

**« Dans le monde, mais pas du monde » : critique du monothéisme moniste de
Charles Taylor**

Anne Rochon

Thèse soumise à l'Université Saint-Paul
dans le cadre des exigences du programme
de la maîtrise ès arts en éthique publique

École d'éthique et d'affaires publiques
Faculté de philosophie
Université Saint-Paul

© Anne Rochon, Ottawa, Canada, 2026

Résumé

Cette thèse de maîtrise porte sur la dialectique de l'Un et du multiple, en particulier sur l'appel de l'agent catholique à être « dans le monde, mais pas du monde », soit à réconcilier sa croyance religieuse au contexte séculier d'une société occidentale. Cette réconciliation s'opère par un arrimage de la théologie à la philosophie. La thèse propose d'éprouver le monothéisme moniste de Charles Taylor, tel que déployé dans la cinquième partie de *L'âge séculier*, qui porte sur les conditions de la croyance. Elle propose notamment d'évaluer la mesure dans laquelle la position de Taylor permet à l'agent catholique de remplir sa vocation de fidèle laïc. Structurée en cinq chapitres, la thèse aborde premièrement le monisme dans la théologie catholique, tel qu'on le trouve chez Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin. Deuxièmement, elle présente un survol de quelques philosophies monistes triées sur le volet. Troisièmement, elle étudie les implications philosophiques et théologiques du monothéisme moniste de Charles Taylor et en évalue les limites pratiques, surtout dans le cas de dilemmes moraux. La thèse présente ensuite trois interprétations alternatives de la dialectique de l'Un et du multiple, soit les monothéismes pluramoniste, pluraliste et nihiliste, avant d'en dresser les limites. Pour terminer, elle propose une voie jugée optimale, soit le monothéisme non moniste. Ce dernier permet le mieux à l'agent de remplir sa vocation de fidèle laïc et de réconcilier les tensions entre la théorie et la pratique ainsi qu'entre la transcendance et l'immanence.

Mots-clés : catholicisme, monisme, non-monisme, *phronésis*, sécularité, Taylor, thomisme

Abstract

This master's thesis focuses on the dialectic of the One and the many, in particular on the call for Catholic agents to be “in the world, but not of the world,” that is, to reconcile their religious beliefs with the secular context of Western society. This reconciliation is achieved through an alignment of theology with philosophy. The thesis proposes to test Charles Taylor's monistic monotheism, as deployed in the fifth part of *A Secular Age*, which deals with the conditions of belief. More specifically, it proposes to assess the extent to which Taylor's position allows the Catholic agent to fulfill their vocation as a faithful lay person. Structured in five chapters, the thesis first addresses monism in Catholic theology, as found in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas. Second, it presents an overview of a few selected monist philosophies. Third, it examines some of the philosophical and theological implications of Charles Taylor's monistic monotheism and assesses its practical limitations, especially in the case of moral dilemmas. The thesis then presents three alternative interpretations of the dialectic of the One and the many, namely pluramonist monotheism, pluralist monotheism and nihilistic monotheism, before outlining the limitations of each. Finally, it proposes an optimal path, namely non-monistic monotheism. The latter best enables the agent to fulfill their vocation as a faithful lay person and to reconcile the tensions between theory and practice, as well as between transcendence and immanence.

Key words: catholicism, monism, non-monism, *phronesis*, secularity, Taylor, thomism

Remerciements

Je remercie d'abord mes parents, qui m'ont transmis la conviction que la philosophie est avant tout une discipline qui se pratique en famille, dans la simplicité. Un merci tout spécial à ma sœur Élisabeth, qui était là quand il n'y avait personne.

Ma gratitude va ensuite à ma précieuse directrice, Sophie Cloutier, qui m'a encadrée dans mes recherches et ma découverte des autres dimensions du travail universitaire. Je remercie aussi Matthew McLennan pour ses encouragements, son écoute et son soutien pragmatique. Je suis également redevable envers Louis Perron, qui s'est montré très généreux de son savoir. Un merci tout spécial à mon ami William 神父 pour sa présence joyeuse, sa générosité et ses prières.

Ce fut un grand bonheur de retrouver Charles Blattberg dans le cadre de ce projet. Je le remercie pour nos échanges fructueux et toujours empreints d'une très grande liberté, laquelle est pour moi le gage d'une véritable amitié intellectuelle.

Je souligne l'apport déterminant de Hanaa Sfeir et de Raphaël-Mathieu Legault-Laberge dans la réalisation de cette thèse; je les remercie chaudement de l'avoir relue, en tout ou en partie, et parfois plus d'une fois. L'essentiel du chapitre 3 a été soumis pour publication dans la revue interdisciplinaire RELIER de l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal.

Je remercie bien sûr mes enfants, Jeanne, Paul, Rose et Ève, pour qui je trouve la force de résoudre tous les paradoxes. Enfin, il est indéniable que je resterais « une lampe sous le boisseau » sans le dévouement, l'esprit de sacrifice et la volonté de dépassement de mon mari, Martin-Karl. Je suis parfois étourdie par tout l'amour qu'il me porte. Je ne suis pas certaine de toujours le mériter, mais il me donne assurément des ailes. Je le remercie de payer de sa personne pour me permettre d'exister pleinement.

À la mémoire d'Ariel Bourbonnais.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Remerciements.....	iv
Table des matières.....	vi
Introduction.....	1
Méthodologie	3
Partie I – <i>Exitus</i>	8
Chapitre 1 – Le monisme dans la théologie catholique	8
Augustin d’Hippone	9
Thomas d’Aquin.....	17
Partie II - <i>Reditus</i>	25
Chapitre 2 – Le monisme philosophique.....	25
Monismes métaphysiques.....	27
Monismes de la connaissance.....	30
Hegel et Charles Taylor	32
Conclusion.....	35
Chapitre 3 – Le monothéisme moniste de Charles Taylor	36
Hégélianisme et L’âge séculier.....	36
Critique du monothéisme moniste de Charles Taylor	40
Monisme taylorien et libre-arbitre.....	41
Tensions entre le thomisme et l’hégélianisme.....	42
Universalisme et particularisme	43
Limites des applications pratiques du monisme taylorien : les dilemmes moraux	46
Conclusion.....	52
Chapitre 4 – Interprétations alternatives de la dialectique de l’Un et du multiple.....	54
Pluramonisme	55
Pluralisme.....	60
Nihilisme	65
Conclusion.....	72
Partie III – Imitation du Christ.....	74
Chapitre 5 – Le monothéisme non moniste.....	74
Non-monisme séculier.....	75
Monothéisme non moniste	77
Tensions entre le non-monisme et le thomisme	81
Défis du monothéisme non moniste	85
Catholicisme et conversation.....	86
« Dans le monde, mais pas du monde »?.....	92
Conclusion.....	92
Conclusion	94
Bibliographie.....	101

Introduction

Dans nos sociétés occidentales sécularisées, le croyant monothéiste est soumis à une tension interne constante : d'une part, il adhère à une doctrine religieuse unifiée et, de l'autre, il vit dans un monde pluriel et fragmenté. Cette tension s'illustre par la question métaphysique de la dialectique de l'Un et du multiple. Cette dernière décrit entre autres les rapports, dans les religions monothéistes, entre l'ordre transcendant, siège du divin – un, indivisible et immuable, et l'ordre immanent ou le cosmos, non seulement multiple, mais pluriel ou fragmenté.

Thomas d'Aquin a déployé la dialectique de l'Un et du multiple dans l'*exitus-reditus*, en fonction duquel Dieu, ou l'Un, effectue une sortie vers le multiple et se donne à connaître par la révélation. Le *reditus* correspond quant à lui au mouvement de retour de la création vers Dieu, rendue possible par l'imitation du Christ. On associe au *reditus* le concept du salut ou de la rédemption, soit le fait d'avoir part à la vie éternelle dans l'au-delà.

On pourrait schématiser encore davantage la tension que vit le croyant monothéiste en contexte séculier par le choc des deux disciplines que sont la théologie et la philosophie, où la théologie représente la tentative humaine d'appréhender la révélation. De même, la philosophie consiste en la recherche de la vérité par la mobilisation de la raison pour appréhender le monde et mieux le rendre à Dieu. Mon hypothèse est donc que la position philosophique adoptée par le croyant monothéiste a une incidence sur sa démarche de *reditus*. J'ai choisi de restreindre mon propos au monothéisme catholique romain. Ainsi, dans le cadre de cette thèse, je me questionnerai plus précisément sur la capacité du croyant catholique romain à être « dans le monde, mais pas du monde », selon l'expression inspirée de l'Évangile de Jean (Jn 17, 16). Selon moi, cette capacité dépend de l'arrimage intérieur qu'opère le catholique entre son monothéisme et la position philosophique qui sous-tend sa participation au monde. Je propose aussi que l'appel

évangélique à être « dans le monde, mais pas du monde » s'incarne véritablement lorsque l'agent catholique est en mesure de réaliser pleinement sa vocation de fidèle laïc, telle que formulée par Jean-Paul II dans l'exhortation apostolique *Christifideles Laici*.

Qu'entendrons-nous par « le monde »? En catholicisme, son acception est plus vaste, mais dans *L'âge séculier*, le terme désigne ce qui se trouve à l'intérieur de ce que Charles Taylor appelle le « cadre immanent » (2011, p. 915). Étant donné que mes recherches portent sur l'éthique publique, je m'attarderai surtout à la cinquième partie de *L'âge séculier*, consacrée aux conditions de la croyance dans les sociétés occidentales sécularisées. Et à l'intérieur du cadre immanent de Taylor, je me restreindrai au « monde séculier », soit celui qui se situe à l'extérieur de l'institution ecclésiale catholique. En effet, comme on le lit dans l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* de Jean-Paul II, la sécularité est le champ d'action des fidèles laïcs, c'est-à-dire l'espace où les fidèles non ordonnés (non prêtres et non religieux) sont appelés à remplir leur vocation, soit l'appel à sanctifier le monde par leurs activités quotidiennes. Le document pontifical traite d'ailleurs de la participation aux grands débats sociaux comme d'un enjeu relatif à la dignité de la personne : « C'est là, de toute évidence, un des traits distinctifs de l'humanité actuelle, un véritable "signe des temps" [...] Jouer un rôle, être en quelque façon créateur d'une nouvelle culture humaniste, est une exigence, tout à la fois universelle et individuelle » (1988, p. 6). Jean-Paul II souligne aussi que le monde moderne est marqué par la « conflictualité », la division. Cela étant, comme l'affirme le pontife, « [i]l n'est permis à personne de rester à ne rien faire. » Dans une perspective catholique, je dégagerai donc, à la suite de Jean-Paul II, que la vocation du fidèle laïc consiste à exercer sa liberté de façon ordonnée, à affirmer la dignité de la personne par sa participation active au monde, à œuvrer pour la paix, ainsi qu'à suivre l'exemple du Christ pour espérer obtenir le salut pour soi-même et pour le monde. Cette vocation devant se

déployer dans un contexte séculier et pluraliste, elle doit simultanément et en revanche demeurer pleinement *in Ecclesia*, en Église, c'est-à-dire dans le respect de la doctrine. Comme on le lit encore dans *Christifideles Laici*, « [c]hacun, en effet, est configuré au Christ par la foi et les sacrements de l'initiation chrétienne, est inséré comme un membre vivant dans l'Église, et est sujet actif de sa mission de salut » (1988, p. 8). Je n'aborderai pas en détail les rapports entre les fidèles laïcs et le clergé, mais j'en évoquerai certains aspects dans le dernier chapitre.

À titre de cadre théorique, j'éprouverai le monothéisme moniste de Charles Taylor, tel qu'il se déploie dans la cinquième partie de *L'âge séculier*, « Les conditions de la croyance ». D'abord, il s'agit d'un arrimage classique dans le catholicisme que je souhaite remettre en question. Ensuite, par ses travaux, Charles Taylor a largement contribué à la réactualisation de la dialectique de l'Un et du multiple, tant sur le plan séculier que religieux. D'une part, ses travaux sur le multiculturalisme canadien visent à articuler le moyen pour plusieurs nations distinctes de vivre ensemble dans un Canada uni. D'autre part, certains de ses ouvrages les plus imposants portent sur la sécularisation des sociétés occidentales modernes, sur la multiplication des parcours spirituels et religieux ainsi que sur la façon, pour les catholiques modernes dont il fait partie, de demeurer conséquents dans leur foi, soit d'être « dans le monde, mais pas du monde ». J'examinerai notamment ce que Taylor propose pour résoudre les dilemmes moraux. Mon propos se concentrera également sur la dynamique d'*exitus-reditus* chez l'agent, soit la personne humaine de confession catholique romaine capable de jugement moral.

Méthodologie

La thèse représente une réaction à l'article de Charles Blattberg intitulé : « *On Charles Taylor's Philosophy of Deep Diversity* » (2025). Elle a été enrichie de nombreuses discussions avec son auteur, qui a lui-même été l'étudiant de Taylor et m'a communiqué son admiration pour

ce grand penseur très tôt dans mon parcours universitaire. Ainsi, bien que ma thèse représente une critique, elle se veut surtout une très humble tentative de manifester tout l'enthousiasme qu'a toujours suscité chez moi la fréquentation de l'œuvre de Taylor.

Pourquoi avoir choisi de me concentrer sur l'agent dans le contexte d'une thèse en éthique publique? Je m'appuie sur les travaux de Rahel Jaeggi (2025), dans la mesure où l'ensemble des fidèles laïcs représente pour moi un groupe partageant la même « forme de vie », c'est-à-dire un ensemble de pratiques sociales interconnectées qui ont une portée normative et évaluable. Cette forme de vie, comme l'indique Jaeggi (2025), peut faire l'objet d'une « critique immanente » par l'examen de ses normes, de ses finalités et de ses contraintes même pour en évaluer les réussites et les échecs. Une telle critique immanente me semble pertinente dans la mesure où la vocation du fidèle laïc en contexte occidental traverse actuellement une crise du fait de sa difficulté à s'adapter à la sécularisation. De même, Jaeggi (2025) soutient que les formes de vie comportent une normativité interne : elles font des revendications implicites sur ce qui est bon, juste ou approprié dans la vie sociale. Il me semble donc approprié de critiquer l'arrimage de la théologie à la philosophie à l'échelle de l'agent, puisque cet arrimage a des répercussions sur la vie sociale et la participation de l'agent au monde. En effet, la relation intime de l'agent avec le divin, encapsulée dans l'*exitus-reditus* thomiste, forme une boucle qui a ensuite le potentiel de se projeter en cercles concentriques toujours plus grands à l'échelle sociale. Ces cercles peuvent se révéler vertueux ou vicieux. La plupart du temps, ils seront en fait les deux à la fois, puisque, comme on le lit encore dans *Christifideles Laici*, « [d]e même que dans le champ évangélique, le bon grain et l'ivraie poussent simultanément, ainsi dans l'histoire, théâtre quotidien de la liberté humaine, se rencontrent côte à côte et parfois étroitement enlacés entre eux le bien et le mal... » (1988, p. 4)

Ma critique emprunte beaucoup à une interprétation alternative de la question métaphysique de l'Un et du multiple. En effet, en philosophie occidentale, cette question est habituellement interprétée dans une perspective méréologique. Il existe différentes façons d'aborder la relation entre un tout et ses parties, et elles entraînent parfois des divergences importantes, comme en témoignent, par exemple, les approches de Platon et d'Aristote. En résumé, la méréologie offre trois critères d'interprétation : la quantité d'existence, la priorité méréologique et le genre. Bien que la mobilisation de ces critères permette, au sein même de la méréologie, des interprétations plus ou moins tolérantes à la *diversité*, ces dernières tiennent ultimement le monisme pour acquis. Comme on le lit chez Kitto : « Le sentiment de la totalité des choses est peut-être le trait le plus caractéristique de l'esprit grec. » Les approches méréologiques donnent lieu en Occident à diverses philosophies théoriques qui visent à ordonner le monde en fonction de critères universels. Et historiquement, la majorité des penseurs chrétiens ont arrimé la philosophie théorique grecque à leur monothéisme. Or, la méréologie ne me semble pas complètement représentative de l'expérience de l'agent croyant en contexte séculier ni propice au plein exercice du libre-arbitre dans une perspective catholique.

Lorsque nécessaire, j'ai donc retenu une interprétation alternative issue de la tradition juive, soit l'*hibourologie*. Empruntée à Blattberg, cette interprétation met l'accent sur le degré de connexion existant entre les éléments, qui peuvent présenter « un type de différence plus profond, qui dépasse la variation en termes de quantité, de priorité ou de genre, car les différences sont parfois si profondes qu'elles résistent à l'intégration » (Blattberg, à paraître). Cette profondeur des différences affirmée par Blattberg me semble mieux convenir au caractère radical de la liberté dans le catholicisme. Partant, les tensions entre la théorie et la pratique ainsi

qu'entre les ordres transcendant et immanent sont interprétées dans la thèse en fonction du degré de cohésion entre les éléments.

Il a semblé naturel d'adopter une approche épistémologique située. Mon propos est donc formulé depuis ma position de femme catholique, catéchisée et pratiquante depuis l'enfance, née dans les années 1980 (sous le pontificat de Jean-Paul II), qui détient une formation universitaire, exerce une profession, est mariée depuis 15 ans et est mère de 4 enfants.

J'ai structuré mon propos en trois parties distinctes, qui correspondent en fait aux conditions de l'*exitus-reditus* thomiste. Ainsi, dans la Partie I - *Exitus*, le chapitre 1 portera sur le monisme dans la théologie catholique. Aux fins de mon analyse, je résumerai surtout l'augustinisme et le thomisme, puisqu'il s'agit des deux principaux courants de fond qui traversent encore aujourd'hui le catholicisme romain et qui sont par ailleurs abordés ou largement évoqués par Charles Taylor dans la cinquième partie de *L'âge séculier*.

Dans la Partie II – *Reditus*, le chapitre 2 portera sur le monisme philosophique. J'y effectuerai un survol de quelques philosophies monistes triées sur le volet. J'y détaillerai aussi l'interprétation qu'offre Charles Taylor de l'hégélianisme dans son ouvrage *Hegel et la société moderne*. Aux fins de clarté, je disposerai chaque position abordée sur un spectre horizontal représentant la tension entre la théorie et la pratique. Ce spectre sera également traversé d'un axe vertical représentant la tension entre la transcendance et l'immanence, ou la surnature et la nature. Cette figure s'est imposée à moi puisque, comme on le lit chez Jenkins, les catholiques mènent « non seulement une vie verticale, mais aussi une vie horizontale » (2004, p. 106). Dans le chapitre 3, j'examinerai en détail le monothéisme moniste de Charles Taylor et en éprouverai les applications pratiques, surtout dans le cas de dilemmes moraux. J'évaluerai aussi dans quelle mesure la position de Taylor permet à l'agent d'être « dans le monde, mais pas du monde » et de

remplir sa vocation selon les critères dégagés de *Christifideles Laici*. J'effectuerai ensuite, dans le chapitre 4, une synthèse des auteurs étudiés pendant mon cheminement. Cela me permettra de présenter trois positions alternatives au monothéisme moniste de Taylor, soit le monothéisme pluramoniste, le monothéisme pluraliste et le monothéisme nihiliste. Je les disposerai sur le spectre mobilisé au chapitre 2. J'offrirai aussi une critique de chaque position et de la mesure dans laquelle elle permet à l'agent d'être « dans le monde, mais pas du monde » et de remplir sa vocation de fidèle laïc.

Dans la Partie III – Imitation du Christ, le chapitre 5 portera sur le monothéisme non moniste, dont je déploierai une version catholique. J'expliquerai aussi pourquoi je considère que cette interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple est la plus cohérente pour l'agent catholique en contexte séculier. Je conclurai mon propos par quelques pistes sur la voie mystique et les pratiques de direction observées en Église.

Partie I – *Exitus*

Chapitre 1 – Le monisme dans la théologie catholique

Dans le cadre de cette thèse, je comprendrai la théologie comme la recherche de la connaissance de Dieu par la mobilisation de l'intelligence. Si la théologie comporte nécessairement une dimension mystique, je me concentrerai surtout, dans le présent chapitre, sur la démarche intellectuelle caractéristique de la théologie, et dont la scolastique représente un bon exemple. En effet, si les réalités divines se veulent insaisissables à l'esprit humain, il semble important de préciser que la foi catholique est impérativement éclairée par l'exercice de la raison. Par ailleurs, dans cette thèse, la foi en tant que telle se comprendra comme la reconnaissance de l'autorité de la révélation divine sur la vie de l'agent.

Ensuite, j'entends par monisme tout système de pensée qui considère l'ensemble des choses comme réductible à un seul système. Ce premier chapitre portera uniquement sur le monisme théologique. Je comprendrai la théologie et la philosophie comme les deux versants de la dialectique de l'Un et du multiple, où la théologie couvre le mouvement de sortie de Dieu vers le monde (l'*exitus*), et la philosophie couvre le mouvement de retour du monde vers Dieu (le *reditus*). Le monisme théologique est inhérent au monothéisme, qui postule l'existence d'un Dieu unique, créateur et source de l'unique vérité. Dans le monothéisme, l'ordre transcendant, situé au-delà du cosmos, est le siège de l'unité de Dieu. L'ordre immanent est le lieu où existe la multiplicité de la Création. Dans sa transcendance, Dieu se donne à connaître par la révélation, qui est une, immuable et infaillible. Par exemple, les chrétiens soutiennent que la vérité émane d'une source divine unique, « l'Être en soi sans origine et sans fin » (CEC, s.d., n° 34). Cette vérité unique est révélée par la voie de dogmes et commandements auxquels il est impératif d'adhérer. Le défaut de le faire nous coupe de la source divine.

Aux fins de la présente réflexion, je concentrerai mon propos sur les théologiens qui incarnent les deux principaux courants de fond qui traversent encore aujourd'hui le catholicisme, et qui sont d'ailleurs directement abordés ou largement évoqués dans la cinquième partie de *L'âge séculier* de Charles Taylor. Je commencerai par Augustin d'Hippone, dont je résumerai les positions quant à la nature de Dieu, la foi et la raison, ainsi que le libre-arbitre. Suivront quelques commentaires sur l'intériorité et le détachement. J'aborderai ensuite Thomas d'Aquin en fonction des mêmes thèmes : nature divine, foi et raison, libre-arbitre. Les deux théologies sont pratiquement « superposées », l'augustinisme servant en quelque sorte de fondement ou de socle au thomisme. Étant donné que cela n'est pas l'objet de la thèse, je n'en relèverai pas toutes les occurrences, qui seront au demeurant perceptibles pour le lecteur. Je ferai ensuite ressortir les caractéristiques monistes de l'augustinisme et du thomisme, puis je soulignerai dans quelle mesure les deux doctrines semblent s'en éloigner.

