

Un nouveau discours sur la religion est-il nécessaire pour le bien de la laïcité?

Réflexions éthiques, théologiques et politiques

Denis Müller

Abstract – Ever since Schleiermacher's famous 1799 *Discourses on Religion* the discussion of religion's place in the public space and in rational discourse has not abated. From an ethical point of view, the problem can be stated as follows in contemporary terms: how to combine the plurality of the sources of ethics with government neutrality? The Canadian catholic philosopher Charles Taylor provides us with the essential keys for understanding the ethical, religious, and political issues of the secular age. It is particularly important to clarify the relationship of beliefs and secular rationality. To avoid the deadlock of an ideological and aggressive secularism we must rethink the dialectic of transcendence and immanence. In this field, the philosophy of religion must come up with a new theory. Philosophy, theology, and ethics are calling for the development of a rational dialectic, capable of dealing with the present-day challenges of the critical and participatory democracy.

Depuis les fameux *Discours sur la religion* de Schleiermacher en 1799, la question n'a cessé de se poser de la place de la religion dans l'espace public et dans la discussion rationnelle.

Aujourd'hui, la question n'est plus seulement, comme on le voit clairement dans les *Discours* de Schleiermacher, le père de la théologie protestante moderne, de la place et de la signification du christianisme comme religion, mais celle, plus générale, de la place et de la signification des religions dans l'espace public. Mais cela ne fait que plus nettement ressortir a) la perte de monopole de la religion chrétienne; b) la nécessité de mieux rendre compte du sens du christianisme en démocratie.

En termes contemporains, sous l'angle de l'éthique, la problématique est devenue la suivante: comment conjuguer la pluralité des sources avec la neutralité des pouvoirs publics?

La question est particulièrement aigüe dans le domaine de l'éthique.

Deux questions se posent ici :

Ad extra, les sources de l'éthique ne peuvent plus être ramenées discursivement et pragmatiquement à un fondement théologique ou religieux. Cela modifie de manière considérable le statut des éthiques religieuses.

Ad intra, les sources de l'éthique chrétienne elle-même ne sont plus concentrées en un seul principe, mais doivent faire l'objet d'une réflexion spécifiquement théologique sur la pluralité interne de l'éthique chrétienne.

Le philosophe catholique canadien Charles Taylor nous fournit des clefs essentielles pour comprendre les enjeux éthiques, religieux et politiques de l'âge séculier.

Il convient en particulier de définir clairement l'articulation des croyances et de la rationalité séculière.

Dans son deuxième grand ouvrage, *L'Âge séculier*, qui reprend à nouveaux frais la problématique du volume classique sur les *Sources du soi*, Charles Taylor médite de manière originale les conditions de possibilité transcendantales des croyances. Par croyance, il ne faut pas entendre uniquement ici les croyances de nature religieuse, mais l'ensemble des croyances relevant d'évaluations fortes et substantielles.

1. *Les remparts de la croyance et la question de la plénitude (fullness)*

Le problème de départ, dans *L'Âge séculier*, est la question suivante : « Pourquoi était-il pratiquement inconcevable, disons dans les sociétés occidentales du XVI^e siècle, de ne pas croire en Dieu, alors que cela est aujourd'hui non seulement courant, mais, pour beaucoup, inéluctable ? »¹.

La qualification spécifique de cet âge séculier va être une démarcation essentielle par rapport à l'interprétation dominante, par trop linéaire, d'une modernité 'par perte' ou 'par soustraction'². La contre-attaque taylorienne passe méthodologiquement par la détection d'une « multitude de sources différentes » – on est bien dans la suite logique des *Sources de soi*. Le fait qu'une majorité de ces sources « excluent Dieu » ne règle pas la question de la plénitude (*fullness*) qui se tient pour ainsi dire à la base systématique des enquêtes de Taylor.

¹ C. Taylor, *L'Âge séculier*, Paris 2011, p. 53 (ed. orig. *A Secular Age*, Cambridge MA 2007).

² *Ibidem*, p. 55.

