. Joseph Festhauer, Paris, Centurion, 1971, et Olivier TSCHANNEN, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, chap. 4. Je critiquerai en partie cette perspective plus avant dans l'ouvrage.

– même ceux qui conservent une référence résiduelle à Dieu dans l'espace public.

Je crois qu'il est intéressant de questionner maintenant cette affirmation de la sécularité de notre temps, à partir d'une troisième signification, étroitement liée à la deuxième et non sans rapport avec la première. Cette conception de la sécularité se concentrera sur les conditions de la croyance. Le déplacement auquel invite cette troisième signification correspond notamment à une évolution qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi. Selon cette perspective – et contre la signification 2 –, nous pouvons dire qu'aux États-Unis, bon nombre de milieux sociaux sont sécularisés et je soutiendrais que, dans l'ensemble, les États-Unis le sont, contrairement à la majorité des sociétés musulmanes ou aux milieux dans lesquels vit une vaste majorité d'Indiens. Il importerait peu que l'on puisse montrer statistiquement que la fréquentation des églises et des synagogues aux États-Unis ou dans quelques-unes de ses 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, en revenant à la deuxième des significations de la sécularité. Il me semble néanmoins évident qu'il existe entre elles de grandes différences qui tiennent à la manière de concevoir *ce que signifie croire*, 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.

Mon intention est d'examiner notre société séculière selon cette troisième signification que je peux peut-être résumer de la manière suivante : le changement que je veux définir et tracer est celui qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une

possibilité parmi d'autres. Peut-être est-il inconcevable pour moi de renoncer à ma foi, mais il en est d'autres, parfois parmi mes proches, qui n'ont pas la foi (qui ne croient du moins ni en Dieu ni en une transcendance) et dont je ne peux pourtant stigmatiser le mode de vie au motif qu'il serait dépravé, aveugle ou indigne. Ce sont d'autres modes de vie. Et cela signifiera probablement, au moins dans quelques milieux, qu'il sera difficile de préserver sa foi. Certaines personnes se sentiront tenues d'y renoncer, tout en déplorant sa perte. Depuis le milieu du XIX^e siècle, c'est, dans nos sociétés du moins, une expérience typique. Pour bon nombre d'autres individus encore, la foi n'apparaîtra même pas comme une possibilité légitime. Ils sont certainement des millions aujourd'hui à penser de la sorte.

La sécularité en ce sens renvoie à la question du contexte global de compréhension dans lequel s'inscrivent notre expérience et notre quête morales, spirituelles ou religieuses. Le « contexte de compréhension » désigne ici les éléments que chacun aura probablement explicités, tels que l'idée d'une pluralité des options, et ceux qui constituent l'arrière-plan implicite, vaguement perçu, de cette expérience et de cette quête, qui – pour user d'un terme heideggérien – en forment la « pré-ontologie ».

Un âge ou une société serait ainsi dit(e) séculier (-ère) ou non suivant les conditions de l'expérience et de la quête spirituelle. Évidemment, cela dépendra grandement de la question de savoir à quel point cet âge ou cette société était séculier (-ère) au sens 2, dont on a vu qu'il vise les niveaux de croyance et de pratique. Pour autant, il n'existe pas de corrélation simple entre les deux, comme l'illustre bien le cas des États-Unis. Quant au premier sens, qui concerne l'espace public, il peut n'avoir aucun lien avec les autres (comme on pourrait le soutenir à propos de l'Inde). Je maintiens néanmoins qu'en fait, dans le cas des pays occidentaux, le basculement vers la sécularité publique a contribué à faire advenir un âge séculier au sens 3.

2.