Augustin d'Hippone

Théologien de la période pré-médiévale, Augustin, évêque d'Hippone, ne constitue pas à proprement parler un penseur catholique. Pourtant, une grande part de son œuvre a été intégrée à la doctrine chrétienne a posteriori. Il compte également parmi ceux que la tradition appelle les Pères de l'Église.

Nature divine. Il se trouve dans *Les Confessions* d'Augustin un passage maintes fois repris où l'auteur relate une vision qu'il aurait eue de Dieu, dont voici la traduction par

L. Moreau :

... j'entrai dans le plus secret de mon âme, aidé de votre secours. J'entrai, et j'aperçus de l'œil intérieur, au-dessus de cet œil intérieur, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable... Et elle n'était point au-dessus de mon esprit, ainsi que l'huile est au-dessus de l'eau, et le ciel au-dessus de la terre; elle m'était supérieure, comme auteur de mon être; et je lui étais inférieur, comme son ouvrage. Qui connaît la vérité voit cette lumière, et qui connaît cette lumière connaît l'éternité. L'amour est l'œil qui la voit. Ô

éternelle vérité! Ô vraie charité! Ô chère éternité! vous êtes mon Dieu, après vous je soupire, jour et nuit, et dès que je pus vous découvrir, vous m'avez soulevé, pour me faire voir que je n'avais pas encore les yeux pour voir. Et vous éblouissiez ma faible vue de votre vive et pénétrante clarté, et je frissonnais d'amour et d'horreur... Et je disais : N'est-ce donc rien que la vérité, parce qu'elle ne s'étend, à mes yeux, ni dans l'espace fini, ni dans l'infini? Et vous m'avez crié de loin : Erreur, je suis celui qui est! Et j'ai entendu comme on entend dans le cœur. Et je n'avais plus aucun sujet de douter (Augustin, 1900, p. 175).

La pensée d'Augustin est foisonnante, et il ne sera pas possible de la couvrir ici dans son entièreté. Dans son essai intitulé « *The Divine Nature* », Scott McDonald relève du long extrait qui précède trois influences qui ont forgé la conception de Dieu qu'entretient Augustin à la fin de sa vie. En premier lieu, McDonald précise que le Dieu d'Augustin est celui des Écritures, et « plus étonnant encore », le Dieu de Moïse, qui est beaucoup plus transcendant que le Dieu du Nouveau Testament. Augustin a beaucoup réfléchi le mystère de la Trinité, mais il est intéressant de constater que Dieu se serait adressé à lui en citant l'Exode : « Je suis celui qui est ». Comme je le décrirai plus tard, cela aura une incidence sur le degré de séparation qu'Augustin observe entre les réalités immanente et transcendante. Ainsi, même si sa théologie comporte un certain degré de monisme, ce dernier n'est pas aussi englobant que celui de Thomas d'Aquin, par exemple. La deuxième influence que mentionne McDonald est celle de Platon. Comme il l'explique, le platonisme : « a fourni [à Augustin] d'importants principes stratégiques et méthodologiques en fonction desquels réfléchir le divin : ils l'ont exhorté à tourner son regard vers sa propre âme plutôt que vers le monde matériel extérieur, et d'emprunter le regard de l'esprit plutôt que de suivre ses sens. » (McDonald, 2001, p. 72-73, ma trad.) Il convient aussi de mentionner les « allusions » à Plotin, notamment quant au fait que le Dieu de Moïse est la « lumière immuable qui transcende l'esprit, la vérité éternelle et l'être en soi » (McDonald, 2001, p. 73, ma trad.) La troisième grande influence, selon McDonald, est le manichéisme. Difficile à déceler dans cet extrait, il est à prendre en compte dans le contexte plus large des *Confessions*. Les « premiers

engagements intellectuels sérieux » d'Augustin ont visé la théologie manichéenne. Cette dernière propose une vision dualiste plutôt que moniste du monde, où toute chose découle de « deux sources ultimes » : « un Dieu bon et une puissance hostile qui lui est indépendante ». Or, l'Augustin de la maturité a une compréhension de Dieu qui est non seulement « incompatible avec le manichéisme », mais qui en représente son « rejet direct » (McDonald, 2001, p. 73), notamment du fait qu'elle compte des éléments monistes.

Ainsi, même si les écrits d'Augustin démontrent plusieurs retournements de pensée au cours de sa vie, McDonald dégage six caractéristiques de la conception augustinienne de Dieu. D'abord, Dieu possède l'« indépendance ontologique », et toutes ses créatures tirent leur existence de lui, ce qui les place dans une position de nécessité. Ensuite, Augustin s'inscrit en faux contre le manichéisme et affirme un « monisme cosmologique ». En effet, selon lui, le monde est constitué uniquement de « réalités existantes », c'est-à-dire qui possèdent un certain degré « d'être ». Or, les réalités existantes ne peuvent tirer leur « être » que de ce qui est. Il ne saurait donc exister de réalité qui soit entièrement distincte et indépendante de Dieu (comme une puissance hostile manichéenne, par exemple). De ce monisme cosmologique, Augustin parvient à certaines déductions philosophiques quant à la doctrine chrétienne de la création. De la nécessité des créatures à l'égard de Dieu, il conclut qu'elles ont été faites par Dieu, soit qu'elles lui doivent non seulement l'existence, mais aussi la nature : les créatures sont ce qu'elles sont parce que Dieu les a créées ainsi. De plus, elles doivent avoir été créées *ex nihilo*, puisqu'elles sont contingentes, muables et corruptibles, à la différence de Dieu. La quatrième qualité attribuée à Dieu par Augustin selon McDonald est l'« immuabilité ». Elle est directement liée à l'« être véritable », et cette corrélation s'appréhende plus facilement si on tient compte de la façon dont Augustin comprend le changement. Pour Augustin, le changement consiste d'abord en une perte

de l'être, puis en l'acquisition de l'être. Or, « ce qui est vraiment ne peut perdre ni acquérir l'être » (McDonald, 2001, p. 85, ma trad.) Cette caractéristique de l'immutabilité de Dieu fonde ensuite la compréhension d'Augustin de l'éternité et de la simplicité de Dieu. En effet, Augustin suppose qu'un être faisant l'expérience du temps change; sa cognition sera influencée par les modalités temporelles du passé, du présent et du futur. L'être divin, au contraire, comprend toute chose dans l'éternel présent. De même, Augustin conçoit Dieu comme un être simple, puisqu'il ne possède rien qu'il pourrait perdre, du fait de son éternité : sa substance et ses attributs sont nécessairement identiques. Enfin, Augustin avance que ce qui « est » vraiment possède l'être de la plus haute façon possible, ce qui le pousse à affirmer la « suprématie » de Dieu. Comme le souligne McDonald, une fois qu'Augustin arrive à la conviction de la suprématie de Dieu, son approche de la théologie, fondée sur l'« assentiment intellectuel », prend tout son sens (McDonald, 2001, p. 86). En effet, chez Augustin, c'est d'abord la volonté qui croit, et ce mouvement d'amour et de confiance vers Dieu éclaire ensuite la compréhension. De même, McDonald précise qu'Augustin ne prétendait pas, à la suite de sa vision, avoir atteint la « compréhension parfaite » de ce qu'était Dieu. Il croyait plutôt qu'il était parvenu « à une compréhension suffisamment profonde pour cette vie – c'est-à-dire suffisante pour servir de fondement à une description unifiée, cohérente et philosophiquement riche de la nature divine, de sa place dans la réalité, et de la relation qu'elle aurait avec sa propre âme » (McDonald, 2001, p. 86, ma trad.)

Foi et raison. On lit dans Isaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (Is 7, 9). Voilà qui résume bien la position d'Augustin quant à la relation entre la foi, qui est de l'ordre de l'Un, et la raison, qui relève du multiple. J'ai déjà indiqué que je comprends la foi comme étant de l'ordre de l'Un, puisqu'elle consiste en la reconnaissance de l'autorité de la

révélation divine (une, immuable et infaillible) sur la vie de l'agent. J'ajouterai ici que je comprends la raison humaine comme étant de l'ordre du multiple, dans la mesure où elle s'exerce dans l'interprétation des phénomènes immanents. À l'instar du prophète, et comme on le lit chez John Rist, Augustin croit qu'en matière théologique, la « croyance précède la compréhension » (Rist, 2001, p. 30, ma trad.) Ainsi, selon Augustin, on ne peut parvenir aux vérités divines par la voie unique de la raison. D'une part, pour Augustin, la capacité de raisonner de l'agent est « affaiblie » (Rist, 2001, p. 26) du fait de la Chute. D'autre part, Augustin tient pour vrai que la foi ou la croyance, et surtout la croyance religieuse, doivent faire l'objet d'une expérience affective en plus d'être appréhendées cognitivement. Cela signifie, pour Augustin, que toute croyance religieuse doit s'accompagner d'une certaine « disposition de la volonté » (Rist, 2001, p. 31) de l'agent, où la volonté consiste en un pouvoir de l'âme (*potestas*), moteur de l'action morale et de la relation avec Dieu. Cette disposition intérieure de l'agent ouvre la voie à la raison et lui permet d'approfondir sa compréhension de Dieu. Comme l'indique encore Rist, selon Augustin, « [i]l est mal d'adopter le type de croyance qui cherche à exclure les lumières de la compréhension » (Rist, 2001, p. 38, ma trad.) Il ne suffirait donc pas, pour Augustin, d'appliquer la révélation sans pouvoir la justifier rationnellement. Ainsi, Augustin affirme qu'il ne reniera jamais l'autorité du Christ, mais qu'il s'engage malgré tout à « sonder ses croyances à la lumière du raisonnement le plus poussé dans l'espoir d'avancer vers la compréhension » (Rist, 2001, p. 27, ma trad.) Pour finir, il est important de souligner que l'acquisition de la connaissance, chez Augustin, est avant tout un processus actif. Par exemple, comme l'indique Scarpelli Cori, « le fait de voir la couleur rouge est une action accomplie par l'âme » (Scarpelli Cori, 2022, p. 155, ma trad.)

Libre-arbitre. Si la volonté représente chez Augustin le moteur de l'action morale, le libre-arbitre est la faculté qui permet le choix. Pour bien cerner la définition augustinienne du libre-arbitre, nous nous appuyerons sur deux positions mobilisées par la philosophie contemporaine et auxquelles a recours Eleonore Stump dans son essai « *Augustine on Free Will* ». D'abord, le compatibilisme « avance que le monde peut être causalement déterminé et tout de même contenir des actes libres dont l'agent est moralement responsable » (Stump, 2024, p. 125, ma trad.) Je comprends ici « le monde » comme étant ce que Charles Taylor appelle le « cadre immanent ». Le libertarisme, quant à lui, peut généralement se résumer à ces deux affirmations : 1) « l'agent exerce son libre-arbitre, ou est moralement responsable d'un acte, seulement si cet acte n'est déterminé par aucune cause extérieure à l'agent »; 2) « l'agent exerce son libre-arbitre, ou est moralement responsable d'un acte, seulement s'il aurait pu agir autrement qu'il ne l'a fait » (Stump, 2024, p. 125, ma trad.)

Il faut ajouter à ces notions l'idée que la volonté chez Augustin se conçoit de façon hiérarchique; pour employer une terminologie moderne, l'esprit humain formule des « désirs de premier ordre », comme manger et dormir, et des « désirs de second ordre », comme vouloir manger sainement et vouloir se coucher tôt¹. Ainsi, comme le mentionne Stump, « le fait que la volonté puisse se commander à elle-même, puis résister à ses propres ordres signifie que la volonté peut être divisée contre elle-même de différentes façons » (Stump, 2024. p. 126, ma trad.)

Cette vision hiérarchique brouille les cartes lorsque vient le moment de déterminer si Augustin appartient aux compatibilistes ou aux libertariens, notamment en raison du fait que, selon lui, l'agent est à la fois doté du libre-arbitre et incapable de faire le bien sans le concours de

¹ Voir, par exemple, Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 1, p. 5–20, <https://doi.org/10.2307/2024717>.

Dieu. C'est ce qui pousse Stump à avancer que l'Augustin de la maturité adopte en fait un « libéralisme modifié » (Stump, 2001, p. 135), où l'affirmation 1) qui précède se lit comme suit : « l'agent exerce son libre-arbitre, ou est moralement responsable d'un acte, seulement si l'acte n'est *ultimement* déterminé par aucune cause extérieure à l'agent » (Stump, 2001, p.128). On verra dans quelle mesure cette vision contraste avec celle de Thomas d'Aquin.

Intériorité et détachement. Je laisserai de côté la controverse entourant les pélagiens, sauf pour ce commentaire de Stump : selon Augustin, « du fait de la Chute, les êtres humains sont incapables de vouloir ne pas pécher à moins que leur volonté soit aidée de la grâce [...] Par sa grâce, Dieu a donné la loi, pour que les gens sachent ce qu'ils doivent faire et que, forts de ce savoir, ils demandent l'aide de Dieu pour le faire » (Stump, 2024, p. 134). Ainsi, Augustin affirme la transcendance de Dieu, mais non l'impossibilité de correspondre à sa révélation. Ne lit-on pas dans le Deutéronome : « Car cet ordre que je te prescris moi-même aujourd'hui n'est pas extraordinaire pour toi : il n'est pas lointain, il n'est pas dans les cieux, pour dire : "Qui montera pour nous aux cieux et qui le prendra pour nous? Il nous le fera entendre et nous l'appliquerons." » Dieu commande plutôt à son peuple d'entamer une démarche intérieure : « Car la parole est très proche de toi, sur ta bouche et dans ton cœur pour la faire »². On retrouve le même esprit chez Augustin, qui invite d'abord à un détachement du monde sensible. Selon Arendt (1996), il s'agit même d'en venir à utiliser le monde comme outil de progression vers l'Un. Il faut ensuite opérer une rentrée en soi, une mobilisation de l'intellect et de l'affectivité pour retourner à Dieu. Stump cite d'ailleurs dans son essai un extrait de *De gratia Christi et de peccato originali* d'Augustin : « ... dans votre suavité enseignez-moi votre justice... que je me soumette à la loi, non pas servilement et par crainte du châtement, mais par amour et par une

² Voir Deutéronome 30, 11-14 d'après la traduction d'André Chouraqui.

charité parfaitement libre » (Augustin, s.d., a. 601)³. Cette idée est notamment reprise plus tard par Hannah Arendt (1993), qui pose l'amour (*agapè*) comme la force de gravité qui jugule le conflit de la volonté avec elle-même.

Monisme ou pluramonisme? Pour résumer, l'augustinisme est bien caractérisé par un monisme cosmologique, comme on l'a vu chez McDonald. Selon Augustin, « il n'existe aucune nature contraire à Dieu », qui est la source de toute nature, et Dieu consiste également en la fin ultime de l'existence humaine. J'aimerais toutefois suggérer que, pour ce qui concerne ce qui se trouve à l'intérieur du « cadre immanent », sa théologie est plutôt *pluramoniste* que moniste, c'est-à-dire qu'elle consiste en une combinaison paradoxale du pluralisme et du monisme. En effet, par l'accent qu'il met sur la dépravation humaine qui découle du péché originel, l'augustinisme conçoit la nature humaine comme étant marquée non seulement par la « multiplicité », mais par la « pluralité ». J'entends par là non seulement le fait que des éléments soient nombreux, mais aussi la possibilité qu'ils soient en conflit les uns avec les autres. Le pluramonisme est donc à distinguer de la conception typiquement aristotélicienne de la question de l'Un et du multiple. Comme on le lit chez Charles Blattberg, le concept de multiplicité, qui renvoie à l'idée d'un certain nombre de parties, fait donc lui-même partie de la méréologie, la métaphysique des parties et des ensembles. Cependant, ce qu'il appelle « hibouologie » renvoie à une interprétation particulière de la question métaphysique classique de l'Un et du multiple, laquelle vise à décrire le *degré de cohésion* existant dans une entité (Blattberg, à paraître). Dès lors, une entité fragmentée, et donc plurielle, verra ses éléments séparés par des lacunes. En résumé, le pluralisme « affirme non seulement la multiplicité par rapport à la singularité, mais aussi des différences profondes, voire irréconciliables, entre les entités » (Blattberg, à paraître).

³ On peut retracer cet esprit depuis le judaïsme : « Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent leur maître en vue de recevoir une récompense, mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître sans chercher à recevoir une récompense » (Pirkei Avot, 1, 3).

Le pluramonisme, quant à lui, « affirme à la fois l'unité de la théorie et la pluralité des exceptions », attribuable à une fragmentation (Blattberg, 2015, p. 28).

Dans l'augustinisme, alors, il s'agirait d'abord d'une fragmentation intérieure, notamment du fait que la volonté est divisée entre les désirs de premier et de second ordre. Cependant, de cette fragmentation, et avec l'aide de la grâce divine, il est possible pour Augustin de parvenir à l'Un. Ainsi, pour Augustin, « [d]ans nos êtres purifiés et unifiés, l'amour authentique et la volonté sont identiques » (Stump, 2024, p. 132). Si le secours de la grâce est indispensable, il n'invalide aucunement le libre-arbitre. D'ailleurs, comme on le lit dans *De libero arbitrio* : « ...on ne te reproche pas non plus de ne point panser tes membres blessés, mais de repousser celui qui s'offre à te les guérir » (Augustin, s.d., ch. XIX, a. 53). De même, dans *Les Confessions*, on lit que Dieu, le « centre unique », recueille en lui toutes les puissances de l'« être dispersé en mille vanités » (Augustin, s.d., livre 2, chap. 1, n° 1). La fragmentation peut être surmontée par une rentrée en soi, une démarche intérieure qui mobilise à la foi l'intellect et l'affectivité. Dans le catholicisme, Augustin est donc reconnu comme le théologien de l'intériorité, un concept que Charles Taylor déploiera lui-même beaucoup plus tard, dans *Les Sources du moi*.

Thomas d'Aquin

Bien après Augustin, Thomas d'Aquin rapproche la doctrine chrétienne de la philosophie moniste d'Aristote, qu'il intègre et réinterprète largement dans sa *Somme théologique*.

Nature divine. Comme dans le cas d'Augustin, je laisserai de côté la question de la Trinité pour me concentrer uniquement sur les principes généraux qui distinguent la nature divine de la nature humaine, de façon à mieux circonscrire les distinctions entre l'ordre transcendant et l'ordre immanent. Dans sa *Somme théologique*, Thomas affirme que Dieu est le

« premier moteur immobile » (Aquin, s.d., p. 1, q3, article 1, p. 87), source de tout ce qui existe. Comme le mentionne T. J. White dans son essai « *Essence and Existence, God's simplicity and Trinity* », la compréhension humaine de la nature divine revêt un « caractère apophatique », puisque Dieu ne peut s'appréhender par la démarche évaluative qui caractérise souvent l'expérience humaine : « qui extrait un concept universel de leur nature à partir de l'expérience de nombreux individus concrets » (White, 2022, p. 67, ma trad.) Tout de même, et conformément au style de la « dispute scolastique » privilégiée par le théologien, White dégage quatre thèmes visés par les réfutations de Thomas d'Aquin sur la nature de Dieu. Il s'agit des oppositions entre la matière et la forme, la nature et l'individu, l'essence et l'existence, et la substance et les accidents. D'abord, Thomas affirme que la composition de matière et de forme ne peut viser Dieu, puisque ce dernier « n'est pas un corps matériel et ne possède aucune substance physique » (White, 2022, p. 67, ma trad.) Deuxièmement, il n'est pas possible, dans le cas de Dieu, d'observer de distinction entre nature et individu, car Dieu « est individuel ou unique en vertu de la nature qu'il est le seul à posséder » (White, 2022, p. 69, ma trad.) Ensuite, Thomas soutient que, contrairement à ce qui prévaut pour les créatures, « il n'existe pas de distinction entre essence et existence chez Dieu » (White, 2022, p. 69, ma trad.) Finalement, Thomas affirme qu'il n'existe pas de distinction entre substance et accidents chez Dieu. Il possède d'emblée toutes les perfections que les créatures s'emploient à acquérir progressivement (White, 2022).

En ce qui a trait à l'unité divine, Thomas d'Aquin pose que Dieu est un, c'est-à-dire qu'il est « indivis à la fois en acte et en puissance ». L'un « convertible avec l'être », « négation de la division » est donc à distinguer de l'un « principe du nombre » (Aquin, s.d., q. 11, a. 1). Par exemple, le Dieu catholique est trine, mais indivisible. De même, Thomas considère que l'unité de Dieu se démontre de trois façons. D'abord, « en partant de sa simplicité », c'est-à-dire du fait

que Dieu est ce qu'il est et que sa nature unique est incommunicable à d'autres (Aquin, s.d., q. 11, a. 3). Ensuite, « à partir de l'infinité de sa perfection », soit le fait qu'il possède la perfection de l'être, de sorte que tout autre dieu subirait une privation et ne pourrait être « purement et simplement parfait » (Aquin, s.d., q. 11, a. 3). Finalement, selon Thomas, l'unité de Dieu se démontre « à partir de l'unité du monde » (Aquin, s.d., q. 11, a. 3). Thomas entend par là que, bien que le monde soit divers, ou « une multitude », il est assujéti à « un ordre unique » assuré par un « ordonnateur unique » qui doit nécessairement être un, puisqu'il est premier et plus parfait que ce qu'il ordonne (Aquin, s.d., q. 11, a. 3).

Foi et raison. Thomas exerce une distinction très claire entre la révélation (ou la *Sancta Doctrina*) et la philosophie. Comme on le lit chez Karen Kilby, Thomas affirme très fermement dans la *Somme* « ce que l'on pourrait désigner comme l'autonomie de la théologie » (Kilby, 2016, p. 114, ma trad.) En effet, pour Thomas, « [i]l est vrai que certaines choses sur Dieu sont accessibles à la raison humaine et peuvent être appréhendées par la philosophie, mais il ne prétend pas que ces choses doivent être établies philosophiquement avant que la foi ou la théologie entrent en jeu » (Kilby, 2016, p.114, ma trad.)