Cette détermination préliminaire d'une modernité non soustractive mais pluralisante de part en part permet à Taylor de s'interroger dès lors sur la différence, ou le contraste, entre les conditions de la croyance au XVI^e siècle et au XXI^e siècles. On notera que, d'une manière analogue à celle de Marcel Gauchet, Taylor situe une césure fondamentale au XVI^e siècle et dans ce qu'il appelle la Réforme avec un grand R (il serait intéressant de comparer avec attention tout ce que Taylor comprend sous la notion de désenchantement du monde, reprise de Weber et de Gauchet; mais ce n'est pas ici mon propos principal; contentons-nous de signaler que la contre-attaque de Taylor contre la modernité soustractive suppose un réenchantement transversal et jamais immédiat ou direct du monde séculier).

La différence entre le monde enchanté et le monde désenchanté réside dans le fait que le moi poreux a cédé la place à un moi désencastré; le changement des conditions de la croyance est ainsi lié à l'émergence d'un individualisme radical, typique de l'âge séculier³.

Les différents sens de la sécularité conduisent notamment Taylor à souligner, à la suite de Walter Benjamin, que la rupture moderne avec les «anti-structures» (les transcendentaux, en somme) implique une autre vision des rapports du temps, comme *chronos*, avec les «temps supérieurs» balisés par les *kairoi*⁴. Pour nous, le temps séculier est devenu le temps ordinaire et ne renvoie plus, pourrait-on dire en paraphrasant les arrières-mondes de Nietzsche, à un 'arrière-temps'. A la différence des représentations augustinienes ou médiévales des liens entre le temps et l'éternité, le temps cosmique nous est devenu un temps vide et homogène, comme l'a montré Benjamin.

La transformation de la conscience du temps va donc de pair avec la sécularisation. La Réforme avec un grand R occupe ici une place décisive, œuvrant à la fois, en ses effets, pour le désenchantement du monde (dans la ligne de Gauchet) et pour l'émergence d'un nouvel humanisme⁵, dont toute la question, pour Taylor, va être de savoir s'il est uniquement à comprendre comme exclusif. Une chose toutefois est claire dans la reconstruction historique proposée par le philosophe canadien: la Réforme a conduit à l'humanisme exclusif. Dans quelle mesure la reprise analytique et systématique de Taylor lui-même doit-elle être comprise

³ Cf. *ibidem*, pp. 82 ss.

⁴ *Ibidem*, pp. 104 ss.

⁵ *Ibidem*, p. 144.

comme une réplique à la Réforme? C'est une des questions centrales à retenir pour la suite.

Afin d'éviter les impasses d'une laïcité comprise de manière idéologique et agressivement séculariste, nous avons à repenser la dialectique de la transcendance et de l'immanence.

A l'époque de Schleiermacher, et selon cet auteur, le défi posé au christianisme était celui du rationalisme. Afin d'éviter le Charybde du piétisme et le Scylla du rationalisme, ces deux faces symétriques de la même renonciation à penser discursivement la religion, Schleiermacher crut devoir proposer aux élites anti-religieuses de son temps une double discursivité, à la fois philosophique et théologique, axée sur l'idée cardinale de la religion comme sentiment de l'infini. Ce *Gefühl* ou ce *Geschmack des Unendlichen* n'avait rien à voir, précisons-le, avec un retour sur la piété irrationnelle et sentimentale, car cela serait revenu à une chute dans le piétisme que Schleiermacher entendait précisément surmonter. L'enjeu était plutôt celui d'un sens de l'absolu expérimenté à même les structures de la subjectivité.

Cette discursivité des *Reden* était double, disais-je, dans l'exacte mesure où la théorie générale de la religion, développée dans le deuxième discours, se complétait, dans le cinquième discours, d'une présentation des religions concrètes, dont centralement le christianisme.