L'articulation des conditions de l'expérience se révèle une tâche plus difficile à accomplir qu'on pouvait le penser. Cela s'explique en partie par le fait que les gens ont tendance à se focaliser sur la croyance elle-même. Ce qui retient en général l'intérêt, ce qui contribue à produire angoisse et conflit, renvoie à la seconde question : en quoi croient les individus et quelles sont leurs pratiques ? Combien sont-ils à croire en Dieu ? Quelles sont les tendances ? Lorsqu'on se préoccupe de la sécularité publique, on a souvent en tête ces questions et la manière dont elles sont prises en charge : notre régime séculariste marginalise-t-il les chrétiens croyants, comme certains le prétendent aux États-Unis ? Ou stigmatise-t-il des groupes jusque-là non reconnus ? Afro-Américains, Hispaniques ou bien encore les gays et lesbiennes ?

Dans nos sociétés, on estime cependant que la grande question que soulève la religion se pose en termes de croyance. Tout d'abord, le christianisme s'est toujours défini en relation avec l'affirmation d'un credo. Et on a souvent fait coïncider le sécularisme au sens 2 avec le déclin de la foi chrétienne, ce déclin étant lui-même largement induit par le développement d'autres croyances, en la science, en la raison, ou par les avancées que l'on doit à des sciences particulières : songeons, par exemple, à la théorie de l'évolution ou aux explications neurophysiques du fonctionnement cérébral.

Si je tiens à faire porter la réflexion sur les conditions de la croyance en matière d'expérience et de quête spirituelle, c'est notamment parce que cette explication du sécularisme 2 : la science réfute et par suite écarte la croyance religieuse, ne me satisfait pas. Cette insatisfaction s'exprime à deux niveaux. Tout d'abord, je ne suis pas convaincu par la soi-disant efficacité des arguments qui établissent un lien entre, disons, les découvertes de Darwin et les prétendues réfutations de la religion. Ensuite, et en partie pour cette raison, je ne crois pas que cela rende compte de la raison pour laquelle les gens ont de fait renoncé à leur foi, et ce même

lorsqu'ils l'exprimaient eux-mêmes dans ces termes : « Darwin a réfuté la Bible », que l'on attribue à un écolier de Harrow dans les années 1890¹. Il est évident que de mauvais arguments peuvent jouer un rôle crucial dans des explications psychologiques et historiques parfaitement correctes. De tels arguments, qui ignorent, entre le fondamentalisme et l'athéisme, tant de possibilités pourtant concevables, appellent une réflexion sur les raisons pour lesquelles ces autres voies ne furent pas empruntées. Cet approfondissement se situe, je crois, au niveau que je me propose d'explorer. Je reviendrai rapidement sur ce point.

Pour clarifier les choses à ce niveau, 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 un croyant ou comme un non-croyant.

En première approche, nous pourrions dire que nous avons là affaire à des manières alternatives de vivre notre vie morale et spirituelle entendue au sens le plus large.

Nous considérons tous que nos vies, et / ou les lieux où nous vivons nos vies, ont une certaine forme morale et spirituelle. Quelque part, dans certaines activités ou conditions, se niche une plénitude, une richesse : en ce lieu (activité ou condition), la vie nous apparaît plus pleine, plus riche, plus profonde, plus digne d'intérêt, plus admirable, plus fidèle à ce qu'elle doit être. C'est peut-être un lieu où se déploie une puissance : nous faisons souvent ici l'expérience de quelque chose de profondément émouvant, susceptible de nous inspirer. Peut-être cette sensation de plénitude ne peut-elle être entraperçue qu'au loin ; nous ressentons

1. Cet écolier était George Macaulay Trevelyan. Owen CHADWICK évoque ce propos in *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 164.

une puissante intuition de ce que serait la plénitude – paix, complétude... – si nous pouvions y accéder ou si nous étions capables d’agir à ce niveau, c’est-à-dire avec intégrité, générosité, abandon ou oubli de soi. Parfois, nous connaissons cependant des moments de plénitude, de joie et d’accomplissement lorsque nous sentirons que nous y sommes parvenus. Considérons cet exemple tiré de l’autobiographie de Bede Griffiths :