De fait, comme on le lit chez Saint-Jacques, Thomas soutient qu'il est très difficile de parvenir à une « connaissance proprement démonstrative » de Dieu, puisque cette dernière est conditionnelle à la « connaissance de beaucoup d'autres choses » (Saint-Jacques, 1974, p. 353). Cela a conduit à une certaine perception d'élitisme chez Thomas d'Aquin, où la connaissance de Dieu ne serait accessible qu'au philosophe de formation. Pourtant, comme le démontre Saint-Jacques, Thomas soutient fermement « qu'il y a, pour tout homme, une certaine connaissance facile même des vérités les plus difficiles. Se trouve donc entrouverte à tout homme, par la nature elle-même, la porte qui donne sur les vérités les plus élevées » (1974,

p. 362). En effet, le thomisme avance que la connaissance de Dieu est accessible par l'expérience du monde sensible. Ce serait le cas, par exemple, d'une scientifique qui s'émerveillerait du degré d'ordre perceptible dans la nature et qui parviendrait à la conviction qu'il y a plus que la contingence. Ainsi, comme on le lit dans la *Summa Contra Gentile*, citée ici par Saint-Jacques : « les hommes, en général, perçoivent qu'il existe un certain ordonnateur au principe des choses qu'ils voient » (1974, p. 363). Il en découle donc, pour Thomas d'Aquin, que « tout homme [...] peut aisément parvenir, par l'exercice naturel de sa raison sur l'expérience, à une première connaissance imparfaite et confuse de Dieu » (Saint-Jacques, 1974, p. 363). On remarquera ici la différence du mouvement qui conduit à la connaissance lorsqu'on le compare à celui qui prévaut dans l'augustinisme. Ici, ce n'est pas le détachement du monde sensible, puis la rentrée en soi qui conduit à la connaissance de Dieu, mais plutôt l'expérience directe de ce qui se trouve à l'intérieur du cadre immanent.

Cependant, et comme le souligne Scarpelli Cori dans son essai « *The Nature of Cognition and Knowledge* », on croit à tort que Thomas d'Aquin a absorbé la vision aristotélicienne de la connaissance comme une « réception passive », plutôt que la vision augustinienne, qui, on le rappelle, avance que la connaissance est une action de l'âme. En réalité, et comme le soutient Scarpelli Cori, la position thomiste serait mitoyenne. Considérons, par exemple, une situation ne traitant que du sens de la vue. Si l'agent fait l'expérience visuelle du monde qui l'entoure et en reçoit passivement « l'être visuel », cet être suscite ensuite des actions visuelles chez l'agent. La raison en est, pour Thomas, « que l'être donne lieu à l'action, de sorte que l'être cognitif donne lieu à l'action cognitive » (Scarpelli Cori, 2022, p. 155). Essentiellement, chez Thomas, la connaissance tirée de l'expérience suppose un engagement de la part de l'agent.

La distinction peut sembler ténue, mais Scarpelli Cori propose une explication éclairante : « l'être visuel consiste en une simple expérience visuelle (passive), comme le fait de "voir", tandis que l'action visuelle y ajoute la dimension (active) inhérente au fait de "regarder" – c.-à-d., de repérer, de distinguer » (2022, p. 155).

Libre-arbitre. Il y a des recoupements entre les façons dont Thomas d'Aquin et Augustin conçoivent le libre-arbitre. Comme on le lit chez Gorman, pour Thomas, l'agent exerce son libre-arbitre dans la mesure où, au moment où il fait un choix, « il a la possibilité de choisir autre chose » (2024, p. 212). Toutefois, Thomas d'Aquin entretient une vision plus large du libre-arbitre qui s'inscrit dans sa conviction que la fin ultime de l'homme, son *telos*, est le bonheur. Ce bonheur n'est atteignable que par l'action, et le choix constitue justement une forme d'action. Et la capacité d'exercer des choix librement est souvent appelée « libre-arbitre » (*liberium arbitrium*) par Thomas d'Aquin (Gorman, 2024, p. 212). Ainsi, même si, au premier abord, on peut assimiler le *telos* de l'agent à une nécessité d'atteindre le bonheur, la façon d'atteindre ce bonheur, les « fins intermédiaires » visées pour y arriver peuvent changer (Gorman, 2024, p. 212). Aussi, contrairement à Augustin, qui percevait surtout le choix comme un acte dualiste (la plupart du temps, entre le bien et le mal), Thomas avance que l'abstention en elle-même constitue une avenue potentielle pour l'agent. D'une part, l'acte d'abstention lui-même, le refus d'adopter l'une des solutions disponibles dans une situation donnée, représente un choix. Ensuite, le fait que l'abstention soit toujours une possibilité garantit les conditions du libre-arbitre. Thomas d'Aquin contourne ainsi les difficultés auxquelles s'était buté Augustin avant lui, lesquelles demeuraient jusque-là insolubles et visaient les cas où l'agent aurait été forcé de choisir entre deux « maux ». Je reviendrai d'ailleurs sur cette question au chapitre 3.

Pour reprendre les catégories employées par Stump dans le cas d'Augustin, soit le libertarisme et le compatibilisme, je dégagerai de l'essai de Gorman les éléments de la pensée thomiste qui permettent d'établir où Thomas se situe au regard de ces deux concepts. On se rappellera que les libertariens affirment que les êtres humains sont libres « non pas du fait que des influences physiques déterminent [leurs] choix d'une façon qui soit compatible avec la liberté, mais du fait qu'elles ne déterminent pas du tout [leurs] jugements et [leurs] choix » (Gorman, 2024, p. 214).

Gorman recense quatre objections réfutées par Thomas d'Aquin afin d'affirmer la compatibilité du libre-arbitre avec le catholicisme. Premièrement, on pourrait objecter que les êtres humains sont soumis à un certain « déterminisme physique ». On pourrait également craindre que leurs choix ne soient gouvernés que par « leurs passions ». De même, la notion de « prescience de Dieu » laisse entendre que nos choix sont fixés d'avance. Finalement, le fait que le catholicisme attribue à Dieu la qualité de « souverain omnipotent du monde » transforme le libre-arbitre en une complète illusion. Selon Gorman, la réfutation de Thomas d'Aquin permet, la plupart du temps, de conclure à une interprétation libertarienne du libre-arbitre. Ainsi, pour Thomas, les « influences causales physiques » n'ont pas d'emprise sur nos choix (Gorman, 2024, p. 215). Il est vrai que le thomisme soutient un hylémorphisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les êtres physiques sont constitués de deux principes indissociables et complémentaires : la matière (*hylé*) et la forme (*morphé*). Cette position est à distinguer du dualisme augustinien entre la matière et la forme, entre le corps et l'esprit. Cependant, les influences matérielles ne sont jamais suffisantes pour influencer les choix effectués par l'esprit humain, qui est immatériel. Il en va de même pour les passions : Thomas reconnaît qu'elles peuvent obscurcir le jugement et influencer nos choix, « mais elles ne les déterminent pas » (Gorman, 2024, p. 215, ma trad.) Pour

ce qui est de la prescience de Dieu, Thomas observe deux distinctions. D’abord, la prescience ne signifie pas que Dieu a « préconnaissance » de ce qui se produira, mais plutôt qu’il « connaît » tout ce qui se produit, puisque tout se trouve dans sa « présence éternelle », hors du temps. Ensuite, le fait que Dieu sache quels seront nos choix futurs ne signifie pas qu’ils se produiront « nécessairement » (Gorman, 2024. p. 216)⁴. La dernière objection, qui porte sur l’omnipotence de Dieu et sa causalité, est plus problématique et conduit à des interprétations diverses chez les penseurs thomistes. D’abord, elle soulève des doutes d’ordre théologique, dans la mesure où le catholicisme, de même que l’ensemble du christianisme, tient pour vrai que la volonté dépend de l’influx surnaturel de la grâce divine pour choisir le bien et, éventuellement, se mériter la vie éternelle. Ensuite, sans égard à la révélation, si Dieu est la cause première de toute chose à part lui-même, et que cela comprend nos actes décisionnels, comment ne causerait-il pas nos choix? Ces derniers ne seraient donc plus libres. Une des interprétations qui suggère de répondre à cette objection s’appuie sur le fait que Thomas d’Aquin affirme que l’être humain ne doit pas la cause de ses choix à une source extérieure à lui-même, comme Dieu, mais qu’il est « le principe de ses propres actes »⁵. Sertillanges l’avait d’ailleurs expliqué en des termes kantien : pour Thomas d’Aquin, la liberté, qui comprend le libre-arbitre, « n’est pas le fait du phénomène, dont le déroulement suit les lois du déterminisme relatif attribué à la nature; elle s’enfonce dans le noumène, et, sous ce rapport, comme sous celui de ses déterminations diverses en des circonstances pareilles, il faut la déclarer insondable » (1910, p. 285).

Monisme ou non-monisme? Thomas mobilise donc le monisme d’Aristote pour décrire Dieu, qu’il conçoit comme « premier moteur » immobile, acte pur, et cause première de toutes

⁴ Voir, par exemple, la ST q.14 a.13 et Wippel, J. F. (1995) Divine Knowledge, Divine Power, and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent, dans *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, p. 244–255.

⁵ Voir également ST I-II, q.9 a. ad. 3 sur la distinction entre l’orientation vers le bien et le libre-arbitre.

choses. Chez Thomas, Dieu est un être transcendant, distinct du monde, mais présent en lui (ST, q. 8, a. 2). On observe donc un mouvement de sortie de l'Un vers le multiple, l'*exitus*. Or, le multiple opère également un mouvement irrépressible de retour vers l'Un, le *reditus*, ce qui rend le monisme thomiste très englobant, « où toutes choses s'orientent vers l'unité absolue, comme vers l'être absolu » (Sertillanges, 1910, p. 283). Ce désir de retourner à Dieu serait pour ainsi dire « encodé » dans l'âme humaine, notamment dans sa détermination à poursuivre le bonheur comme finalité de sa vie. En effet, le bonheur pour Thomas d'Aquin consiste à contempler Dieu, à demeurer en l'Un dans une béatitude parfaite.

Cet « encodage » constitue un point de tension dans le thomisme, puisqu'il se heurte à l'affirmation, véhémente chez Thomas, d'un libre-arbitre complet chez l'agent. De plus, pour ce qui concerne les limites strictes de ce que Charles Taylor appelle « le cadre immanent », et considérant le très grand accent mis sur l'acquisition de la connaissance par la voie de l'expérience, laquelle suppose l'engagement de l'agent, ne faudrait-il pas conclure à un non-monisme chez Thomas d'Aquin, plutôt qu'à un monisme?

Partie II - *Reditus*

Chapitre 2 – Le monisme philosophique

La Partie II de ma thèse, composée de trois chapitres, portera sur le second versant de la dialectique de l'Un et du multiple, ce que Thomas d'Aquin appelle le *reditus*. Il s'agit du mouvement de retour de la création vers Dieu, rendue possible, dans le catholicisme, par l'imitation du Christ. On associe au *reditus* le concept du salut : le fait d'avoir part à la vie éternelle dans l'au-delà. Dans le cadre de ma thèse, j'ai schématisé la tension que vit l'agent catholique en contexte séculier par le choc des deux disciplines que sont la théologie et la philosophie. À l'intérieur de ce que Charles Taylor appelle « le cadre immanent » (Taylor, 2011), je comprends la philosophie comme la recherche de la vérité par la mobilisation de la raison. Sur le plan philosophique, je suggère que l'agent moral catholique adopte la position philosophique qui lui permet le mieux de comprendre le monde et de le faire concorder à la révélation afin de le retourner à Dieu. Le chapitre 2, que nous entamons maintenant, portera sur le monisme philosophique. Dans le chapitre 3, je présenterai l'arrimage que propose Charles Taylor entre le monothéisme et le monisme philosophique. Le chapitre 4 sera consacré à la présentation de trois arrimages alternatifs à ceux de Taylor. Aux fins de clarté, j'aurai dès maintenant recours à un spectre filant de gauche à droite illustrant la tension entre la théorie et la pratique en philosophie. J'y disposerai les différentes interprétations de la dialectique de l'Un et du multiple. Ce spectre sera également traversé d'un axe vertical représentant la tension entre la transcendance et l'immanence. La position à viser pour l'agent catholique se trouve donc au centre du spectre, en équilibre en regard de la tension théorie-pratique et de la tension transcendance-immanence.

À l'extrémité gauche du spectre, le monisme concerne la capacité à résoudre toutes les contradictions par le recours à la raison, et à ordonner le monde en fonction d'une théorie unifiée. Pour reprendre les propos d'Isaiah Berlin dans *The Crooked Timber of Humanity*,

as in the sciences, all genuine questions must have one true answer and one only, all the rest being necessarily errors; [...] there must be a dependable path towards the discovery of these truths; [...] the true answers, when found, must necessarily be compatible with one another and form a single whole (Berlin, 2023, p. 6).

Le monothéisme moniste consiste donc en l'entreprise de calquer l'unité de l'ordre transcendant sur la multiplicité de l'ordre immanent. L'ordre immanent est complètement ouvert sur l'ordre transcendant. De fait, on pourrait interpréter le monisme philosophique comme une tentative de reproduire la dialectique théologique décrite dans le chapitre précédent dans le contexte strict du cadre immanent. En effet, bien que les méthodologies puissent différer, le monisme philosophique vise généralement l'ordonnement du monde en fonction d'une théorie unifiée, conformément à la raison, dans un mouvement ascendant. Cette théorie est ensuite appliquée de façon universelle à la multiplicité en un mouvement de cascade. La tolérance aux exceptions varie selon la position du monisme sur le spectre.

On pourrait également qualifier de monisme philosophique un monisme qui, en dépit d'une forte composante théologique, donne préséance à la philosophie dans la démarche de *reditus* plutôt qu'à la théologie, c'est-à-dire à la raison humaine à la défaveur de la seule adhésion à la doctrine par la foi.

Aux fins de clarté, je décrirai différentes approches monistes en suivant la nomenclature dressée par Désiré Nys dans son essai « Le monisme ». J'en ai sélectionné quelques-unes, que j'ai organisées de telle sorte qu'elles opèrent une descente de plus en plus marquée vers l'immanence. Cette représentation n'est ni chronologique ni exhaustive, elle vise seulement à démontrer que les positions demeurent surtout théoriques.

Monismes métaphysiques

Dans sa nomenclature, Nys observe d'abord une distinction entre les monismes métaphysiques et les monismes de la connaissance. Les premiers se proposent surtout de « déterminer la nature de l'être absolu » (1912, p. 517). Les seconds sont plutôt intéressés par le « problème de la connaissance » et cherchent la « méthode universelle » qui conduira à une « conception unitaire de l'univers » (Nys, 1912, p. 517).

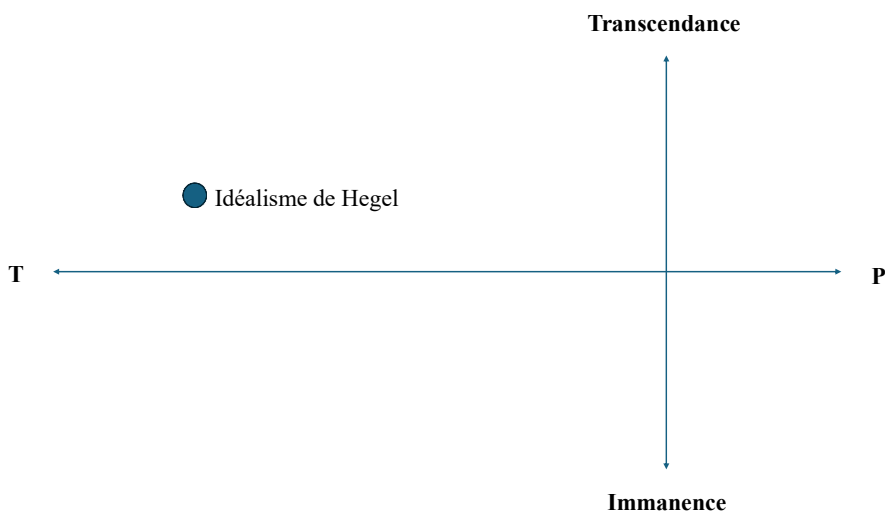
Les monismes métaphysiques se séparent en deux catégories. Les monismes phénoménaux placent « l'essence de l'être absolu » dans les phénomènes, qu'ils soient d'ordre « physiques » ou « psychiques » (Nys, 1912, p. 517). Les monismes transcendants, quant à eux, vont plus loin : ils « cherchent à déterminer la nature de l'être unique dont les phénomènes sont les manifestations ou les attributs » (Nys, 1912, p. 517).

Hegel et l'idéalisme. L'exemple le plus éloquent du monisme transcendantal est sans doute le monisme rationaliste, dont l'idéalisme de G.W.F. Hegel est un des représentants les plus étudiés. En règle générale, le système rationaliste a pour point de départ l'idée d'être, puis attribue « à l'être concret les propriétés qui n'appartiennent qu'à l'être abstrait » (Nys, 1912, p. 523). Les rationalistes privilégient donc une « méthode déductive » et le recours à « la dialectique » pour naviguer entre la notion d'être et le monde phénoménal (Nys, 1912, p. 523). Ils postulent également « la possibilité et même la nécessité d'une science absolue », sans distinction entre les sciences et la philosophie, par exemple (Nys, 1912, p. 523). Hegel est d'ailleurs bien connu pour son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, par laquelle il propose une pensée totale de la réalité. L'idéalisme de Hegel consiste en l'affirmation de la présence du « Concept ». Ce dernier constitue le principe inhérent à chaque chose, de sorte que la réalité est fondamentalement conceptuelle. Ultimement, Hegel rejette l'idée que les choses existent parce

que l'intelligence humaine les perçoit. Il avance plutôt que le Concept précède l'existence. Il est aussi infini, alors que toutes les autres choses, les êtres humains compris, sont finies. Ce qui distingue l'idéalisme de Hegel de celui de Kant, par exemple, est donc que le Concept des choses précède l'exercice de l'intelligence humaine (Wartenberg, 1993). Par ailleurs, le Concept n'est pas une idée figée, mais plutôt un processus dynamique, une sorte de flux. Il est également auto-développant, dans la mesure où il se réalise par la dialectique, dans un mouvement en spirale.

La dialectique est un autre élément central de l'idéalisme hégélien. Elle consiste en un processus ternaire⁶ : la thèse, par laquelle le Concept s'affirme lui-même, l'antithèse, par laquelle il s'oppose à ce qui lui est contraire de par son entrée dans la Nature, et la synthèse, par laquelle il revient à soi à la fois enrichi et dans l'unité de tous les moments qui ont précédé (Hegel, 1997). En effet, le Concept se comprend comme un devenir qui revient à soi à travers la différence avec soi, qui se retrouve ultimement en soi « purifié de l'antithèse de l'universel et du singulier » (Hegel, 2017, p. 84). Il s'agit d'une unité vivante qui se constitue en surmontant ses propres oppositions (*Aufhebung*). Pour cette raison, l'idéalisme hégélien n'est pas à proprement parler un monisme « théorique ». Il s'agit plutôt d'un monisme « dialectique », puisque la contradiction lui est fondamentale. Voilà pourquoi il occupe la position à la fois la plus transcendante et la plus à droite sur le spectre des positions philosophiques présentées.

⁶ On peut en fait déployer la dialectique hégélienne en cinq moments logiques, soit la thèse, l'antithèse, la médiation, la synthèse et le dépassement, mais je ne tiendrai pas compte de cet élément aux fins qui nous occupent.

Figure 1*Position de l'idéalisme de Hegel*

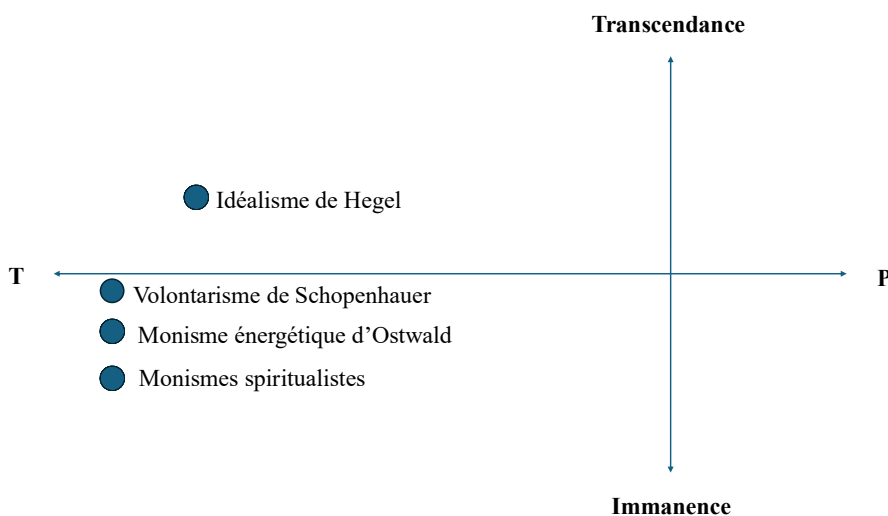
Parmi les monismes métaphysiques, les monismes transcendants s'opposent, chez Nys (1912), aux monismes phénoménaux, qui se divisent à leur tour en deux camps distincts. Les monismes matérialistes réduisent « tous les phénomènes, y compris ceux de la vie sensible et raisonnable, aux propriétés de la matière » (Nys, 1912, p. 517). L'être unique est donc « essentiellement matériel » (Nys, 1912, p. 517). Citons par exemple le monisme énergétique d'Ostwald, selon lequel « toute réalité quelconque peut être regardée soit comme élément constitutif, soit comme un mode de l'énergie » (Nys, 1912, p. 519). On se rappellera d'ailleurs, à la suite de Berlin (2023), que les traditions monistes ne souffrent pas de distinction entre les sciences naturelles et les sciences humaines. Les monismes spiritualistes, pour leur part, réduisent « les phénomènes physiques ou matériels aux phénomènes psychiques »; ils n'établissent « entre les deux catégories de faits qu'une différence de degré » (Nys, 1912, p. 517).

Schopenhauer et le monisme volontariste. Pour Schopenhauer, « l'unique principe constitutif de l'univers » est la volonté. Cette dernière est « contenue toute entière en chaque chose » (Nys, 1912, p. 522). Comme on le lit chez Van de Wiele (1976), le volontarisme est phénoménal dans la mesure où il s'appuie sur la représentation plutôt que sur l'idéalisation,

comme le ferait Kant. En effet, Schopenhauer soutient que la « conscience connaissante » dépend du rapport d'opposition entre le sujet et l'objet : « [t]out objet est représentation du sujet et toute représentation du sujet est objet » (Van de Wiele, 1976, p. 377). Toute représentation indépendante devient donc impossible, ce qui illustre « le principe de la raison suffisante dans sa généralité » (Van de Wiele, 1976, p. 377). De fait, Schopenhauer est connu pour sa théorie de la quadruple racine du principe de la raison suffisante, qui vise à démontrer que rien n'existe de soi-même, mais découle toujours d'une cause antérieure. On trouve des échos de ce principe depuis Parménide, mais Schopenhauer le réinterprète en fonction de quatre formes : « du devenir », « du connaître », « de l'être » et « de l'agir » (Van de Wiele, 1976, p. 377).