La situation contemporaine peut sembler très proche au plan des discours, mais il faut bien voir que la similarité des discursivités est profondément modifiée par deux phénomènes: l'éclosion massive des sciences profanes des religions d'une part (éclosion pleinement anticipée par Schleiermacher dans son *Herméneutique*), la séparation croissante du christianisme de son statut monopolistique d'autre part.

La nouvelle donne est donc désormais celle de la sécularité (si l'on passe par le discours d'un Charles Taylor) ou de la laïcité (dans le débat français, mais aussi belge et suisse).

J'aimerais maintenant préciser ma propre position au sujet de la laïcité, car cette position est la pierre d'angle de ma propre compréhension des rôles différents des sciences des religions et de la théologie dans l'espace académique d'interlocution et de discussion.

Comme le montre magistralement Taylor dans *L'Âge séculier*, les conditions de possibilité des croyances contemporaines sont en général dépendantes de leur complexité croissante, liée à leur pluralisation toujours

plus fine. Mais on ne peut saisir cette complexité que si l'on opère une distinction méticuleuse entre les différents niveaux de la sécularisation et le processus même de la modernité. L'erreur des sécularistes ou des laïcistes radicaux consiste à confondre ces différenciations avec une vision purement linéaire de la modernité, conduisant à une sécularisation 'par soustraction'. Ce point est central: c'est seulement en comprenant la conflictualité synchronique des croyances modernes dans le monde contemporain que l'on parviendra à éviter la double impasse symétrique de la rethéologisation ou de la sécularisation radicale.

2. *Cadre immanent et transcendance*

Dans un chapitre particulièrement intéressant de *L'Age séculier*, Taylor essaie d'interpréter la situation spirituelle du temps présent à l'aide de la notion de «cadre immanent»⁶. La description de la sécularisation, nous l'avons vu, peut se lire aussi bien en termes d'individualisation à outrance que de responsabilisation, mais aussi de développement d'un sens plus fin et plus subtil de l'intimité. La question centrale est bien celle-ci: dans quelle mesure le cadre immanent peut-il rester ouvert?⁷.

Taylor voit très bien les oscillations du monde moderne, parfois enclin à la clôture sur l'immanence, parfois capable de s'ouvrir sur la transcendance. Le développement des pèlerinages atteste que nous ne sommes pas aussi modernes que nous le croyons⁸. Le désenchantement n'a pas nécessairement tué l'émerveillement. Mais il faut éviter l'erreur de confondre la religion et l'enchantement: Max Weber lui-même n'y a pas toujours échappé, et Taylor voit bien qu'il existe, dans les spiritualités chrétiennes de la modernité, des modes de défense de la vie ordinaire contre les enchantements fallacieux de la «religion» (on pourrait citer Dietrich Bonhoeffer ou Johan-Baptist Metz). Il s'agit donc de trouver une interprétation à la fois plus large et plus flexible des «variations de la religion» en régime de modernité, selon les axes opposés de rotation constitués par l'ouverture ou la clôture. Certes, le cadre de l'immanence pousse assez naturellement à la clôture, mais d'une manière générale il crée plutôt une tension, un balancement, une oscillation: nous sommes tiraillés ou déchirés entre l'ouverture et la fermeture. C'est en cela que

⁶ *Ibidem*, pp. 915-1006.

⁷ *Ibidem*, p. 923.

⁸ *Ibidem*, p. 927.

résident en somme la nouveauté et la spécificité du cadre immanent: non pas dans une option statique, mais bien dans une posture incertaine. En extrapolant, nous pourrions peut-être dire que, pour Taylor, le propre de l'âge séculier tout entier, comme cadre immanent, est de provoquer et de favoriser une telle incertitude ou ce que nous avons parfois nous-mêmes désigné comme une «instabilité normative». En effet, d'un point de vue substantiel, «le cadre immanent n'est jamais tout à fait neutre»⁹.

Taylor introduit dans ce chapitre une différence qui nous paraît capitale entre l'aspect formel du cadre immanent et son aspect *vécu* ou expérientiel. Dans sa forme, le cadre semble pousser dans la direction de l'agnosticisme et de l'athéisme, qui en ont reçu une sorte d'évidence rationnelle¹⁰: de même que la croyance est devenue impensable, la modernité semble développer de manière exclusive des axes horizontaux ou des mondes fermés. C'est le déisme qui ne va plus de soi.