Me promenant seul, un soir, au cours de mon dernier trimestre scolaire, je prêtais l’oreille au chant des oiseaux, chœur unanime qui, à cette époque de l’année, n’a lieu qu’à l’aube et au couchant. Je ressens encore le choc de surprise que me causèrent ces chants. Il me semblait les entendre pour la première fois. Les oiseaux chantaient-ils toujours ainsi ? me demandais-je. Se pouvait-il que je ne l’eusse point remarqué ? Et comme je marchais, mon regard se posa sur des aubépines en fleur et, de nouveau, j’eus l’impression de n’avoir jamais vu ce spectacle, de n’avoir jamais éprouvé pareille sensation de douceur. Eussé-je été brusquement transporté au jardin du Paradis, au milieu d’un concert séraphique, que je n’aurais pas pu être plus étonné. J’arrivai ensuite à l’endroit d’où l’on pouvait observer le coucher du soleil par delà les champs qui nous servaient de terrain de jeux. Debout près d’un arbre, je vis, à deux pas de moi, une alouette qui, jaillissant du sol, s’élança dans l’air, égrena sa chanson au-dessus de ma tête, puis, toujours chantant, se laissa choir pour se reposer. Un grand calme se fit tandis que le soleil disparaissait à l’horizon et que, peu à peu, le crépuscule s’étendait sur la terre. Alors une espèce de crainte religieuse me saisit, et aussi le désir de m’agenouiller, comme si je m’étais trouvé en présence d’un ange : à peine osais-je regarder le ciel qui me paraissait n’être qu’un simple voile sur la face de Dieu¹.

Dans ce cas, la sensation de plénitude provient d’une expérience qui nous bouleverse et fait irruption à travers notre sensation

1. Bede GRIFFITHS, *The Golden String*, Londres, Fount, 1979, p. 9 – en français : *Le Fil d’or*, Paris, Corrêa, 1955, p. 9-10.

ordinaire d'être au monde, avec ses objets, ses activités et ses points de référence familiers. Cela peut se produire, comme Peter Berger décrivant le travail de Robert Musil l'exprime, quand « la réalité ordinaire est "abolie" et que quelque chose de terriblement *autre* apparaît », un état de conscience que Musil dénomme « *der andere Zustand* » (l'autre condition)¹.

Mais l'identification de la plénitude peut se produire sans qu'intervienne une expérience limite de ce type, exaltante ou effrayante. Il peut arriver que les divisions, les perturbations, les inquiétudes ou les tristesses qui semblent nous abattre se dissolvent ou se trouvent mises en perspective de sorte que nous nous sentions redevenir un, tourné vers l'avenir, soudainement capable et plein d'énergie. Nos plus hautes aspirations et nos énergies vitales se rassemblent, se renforçant l'une l'autre, au lieu de provoquer un point de blocage psychique. Tel est le type d'expérience que Schiller chercha à saisir à travers sa notion de « jeu »².

Ces expériences, et bien d'autres que nous ne pouvons toutes énumérer, nous aident à identifier un lieu de plénitude³ par rapport auquel nous nous orientons moralement et spirituellement. Elles peuvent nous orienter parce qu'elles offrent une manière de les appréhender : présence de Dieu, voix de la nature, force qui passe à travers toutes choses ou adéquation en nous d'un désir et de

1. Peter BERGER, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, Free Press et Toronto, Maxwell Macmillan Canada, 1992, p. 128-129.

2. SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1992, chap. 15.

3. « Plénitude » a fini par s'imposer à moi comme terme permettant de désigner la condition à laquelle nous aspirons. J'ai toutefois parfaitement conscience de l'inadéquation de tous les mots que nous pourrions mobiliser pour cela. Toute dénomination sera à certains égards insatisfaisante. Le problème le plus flagrant quant à « plénitude » tient au fait que selon un cheminement spirituel très plausible, clairement visible dans le bouddhisme par exemple, l'aspiration la plus haute tend à une sorte de vacuité (*sunyata*) ou, pour le dire de manière plus paradoxale encore, la véritable plénitude ne vient que par et dans la vacuité. Mais dans la mesure où il n'existe pas de solution terminologique parfaite, je maintiens le mot en dépit de ces réserves.

l'impulsion qui permet de l'assouvir. Mais ces expériences peuvent aussi être déstabilisantes et énigmatiques. Le sentiment que nous avons de leur provenance peut nous paraître obscur, confus et lacunaire. Nous nous trouvons alors profondément émus, et en même temps intrigués et bouleversés. Nous luttons pour exprimer ce que nous avons vécu. Si nous réussissons à le formuler, ne serait-ce que partiellement, nous en sommes soulagé, comme si le pouvoir de l'expérience se trouvait accru du fait qu'il aura été précisé, exprimé, et par là même libéré.