Figure 2

Position des monismes phénoménaux



Note. Tous les monismes présentés à compter de maintenant sont des monismes théoriques. Cela les situe à gauche de l'idéalisme hégélien, tandis que la perte en transcendance se poursuit.

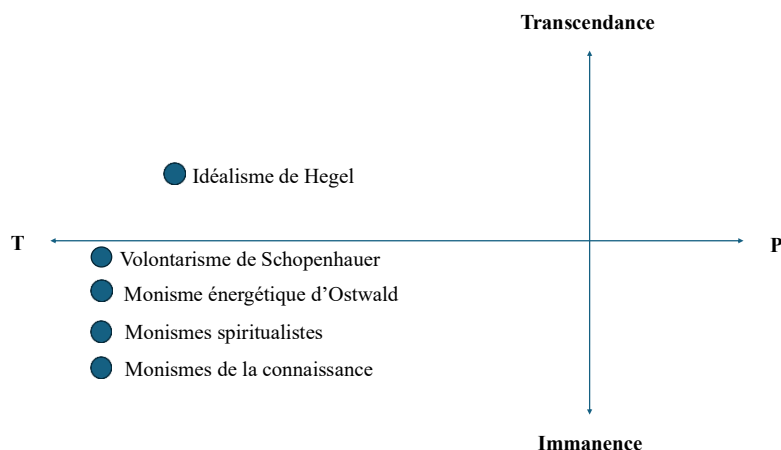
Monismes de la connaissance

Des monismes métaphysiques abordés jusqu'à maintenant, on passe aux monismes de la connaissance. Ces derniers postulent que le monde extérieur n'existe pas de lui-même, mais plutôt dans la mesure où il est perçu par l'intelligence humaine. De fait, un monisme de la

connaissance « se déclare satisfait lorsqu'il a éliminé avec le plus grand soin toute donnée métaphysique et transcendante, et réduit toute réalité aux faits d'expérience purement interne » (Nys, 1912, p. 529). Ces monismes obéissent donc aux quatre principes de la théorie de l'immanence. D'abord, le principe de l'immanence consiste à affirmer que « le monde corporel et le monde psychique ne forment qu'un seul et même monde qui est le contenu de la conscience » (Nys, 1912, p. 530). Ensuite, le principe de la réussite se fonde sur le fait que « la connaissance est une adaptation du sujet au milieu et du milieu aux besoins du sujet; elle devient un fait biologique, l'expression d'une activité biologique » (Nys, 1912, p. 530). On juge donc sa valeur sur la base de l'utilité, soit de la manière dont elle répond « aux besoins biologiques de l'être » (Nys, 1912, p. 530). Vient ensuite le principe d'économie, qui se résume ainsi : « [p]lus courte est la voie, moins grande est la dépense d'énergies, plus facilement aussi l'être peut se procurer non seulement le nécessaire mais l'utile et l'agréable. Ainsi en est-il de la connaissance... » (Nys, 1912, p. 530). Finalement, les monismes de la connaissance s'appuient sur le principe de la stabilité, selon lequel lorsqu'« une chose encore inconnue [pénètre] dans le champ de la conscience, un trouble se produit et tout notre effort consiste à éliminer ce trouble par une connaissance plus large et plus profonde de la réalité » (Nys, 1912, p. 531).

Figure 3

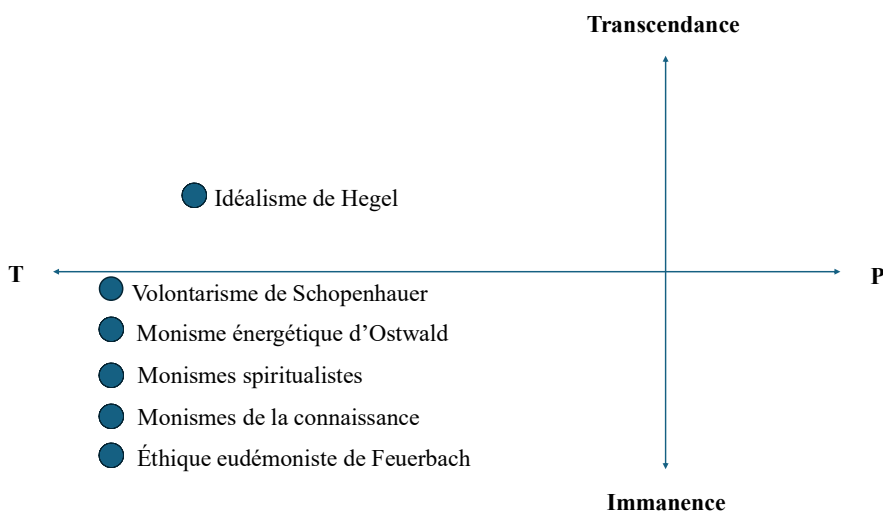
Position des monismes de la connaissance



Feuerbach et l'éthique eudémoniste. Éventuellement, on passe chez Feuerbach à un humanisme athée, à une éthique eudémoniste strictement immanente. De fait, selon lui, l'anthropologisation de Dieu est l'aboutissement logique de l'histoire des religions : « [l]e tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul Dieu de l'homme est l'homme lui-même » (Feuerbach, cité par Arvon, 1957, p. 117). D'ailleurs, son éthique est fondée sur la recherche du bonheur dans les réalités tangibles, à travers le corps et les sens. Pour Feuerbach, le bonheur se réalise par l'amour de soi et l'amour du prochain. Il rejette l'idéalisme pour replacer le corps et la nature au centre, faisant de l'homme un être de besoins, de passions et de relations. Tous les êtres humains sont un dans le genre humain.

Figure 4

Position de l'éthique eudémoniste de Feuerbach



Hegel et Charles Taylor

Le chapitre 3 de la présente thèse servira à situer Charles Taylor dans le paysage moniste. Cela dit, avant de se consacrer à cette tâche, il serait pertinent d'aborder ici la pensée de Hegel, puisqu'elle a eu une influence déterminante sur Taylor. De fait, ce dernier a consacré deux ouvrages à la théorie du philosophe romantique allemand, dont *Hegel et la société moderne*. Il y

expose brillamment sa compréhension du système hégélien et la mesure dans laquelle l'hégélianisme demeure selon lui une clé de lecture pertinente pour l'Occident postindustriel.

Le monisme philosophique hégélien affirme l'existence d'une seule substance, le *Geist*, qui se manifeste par une sortie dans la multiplicité des créatures finies. L'élan qui pousse ensuite la multiplicité à retourner vers l'Un ne peut s'appuyer que sur la raison. Comme Taylor l'explique, la personne humaine chez Hegel est sujet, et « l'essence de la subjectivité est la conscience de soi rationnelle » (1998, p. 25). Il ajoute : « cette conscience doit être trouvée par le truchement limpide de la pensée conceptuelle et non dans une intuition nébuleuse ou dans une vision ineffable » (Taylor, 1998, p. 25).

En ce qui concerne la dimension de l'Un, Hegel conçoit l'Esprit, ou le *Geist*, comme un sujet absolu qui tend à réaliser la parfaite « conscience de soi » (Taylor, 1998, p. 25). Pour ce faire, il doit s'incarner, sans quoi il ne peut ni exister ni exprimer ce qu'il est. Cette incarnation est l'effet de la nécessité rationnelle, puisque le *Geist* est raison pure. On pourrait même ajouter qu'il n'est *que* raison. Or, par cette incarnation nécessaire dans la multiplicité du monde, le *Geist* « fabrique éternellement les conditions de sa propre existence » (Taylor, 1998, p. 39). Et cette multiplicité ne lui est pas incohérente, puisque son caractère absolu sous-entend qu'il est à la fois « identique à sa propre incarnation et opposée à celle-ci » (Taylor, 1998, p. 21). Ainsi, la nécessité rationnelle ne peut « exister sans le monde considéré comme l'ensemble des choses finies », mais elle reste « supérieure au monde en ce qu'elle détermine la structure en fonction de ses propres exigences » (Taylor, 1998, p. 40). Taylor précise toutefois que Hegel n'est pas panthéiste : pour lui, le monde n'est pas divin (1998, p. 40). Il n'est pas non plus émanationniste au sens plotinien. En effet, chez Plotin,

les choses finies émergent à la suite d'une chute hors de l'Un. Elles émanent de lui, peut-être inéluctablement, comme les rayons émanent du soleil [...] Mais elles ne jouent,

en revanche, aucun rôle essentiel dans sa vie; elles ne lui sont pas essentielles comme il l'est pour elles (Taylor, 1998, p. 40).

Chez Hegel, la dialectique de l'Un et du multiple est intrinsèque au sujet absolu, qui est aux prises avec un conflit fondamental. Comme l'explique Taylor : « ses conditions d'existence s'opposent [à son] *telos* » (1998, p. 41). Ainsi, le sujet absolu « doit parcourir un cycle, vivre un drame par lequel il subit la division afin de revenir à l'unité. Il passe par une phase d'opposition intérieure afin de la surmonter et s'élève, par l'entremise de ses véhicules [les personnes humaines], à la conscience de lui-même comme nécessité rationnelle » (Taylor, 1998, p. 41).

Il en découle, selon Hegel, que l'univers possède une « téléologie interne », et qu'il faut le « lire comme quelque chose d'analogue à un texte par lequel Dieu dit ce qu'il est » (Taylor, 1998, p. 25). De fait, « le monde existe selon un plan », et « son ordonnance répond à un certain programme requis par l'incarnation du *Geist* » (Taylor, 1998, p. 39).

Pour ce qui est de la dimension multiple, le sujet fini (la personne humaine) est un animal doué de raison qui ne se réalise, au même titre que le sujet absolu, que dans l'expression. Il est lui aussi en proie constante à un « conflit intérieur causé par une opposition entre ses conditions d'existence et son objectif essentiel », qui est de communier à l'Un (Taylor, 1998, p. 41). À ce titre, Hegel conçoit la liberté de l'agent comme le passage à la « perspective supérieure d'où l'homme se perçoit lui-même comme véhicule du *Geist* et non plus simplement comme esprit fini » (Taylor, 1998, p. 41).

Par ailleurs, et toujours selon Taylor, Hegel conçoit l'histoire comme une spirale ascendante qui mène à l'Un, où ce qui est (la thèse) est en constante opposition avec ce qui se prépare à être (l'antithèse). Cette dialectique conduit à une synthèse, qui, dans un mouvement circulaire, constitue une sorte de retour au point de départ qui conserve ce qui a été nié en chemin pour l'intégrer. Ce faisant, on opère aussi un mouvement ascendant dans la rationalité.

Conclusion

Pour résumer, le monisme philosophique est un concept qui affirme l'unité fondamentale de la réalité. Or, pour y arriver, l'intelligence humaine recourt, comme l'affirme Nys, « à des abstractions de plus en plus profondes, élimine progressivement cet ensemble de détails qui confèrent aux phénomènes et aux choses leur individualité respective et même leur espèce » (1912, p. 532). Le monisme consisterait donc en « une conception exagérée de la tendance à l'unité qui caractérise l'esprit humain » (Nys, 1912, p. 532). L'unité obtenue au terme de cet exercice de la raison est « d'ordre idéal et ne supprime nullement la multiplicité et la diversité objective des êtres unifiés ou synthétisés dans la pensée. Le défaut général du monisme est d'avoir méconnu cette différence radicale entre l'ordre idéal et l'ordre réel » (Nys, 1912, p. 532).

Dans le présent chapitre, j'ai résumé quelques penseurs monistes que j'ai disposés sur le spectre qui sert de soutien à ma démarche. Encore une fois, l'objectif de la présente thèse est de parvenir à une position équilibrée à la fois en regard de la tension verticale transcendance-immanence et de la tension horizontale théorie-pratique. Inspirée par la nomenclature de Nys (1912) et partant des monismes les plus transcendants, j'ai emprunté un glissement vertical vers l'immanence. J'ai également montré que les monismes sont généralement théoriques, bien qu'il existe des exceptions, comme le montre la position de l'idéalisme hégélien sur le spectre. Ce dernier consiste plutôt en un monisme dialectique, ce qui le place légèrement à droite des autres monismes abordés. Dans le prochain chapitre, je présenterai la façon dont Taylor reprend les catégories hégéliennes pour les déployer dans la cinquième partie de *L'âge séculier* dans un monothéisme moniste. J'en démontrerai aussi les limites pratiques dans le cas de dilemmes moraux.

Chapitre 3 – Le monothéisme moniste de Charles Taylor

J'aborderai maintenant en détail la façon dont Charles Taylor interprète la dialectique de l'Un et du multiple dans la cinquième partie de *L'âge séculier*, qui est consacrée aux conditions de la croyance dans les sociétés occidentales. Pour ce qui concerne le catholicisme, je comprends donc le monothéisme comme décrivant l'*exitus* thomiste, soit la révélation de la vérité divine, unique, immuable et transcendante à la multiplicité immanente en un mouvement descendant. Cette sortie donne lieu à une réponse de la multiplicité en un mouvement ascendant, le *reditus*. Dans quelle mesure l'interprétation de l'*exitus* déployée par les théologiens abordés au chapitre 1 influence-t-elle les travaux de Charles Taylor, qui se décrit lui-même comme un « catholique très orthodoxe » (2007, p. 20)? De même, comment le monisme de Hegel présenté au chapitre 2 influence-t-il son interprétation du *reditus* thomiste?

Hégélianisme et L'âge séculier

À la lumière du chapitre précédent, je suggère de lire la cinquième partie de *L'âge séculier* comme une démonstration du système hégélien à des fins pédagogiques, voire délicatement prosélytes, puisqu'il s'agit de convaincre les humanistes modernes que la croyance religieuse est non seulement compatible avec la raison, mais que la raison bien employée conduit à Dieu. Taylor déploie donc la méthode hégélienne ainsi que certaines de ses principales catégories pour expliquer l'évolution des conditions de la croyance dans la modernité.

On remarque d'entrée de jeu son recours à la dialectique hégélienne : il pose d'abord le cadre hyper-augustinien juridique et pénal comme thèse. Il ancre ensuite son analyse dans l'Histoire en établissant le jansénisme comme point de départ de sa démarche. De fait, le jansénisme prévalait en France des XVII^e et XVIII^e siècles, où il a porté à l'extrême la notion de dépravation humaine et fait la promotion d'un catholicisme démesurément exigeant. Le

mouvement doit son nom à Cornelius Jansen, évêque d'Ypres, qui publie en 1640 *Augustinus*, inspiré des écrits d'Augustin sur la grâce. Les principes théologiques qui en découlent exigent de progresser dans la sainteté personnelle tout en se réclamant de la prédestination, soit du fait que le sort des personnes humaines (le salut ou la damnation) est réglé d'avance par Dieu. Bien que l'Église catholique n'ait pas adopté la prédestination augustinienne autrement que sous la forme de la prescience proposée par Molina⁷, le jansénisme incarne l'une des tensions les plus profondes qui persistent encore aujourd'hui dans le catholicisme, soit celle qui oppose la liberté humaine à la grâce divine, deux facteurs qui ont une incidence importante sur le retour du multiple vers l'Un.

Dans *Histoire du jansénisme*, Monique Cottret rapporte que le mouvement initié dans un monastère de France « a une date de naissance, mais pas vraiment de point terminal. Il déborde les frontières, il est puissant en Italie, va s'ancrer en Hollande, et connaît une version autrichienne comme une espagnole et une autre portugaise » (2016, p. 10). Il trouve des échos jusqu'en Amérique du Nord, surtout dans les colonies du Québec, où il s'accompagne d'un certain gallicanisme qui complique la séparation entre Église et État⁸.

Quoi qu'il en soit, dans *Une introduction à la lecture de L'âge séculier*, Sylvie Taussig décrit l'hyper-augustinisme janséniste comme une

spiritualité [qui] met l'accent sur la conduite extérieure, à la fois morale et rituelle, en vertu d'une position théologique forte – on ne peut approcher Dieu par l'amour, mais il faut obéir à ses commandements avec une distance inspirée par la crainte; car, du fait de la perversion profonde de notre nature, notre élan vers Dieu n'est peut-être qu'un piège ou une illusion (2014, par. 25).

⁷ Voir Delemestre, G. (2018). Enjeux anthropologique et juridique de la controverse de auxiliis entre Luis de Molina et Domingo Bañes, dans *Traduire et transmettre dans l'Europe de la Renaissance*, n° 87, p. 67-105.

⁸ Sur ce sujet, voir Rousseau, L. (2005). Grandeur et déclin des Églises au Québec. *Cités*, vol. 23, n° 3, p. 129-141.

Aux fins de ma réflexion, je m'attarderai surtout à la question du rigorisme moral et rituel. Selon cette perspective, le croyant conçoit la morale chrétienne, soit l'ensemble des principes et normes de conduite basés sur les enseignements de la Bible, de la même façon que les sociétés libérales envisagent le droit : comme un code « unifié, issu d'une source unique » (Taylor, 2011, p. 1190) et juridiquement contraignant. En se fondant sur les dix commandements, on décline une panoplie d'obligations et d'interdits liés à l'application pratique de ces commandements. On avance ensuite qu'il existe toujours une seule solution à tout dilemme moral. Ainsi, dans le jansénisme, le retour vers l'Un est conditionnel au respect de principes universels qui ne souffrent aucune exception. Étant donné notre nature déchue, cette condition est impossible à satisfaire autrement que par le secours de la grâce divine.

Taylor n'évoque pas directement ce monisme extrême lorsqu'il parle du cadre hyper-augustinien. Il souligne plutôt le fait que certaines spiritualités chrétiennes, dans le passé, ont mis un accent démesuré sur une fragmentation du monde causée par la dépravation humaine ainsi que sur la « dette » contractée par l'humanité du fait de la Chute. Le récit étoffé qu'il en fait permet toutefois d'avancer que, dans la pratique, le jansénisme démontre que l'imposition d'un monisme sur une communauté entraîne éventuellement la division et la fragmentation (Blattberg, 2025, p. 13). Elle aggrave donc l'état d'un ensemble déjà hétérogène, ou multiple, en introduisant des lacunes entre les parties. Taylor mentionne d'ailleurs que l'hyper-augustinisme, à terme, mène à l'absolutisme et à l'exclusivisme, ainsi qu'à une rhétorique qui affirme une opposition trop appuyée entre damnés et élus. Dans le cas présent, la division serait même exacerbée par l'orgueil des pratiquants, qui « jugent le monde et le méprisent » (Cogné et al., s.d.) Peut-être cette situation a-t-elle également contribué au malaise qui a mené aux changements de la modernité, même si Taylor n'en traite pas explicitement. Mentionnons tout de

même que l'avènement d'une « éthique de l'authenticité » (Taylor, 1991) qu'il décrit dans *Le malaise de la modernité* pourrait représenter une réaction à cette interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple qui élude toute conscience de soi à la faveur d'un idéal moral et rituel universel qui ne souffre aucune exception.

Sur le plan théologique, l'hyper-augustinisme et le thomisme illustrent bien, dans les efforts déployés par le catholicisme pour expliquer Dieu, la tension qui oppose inévitablement la justice et la miséricorde, deux véhicules qui conduisent la multiplicité à l'unité. Or, pour emprunter des termes thomistes⁹, l'Église conçoit que Dieu arrive en toute chose à exercer les vertus de justice et de miséricorde (de même que toutes les autres) à la fois parfaitement et sans qu'elles se compromettent, bien que la façon dont Dieu s'y prend demeure un mystère qui se révèle petit à petit. Par exemple, aux vérités de foi du paradis et de l'enfer s'est ajoutée avec le temps celle du purgatoire (Le Goff, 1981, p. 14), préfigurée dans l'Ancien Testament (2 M 12, 43-45), et dont Taylor parle abondamment dans *L'âge séculier*. Taylor est absolument sensible à cette tension, comme en témoigne cet extrait :

La métaphore juridique, avec la figure centrale de la dette, ne peut être prolongée sans invalider la métaphore, encore plus centrale, de la rédemption. Ce serait oublier que, même si chaque image ajoute un élément, c'est seulement l'ensemble qui nous permet d'espérer saisir, même de façon lointaine, quelque chose de l'œuvre de Dieu dans le monde. (Taylor, 2011, p. 1104)

Ainsi, Taylor s'emploie ensuite à dégager une version moderne de la croyance qu'il pose comme antithèse au cadre hyper-augustinien juridique et pénal. D'abord, comme il le souligne, l'humanisme de la modernité a rendu l'exclusivisme religieux irrecevable et mis l'accent sur l'universalisme du salut assuré par la mort et la résurrection du Christ, qui « recompose le lien brisé entre Dieu et les hommes » depuis la Chute (2011, p. 1107). Taylor admet cependant que le monde est fragmenté. La pédagogie divine opère néanmoins dans le « champ de résistance » qui

⁹ Voir, par exemple, la question 65 de la *Somme théologique*, « La connexion des vertus ».

résulte de cette fragmentation : « Dieu éduque lentement l'humanité, la modifie, la transforme de l'intérieur » (Taylor, 2011, p. 1130) pour la faire correspondre à son plan divin. Un tel projet doit éventuellement mener à une réunification complète, à un retour de la multiplicité vers l'Un. On perçoit ici l'influence de Hegel pour qui, selon Taylor (1998), l'ordonnement du monde répond à un programme requis par l'incarnation du *Geist*.

À l'échelle individuelle, l'agent doit réfléchir à la manière dont il peut « collaborer avec la pédagogie divine, contribuer à aller dans la direction du plan divin » (Taylor, 2011, p. 1138). Il semble sous-entendu que ce plan vise le monde, l'humanité entière. L'agent, quel qu'il soit et dans son contexte, puisque tout converge vers l'Un, oppose naturellement une résistance à l'appel de Dieu (Taylor, 2011, p. 1107-1108), mais Taylor insiste que le chrétien moderne a mis de côté l'interprétation strictement juridique et pénale propre à l'hyper-augustinisme et qu'il met toute sa confiance « dans le plan divin et dans la transformation [que Dieu] peut et va opérer » (Taylor, 2011, p. 1111). Une telle certitude n'est pas sans rappeler la nécessité rationnelle hégélienne, par laquelle le retour vers l'Un est inéluctable. De même, l'exercice de la liberté de l'agent chez Taylor semble calqué sur la position hégélienne, où le sujet fini atteint la pleine liberté lorsqu'il se reconnaît comme véhicule du *Geist*. D'ailleurs, en ce qui a trait à la rhétorique opposant damnés et élus, Taylor affirme qu'à l'ère moderne, « pour de nombreux chrétiens, le déclin de l'enfer est un changement doctrinal positif » (Taylor, 2011, p. 1105). Il ne s'agit donc plus, pour Taylor, de « gagner son Ciel », mais tout simplement de s'ouvrir à une perspective supérieure : se reconnaître le véhicule de Dieu.