Taylor procède à une courageuse tentative de déconstruction de l'interprétation de la modernité à partir de la «mort de Dieu». Il n'essaie pas de déduire de cette déconstruction critique une quelconque affirmation positive au sujet de Dieu, encore moins une quelconque «preuve» de l'existence de Dieu. Taylor ne se situe aucunement, à mon point de vue – contrairement à ce que semble inférer le sociologue Stavo-Debaugue – dans une optique fondamentaliste entendant recourir à la théorie de l'*Intelligent Design*. Son propos est clairement généalogique et reconstitutif et donc très peu «dogmatique», du moins si on entend cette expression au sens d'un dogmatisme a-critique. Mais il combat – à juste titre selon moi – une conception 'soustractionniste' de la modernité¹¹, qui reviendrait à dépouiller progressivement les structures du monde de toute possibilité de croyance religieuse. Pour Taylor, le soustractionnisme combine matérialisme, scientisme et utilitarisme. Il est rationaliste de part en part. Même s'il reconnaît que cette version du cadre immanent a pour elle une vérité phénoménale¹², il entend lui opposer sa propre version, plus ouverte. Cette version est en débat critique, selon Taylor, avec le narratif kantien d'une *Aufklärung* conjuguant l'audace du savoir à la critique de l'illusion métaphysique ou religieuse¹³. Pour Taylor, les

⁹ *Ibidem*, p. 942.

¹⁰ *Ibidem*, p. 944.

¹¹ *Ibidem*, p. 973

¹² *Ibidem*, p. 977.

¹³ *Ibidem*, p. 979.

structures du monde fermé (SMF) se déclinent selon des facettes complémentaires (majorité, soustraction, autonomie, etc.) qui ont davantage le statut d'axiomes indiscutables que d'arguments rationnels¹⁴. En fait, si la lecture séculariste «est loin d'être une invention», «elle est également loin de résumer toute l'histoire»¹⁵. On le voit: la perspective de Taylor n'est pas de tout ramener à sa vision préférentielle de l'histoire de l'âge séculier, mais de plaider pour une cohabitation formelle d'au moins deux récits contradictoires, selon une logique de variété et de diversité légitimes.

3. *Vers une nouvelle théorie*

Une nouvelle théorie est donc nécessaire en ce domaine de la part de la philosophie de la religion.

Une des faiblesses de la théologie et de l'éthique fondamentale contemporaine est sa difficulté à développer un sous-bassement satisfaisant dans le domaine de la philosophie de la religion. Cela explique les blocages survenant dans le débat au sujet de la laïcité. Mais ce n'est pas seulement la difficulté de la théologie; c'est aussi celui des sciences des religions, souvent trop concentrées sur leur méthodologie et sur leur épistémologie propres et peinant à s'élever elles-mêmes au niveau des principes relevant des philosophies de la religion.

C'est sans doute sur ce point que la théorie taylorienne de la transversalité est la plus originale et la plus féconde.

Philosophie, théologie et éthique demandent l'élaboration d'une dialectique rationnelle qui soit à la hauteur des défis actuels de la démocratie critique et participative. Deux modes d'existence du religieux ont échoué à ce jour dans l'espace culturel européen occidental auquel nous appartenons. Nous les appellerons le mode ecclésiastique traditionnel et le mode sécularisé radical. Comment sortir de ce Charybde et de ce Scylla afin de penser et d'articuler la vérité théopolitique occidentale du XXI^e siècle?

Je formule ainsi l'hypothèse envisagée: le religieux contemporain résulte de la réponse individuelle la plus singulière face aux défis du non-sens, de la mort sans espérance et du sexe sans amour.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1001.

¹⁵ *Ibidem*, p. 985.