Ceci peut nous aider à donner une direction à nos vies. Mais le sens de cette orientation présente aussi un versant négatif, quand on éprouve une distance, une absence, un exil, une incapacité apparemment irrémédiable de rejoindre ce lieu, une absence de pouvoir, une confusion ou, pire, cette condition que la tradition nomme souvent la mélancolie, l'ennui (le *spleen* de Baudelaire). Ce qui est terrible dans cette situation, c'est que nous perdons le sens du lieu où se trouve cette plénitude, voire de ce en quoi consiste cette plénitude. Nous avons le sentiment d'avoir oublié ce à quoi elle ressemblerait ou l'impression de ne plus y croire. Mais cette misère de l'absence, de la perte, est toujours présente, et à vrai dire, on la ressent même de manière plus aiguë¹.

La tradition présente d'autres figures de l'exil, où prédomine un sens de la damnation, d'une exclusion à jamais – méritée et déterminée – de la plénitude, ou des images d'emprisonnement dans des formes hideuses qui incarnent la négation même de la plénitude, à l'image des formes animales monstrueuses des tableaux de Jérôme Bosch par exemple.

Il y a, troisièmement, une sorte de condition médiane stabilisée à laquelle nous aspirons souvent. En elle, nous avons trouvé le moyen d'échapper aux formes de la négation, de l'exil, de la vacuité, sans avoir pour autant atteint la plénitude. Nous parvenons

1. Voir Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*, Fribourg, Herder, 2004, en particulier p. 12-31 et p. 50-62, pour une intéressante discussion de l'expérience (potentiellement) religieuse et de ses articulations.

souvent à atteindre cette position intermédiaire en menant une vie stable, voire routinière, qui nous voit accomplir des tâches qui ont pour nous un sens – tâches qui, par exemple, contribuent à notre bonheur ordinaire, qui sont satisfaisantes de diverses manières ou qui participent de ce que nous concevons comme le bien, tâches qui, dans le meilleur des cas, peuvent aussi jouer à tous ces niveaux : par exemple, vivre heureux avec conjoint et enfants, en exerçant un métier dans lequel on s'épanouit et qui contribue de manière évidente au bien-être de l'humanité.

Pour la constitution de cette condition médiane, il est tout d'abord essentiel que la routine, l'ordre, l'appréhension du sens dans nos activités quotidiennes conjurent en quelque sorte et tiennent à distance le sentiment d'exil, l'ennui ou le fait d'être captif de quelque forme monstrueuse ; il faut ensuite que nous ayons le sentiment de conserver un lien avec le lieu de plénitude et d'être engagé dans un cheminement lent qui nous y conduise à travers les années. On ne peut renoncer à ce lieu ou désespérer totalement de lui, sans que l'équilibre de la condition intermédiaire ne s'en trouve sapé¹.

Ici, nous pourrions penser que la description que je donne de cette structure générale supposée de nos vies morales et spirituelles incline dans le sens du croyant. Il est clair que les dernières phrases du paragraphe précédent correspondent assez bien, dans le contexte de la condition intermédiaire, à l'état d'esprit de ce dernier. La croyante ou le croyant tend à inscrire sa foi dans une condition plus complète, à laquelle on donne souvent le nom de « salut », et ne peut désespérer d'elle, souhaitant sentir qu'il ou

1. Dans cette esquisse d'une phénoménologie de l'expérience morale et spirituelle organisée autour de ces trois lieux : haute, basse et intermédiaire, beaucoup de choses se trouvent évidemment laissées de côté. Il est, par exemple, clair que nous faisons aussi l'expérience de la force des exigences morales et spirituelles dans bien d'autres circonstances. On peut ainsi songer aux jugements que nous portons sur nos actions et sur celles des autres, admirant certaines, étant peinés ou indignés par d'autres. La dimension morale sature nos vies ordinaires et se trouve présente de bien des manières différentes.

elle est du moins prêt à s'en approcher, s'il n'est pas déjà en train d'avancer dans sa direction.