Critique du monothéisme moniste de Charles Taylor

Pour revenir à la tension entre justice et miséricorde, le corpus biblique lui-même en comporte de nombreux exemples. Pensons notamment aux paraboles du fils prodigue et du

travailleur de la dernière heure, d'ailleurs évoquées par Taylor dans son ouvrage. Comment les réconcilier avec cette déclaration de l'auteur de l'Apocalypse : « Parce que tu es tiède, et que tu n'es ni froid ni bouillant, je te vomirai de ma bouche » (Ap 3, 16)? Ou les exhortations du Christ à user de tout moyen pour éviter de pécher, au risque de périr dans la géhenne (Mt 5, 29-30)?

Taylor ne dit rien sur ces passages, et il est difficile de trouver une justification théologique pour une telle omission. D'une part, ce pourrait être parce qu'il considère que l'Église doit progresser vers l'élimination complète de la notion de justice à la faveur exclusive de la miséricorde. D'autre part, on pourrait l'attribuer au fait qu'il comprend la justice divine de façon bienveillante. Au Dieu juste qui accuse, il oppose un Dieu juste qui défend, qui excuse et qui sauve. Cette interprétation pourrait être illustrée par le passage de l'Évangile de Luc, où Jésus se compare à un berger qui laisse là tout son troupeau pour aller chercher une seule brebis perdue. Une fois qu'il l'a retrouvée, il la charge sur son dos pour retourner vers le troupeau. On imagine tous les dangers qu'il lui permet ainsi d'éviter. On croit trouver un sentiment semblable chez Taylor, lorsqu'il traite du pouvoir transformateur de Dieu, qui « peut aller plus loin et chasser la violence dans ses derniers retranchements pour la conquérir » (Taylor, 2011, p. 1133).

Monisme taylorien et libre-arbitre

Une telle interprétation soulève pourtant des questionnements d'ordre théologique. Si elle est poussée trop loin, ne pose-t-elle pas problème en ce qui a trait au libre-arbitre et à la responsabilité morale de l'agent? En effet, la doctrine catholique soutient que Dieu a créé l'être humain à son image et l'a voulu libre (CEC, s.d., n° 1730). La liberté joue un rôle fondamental dans la démarche de *reditus*. Ainsi, comme l'écrit Edith Stein : « Il appartient à l'âme de décider d'elle-même. Le grand mystère que constitue la liberté de la personne, c'est que Dieu lui-même s'arrête devant elle. Il ne veut dominer les esprits créés que par le don libre qu'ils lui font de leur

amour » (1957, p. 180). Tenant compte de cela, est-il prudent d'inférer que, parce que ses motifs sont bienveillants et parce qu'Il en a le pouvoir, Dieu irait jusqu'à opérer une transformation dans une créature libre qui s'y opposerait? Après tout, le salut est offert et non imposé.

Tensions entre le thomisme et l'hégélianisme

Il serait tout de même faux de dire que Taylor ignore complètement le libre-arbitre. De prime abord, il semble que la place qu'il lui laisse est toute thomiste, puisqu'il y a, chez Thomas d'Aquin, à la fois « quelque chose de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal de Kant » et que « l'acte de libre-arbitre participe de l'un et de l'autre » (Sertillanges, 1910, p. 283-284). Pourtant, dans *L'âge séculier*, on sent que Taylor a du mal à concéder à l'agent sa pleine liberté, peut-être de la façon la moins équivoque lorsqu'il remet en question la véritable existence du mal absolu (Taylor, 2011, p. 1095). On se rappellera que, chez Thomas d'Aquin, la liberté est « insondable » (Sertillanges, 1910, p. 285). Or, chez Taylor, d'une part, l'être humain ne commettrait jamais vraiment le mal de façon libre et éclairée et, d'autre part, le mal commis ne porterait pas vraiment à conséquence, puisque la réconciliation est inéluctable. On touche ici à l'un des points de tension, dans le monisme de Taylor, entre la doctrine catholique et le système hégélien. Comme le remarque Taylor, sur le plan théologique, Hegel « n'accept[e] qu'un christianisme systématiquement réinterprété en fonction de sa propre philosophie » (1998, p. 40). Nous avons déjà vu qu'au contraire de Thomas d'Aquin, Hegel affirme la préséance de la philosophie sur la théologie. Or, le thomisme (compris dans ce que Taylor regroupe sous le terme « théisme » dans *Hegel et la société moderne*) pose également « l'existence d'un Dieu qui composerait le monde de l'extérieur et qui, par conséquent, lui préexisterait et en serait complètement indépendant » (Taylor, 1998, p. 39). Comme l'indique Taylor, pour Hegel, « [u]n Dieu qui pourrait exister sans l'univers, sans incarnation extérieure, est une impossibilité »

(1998, p. 38). De même, rappelons que, dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin affirme que la création du monde découle d'un acte de volonté de Dieu, posé par amour (ST, I, q. 20). Il ne saurait donc être question que de raison, comme chez Hegel. Finalement, là où la doctrine catholique « débouche sur la contingence », ce qui suppose, sinon une pluralité, au moins une multiplicité, et permet l'expression de la liberté humaine, « celle de Hegel entend être fondée sur une parfaite nécessité » (Taylor, 1998, p. 39) qui conduit inéluctablement à l'Un.

Universalisme et particularisme

Pour adopter le caractère très universalisant de l'hégélianisme, Taylor est donc forcé de rompre avec le thomisme, où le libre-arbitre joue un rôle plus important dans la démarche de retour du multiple vers l'Un. En lisant *L'âge séculier*, on croit parfois Taylor convaincu que, malgré la résistance, il ne s'agit que d'une question de temps avant que toute l'humanité abdique devant la puissance transformatrice de Dieu. Un peu comme si cet attrait irrésistible de toute la création vers son Créateur était ultimement plus fort que tout. On s'éloigne de la participation thomiste, qui implique d'imiter activement le Christ ici-bas pour espérer retourner à Dieu, comme le décrit la troisième partie de la *Somme théologique*, et on se rapproche de la nécessité hégélienne. Par ailleurs, Charles Taylor semble concevoir le plan divin comme un appel visant l'humanité entière. Cette impression demeure diffuse à la lecture de *L'âge séculier*, mais elle se confirme plus tard dans son œuvre, notamment dans son essai *A Catholic Modernity, 25 Years On*. Historiquement, l'humanité progresse dans la moralité (Taylor, 2021), ce qui sous-entend qu'elle se rapproche, au fil du temps, de son objectif ultime, soit une réconciliation parfaite avec Dieu. Cependant, Taylor associe-t-il cet universalisme du salut au particularisme de l'appel divin? Dans le catholicisme, si le salut vise toute l'humanité, c'est d'abord parce que le Christ a choisi de mourir par amour pour moi. Taylor traite de façon très éloquente des deux concepts

séparément, mais il ne mentionne jamais vraiment qu'ils sont en fait indissociables pour les catholiques. En effet, il n'est pas possible d'aborder le salut de façon strictement universaliste, ni même de faire intervenir cet universalisme avant le particularisme. Ainsi, cela pose problème si Taylor suggère que le plan divin vise d'abord le monde, puis qu'il compte sur la coopération des humains pour le réaliser. Le salut est d'abord l'expression ultime de l'amour de Dieu pour chacune de ses créatures particulières. Il est donc à la fois universel et particulier. Ou plutôt universel parce que particulier. Comme l'écrit Josef Ratzinger :

L'amour est un choix qui vise non pas les masses, mais une personne en particulier. Et précisément dans cette personne que je choisis, la réalité dans son ensemble m'apparaît sous un éclairage différent. Ainsi, l'universalisme pur (...) est vide, tandis que lorsque j'arrête définitivement mon choix sur quelqu'un, je reçois à nouveau le monde et tous ses peuples – et je me redonne à eux.

Il dit encore :

[1] » universalisme de Dieu [...] s'appuie sur le particularisme de l'histoire du salut [...]. L'histoire du salut et l'histoire du monde ne doivent pas être conçues comme des entités identiques du fait que le souci de Dieu pour moi doit s'étendre à tous. Un tel universalisme direct détruirait la véritable totalité de l'action divine, qui n'atteint sa plénitude que dans le processus du choix. (1992, p. 75, ma trad.)

Le salut, encore une fois, n'est donc pas imposé, mais offert, et cette offre vise non pas l'humanité comprise comme un tout, mais chaque être humain en particulier. Je vois deux raisons pour lesquelles l'interprétation catholique de la dialectique de l'Un et du multiple est à distinguer de l'interprétation hégélienne, et donc taylorienne. Premièrement, la notion de choix particulier posé par amour crée les conditions propices à une démarche volontaire de retour vers l'Un, plutôt qu'un retour nécessaire. Elle est donc plus respectueuse de la nature humaine, créée à l'image de Dieu et libre. Ensuite, la nécessité rationnelle hégélienne implique que le *Geist* ne peut se réaliser qu'à travers la conscience de soi de ses véhicules. Elle a donc le défaut d'introduire une instrumentalisation de l'humanité par Dieu qui est contraire à l'amour qu'il est

censé lui porter, en plus de brimer la liberté qu'il lui a accordée. On remarque d'ailleurs que Taylor évite cet écueil en n'évoquant la nécessité rationnelle hégélienne que du point de vue de l'agent, et non de Dieu.

Ainsi, contrairement au sens hégélien que Taylor semble lui attribuer, le plan divin dans le catholicisme est assimilable à l'appel particulier à la conversion. Et la conversion consiste effectivement en l'ouverture à une perspective supérieure et en la tentative constante d'éliminer toute « résistance à l'appel de Dieu », pour reprendre les mots de Taylor, en vue de retourner à l'Un. Mais conviendrait-il que cette définition n'est pas complète? Il semble pertinent d'explorer ici la démarche de retour vers Dieu au sens de la *téchouva* juive (Blattberg, 2025, p. 4). En effet, si la conversion s'amorce la plupart du temps par un mouvement intérieur du cœur et de l'esprit, je la comprends surtout comme une activité. Le désir de communion au plan divin doit s'extérioriser et se manifester dans une pratique active. En ce sens, le catholicisme honore pleinement l'héritage qu'il a conservé du judaïsme, qui place l'acte avant l'état d'esprit (Blattberg, 2025, p. 4 et Ex 24,7). Rien de plus naturel, d'ailleurs, lorsqu'on tient compte des paroles du Christ : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir » (Mt 5, 17). Par ailleurs, chez Thomas d'Aquin, le mouvement d'*exitus reditus* n'est complet que dans la mesure où la personne humaine s'attache ici-bas à cheminer dans l'imitation du Christ.

Il est vrai que les catholiques, comme tous les chrétiens, comptent sur la grâce divine pour progresser dans l'adéquation au plan divin. Et il est exact qu'ultimement, Dieu dispense cette grâce comme il lui convient. Cependant, pour espérer l'obtenir, les fidèles se plient chaque fois à un exercice volontaire et sincère de retour vers Dieu. Et les catholiques font le pari que leur conversion sera optimisée par la multiplication de leurs contacts avec les sources de la grâce

divine, notamment par la fréquentation des sacrements de l'Eucharistie et de la confession, mais également par l'observation de pratiques comme la mortification, l'examen de conscience ou le recours à la direction spirituelle.

Il est donc difficile de conclure, à la lecture de *L'âge séculier*, que Taylor accepte cette indissociabilité théologique entre l'universalisme et le particularisme du salut. Peut-être sont-ce justement ses motivations universalistes, héritées de la rationalité hégélienne, qui le poussent à éluder la question de la conversion comme démarche active de retour. En effet, cet exercice plus marqué du libre-arbitre a le potentiel d'introduire une fragmentation, et Taylor l'associe automatiquement à une exclusion du plan divin, ce qui lui est intolérable, même si cette exclusion n'est qu'implicite.

Limites des applications pratiques du monisme taylorien : les dilemmes moraux

J'avancerai donc que, dans *L'âge séculier*, Taylor traite uniquement du péché, soit le défaut de se conformer à la vérité révélée, en fonction de l'intention. De plus, je propose que Taylor conjugue au monothéisme catholique un monisme non orthodoxe d'inspiration hégélienne. Selon Blattberg, le moniste non orthodoxe croit que « certains conflits, du moins dans l'instant, sont foncièrement irréconciliables » (2025, p. 5). Dans le cas de Charles Taylor, ni la philosophie théorique ni la philosophie pratique ne suffisent alors pour surmonter les conflits, « de sorte que la foi est également nécessaire » (Blattberg, 2025, p. 5). Cependant, là où la doctrine catholique et la philosophie se font concurrence, c'est généralement la philosophie qui l'emporte.

Ainsi, Taylor a la certitude que Dieu, dans son mouvement d'*exitus*, exercera éventuellement son pouvoir réparateur et transformateur. Il n'est pas clair si cette transformation est conditionnelle à notre demande ou non. Elle pourrait être le fait d'un déterminisme qui

s'apparente à la nécessité hégélienne. La réparation semble viser d'abord le monde dans son entièreté (encore Hegel), mais Dieu convierait les personnes humaines à prendre part à cette réparation, et à l'opérer également en elles-mêmes dans un mouvement de *reditus* (puisque la personne humaine est le véhicule de Dieu ou du *Geist*). Le péché consiste à résister à cet appel, à ralentir par son inertie le retour vers Dieu, de sorte que « la transformation ne peut s'achever dans l'Histoire » (Taylor, 2011, p. 1090), mais elle s'opérera effectivement, pour mener à une réconciliation complète. On pourrait donc dire qu'on cherche, dans la mesure du possible, à faire concorder le monde à l'idéal absolu hégélien que représente son état unifié d'avant la Chute.

Ce monisme se transpose dans la façon dont Taylor suggère de résoudre les dilemmes moraux. Ils peuvent en principe être résolus par l'application de théories éthiques, bien que nos vies ne puissent pas, selon lui, être « convenablement appréhendées dans un code » (Taylor, 2011, p. 1092). J'ai suggéré, à la suite de Blattberg, que cela fait de lui un moniste non orthodoxe. En effet, Taylor est éloquent sur le fait que la résolution se solde très souvent par ce qu'il appelle une mutilation. Dans *L'âge séculier*, il consacre un grand passage sur la tension, omniprésente dans la vie de l'agent croyant, entre l'épanouissement humain et la dévotion à Dieu, ce qui rappelle le conflit que vit le sujet fini, chez Hegel, entre ses conditions d'existence et son *telos*. Taylor écrit d'ailleurs des choses remarquables sur la vocation du catholique, non pas à renoncer aux biens de la vie ordinaire, mais plutôt à les transfigurer pour les sanctifier.

Lorsque deux biens se font concurrence, le sacrifice est parfois inévitable. Or, Taylor explique qu'une des réactions habituelles, pour le croyant d'autrefois, était de tenter une hiérarchisation (2011, p. 1092). Pour illustrer ce propos, il serait tentant de présenter ici un cas comme celui de l'avortement thérapeutique, par exemple. Ce terme vise les cas où une intervention médicale visant à sauver la vie d'une femme enceinte pourrait entraîner la mort de

l'enfant qu'elle porte. Dans les circonstances, il est impératif de faire un choix entre les deux biens que représentent la vie de la mère et celle de l'enfant. Le caractère controversé et la portée sociale d'exemples comme celui-ci les rendent attrayants dans un contexte de recherche.

J'emprunterai pourtant une voie légèrement différente. Premièrement, le terrain sur lequel je souhaite éprouver le monisme non orthodoxe taylorien me semble souvent négligé par la recherche : il s'agit de la banalité du quotidien. À cet égard, soulignons que la modernité a permis, selon Charles Taylor, une valorisation des « vocations ordinaires » et non plus seulement des « vocations de renoncement » (2011, p. 1021). Cela dit, le quotidien de l'agent laïc est parsemé de zones grises qui ne sont pas couvertes par la doctrine et où il doit s'en remettre à son propre jugement. L'exemple de l'avortement thérapeutique suffirait à démontrer cela.

Cependant, je pose comme thèse que ce serait la fréquence de ces « microdilemmes », souvent jugés sans importance, qui érode éventuellement les forces du croyant moderne qui tente de retourner à l'Un par la mise en pratique fidèle des principes issus de la vérité révélée.

Supposons donc le cas d'une jeune catholique moderne qui doit décider à quoi consacrer la prochaine décennie de sa vie : poursuivre une carrière universitaire ou fonder une famille. Sur le plan strictement humain, ces deux biens visent l'épanouissement humain et revêtent une valeur égale. Il faudra pourtant faire un choix et renoncer à quelque chose. On accepte qu'un grand sacrifice soit très probable, voire inévitable, et lorsqu'on se voit incapable de trancher, on se tourne vers un interlocuteur supplémentaire, qui est Dieu. On tente ainsi de développer sa vision surnaturelle, sa capacité à transfigurer les conflits moraux pour les sanctifier. On espère implicitement trouver la force de sacrifier la réalisation d'un bien « inférieur » au profit d'un bien « supérieur » : on hiérarchise. On ne saurait être en désaccord avec Taylor lorsqu'il affirme que ce raisonnement est imparfait. Si vraiment il n'était question que de renoncer à des biens

inférieurs, la vie ordinaire du catholique moderne ne compterait pas autant de deuils, dont certains sont très lourds à porter. C'est le propre du monisme non orthodoxe : pour retourner à l'Un, pour correspondre à son *telos*, l'agent catholique doit parfois sacrifier un bien qui relève de ses conditions d'existence.

Je souhaite maintenant me pencher sur la question éthique des mains sales (Blattberg, 2018), que je comprends comme la nécessité de « risquer son propre salut », dans certains cas, pour participer pleinement au monde. En effet, il aurait été heureux de trouver dans *L'âge séculier* davantage de pistes quant à la manière de gérer les dilemmes moraux qui nécessitent de faire un choix non pas entre deux biens, mais entre deux maux. J'entends par là que certains choix impliquent de commettre le mal sciemment. Ce n'est donc plus seulement l'inertie de l'agent qui ralentit le mouvement de *reditus*, mais un acte volontaire posé de façon libre et éclairée qui interrompt complètement le mouvement. C'est la définition même du péché, une « faute contre la raison, la vérité, la conscience droite » (CEC, s.d.), ce qui est exclu pour tout catholique qui se croit appelé à être « dans le monde, mais pas du monde ». Nous vivons néanmoins dans un monde marqué par la « dépravation » (Taylor, 2011, p. 1112). La sécularisation de la société moderne complique d'autant la vie du catholique, et il se trouve parfois devant des dilemmes qui le forcent, en toute objectivité, à se salir les mains. Encore une fois, on pourrait citer un exemple controversé, comme celui des embryons orphelins, par exemple. En effet, il se trouve en ce moment aux États-Unis quelque 3 millions d'embryons conçus par fécondation *in vitro* et conservés par congélation sans espoir de voir le jour (*Science & Vie*, 2025). Une fois écarté le projet qui a mené à leur conception, leur présence pose un problème éthique de taille. Pour un catholique, il est immoral de détruire un embryon ou même de renoncer à mobiliser toute sa créativité pour lui porter assistance, puisque chaque personne a

« droit à la vie, de la conception à la mort naturelle » (Jean-Paul II, 1995, par. 93). Il semble donc que la seule solution possible soit de trouver une mère qui consentirait à le porter. Or, l'implantation d'un embryon conçu par fécondation *in vitro* dans l'utérus d'une femme est une pratique proscrite par la doctrine catholique, notamment parce que contraire à la nature¹⁰. Ainsi, le 25 juillet 2025, le petit Thaddeus Daniel Pierce a vu le jour en Ohio. Sa naissance, 31 ans après sa conception en 1994, pose question dans certains milieux catholiques, car ses parents l'ont accueilli par la voie d'un programme chrétien consacré à l'adoption d'embryons orphelins¹¹. Qu'aurait-il fallu faire? Renoncer à protéger la vie ou commettre un acte contraire à la doctrine? L'Église n'a d'ailleurs toujours pas statué sur la question.

Le quotidien de l'agent catholique est truffé de dilemmes de ce genre, mais j'en citerai quelques-uns qui portent sur la sexualité et la famille, deux thèmes que Taylor mentionne dans *L'âge séculier* sans en déployer toutes les ramifications, puisque ce n'est pas le propos de son ouvrage. Comme on le lit chez Paul VI, le catholicisme prône chez les couples mariés à la fois « l'ouverture à la transmission de la vie » et la « paternité responsable » (Paul VI, 1968, par. 10), qu'on entendra comme la parentalité responsable. Ainsi, on lit dans l'encyclique *Humanae Vitae* que cette dernière s'exerce, « soit par la détermination réfléchie et généreuse de faire grandir une famille nombreuse, soit par la décision, prise pour de graves motifs et dans le respect de la loi morale, d'éviter temporairement ou même pour un temps indéterminé une nouvelle naissance » (Paul VI, 1968, par. 10).

D'une part, le concept de gravité des motifs n'est pas clairement défini. D'autre part, le respect de la loi morale s'entend d'une interdiction de recourir à la contraception. Sans remettre

¹⁰ Voir par exemple l'instruction *Donum Vitae*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_fr.html

¹¹ Il s'agit du programme *Snowflake* : <https://nightlight.org/snowflakes-embryo-adoption-donation/>.

en question la pertinence d'adhérer à ce qui précède, considérons quelques dilemmes moraux auxquels doit faire face un couple catholique moderne qui aurait pris la décision de fonder une famille nombreuse, et concentrons-nous uniquement sur les points de tension générés par le fait de vivre dans une société de consommation où les chaînes de dépendance s'allongent et se complexifient sans cesse. Ainsi, comment allier la gestion d'une famille nombreuse au respect de ses devoirs d'intendance envers la Création? Dans son encyclique *Laudato Si* », qui porte sur l'écologie, François I^{er} affirme bien que « rien de ce monde ne nous est indifférent » (François I^{er}, 2015, par. 3). Qu'en est-il des habitudes de consommation en regard des revenus disponibles? Les vêtements que portent les enfants ont-ils eux-mêmes été fabriqués par des enfants? Et les aliments servis à table? Ont-ils été produits de façon équitable? On s'imagine ensuite que cette dynamique se déploie dans de nombreux autres aspects de la vie de famille. Évidemment, les catholiques ne sont pas les seuls à faire face à de tels dilemmes, mais comme ils croient devoir rendre compte de leurs choix sur Terre à la fin de leur vie, ils leur trouvent un poids moral supplémentaire.