La difficulté actuelle du christianisme institutionnel résulte, à nos yeux, d'une certaine dissociation entre le sens universel de la révélation chrétienne et le particularisme ecclésiologique éclaté, qui risque sans cesse de substituer l'expérience communautaire à l'expérience humaine.

Mais cette insistance sur le sens ne doit pas nous faire retomber dans les illusions spiritualisantes par lesquelles le sens devient un attribut de l'expérience a-politique de l'individu humain. Ce que nous avons développé à partir d'Agamben doit également produire ses effets dans notre débat avec Taylor: loin de nous évader ici dans une «spiritualité laïque» (Luc Ferry) ou dans une «religion laïque» (Vincent Peillon), deux notions abstraites servant uniquement à justifier une posture de laïcité, nous pensons qu'un effort spéculatif et systématique beaucoup plus exigeant est requis: c'est de la signification religieuse globale du monde et du sujet qu'il est question, dès lors qu'on se sépare de l'immanentisme radical et qu'on accepte que l'immanence elle-même appelle sa propre transcendance, avant même toute qualification religieuse spécifique des formes de transcendance envisageables.

De ce point de vue, la logique du projet généalogique agambénien peine à convaincre, sans doute faute d'une lisibilité systématique: sa mise en lumière du théo-politique n'arrive pas à se défaire d'une absolutisation paradoxale de l'immanence: que signifie véritablement une «immanence absolue», hors d'une clôture tautologique sur le même, dans laquelle Gilles Deleuze semble avoir enfoui sans retour l'ontologie de Spinoza? Peut-on en rester au simple constat d'un vertige indépassable?

Comment pouvons-nous formuler les conséquences pratiques d'un tel modèle? L'homme d'aujourd'hui n'est plus un animal ecclésiastique mais un animal socio-spirituel: dans le contact avec l'autre – l'humain, d'abord, la nature et le monde, ensuite – il cherche un sens qui transcende la banalité et la fugacité de sa vie. La forme exacte de son inscription religieuse est devenue secondaire par rapport à la radicalité de son interrogation et des lieux liquides et fluides de sa réalisation. En tant qu'*homo socio-religiosus*, il cherche l'accomplissement de sa vie et le sens de sa mort. Mais la violence de sa solitude peut être telle qu'il succombe au désespoir, à la violence, à la fuite en avant dans le consumérisme ou dans la banalisation informatique.

Il est donc temps de revenir sur la tension entre hétéronomie et théonomie qui caractérise la culture actuelle, sur un mode exacerbé pouvant virer au tragique, comme nous le montre la vie quotidienne dans ce qu'elle a de plus ordinaire. La vie ordinaire semble être devenue le lieu

de l'extériorisation radicale des «dispositifs» (Agamben). Le propre du dispositif moderne est de ne plus pouvoir être profané. Il devient un rite absolu, une extériorité obligatoire et incontournable, un dispositif dont il n'est plus possible de se passer (l'iPhone). Le rite religieux libérateur, au contraire, peut en tout temps être profane, subverti, reconverti dans un autre rite. La religion n'est plus aliénation ou opiacée, mais exercice spirituel de libération.

Développer le lien psycho-culturel et sociétal entre l'ascèse et la religion, autrement dit entre l'exercice spirituel et la contemplation, ouvre des perspectives nouvelles pour la compréhension de la fonction de la religion dans l'espace public. L'accent, en effet, ne porte plus en priorité sur la délimitation des espaces prétendus privés des religions établies dans l'espace public, la question n'étant ici que celle d'un partage des territoires, mais sur la pertinence pratique de la religion pour la formation de l'identité personnelle et de l'expressivité sociale du sujet. En conjuguant librement l'apport d'Agamben et celui de Taylor sur la sécularisation, on pourrait dire que la caractéristique de l'âge séculier, loin de revenir à une diminution de l'influence religieuse et donc à une 'soustraction', culmine dans l'ouverture du séculier lui-même à une forme libératrice de transcendance. Dans cette optique, que j'estime féconde du point de vue théologique également, les religions établies ou officielles n'ont plus alors comme finalité première de protéger leur espace privé de célébration et de réunion (lequel demeure garanti par ailleurs) mais de participer à la construction d'un espace public ouvert à la transcendance. Je ne parlerai pas, pour ma part, d'une spiritualité laïque (comme le fait Luc Ferry) ou d'une religion laïque (à la manière de Vincent Peillon), car ces expressions trahissent une réduction laïciste de la pluralité culturelle et de la richesse substantielle des différentes formes de religion ou d'accès à la transcendance dans nos sociétés démocratiques. Ce n'est pas à l'Etat ou à la société supposée unitaire d'imposer leur formalisme aux religions et aux spiritualités, leur rôle doit se limiter ici à permettre et à arbitrer formellement l'éclosion et la cohabitation des diverses religions et spiritualités. Mais l'âge séculier lui-même n'échappe pas pour autant à la confrontation substantielle des croyances entre elles.