Il y a sans doute de nombreux non-croyants pour lesquels il n'existe toutefois rien au-delà de cette « condition intermédiaire ». Celle-ci est le point d'aboutissement. La vie humaine ne nous engage à rien d'autre qu'à vivre bien et pleinement celle-ci – par exemple, selon le scénario en trois temps décrit précédemment. La vie humaine n'offre rien d'autre, mais selon cette perspective, a) ce n'est déjà pas négligeable et b) ce serait renoncer et saper la recherche de l'excellence humaine que de croire qu'il puisse y avoir quelque chose d'autre, par exemple un état qui viendrait après la mort ou quelque condition impossible de sainteté.

Faire de la plénitude un lieu qui soit autre que cette condition intermédiaire peut induire en erreur. Et pourtant nous avons bien ici affaire à une analogie structurelle. Le non-croyant aspire à être le genre de personne pour qui cette vie est pleinement satisfaisante, en ce qu'il peut, en elle, intégralement se réjouir et donner à son sens de la plénitude un objet adéquat. Il sait qu'il n'en est pas encore là, soit que sa vie n'ait pas encore vraiment réalisé sa pleine signification – parce qu'il n'est pas vraiment heureux dans son mariage, épanoui dans son travail ou convaincu que ce dernier soit véritablement bénéfique au genre humain, ou bien encore parce qu'il estime raisonnablement qu'il possède de bonnes bases pour se porter dans cette direction et, pour autant, contrairement à ce qu'il peut en dire, ne parvient pas à éprouver pleinement, dans sa vie, un sentiment de paix, de satisfaction et de plénitude. En d'autres mots, il aspire à un état qui est au-delà de celui qu'il occupe. Peut-être ne s'est-il pas complètement départi de la nostalgie que l'on peut éprouver à l'égard d'une forme de transcendance. D'une manière ou d'une autre, il a toujours un chemin à emprunter. C'est ce à quoi renvoie cette image du lieu, quand bien même ce lieu n'est pas « autre » au sens immédiat où il impliquerait des activités toutes différentes ou une condition se tenant au-delà de la vie.

Décrire ces dimensions caractéristiques de la vie humaine

Table

Préface.	9
Introduction.	11
I. LE TRAVAIL DE LA RÉFORME	
1. Les remparts de la croyance	53
2. L'avènement de la société disciplinaire	167
3. Le Grand Désencastrement	263
4. Les imaginaires sociaux modernes	289
5. Le spectre de l'idéalisme	381
II. LE TOURNANT	
6. Le déisme providentiel	395
7. L'ordre impersonnel	479
III. L'EFFET SUPERNOVA	
8. Les malaises de la modernité	527
9. Le sombre abîme du temps	563
10. L'univers en expansion de l'incroyance.	613
11. Trajectoires du XIX ^e siècle	653

IV. LES RÉCITS DE LA SÉCULARISATION

12. L'âge de la mobilisation	723
13. L'âge de l'authenticité	807
14. La religion aujourd'hui	861

V. LES CONDITIONS DE LA CROYANCE

15. Le cadre immanent	915
16. Les pressions transversales	1009
17. Dilemmes 1	1049
18. Dilemmes 2	1143
19. Les frontières inquiètes de la modernité	1201
20. Conversions	1227

Épilogue : Des récits nombreux	1303
---	-------------

Index des noms	1309
---------------------------------	-------------

Index thématique	1325
-----------------------------------	-------------