Par ailleurs, le problème n'est pas seulement que les exigences morales sont trop nombreuses pour être toutes honorées (ce qui relèverait du multiple), ni même que chaque choix induit nécessairement une fragmentation (ce qui relèverait du pluriel). Le problème semble plus profond que cela. En pratique, le monisme non orthodoxe de Taylor ne consiste pour l'agent qu'à purifier son intention au sens kantien : lorsqu'il se trouve devant un dilemme moral, l'agent doit consentir à laisser le pouvoir transformateur de Dieu agir en lui afin d'en devenir le véhicule optimal. On ne saurait être contre la vertu. Mais force est de constater que la droiture d'intention ne se révèle d'aucune utilité lorsque les dés du contexte sont pipés. Ainsi, même si cela ne se situe pas au premier plan de sa pensée, l'agent catholique échoue tous les jours à demeurer « sans

défaut et sans tache » (1 Pierre 1, 19). Il ne s'agit pas ici de céder au tragique, mais simplement de démontrer qu'il ne suffit pas, comme le suggère Taylor, de se reconnaître le véhicule du *Geist* pour être « dans le monde, mais pas du monde ».

Conclusion

Je reprendrai ici l'extrait de l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* mentionné en introduction de la présente thèse. J'ai avancé que la vocation du baptisé consiste à exercer sa liberté de façon ordonnée, à affirmer la dignité de la personne par sa participation active au monde, à œuvrer pour la paix, ainsi qu'à suivre l'exemple du Christ pour espérer obtenir le salut pour soi-même et pour le monde (Jean-Paul II, 1988). J'ai ensuite tenté de démontrer que l'arrimage entre le monothéisme et le monisme non orthodoxe de Charles Taylor pose problème sur le plan de la liberté de l'agent, du moins quant à l'exercice de son libre-arbitre. Il compliquerait également l'invitation à suivre l'exemple du Christ dans la mesure où il ne semble pas concevoir la conversion comme une activité, mais comme une posture intellectuelle ou une disposition intérieure. De même, il ne rend pas suffisamment explicite le caractère indissociable, dans le catholicisme, de l'universalisme et du particularisme sur la question du salut. Le monisme fait en sorte que l'agent laïc doit parfois s'abstenir de prendre part au monde de peur de se salir les mains. Cette abstention est contraire à l'exercice de sa vocation, selon laquelle sa pleine dignité s'exprime dans la participation active au monde. Finalement, à terme, on pourrait avancer que le monisme peut constituer une entrave à la paix, en raison de l'effet parfois questionnable de l'application de la dialectique hégélienne à certains événements de l'Histoire. Taylor affirme dans *L'âge séculier* que la théodicée est non avenue dans la modernité, mais elle n'en demeure pas moins un risque pratique. Comment alors justifier une grande souffrance, comme celle subie par le peuple afro-américain, par exemple, comme une nécessité pour la

progression de l'humanité dans la moralité? Dans le prochain chapitre, je présenterai quelques solutions alternatives au monothéisme moniste non orthodoxe de Charles Taylor qui s'offrent à l'agent catholique en contexte séculier.

Chapitre 4 – Interprétations alternatives de la dialectique de l'Un et du multiple

Dans le deuxième chapitre, j'ai abordé plus précisément le monisme, qui figure à l'extrémité gauche du spectre des interprétations de la dialectique de l'Un et du multiple. Le monisme affirme la résolution de toutes les contradictions par le recours à la raison et la possibilité d'ordonner le monde en fonction d'une théorie unifiée. Ainsi, le monothéisme moniste consiste en l'entreprise de calquer l'unité de l'ordre transcendant sur la multiplicité de l'ordre immanent. Le cadre immanent est également ouvert sur l'ordre transcendant, de sorte que les attributs de la transcendance sont accessibles au monde. Au quotidien, cela implique pour l'agent moral catholique de pouvoir vivre dans ce monde comme s'il était déjà dans l'autre. Chaque dilemme moral ne comporte qu'une seule bonne réponse, toutes les autres étant des erreurs. Il suffit donc d'appliquer une théorie, par ailleurs conforme aux principes théologiques auxquels l'agent adhère, pour résoudre les conflits moraux. Dans le troisième chapitre, j'ai avancé que Charles Taylor allie au monothéisme catholique un monisme non orthodoxe. Ce dernier consiste à affirmer la réconciliation éventuelle du monde, bien que certains conflits moraux demeurent insolubles dans l'instant. Dans ces derniers cas, l'agent n'a d'autre choix que de s'infliger une mutilation. À terme, le monisme non orthodoxe de Taylor ne permettrait pas à l'agent moral de réaliser sa vocation de laïc, puisqu'il pose problème sur le plan de l'exercice du libre-arbitre par l'agent. Il ne semble pas concevoir la conversion comme une activité, mais plutôt comme une entreprise passive de l'ordre de l'intellect ou de l'intériorité, une modification de l'intention. De même, il n'associe pas assez étroitement l'universalisme et le particularisme sur la question du salut. Le monisme peut aussi forcer l'agent laïc à l'inaction pour éviter de se salir les mains, ce qui l'empêche d'exprimer sa pleine dignité dans la participation active au monde. Finalement, le

monisme en général peut constituer une entrave à la paix, notamment en ce qu'il risque de culminer en une théodicée, bien que Taylor rejette cette notion dans *L'âge séculier*.

Je présenterai maintenant trois interprétations alternatives de la dialectique de l'Un et du multiple qui se manifestent dans le catholicisme, que je disposerai sur le spectre évoqué précédemment. Je précise que le nombre de ces positions n'est pas exhaustif : le spectre en comprend sans doute de nombreuses autres, mais je me limiterai à celles-ci puisqu'elles sont pertinentes en regard de ce qui se trouve dans la cinquième partie de *L'âge séculier*. J'exemplifie les positions par une synthèse des auteurs étudiés pendant mon cheminement de maîtrise. Je ne prétends donc pas présenter la pensée des auteurs abordés dans toutes leurs nuances. Je me concentre à dresser une cartographie qui permet de dégager la position la plus souhaitable pour l'agent catholique.

Pluramonisme

Le pluramonisme, tel que défini par Blattberg, consiste en l'affirmation de « l'unité de la théorie, d'une part, et de la pluralité des exceptions, d'autre part » (2018, p. 28). Situé juste à droite du monisme non orthodoxe, il est à différencier de ce dernier dans la mesure où il n'affirme pas que le monde sera parfaitement réconcilié à la fin de l'Histoire. On se rapproche plutôt de l'affirmation pluraliste selon laquelle le monde est non seulement multiple, mais pluriel, du fait d'une fragmentation parfois profonde entre les éléments qui le constitue (Blattberg, à paraître). Dans le cas des dilemmes moraux, l'incapacité de résoudre un enjeu représente une aporie, un échec de la raison. Par contre, le pluramonisme affirme la possibilité d'exploiter ces fractures comme des espaces d'accueil pour quelque chose d'autre que la raison qui pourrait ultimement conduire à une réconciliation.

Pluramonisme séculier. Dans leur forme séculière, les approches pluramonistes accordent davantage de légitimité aux dimensions irrationnelles de la personne humaine en vue de parvenir à la réconciliation. De manière générale, elles mobilisent des fonctions comme l'imagination et la créativité pour transcender les paradoxes que constituent les conflits moraux. C'est une autre distinction à observer entre le pluramonisme et le monisme non orthodoxe. Taylor, par exemple, ne va pas jusqu'à affirmer l'existence de paradoxes impossibles à surmonter. Son monisme non orthodoxe, au contraire, mise sur la raison pratique, l'interprétation et l'herméneutique pour résoudre les conflits (Blattberg, 2025). Cette démarche représente souvent une lutte qui pourrait se solder par un échec de la raison ou des capacités humaines, mais, en principe, il existe toujours une solution à un conflit moral (Blattberg, 2025). De même, au contraire de Taylor (1992), certains pluramonistes, comme Emmanuel Lévinas (1991 et 2003), ne croient pas à la reconnaissance comme solution à la différence, mais mettent plutôt l'accent sur le témoignage et la mémoire.

Hannah Arendt. Pour commencer, c'est sa façon de concevoir la pluralité comme une caractéristique inhérente à la condition humaine qui fait de Hannah Arendt l'une des sources indirectes de la philosophie de la différence, un courant qui naît en France dans les années 1960. Arendt ne va pas jusqu'à rejeter complètement l'Un, mais avance que le monde n'existe que parce que les êtres humains sont plusieurs – et tous différents. On trouve donc chez elle une affirmation du « commun pluriel » qui fait d'elle une pluramoniste, puisque chacun, dans tout ce qu'il a d'unique, doit : « rassembler sa propre unité, sa propre identité, et les mesurer à la variété et à la multiplicité du monde » (Arendt, 1996, p. 24, ma trad.) Comme le mentionne Blattberg (2024), la vision qu'entretient Arendt de l'espace public est également pluramoniste, dans la

mesure où elle le conçoit comme étant contenu à l'intérieur d'un espace qui « rassemble à la fois les gens en son sein et les sépare les uns des autres » (Arendt, 2007, p. 106, ma trad.)

Jean-François Lyotard. Déjà, dans son ouvrage *La condition postmoderne*, le « métarécit » moniste fait place aux « jeux » de langage, par lesquels les savoirs et discours modernes, fragmentés et incommensurables, existent hors de l'emprise des totalitarismes idéologiques. Mais c'est surtout dans *Au juste*, coécrit avec Jean-Loup Thébaud, que Lyotard avance la nécessité de ce qu'il appelle un « paganisme » qui affirme la « multiplication des petits récits » (1979, p. 59). Il exhorte ensuite tous les citoyens à « être païen », c'est-à-dire, à « maximiser, autant que faire se peut, la multiplication des petits récits » (Lyotard, 1979, p. 59). Claire Pagès relève d'ailleurs la contradiction qui caractérise Lyotard : d'une part, « il y a bien un critère universel, celui de l'absence de critère » et, d'autre part « et solidairement, il y a bien une injonction, celle d'être païen ou [...] d'aller jusqu'au bout de cette idée d'une multiplication des jeux du langage » (2021, p. 43).

Saidiya Hartman. Historienne culturelle et autrice afro-américaine, Saidiya Hartman est connue pour sa *critical fabulation*. Cette dernière consiste en une méthode de recherche radicale qui allie travail d'archives, théorie critique et création narrative. Elle-même descendante d'esclaves, Hartman (1998) utilise cette méthode pour raconter la vie de personnes, souvent des femmes, qui ont été réduites en esclavage ou marginalisées, puisque leur histoire est souvent déformée dans les dossiers historiques, voire carrément absente. N'y est souvent consignée que l'horrible façon dont elles ont connu la mort (Hartman, 1998). Devant l'horreur des crimes commis à l'encontre des victimes mentionnées dans les archives, Hartman est placée devant un paradoxe d'ordre déontologique : comme il ne reste aucune trace de ceux qui ont péri aux mains de leurs maîtres américains, elle se trouve incapable de témoigner de leur histoire. Pourtant, sa

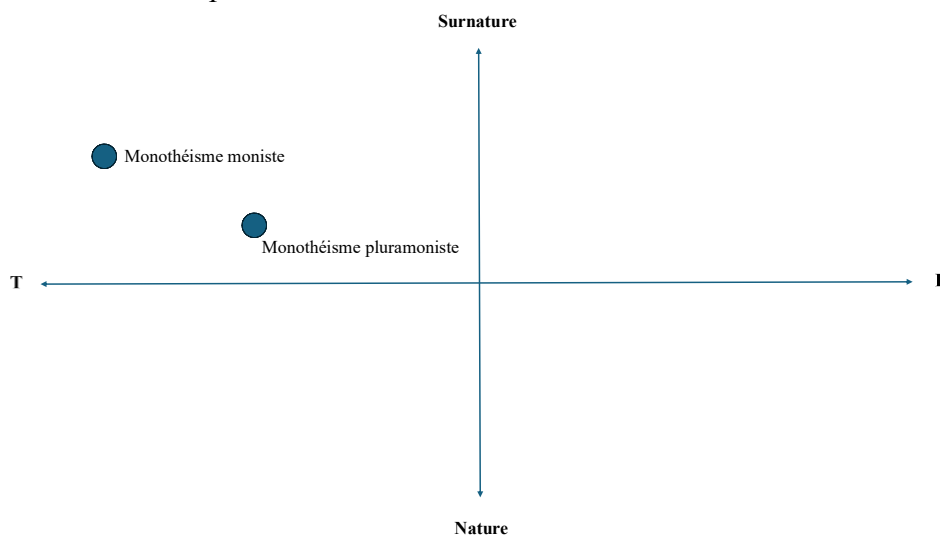
responsabilité demeure, et elle ne connaît pas de limites. De même, le tort causé par les Américains aux esclaves africains ne pourra jamais être réparé : il existera toujours envers le peuple afro-américain une dette impossible à repayer, un vide impossible à combler. On se trouve donc devant une aporie, un échec de la raison. Hartman fera de cette dette infinie une occasion de créer : le devoir de mémoire se transforme en devoir d'inventer. Sa démarche consiste donc en une mobilisation de la créativité afin de transcender un conflit moral qu'il est impossible de résoudre par la raison.

Monothéisme pluramoniste. Dans sa forme religieuse, le pluramonisme affirme la possibilité d'exploiter la fragmentation inhérente à la condition déchuée de l'humanité pour faire place, par exemple, aux « énergies incréées » typiques de la théologie chrétienne orientale, soit les modes de présence et d'agir de Dieu, qui peuvent conduire à une réconciliation avec l'Un, relancer la démarche de *reditus*. Chez Augustin d'Hippone, qui se situe au carrefour des traditions orientale et occidentale, l'échec des capacités humaines pousse à s'en remettre à la grâce divine, et tout particulièrement à ce que la scolastique désignera comme la grâce sanctifiante, celle qui transforme l'âme humaine et la conduit au-delà de sa nature, à l'Un. Blattberg résume d'ailleurs Augustin en ces termes : « Augustin résiste au monisme de son héritage philosophique [...] lorsqu'il attribue l'unité au Créateur transcendant du monde plutôt qu'au monde lui-même – en effet, c'est à travers le monde en tant que pluralité historique, étant donné les fractures qui le traversent, qu'il faut avancer jusqu'à l'atteindre » (2024, p. 11, ma trad.) Pour favoriser cette transformation, il faut d'abord se détacher du monde extérieur, renoncer aux appels des sens, puis effectuer une rentrée en soi. On trouve ici des échos de la notion d'intériorité qui s'épanouira en Occident, une idée d'ailleurs reprise beaucoup plus tard par Taylor lui-même dans *Les sources du moi*.

Arendt (1996) a également écrit sur Augustin. Comme on le lit chez Blattberg (2024), elle l'interprète comme offrant de transcender le monde, soit vers un futur au-delà du temps, soit par un retour à sa source immortelle, à son Créateur. De même, la rentrée en soi qu'opère l'agent lui permet de trouver Dieu qui l'attend au plus profond de lui-même, ce qui lui permet de se réaliser complètement dans ce qu'il a d'unique (Blattberg, 2024). Il retournera ensuite confronter cette unité à la pluralité du monde (Arendt, 1996).

Figure 6

Le monothéisme pluramoniste



« **Dans le monde, mais pas du monde** »? Dans quelle mesure l'arrimage entre le monothéisme catholique et le pluramonisme philosophique permet-il à l'agent moral de réaliser sa vocation de laïc? J'ai avancé jusqu'à maintenant que cette vocation consiste à exercer sa liberté de façon ordonnée, à affirmer la dignité de la personne par sa participation active au monde, à œuvrer pour la paix, ainsi qu'à suivre l'exemple du Christ pour espérer obtenir le salut pour soi-même et pour le monde (Jean-Paul II, 1988). Le pluramonisme ne semble pas poser problème en ce qui a trait à l'exercice de la liberté de l'agent. Du moins, il ne présente pas les mêmes défis relatifs au libre-arbitre que le monisme. Cependant, la notion de détachement qui lui est associé pourrait représenter un obstacle à la pleine participation de l'agent laïc au monde. Si

le détachement est poussé trop loin, il peut mener à une sortie radicale du monde à la faveur de la transcendance. Si une telle démarche cadre bien avec la vie monastique, elle ne correspond pas à l'appel du laïc. Ainsi, c'est à bon droit qu'Arendt critique l'invitation d'Augustin à utiliser le monde comme moyen de progression vers le salut (Arendt, 1996). À terme, une telle position va à l'encontre du critère de l'imitation du Christ, qui est loin d'avoir instrumentalisé le monde, mais l'a plutôt aimé parfaitement, « en ce qu'il a donné sa vie pour nous » (1 Jn 3, 16).

Pluralisme

Situé à droite du pluramonisme sur le spectre des interprétations de l'Un et du multiple, le pluralisme affirme l'impossibilité de réconcilier les conflits moraux autrement que par la négociation. Il est implicite que toutes les parties ne pourront réaliser certaines valeurs qu'au détriment d'autres valeurs tout aussi importantes, ce qui mènera à des compromis nécessaires (notamment pour éviter l'escalade de la violence), mais qui demeureront souvent insatisfaisants (Blattberg, 2000).

Pluralisme séculier. Les versions séculières du pluralisme ont ceci en commun qu'elles mettent l'accent non pas sur les paradoxes, qui concernent les pluramonistes, mais sur les « contradictions ». Ces dernières sont inévitables et insurmontables. Le pluralisme s'emploie donc à limiter les dégâts que cause nécessairement l'affrontement de positions incompatibles par la mise en place d'accommodements. Le pluralisme s'en remet donc exclusivement à la raison pratique, notamment parce qu'il demeure préoccupé par le contexte avant tout, mais également parce qu'il rejette toute vision transcendante du monde, au contraire du pluramonisme, qui conçoit les paradoxes comme des portes qui ouvrent le monde sur le transcendant. Dans la section qui suit, je ne retiendrai que quelques éléments de la pensée de Berlin, notamment en ce qu'il représente à mon sens, comme nous le verrons, le véritable fondateur de ce courant. De

même, j'ai choisi quelques extraits visant à distinguer le pluralisme du relativisme, puisque les deux concepts sont souvent confondus.

Isaiah Berlin. Pour Berlin, les conflits de valeurs sont inévitables et tragiques. Ils ne sont pas nécessairement causés par un manque de capacités humaines : ils se manifestent même dans les sociétés rationnelles et bien intentionnées. Berlin s'oppose toutefois au monisme moral, c'est-à-dire à l'idée qu'une seule valeur puisse avoir préséance sur les autres (comme le bonheur ou la raison) ou qu'il existe une solution parfaite à tous les dilemmes moraux. Ainsi, la politique devient pour lui le domaine du « choix douloureux » plutôt que de la réalisation de l'idéal parfait (1958). Le pluralisme de Berlin est donc associé à une certaine forme de pessimisme (Blattberg, 2021). Berlin ne croit pas non plus aux *telos* collectifs, comme les plans divins ou les grands récits historiques, par exemple. Comme le rapporte Jinkins (2007), l'idée que toute chose « conspire vers une résolution finale harmonieuse » (Berlin, 1992, p. 57) est pour lui irrecevable. En revanche, il affirme la pertinence des *telos* individuels, bien que ces derniers soient justement la source de conflits moraux lorsqu'ils sont en contradiction les uns avec les autres. Ainsi, on constate une perte de l'axiologie sur le plan collectif, mais non à l'échelle personnelle.

Monothéisme pluraliste. S'il s'arrime à un monothéisme, le pluralisme affiche une tendance inflationniste de la nature sur la surnature en raison de l'accent qu'il met sur le contexte plutôt que sur un idéal téléologique collectif. Il affiche également une perte de l'axiologie à l'échelle collective, mais pas individuelle, puisque l'agent adhère à la révélation. Selon moi, le pluralisme se manifeste dans le catholicisme sur au moins deux plans, soit le pluralisme sociologique, qui concerne la position de l'Église dans un monde pluriel et ses relations avec ce dernier, et le pluralisme ecclésiologique, qui désigne la diversité interne de l'Église. Aux fins de mon analyse, je me concentrerai uniquement sur le pluralisme sociologique et réserverai mes

commentaires sur le pluralisme ecclésiologique pour une autre occasion. Dans cette perspective, l'agent monothéiste pluraliste propose de résoudre la dialectique de l'Un et du multiple par la défense du champ d'action dont il dispose pour réaliser sa démarche de *reditus*. Il s'emploie donc à céder le moins de terrain possible lorsqu'il n'a pas le choix d'accepter un compromis.

Il a d'abord été difficile de trouver dans la littérature un exemple de monothéisme pluraliste chrétien, sinon catholique, qui corresponde à la définition qu'en donne Berlin. En effet, comme en témoigne la littérature, le christianisme en général et le catholicisme en particulier affirment la plupart du temps un pluralisme qui n'en est pas réellement un. Michael Jinkins, dans son essai « *Pluralism and Religious Faith* », présente d'ailleurs les pluralismes de Hamann, de Vico et de Herder pour ensuite les mettre en contraste avec le pluralisme de Berlin. Chez ces penseurs chrétiens, on ne dépasse jamais vraiment le pluralisme de fait, qui n'est en réalité que l'admission qu'il existe d'autres « sources de sens » (Taylor, 1998) en dehors du christianisme. Ainsi, chez ces penseurs, « il demeure une orientation téléologique fondamentale ancrée dans la conviction que Dieu œuvre à travers toutes les cultures du monde pour réaliser son propre *telos* » (Jinkins, 2007, p. 271, ma trad.) On trouve une idée semblable chez certains théologiens catholiques, notamment Jacques Dupuis. Dans son ouvrage *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, le jésuite avance que le pluralisme religieux est intégré « dans le plan de Dieu pour l'humanité » et que toutes les religions peuvent être lues comme faisant partie de « l'histoire du salut » (Dupuis, 2023). Au-delà du fait que cette position est délicate sur le plan doctrinal¹², elle ne constitue pas un pluralisme comme on l'entend chez Berlin. Ce dernier rejette cette vision, puisqu'elle introduit la notion de « théodicée historique », en plus d'accorder

¹² Il ne fait pas partie de l'objet de cette thèse de déployer la réaction de l'Église catholique au pluralisme religieux avancé par Dupuis. Je me contenterai d'indiquer que son ouvrage a fait l'objet d'une Notification de la Congrégation pour la doctrine de la foi : [Notification - Jacques Dupuis](#).

inévitablement une valeur préférentielle aux valeurs de certaines cultures plutôt qu'à d'autres (Jenkins, 2007).