Comme nous l'avons vu, la solution technique de Charles Taylor est pour le moins astucieuse; plutôt que de s'enfermer dans une compétition binaire et finalement violente entre le cadre immanent et les croyances religieuses, Taylor propose de recourir à la notion de «pressions transversales», seule à même, selon lui, d'élucider la signification

des différents dilemmes qui caractérisent la situation du monde actuel. C'est la culture elle-même, dans son ensemble, qui subit ces pressions transversales, «éprouvées plus vivement par certaines personnes et dans certains milieux, mais [qui] se traduisent, dans l'ensemble de la culture, par un grand nombre de positions intermédiaires qui ont puisé des deux côtés»¹⁶. Ainsi, la fragilisation et l'instabilité typiques de notre époque ne nous condamnent-elles pas à des choix cornéliens, mais permettent-elles une variété et une diversité de positions plus souples, qui résument bien la situation spirituelle des hommes et des femmes contemporains, souvent définie comme «bricolage» ou «recomposition des croyances» par les sociologies des religions.

Néanmoins, il faut bien voir la fonction stratégique, dans la pensée de Taylor, de l'idée de pression. Les pressions transversales ne sont pas exercées à hue et à dia, par hasard, mais surgissent, pour ainsi dire de manière nécessaire, du cadre immanent lui-même: «Un des choix fondamentaux que nous soumet le cadre immanent est de croire ou non dans quelque source ou pouvoir transcendant»¹⁷. La question de la vérité, comprise comme recherche de la source fondamentale, est donc en un certain sens identique à une question de pouvoir, non pas certes dans l'acception directement théologico-politique du concept, mais dans l'idée, néanmoins, d'un pouvoir-être ou d'un pouvoir-signifier. Et Taylor de poursuivre sa reconstruction des tensions inhérentes à l'âge séculier en se concentrant sur la problématique de la plénitude et de la totalité, comme carrefour où se joue le «débat houleux» entre l'incroyance et les croyances¹⁸, objet central du livre.

4. *Conséquences pour la reformulation des doctrines chrétiennes*

Quelles seront alors les conséquences des réflexions précédentes sur la constitution et la formulation d'une doctrine chrétienne aujourd'hui? Poser cette question, c'est évoquer la problématique déjà présente, au XVIII^e siècle, avec l'écart représenté, chez Schleiermacher, entre ses discours sur la religion et sa *Glaubenslehre*, ou, un siècle plus tard, chez Ernst Troeltsch s'interrogeant, à la fin de ses *Soziallehren*, sur la structure dogmatique de l'éthique chrétienne. Une dogmatique traditionnelle, se

¹⁶ *Ibidem*, pp. 1010 s.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1019.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1020.