Il n'empêche qu'on trouve bien dans la *Somme* quelques passages qui pourraient se prêter à une interprétation pluraliste. Je pense entre autres à la *Somme* (I, q. 12), où Thomas affirme que la raison humaine peut parvenir à une vraie connaissance de Dieu par ses effets, sans égard à la révélation. Ainsi, les non chrétiens ont accès à la vérité, comme en témoigne la réinterprétation par Thomas de pratiquement toute la philosophie d'Aristote. Je pense aussi à la *Somme* (I-II, q. 94, a. 2) où Thomas traite de la loi naturelle comme étant inscrite dans le cœur de tous les hommes. Elle les pousse à faire le bien et à éviter le mal. Ainsi, tous les êtres humains, sans égard à leur culture ou à leur religion, participent à une même rationalité morale. Cela jette les bases d'une universalité éthique transreligieuse (ou transculturelle) qui permet un dialogue. On pourrait alors avancer que la position thomiste rejoint celle de Berlin, pour qui certaines valeurs, même dans le pluralisme, demeurent universellement humaines et ne sauraient être rejetées, comme la liberté de choix et la dignité humaine (Berlin, 1958)¹³. Pour citer Jenkins, le monothéiste pluraliste est donc convaincu qu'il n'y a, « comme l'indique Berlin, aucun point d'Archimède hors de l'Histoire et des valeurs humaines à partir duquel (qu'on soit absolutiste ou relativiste) on peut évaluer toutes les valeurs et croyances humaines » (2007, p. 273).

En effet, et pour reprendre les mots de Taylor (1998), il y a bien possibilité pour l'agent de concevoir sa religion comme une « source de sens » parmi d'autres, de renoncer à l'axiologie à l'échelle collective, tout en l'affirmant à l'échelle individuelle. Comme l'indique Berlin, cité ici par Jenkins, le pluralisme n'est pas du relativisme :

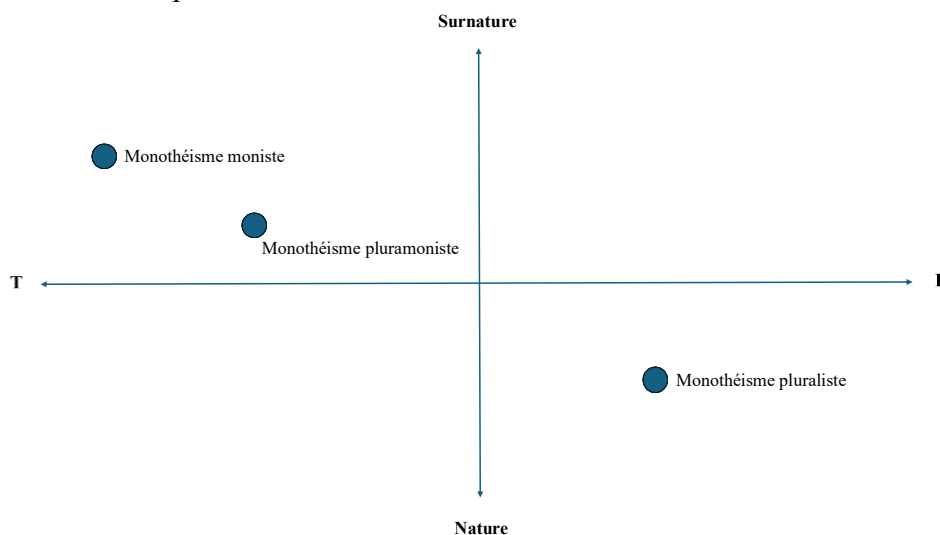
... si j'entreprends de réaliser un certain ensemble de valeurs, je peux en détester un autre, de même que le croire dommageable pour la seule forme de vie que je m'estime

¹³ On trouve des philosophes d'horizons divers qui, pour des raisons différentes, avancent la nécessité de remettre en question la préséance même de ces valeurs, mais je me concentrerai ici sur la position de Berlin.

en mesure de mener ou de tolérer pour moi-même et les autres [...]. Mais je le reconnais toujours comme une entreprise humaine (2007, p. 273).

Ainsi, il n'y a pas automatiquement conflit moral chez l'agent catholique qui se montre favorable, par exemple, à l'adoption d'une politique publique par ailleurs contraire à ses convictions, dans la mesure où elle n'entrave pas sa capacité à poursuivre ses propres valeurs. L'agent doit cependant demeurer libre de ne pas recourir aux services offerts¹⁴. En revanche, si une entreprise humaine représente une menace pour la réalisation de son propre *telos*, l'agent se doit de réagir. C'est dans cet esprit, par exemple, que des débats ont lieu dans le milieu scolaire, notamment en ce qui a trait à l'enseignement religieux et à l'éducation à la sexualité¹⁵. L'agent catholique doit alors souvent se résigner à un compromis insatisfaisant équivalant à un recul de son champ d'action et à une reconnaissance imparfaite de son identité au sens de Taylor (1992).

Figure 7
Monothéisme pluraliste



¹⁴ L'activité transpartisane organisée récemment par le Réseau militant jeunesse de Québec solidaire représente un bon exemple. Elle visait à explorer la possibilité d'offrir la contraception gratuitement à l'échelle provinciale : [Réseau militant jeunesse - événement](#).

¹⁵ Dans le milieu scolaire québécois, le passage, en 2007, du système « à trois options », qui prévoyait l'enseignement de la morale, du catholicisme ou du protestantisme, au cours d'éthique et de culture religieuse avait suscité des préoccupations : <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&Manifestation-contre-le-cours-dethique-et-culture-religieuse.php>

« **Dans le monde, mais pas du monde** »? Un arrimage entre le monothéisme catholique et le pluralisme philosophique permet-il à l'agent moral de réaliser sa vocation de laïc? Sur le plan sociologique, je pense qu'il pose problème dans la mesure où, s'il n'entrave pas nécessairement la participation active de l'agent au monde, le fait de ne pouvoir espérer qu'un compromis en cas de conflits de valeurs constitue une atteinte à l'affirmation de sa dignité humaine. Selon moi, il y a effectivement atteinte à la dignité lorsque l'agent ne peut être pleinement reconnu dans son authenticité au sens de Taylor (1992). Ce manque de reconnaissance peut entraîner un repli sur soi, qu'il soit personnel ou communautaire, de sorte que l'agent ne participe plus pleinement au monde, mais s'en retire. De même, dans certains contextes, la liberté de l'agent pourrait être entravée pour accommoder le *telos* d'autres agents. Ensuite, il me semble que le fait de conserver une attitude défensive, voire agressive, dans le but de défendre ses intérêts et ses droits n'est pas exactement compatible avec l'appel à œuvrer pour la paix. Et c'est peut-être là que le monothéisme pluraliste diffère des autres positions présentées jusqu'à maintenant. Le problème, selon moi, ne réside pas dans le fait qu'il existe un pluralisme de fait, mais plutôt dans l'attitude de l'agent. Embrasser le pluralisme et se résigner à ne pouvoir réaliser que des compromis en cas de conflit moral équivaut selon moi à placer la barre trop bas. Le fait de se résigner à la perte de certains droits ou à une reconnaissance partielle de la validité de ses fins ne constitue pas la meilleure façon pour l'agent de réaliser pleinement sa vocation de fidèle laïc.

Nihilisme

Le nihilisme poursuit sur la lancée du pluralisme, qui remet en question la hiérarchisation des valeurs (Berlin, 1992). Il les dissocie donc complètement du contexte, en plus d'affirmer que les valeurs n'ont de toute façon aucun sens, puisqu'elles ne procèdent d'aucune autorité pertinente (Strauss, 1969). Si le nihilisme philosophique fait immédiatement penser à Nietzsche,

à la perte de sens et, surtout, à la mort de Dieu, le terme comporte maintenant des acceptions plus larges. Selon Wilhelm Styfhals (2019), le nihilisme « moral », par exemple, se comprend généralement comme la négation philosophique de la réalité et de la légitimité des valeurs morales. De même, dans sa forme existentielle, le nihilisme postule généralement que le monde n'a pas de sens. Ensuite, d'un point de vue culturel ou politique plus général, on peut comprendre le nihilisme comme une « philosophie de négation, de rejet ou de déni de certains ou de tous les aspects de la pensée et de la vie » (Styfhals, 2019, p. 13). On associe donc le nihilisme à un esprit « révolutionnaire, destructeur et subversif »; il incarne la « résistance envers les valeurs religieuses, politiques, morales et culturelles traditionnelles, voire leur inversion active » (Styfhals, 2019, p.13). Je résumerai maintenant la pensée de deux tenants du nihilisme séculier, sans prétendre la rendre dans toutes ses subtilités. Mon intention est plutôt de montrer le changement de perspective lorsque le nihilisme est théologisé.

Nihilisme séculier. Schopenhauer. Comme je l'ai mentionné au chapitre 2, le volontarisme de Schopenhauer repose sur l'idée que toute connaissance est subjective, du fait qu'aucun objet n'existe à proprement parler à moins qu'il ne se trouve en relation d'opposition avec un sujet. Aucune forme n'existe donc par elle-même pour précéder la connaissance, et l'idéalisation est impossible, ce qui illustre « le principe de la raison suffisante dans sa généralité » (Van de Wiele, 1976, p. 377). Chez Schopenhauer, la seule chose qui anime le monde est une volonté aveugle et insatiable. Ce monisme phénoménal, qui débouche ultimement sur un pessimisme et un ascétisme radicaux (Baraquin et Laffitte, 2025), fait de Schopenhauer le précurseur du nihilisme, dont Nietzsche est le représentant le plus étudié.

Nietzsche. Le philosophe allemand est en effet bien connu pour avoir pressenti que ce pessimisme radical pouvait culminer en un rejet de tout idéal, y compris des valeurs chrétiennes

traditionnelles, soit l'ensemble des principes moraux et éthiques tirés des Écritures et des enseignements de l'Église. Pour le nihiliste de Nietzsche, les idéaux « n'ont d'autre fonction que de masquer le néant que la négation de la vie creuse au cœur de l'homme » (Baraquin et Laffitte, 2025). Le nihilisme nietzschéen permet donc une affirmation tout aussi radicale de la liberté de l'homme. En effet, « en refusant tout système et tout dogme, il entend assumer jusqu'au bout la liberté totale de l'esprit » (Baraquin et Laffitte, 2025). Cela en fait donc une position philosophique digne d'intérêt là où le monisme non orthodoxe de Charles Taylor semble limiter la liberté de l'agent. Par ailleurs, Nietzsche soutient que le nihilisme se décline en sa forme passive et active. Ainsi, le nihilisme passif conduit à un désengagement du monde assimilable à un repli sur soi, que j'illustrerai par la position de Leroy Jones/Amiri Baraka dans *Le peuple du blues*. Jones/Baraka y expose l'incapacité des critiques occidentaux à réellement comprendre la musique afro-américaine. Il exhorte au rejet de culture blanche, notamment par l'affirmation d'une esthétique afro-américaine complètement séparée des canons occidentaux. Sa position n'est pas sans rappeler celle de Warren (2015), pour qui le « nihilisme noir » représente le constat selon lequel le progrès est impossible au sein des structures existantes. Incidemment, lorsque le nihilisme devient actif, il peut viser à mobiliser la violence pour renverser les structures de pouvoir. C'était d'ailleurs l'esprit dans lequel opérait le *Black Panther Party*, lequel connaît actuellement un renouveau en raison des interventions de l'ICE à Minneapolis, aux États-Unis¹⁶.

Monothéisme nihiliste. En raison de la perte de la transcendance qui le caractérise, on conçoit habituellement le nihilisme comme un phénomène exclusivement séculier. Cependant, comme le soutient Styfhals (2019), l'arrimage entre la religion et le nihilisme est plus fréquent et plus ancien qu'on ne le pense. Gershom Scholem (1971 et 1984) consacre entre autres un essai au nihilisme comme phénomène religieux et des travaux sur les pratiques nihilistes des

¹⁶ Voir par exemple : <https://www.youtube.com/watch?v=XEbFIucM6yY>.

sabbataïstes, une secte juive du XVII^e siècle. Ainsi, le nihilisme religieux rejette « le sens de l'existence immanente et la légitimité des valeurs morales » (Styfhals, 2019, p. 14) à la faveur d'un idéal transcendant. On observe donc une tendance inflationniste marquée de la surnature sur la nature. Dans le cas de sectes, il s'agit d'un nihilisme passif qui conduit à un désengagement du monde, à un repli sur soi¹⁷.

Or, le monothéisme nihiliste sert aussi de motivation au terrorisme et à l'extrémisme violent. J'entends par terrorisme le fait de recourir à la violence de façon systématique en vue d'atteindre un objectif politique ou idéologique. De fait, le monothéisme nihiliste propose de résoudre la dialectique de l'Un et du multiple non par l'intégration rationnelle (et moniste), mais par la *désintégration* : le processus de *reditus* se réalise par la destruction du monde en tant que manifestation du multiple. Ainsi, le détachement qui commence à se manifester dans le monothéisme pluramoniste augustinien culmine en un ascétisme extrême, soit une affirmation radicale du sacrifice. De même, alors qu'on observe une perte de l'axiologie à l'échelle collective dans le monothéisme pluraliste (la position qui le précède sur le spectre), le monothéisme nihiliste représente un renversement complet des valeurs morales communément admises, y compris celles qu'affirme la religion de l'agent. En effet, le monothéisme nihiliste est caractérisé par la recherche de ce que Scholem appelle « la rédemption par le péché » (1971, p. 110). Il s'agit d'obtenir le salut au mépris du monde et jusqu'à son détriment. Je poursuis avec deux phénomènes contemporains qui constituent selon moi du monothéisme nihiliste actif.

Terrorisme anti-avortement. Il ne s'agit peut-être pas d'un phénomène purement catholique, mais il est à tout le moins chrétien et comporte parfois des éléments catholiques parmi ses auteurs. Aux États-Unis, les actes haineux commis envers les prestataires de

¹⁷ En ce sens, le phénomène des « *trad wives* » pourrait représenter une forme de monothéisme nihiliste passif, puisqu'il représente un repli vers la sphère privée. Évidemment, il comporte aussi une très forte composante esthétique, notamment du fait de sa popularisation par les médias sociaux, mais ce n'est pas l'objet de cette thèse.

l'avortement ont atteint un degré de complexité et de systématisation qui pousse certains auteurs à les qualifier de terrorisme domestique (*native*) (Nesci, 2017). Leur nombre semble également indiquer qu'il ne s'agit plus seulement des agissements de « loups solitaires ». Ainsi, Catherine Nesci rapporte que, de 2010 à 2013, on compte au sud de la frontière :

... 9 incendies criminels ou attaques à la bombe, 66 actes de vandalisme, 425 violations de propriété privée, 8 envahissements de clinique (avec effraction), 2 épisodes bioterroristes (avec utilisation d'anthrax), 14 victimes de coups et blessures, 12 menaces de mort, 18 alertes à la bombe, 26 cambriolages et 34 victimes de traque physique ou en ligne (2017, p. 274).

J'ai retenu ces données parce qu'elles visent, chez Nesci, à dresser l'état des lieux sur la question de l'avortement au moment où Trump accède pour la première fois à la présidence. Étant donné que ce dernier exerce actuellement son deuxième mandat et qu'il est parvenu à faire infirmer le jugement *Roe c. Wade*, il reste à déterminer si le mouvement s'est essoufflé. Cela étant, le terrorisme anti-avortement représente bien un monothéisme nihiliste dans la mesure où il constitue un renversement des valeurs morales communément admises ainsi qu'intrinsèques au christianisme. En effet, il prend des allures de guerre sainte où l'atteinte directe à la dignité humaine, qu'elle soit d'ordre physique, émotionnel ou psychologique, est justifiée (Nesci, 2017). Il est également acceptable de s'en prendre à des innocents comme s'ils étaient complices des prestataires d'avortement ou à des fins de chantage (Nesci, 2017). Si rien dans la littérature ne permet de conclure à un désir d'obtenir directement « la rédemption par le péché » (Scholem, 1971), comme on peut le constater plus directement dans le terrorisme islamiste, par exemple¹⁸, les terroristes anti-avortement se disent néanmoins investis d'un devoir moral de combattre les

¹⁸ J'entends par là que le phénomène des kamikazes ou des martyrs, par exemple, représente une manifestation plus radicale et directe de la « rédemption par le péché ». Il a cours dans le terrorisme islamiste, mais pas dans le terrorisme chrétien. Voir aussi : Heine, P., et Schlegel, J.-L. (2016). Les attentats-suicides et le martyre dans les traditions musulmanes. *Esprit*, vol. 424, n° 5, p. 107-115, <http://www.jstor.org/stable/44136563>.

ennemis de Dieu (Nesci, 2017), ce qui revient pratiquement au même, dans la mesure où ne pas faire son devoir constitue un manque de ferveur, une sorte de tiédeur¹⁹.

Soldats du Seigneur (Jnoud al-Rab). Dans une tout autre partie du monde, soit au Liban, une milice extrémiste d'allégeance chrétienne suscite des inquiétudes. Fondé autour de 2019, le groupe *Jnoud al-Rab* vise à l'origine à assurer la sécurité dans certains quartiers de Beyrouth, notamment Achrafieh. Il regroupe alors des hommes aux motivations diverses (résistance au Hezbollah, reprise de contrôle de la sécurité civile, affirmation des valeurs chrétiennes), tous mécontents du régime politique en place. En 2024, *Jnoud al-Rab* est réputé avoir lancé une cyberattaque à l'aéroport international Rafik Hariri de Beyrouth afin de diffuser sur les écrans des messages provocateurs destinés au Hezbollah²⁰. Or, ses activités semblent se cristalliser dans l'intimidation de la communauté LGBTQ+ par des actes de violence et de vandalisme. Il a notamment détruit des panneaux publicitaires et orchestré une attaque à la bombe dans un bar LGBTQ+ de Beyrouth²¹.

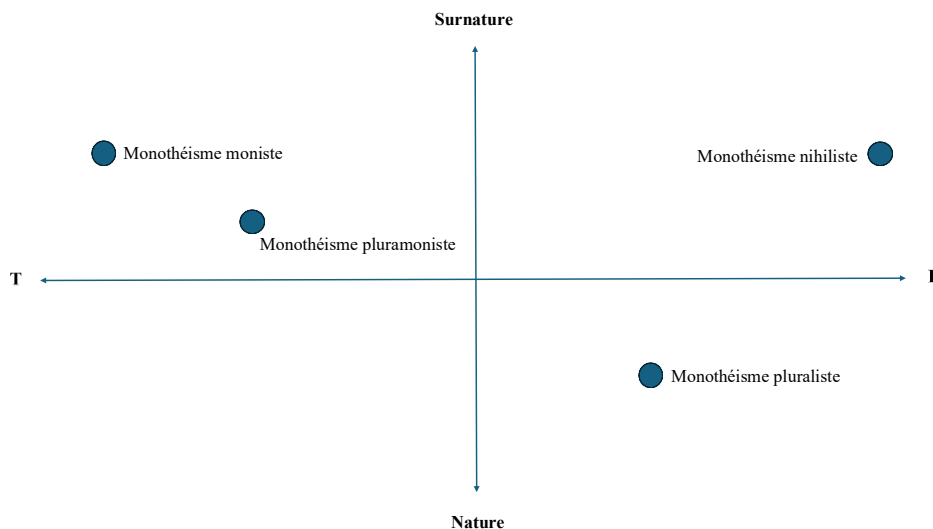
Le terrorisme du groupe *Jnoud al-Rab* constitue un monothéisme nihiliste dans la mesure où, encore une fois, il présente un renversement des valeurs morales communément admises, rendu possible par un contexte d'autorité étatique faible. Paradoxalement, il impose le respect des valeurs traditionnelles chrétiennes tout en se rendant coupable d'y contrevenir. Il comporte aussi une dimension analogue à l'atteinte de la « rédemption par le péché » (Scholem, 1971), car il se croit investi du devoir de combattre l'immoralité pour le salut.

¹⁹ Ces monothéistes pourraient être compris comme interprétant de façon radicale le verset biblique mentionné dans le chapitre 3 : « Parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni bouillant, je te vomirai de ma bouche » (Ap 3, 16-18).

²⁰ Voir notamment : <https://today.lorientlejour.com/article/1363591/cyberattack-at-beirut-airport-what-happened-and-what-are-the-potential-risks.html>.

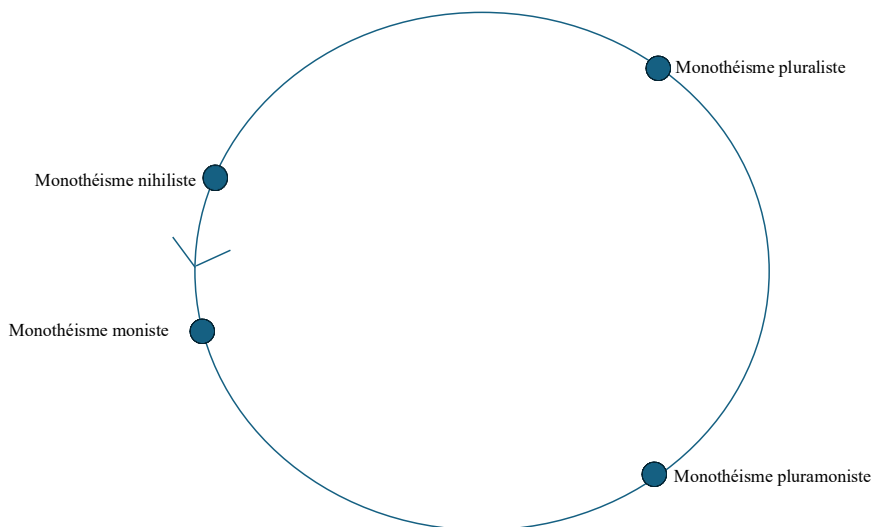
²¹ Voir notamment : <https://blogs.lse.ac.uk/activism-influence-change/2025/07/16/we-fall-we-rebuild-we-dance-again-repression-and-resilience-in-queer-beirut/>.