contentant de décliner l'ordre du credo, n'est plus plausible aujourd'hui, pas même comme discours interne aux Églises ou à la théologie chrétienne. La plausibilité de la formulation doctrinale de la foi passe, aussi bien au sein des communautés religieuses que dans l'espace public, par une reconfiguration des rapports entre la religion, la croyance, la raison et la foi. Les réflexions émises ci-dessus ressortent davantage d'une théologie fondamentale, c'est-à-dire d'une analyse des conditions de possibilité culturelle et rationnelle de la religion, y-compris sous ses formes chrétiennes, que d'un exposé de la doctrine chrétienne. Mais on aurait tort de considérer ces prolégomènes comme une méthodologie pure et désincarnée, qui n'attendrait que d'être dépassée et «remplie» par le discours dogmatique enfin parvenu à sa substantialité. Ainsi que le montrent, sous des modalités différentes mais convergentes, les approches d'Agamben et de Taylor, le statut de la foi théiste dépend aujourd'hui de sa mise en situation et en contexte. La foi n'est pas sans l'histoire et sans la culture. Une foi incarnée, à la différence d'une foi excarnée, procède à une inculturation permanente de sa visée. Ainsi, nous pouvons conclure, de manière seulement programmatique certes, mais néanmoins précise, que la foi chrétienne est la forme radicale d'un théisme personnaliste appelant à une éthique de responsabilité au cœur même de l'âge séculier et de la profanité du politique. La foi profane le réel et, de cette manière, subvertit les structures du monde fermé (SMF) en les maintenant en permanence ouvertes à la possibilité d'un dépassement, d'un appel d'air de la transcendance au sein des clôtures naturelles de la raison et du monde.

Nous sommes aux antipodes, avec un tel modèle, des retours nostalgiques et réactionnaires à des formes de néo-orthodoxie antimodernes et antirationnelles. Nous ne donnons pas non plus le moindre gage à une forme, même voilée, de fondamentalisme doublé d'un néo-scientisme et d'un néo-rationalisme du type de l'*Intelligent design*. Nous nous tenons strictement dans l'ordre de la proposition doctrinale singulière, comme appel à une liberté séculière et à une spiritualité incarnée au cœur de la profanité.

Taylor le dit clairement: nous partageons tous le cadre immanent, qui est devenu pour nous un ordre quasi naturel, au sens de l'intra-mondain chez Weber. Comme tel, ce cadre immanent peut être saisi indépendamment de toute référence au surnaturel ou au transcendant¹⁹.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1010.

Il a donc une fonction équivalente à ce que la tradition théologique, d'Augustin à Luther et à Calvin, désigne comme le royaume terrestre ou séculier. Dans l'ordre terrestre de la Raison et de la Loi morale, point n'est besoin de faire appel à une transcendance (même si, dans la doctrine théologique classique des deux règnes, il s'agit bel et bien toujours du règne de Dieu!). En ce sens-là, non seulement Dieu n'est pas nécessaire (Jünger), mais il se donne à nous sur le mode de la pure gratuité, au niveau de notre liberté humaine la plus totale. C'est précisément pourquoi rien ne nous interdit, philosophiquement déjà, d'orienter nous-mêmes le cadre immanent dans le sens d'une ouverture, «dans le but d'une explication ultime, d'une transformation spirituelle ou d'une construction finale de sens»²⁰.

D'une autre manière, Giorgio Agamben souligne que ces transpositions du théologique passent nécessairement par la médiation du politique. *L'usus politicus legis* de la tradition protestante ne suppose donc pas seulement une légitimation de la rationalité séculière comme outil de la compréhension du monde et de l'humain, il implique aussi une incarnation théopolitique de l'agir humain en sa sécularité la plus profane. Mais, comme le relève sans cesse dans son oeuvre Charles Taylor, cette profanation, loin de pouvoir être univoque ou imposée par une quelconque autorité, prend dans notre ère individualiste un tournant radicalement expressiviste: chacun devient libre de donner sa propre interprétation existentielle de la valeur qu'il entend reconnaître au cadre immanent commun ou à la profanité. Cela ne signifie pas que la doctrine doive renoncer à toute substance, mais que ses contenus sont devenus pour nous clairement inséparables de ses expressions subjectives, intersubjectives et culturelles. Autant dire que le travail d'interprétation est infini et passionnant.

²⁰ *Ibidem.*