Figure 8
Monothéisme nihiliste



J'ai présenté jusqu'à maintenant un spectre horizontal qui serait peut-être plus justement rendu par une boucle (Blattberg, à paraître). En effet, le spectre suit une tendance croissante à la fragmentation du contexte. Ainsi, le nihilisme, par son affirmation toujours plus radicale de la fragmentation, voire de la désintégration, débouche sur le néant. Et le néant constituant un tout unifié, comme on le lit chez Schaffer (2007), le spectre retourne éventuellement au monisme. Il en va de même pour le rejet des considérations immanentes à la faveur d'un idéal transcendant.

Figure 9
Spectre circulaire des monothéismes



« **Dans le monde, mais pas du monde** »? S'il peut présenter un attrait pour les croyants désenchantés par leur expérience du monde, le monothéisme nihiliste pose évidemment problème quant à la réalisation de la vocation de l'agent moral catholique. En effet, ce n'est pas tant son affirmation radicale de la liberté qui pose problème, mais plutôt le fait que la liberté de l'agent est employée à mauvais escient, soit aux fins de la destruction d'autrui ou du monde. De même, dans ce contexte, la participation de l'agent au monde se manifeste par le péché, ce qui ne représente pas une affirmation de la dignité humaine, tant pour la personne qui commet le péché que pour celle qui en est l'objet. Ensuite, le monothéisme nihiliste ne permet pas de suivre l'exemple du Christ en ce qu'il aime le monde, puisque le salut est recherché par le monothéiste nihiliste au mépris et au détriment du monde. Finalement, en raison de son glissement très fréquent vers l'extrémisme religieux et le terrorisme, le monothéisme nihiliste constitue une entrave à la paix.

Conclusion

Dans ce quatrième chapitre, je me suis employée à présenter trois solutions alternatives à l'interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple de Charles Taylor, le monothéisme moniste non orthodoxe. L'objectif était de déterminer si l'une d'entre elles permettait mieux de répondre à l'appel de l'agent à être « dans le monde, mais pas du monde ». Plus précisément, j'ai examiné dans quelle mesure chaque position permettait à l'agent de réaliser sa vocation de fidèle laïc, conformément à la définition qu'on trouve dans *Christifideles Laici*. Comme je l'ai indiqué précédemment, je ne prétends pas rendre fidèlement la position des auteurs présentés, pas plus que je ne considère ma cartographie exhaustive. La position de Taylor figure à gauche du spectre des interprétations possibles qui me sert d'appui. J'ai donc entamé le présent chapitre par une présentation du monothéisme pluramoniste, qui se trouve immédiatement à sa droite. J'ai conclu

que le détachement qui lui est associé constitue un risque pour la pleine participation de l'agent au monde. De même, il pourrait pousser l'agent à instrumentaliser le monde aux fins de son propre salut, ce qui n'est pas cohérent avec l'appel à imiter le Christ. Ensuite, j'ai traité du monothéisme pluraliste. J'ai constaté que, bien qu'il n'ait pas le choix de composer avec un pluralisme de fait, il serait nuisible pour l'agent de se résigner à celui-ci, notamment en raison du fait qu'il n'a rien de mieux à offrir que des compromis insatisfaisants en cas de conflit de valeurs. À terme, il peut conduire à un retrait du monde ou à une participation marquée par la revendication. Finalement, j'ai abordé le monothéisme nihiliste, qui se trouve à l'extrémité droite du spectre. J'ai conclu qu'il mobilise la liberté de l'agent à mauvais escient et ne respecte pas la dignité humaine. Son désengagement du monde est encore plus marqué que dans le pluralisme. De même, il ne permet pas d'imiter le Christ dans son amour du monde, et sa propension à la violence constitue un risque pour la paix. Devant ces résultats, je consacrerai le prochain et dernier chapitre de cette thèse à l'interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple qui me semble la plus cohérente avec le catholicisme, soit le monothéisme non moniste.

Partie III – Imitation du Christ

Chapitre 5 – Le monothéisme non moniste

Dans ce dernier chapitre, j’aborderai le troisième critère de l’*exitus-reditus* thomiste, celui sans lequel, selon Aquin, il est impossible que se réalise la dialectique de l’Un et du multiple, soit l’imitation du Christ. Pour commencer, je présenterai l’arrimage entre la théologie et la philosophie qui est selon moi le plus cohérent pour permettre à l’agent moral catholique de réaliser pleinement sa vocation de fidèle laïc, et donc, d’être « dans le monde, mais pas du monde » (Jn 17, 16). J’exposerai d’abord les caractéristiques du non-monisme philosophique de Blattberg. Je proposerai ensuite une version catholique du monothéisme non moniste en dégagant les similitudes que j’observe entre le non-monisme et certains éléments thomistes de la tradition catholique. Puis, je montrerai dans quelle mesure cet arrimage permet à l’agent d’imiter au mieux le Christ, dans le cadre de sa démarche de *reditus*. Pour ce faire, je mentionnerai quelques fragments tirés de la littérature catholique pour décrire la personne humaine du Christ. Je me concentrerai ensuite plus précisément sur la façon dont Thomas d’Aquin conçoit l’emploi de la sagesse pratique par le Christ. Par la suite, je relèverai trois points de tension entre le non-monisme et le thomisme, après quoi je présenterai certains des défis auxquels est exposé selon moi le monothéiste non moniste en contexte séculier. Je proposerai ensuite deux voies qui pourraient contribuer à surmonter ces défis. Finalement, je reprendrai les critères de la vocation du fidèle laïc tels qu’établis par Jean-Paul II (1988) pour montrer comment le non monisme représente selon moi la meilleure position à adopter, du point de vue de l’agent, pour réconcilier l’Un et le multiple en contexte séculier.

Non-monisme séculier

Je rappellerai d'abord que le spectre qui nous occupe file de gauche à droite entre la théorie et la pratique, dont les positions extrêmes que sont le monisme et le nihilisme, lequel culmine en fait dans le monisme, comme démontré au chapitre précédent. J'ajouterai qu'on qualifie de théorique toute philosophie qui propose de donner sens au monde à l'aide d'un système unifié de règles applicables à tous les cas de figure. Les philosophies théoriques sont monistes, puisqu'elles affirment que le multiple tend à s'ordonner vers l'Un, qui représente un idéal à atteindre. Lorsqu'elles s'arriment à un monothéisme, elles tendent vers la gauche du spectre des interprétations de la dialectique de l'Un et du multiple. Les philosophies pluralistes, quant à elles, mettent l'accent sur la pratique, laquelle est souvent fragmentée. Elles tendent vers la droite du spectre : la montée dans l'abstraction est considérée comme risquée, puisqu'elle peut entraîner la perte d'éléments de sens en chemin. Pour éviter une application aveugle d'une théorie au détriment des besoins réels du contexte, le philosophe pratique a recours à une version de la *phronésis*.

Cette dernière est associée à Aristote, qui la décrit largement dans le Livre VI de son *Éthique à Nicomaque*. La *phronésis* s'est prêtée à de nombreuses interprétations au fil du temps, mais je la présenterai ici comme comportant les caractéristiques suivantes. Premièrement, elle constitue un alliage entre deux vertus distinctes, soit la prudence et la sagacité. Cette dernière (aussi appelée *sunesis*) concerne la capacité à discerner ou à évaluer correctement une situation. Elle porte sur le particulier, et non sur l'universel abstrait : il s'agit de voir ce qui est moralement pertinent ici et maintenant. Toutefois, à ce stade, elle ne représente qu'un savoir qui ne conduit pas nécessairement à l'action ou à la prescription. La prudence, quant à elle, est une vertu acquise par la pratique; elle gagne en force par l'exercice et devient habitude (ÉN, Livre II). Elle

s'enrichit également au gré de l'expérience humaine : elle est donc acquise et non innée. Ensuite, Aristote comprend la vertu comme un état décisionnel « consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme le déterminerait l'homme prudent » (ÉN, II, 1107a). La prudence consiste donc en la vertu de prescrire le « juste milieu » pour soi-même et pour le bien commun dans des situations concrètes et incertaines. Finalement, chez Aristote, ces deux facultés demeurent orientées vers le bien (ou le bonheur). Ainsi, même si elles s'expriment dans la contingence, elles visent toujours ce *telos*, qui peut être individuel ou collectif. Il convient également de préciser que la *phronésis* suppose toujours la mobilisation de la raison (elle n'est pas réductible à une simple intuition).

Le non-monisme de Blattberg se situe au centre du spectre des interprétations de la dialectique de l'Un et du multiple, entre la théorie et la pratique. En effet, il affirme la préséance de la raison pratique sans écarter complètement l'utilité de la théorie. Cependant, les théories éthiques ne sauraient constituer davantage que de « fantastiques visions utopiques », malgré qu'elles puissent parfois se révéler utile. Ainsi, quoiqu'elles puissent « contribuer à notre raisonnement pratique, qui n'est jamais complètement unifié », elles devraient toujours « lui être subsumées » (Blattberg, 2025, p. 6). Par ailleurs, si le non-monisme affirme la pertinence d'un *telos* pour l'agent de même que pour le monde, il ne partage pas la certitude des monistes quant à la possibilité de l'atteindre. Blattberg fait reposer cette affirmation sur la différence de sens entre les prépositions « à » (*to*) et « vers » (*towards*). En effet, là où le recours à la préposition « à » signale une destination précise, l'emploi de « vers » indique plutôt une direction générale, une approximation de lieu. Ainsi, s'il n'est pas possible d'entretenir la certitude d'arriver « à » la réconciliation de l'Un et du multiple, il faut persévérer dans l'*espoir* d'y parvenir tandis qu'on chemine « vers » cette dernière. Ce non-monisme a aussi pour particularité d'affirmer

l'irréparabilité potentielle du monde. À cet égard, Blattberg (2025) s'appuie entre autres sur cette citation de Martin Buber : « l'unité n'est pas la caractéristique du monde, mais sa tâche. Former l'unité du monde est le travail sans fin qui nous revient » (2001, p. 257, ma trad.) En outre, le non-monisme, par l'accent qu'il met sur la raison pratique, implique une posture par rapport au monde qui est davantage « intéressée », c'est-à-dire, engagée. Comme l'indique Blattberg, le non-monisme permet de « prendre la politique au sérieux » (2019, p. 4). Ce ne serait pas le cas des monismes qui proposent des théories desquelles on déduit des règles qu'on applique au réel comme s'il s'agissait d'un jeu (Blattberg, 2019). Les monistes abordent donc le monde d'un point de vue « désintéressé », comme on le fait lorsqu'on joue à un jeu qui n'a pas d'attache dans le réel, puisque : « les jeux se trouvent normalement en marge de nos préoccupations sérieuses et pratiques » (Blattberg, 2019, p. 4, ma trad.) Incidemment, dans le cas de dilemmes moraux, le non-monisme affirme qu'il est parfois inévitable de se salir les mains (Blattberg, 2018). Il s'agit d'un risque qui culmine, dans le pire des cas, en une tragédie, et qui explique en partie pourquoi les dilemmes moraux représentent un sujet sérieux.

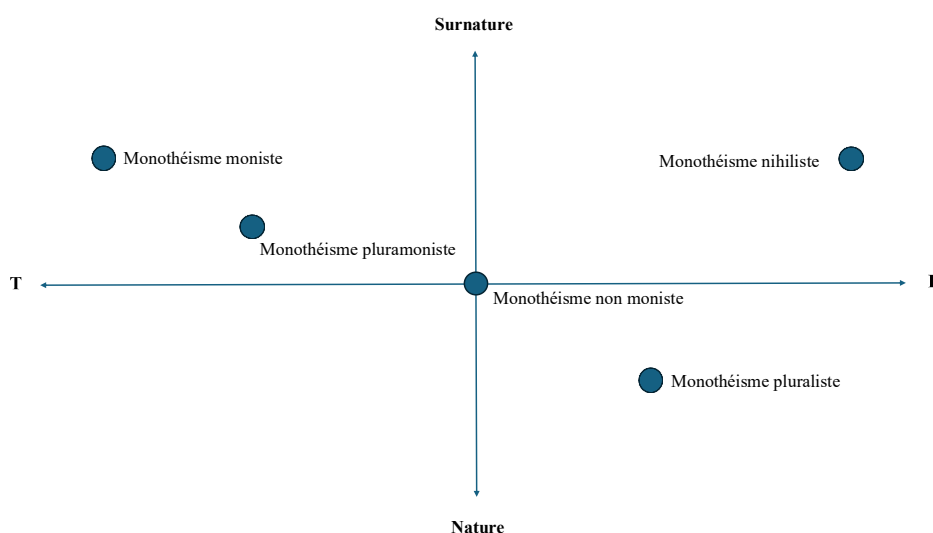
Monothéisme non moniste

Si le non-monisme de Blattberg semble mieux adapté à la réalité du cadre immanent, l'agent catholique en contexte séculier peut-il l'intégrer efficacement à la tradition catholique? Je propose que des éléments thomistes de cette tradition facilitent une telle intégration.

J'ai mentionné au premier chapitre que le monisme thomiste se veut englobant et totalisant. D'abord, il vise à décrire un monothéisme, selon lequel un Dieu unique est à la fois la cause première et la fin ultime de toute existence. Sur le plan théologique, le thomisme est un monisme parce qu'il conçoit le monde entier comme étant formé de la même substance créée par Dieu *ex nihilo*. Ensuite, l'existence du cosmos est constamment soutenue par la volonté de Dieu.

Malgré tout, je suggère que le thomisme présente, dans les limites strictes du cadre immanent, des similitudes avec le non-monisme philosophique de Blattberg. En effet, à l'intérieur du cadre immanent, Dieu a créé la personne humaine à son image et libre. Cette liberté est radicale dans la mesure où, par exemple, en dépit de toute contrainte physique, l'âme demeure toujours libre (ST, q. 63, a. 1). Thomas d'Aquin consacre d'ailleurs plusieurs questions de sa *Somme* au libre-arbitre. Ce dernier constitue selon lui le *principe même des actes de l'agent* (ST, q. 63, a. 2). Ainsi, c'est lorsque l'agent exerce son libre-arbitre de façon ordonnée au bien, c'est-à-dire, lorsqu'il mobilise adéquatement sa *phronésis* et acquière une certaine science expérimentale, qu'il réalise pleinement sa nature telle que voulue par Dieu. Il ne suffit donc pas de faire le bien par crainte. De même, il existe un *telos* vers lequel l'agent est attiré, de même que l'ensemble du monde : tout le cosmos tend inexorablement à retourner vers son Créateur. Jusqu'ici, les versions de la *phronésis* d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Blattberg – ainsi que de Taylor, bien sûr, se recourent.

Figure 10
Monothéisme non moniste



Nature humaine du Christ. Il se trouve de nombreux ouvrages de théologie et de piété qui interrogent la nature humaine du Christ, à la fois parfaitement Dieu et parfaitement homme.

On lit par exemple chez Balthasar (1994) que le Christ possède une volonté, une liberté et une conscience pleinement humaines. C'est donc dans toute son humanité qu'il porte jusqu'au bout la souffrance, l'abandon et la mort par amour pour le monde, selon la volonté du Père (Balthasar, 1994). Chez Guardini (2018), le Christ interroge, dialogue, choisit, agit et prend des décisions comme tout autre être humain. Les Écritures nous montrent également que la divinité du Christ ne le frappait pas pour autant d'un stoïcisme désincarné : il éprouvait des émotions proprement humaines, comme la tristesse, la colère et la peur²². Son corps subissait les mêmes limitations que tout être humain : il ressentait la faim, la soif et la fatigue²³. Son incarnation l'exposait également aux tentations²⁴.

J'aimerais cependant me concentrer sur la raison pratique en tant que faculté proprement humaine également partagée par le Christ. Je m'intéresserai entre autres à ce qu'on trouve dans la question 12 de la Tertia Pars de la *Somme théologique* au sujet de la « science expérimentale » du Christ (ST, III, q.12). Pour plus de contexte, je mentionnerai que la question 10 est consacrée à la « science bienheureuse » du Christ, soit sa capacité à contempler Dieu en tout temps. La question 11 porte sur sa « science infuse », soit celle transmise directement par Dieu. Elle est comparable à la science des prophètes, mais le Christ la possédait de façon parfaite. Enfin, l'objectif de la question 12 est de montrer que le Christ n'était pas investi *que* d'une « science bienheureuse » et d'une « science infuse » du fait de sa divinité. Il a également développé une

²² Voir entre autres Jean 11, 35 : « Jésus pleura. » On trouve aussi : « Jésus entra dans le temple de Dieu. Il chassa tous ceux qui vendaient et qui achetaient dans le temple; il renversa les tables des changeurs, et les sièges des vendeurs de pigeons. » (Mt 21,12) et « Saisi d'angoisse, Jésus priait avec plus d'insistance, et sa sueur devint comme des caillots de sang qui tombaient par terre » (Lc 22,44).

²³ On lit, par exemple, « Après avoir jeûné 40 jours dans le désert, il eut faim. » (Mt 4,2), « Après cela, Jésus, qui savait que tout était déjà consommé, dit, afin que l'Écriture fût accomplie : J'ai soif. » (Jn 19,28) et « Là se trouvait le puits de Jacob. Jésus, fatigué du voyage, était assis au bord du puits. C'était environ la sixième heure. » (Jn 4,6)

²⁴ Voir, entre autres, Mt 4, 1-11, où Jésus est soumis à trois tentations du démon.

science expérimentale au cours de sa vie. Pour démontrer cela, Thomas s'appuie d'abord sur l'extrait de l'Évangile : « Jésus progressait en sagesse, en taille et en grâce » (Lc 2, 52). Cela suppose que, comme tout être humain, il réfléchit, puis éprouve ses raisonnements au contact du monde. Cet extrait rappelle l'exercice de la prudence dans la *phronésis* aristotélicienne, notamment en ce qu'elle s'enrichit par l'expérience. Ensuite, on trouve dans les Écritures des exemples concrets où le Christ délibère sur des situations contingentes : il choisit quand se taire et quand parler, quand faire des miracles ou s'abstenir, quand se retirer à l'abri des foules, quand monter à Jérusalem ou quand accepter la Croix. Thomas précise que ses jugements pratiques sont posés par une intelligence pleinement humaine, même si cette dernière est éclairée, de sorte que ses jugements sont toujours justes. En effet, là où, chez Aristote, la prudence est fragile et vulnérable aux erreurs, celle du Christ n'est pas ternie par le péché, de sorte qu'il n'est pas en proie au désordre intérieur ou à l'aveuglement moral. Par ailleurs, il n'aurait pas été cohérent, selon Thomas, que le Christ ait tout « connu » immédiatement, puisque cela aurait mis en péril l'exercice de sa liberté comme caractéristique fondamentalement humaine. Ainsi, pour Thomas, la sagesse pratique du Christ est humaine dans son mode, mais parfaite dans sa rectitude (seul élément en lequel il diffère du reste de l'humanité). En outre, la Croix représente chez Thomas l'acte suprêmement prudent (ST, III, q. 46, a. 1). En effet, on constate dans les Écritures que le Christ discerne que l'heure est venue, qu'il doit mourir de cette façon et qu'il doit aimer jusqu'au bout. Et Thomas l'interprète comme un jugement pratique vécu dans la chair. De même, chez Aristote, la *phronésis* culmine en quelque sorte dans le courage : en tant que vertu intellectuelle directrice, elle demeure sans effet si le courage (une vertu morale) ne l'actualise pas dans les situations extrêmes (ÉN, III, 1115a). En conclusion, pour Thomas d'Aquin, le Christ représente le *phronimos* parfait, l'exemple à imiter dans l'exercice de la raison pratique.

Tensions entre le non-monisme et le thomisme

Je relève tout de même des points de tension entre le non-monisme de Blattberg et le thomisme catholique. Évidemment, il ne serait pas cohérent, dans une thèse qui interroge entre autres les implications théologiques du monisme catholique de Charles Taylor, de proposer une interprétation alternative de la dialectique de l'Un et du multiple qui ne tiendrait pas *in Ecclesia*, en Église. Cela dit, le néothomisme, le courant lancé sous Benoît XV et dont Jacques Maritain est l'un des représentants les plus connus, vise justement à réactualiser le thomisme à la lumière de l'expérience acquise par l'humanité au terme de la modernité des Lumières. C'est dans cette perspective que je suggère que l'expérience des fidèles laïcs dans le contexte séculier des sociétés occidentales d'aujourd'hui permet d'ouvrir une conversation sur le thomisme en regard des trois points qui suivent.

L'irréparabilité potentielle du monde. Le thomisme représente un monisme englobant « où toutes choses s'orientent vers l'unité absolue, comme vers l'être absolu » (Sertillanges, 1910, p. 283). Il affirme un *telos* pour l'agent et le monde, et postule du même coup une liberté radicale, un libre-arbitre qui constitue le principe même des actes de l'agent. Il est également sous-entendu qu'il pose l'exercice de la raison pratique comme critère de l'imitation du Christ. Force est pourtant de constater que l'atteinte de son *telos* par l'agent, pour ne parler que de lui, est compliquée par le fait que ses conditions d'existence le retiennent, ce que Taylor soulève par ailleurs dans *L'âge séculier*, et que sa liberté lui offre le loisir de ralentir ou d'entraver son processus de *reditus*. Ainsi, ses propres choix l'attachent, de même que ceux des autres, puisqu'ils possèdent eux aussi le libre-arbitre. Affirmer le libre-arbitre aussi fortement que le fait Thomas d'Aquin suppose que Dieu a consenti à l'être humain la capacité de fragmenter le monde, de le briser, jusqu'au point de non-retour. Ensuite, il demeure libre de renoncer au salut

pour lui-même. Et finalement, il reste capable de nuire au processus de *reditus* des autres, que cela se fasse intentionnellement ou non. Dans ce contexte, ne serait-il pas plus cohérent d'adopter une position d'incertitude plutôt que de certitude quant à l'issue de l'Histoire?

Les mains sales. Par ailleurs, certaines situations propres à la vie en contexte séculier forcent l'agent catholique à faire le contraire de ce que la révélation commande par amour du monde (*agapè*), comme le démontre l'exemple des embryons congelés présenté au chapitre 3. À ma connaissance, la question des « mains sales » n'est pas souvent abordée au sein de l'Église catholique. Peut-être parce que l'on considère qu'elle vise des cas exceptionnels, comme l'application de la peine de mort, ou des situations extrêmes, comme une urgence sanitaire. Je suggère plutôt que ces dilemmes comptent parmi les principaux défis des fidèles laïcs tributaires d'un contexte séculier dans le cadre de leur vie quotidienne.

Avec le temps, cette tension augmente d'autant que les catholiques savent bien que le Christ, à la fois parfaitement Dieu et parfaitement homme, n'a jamais péché lorsqu'il était dans le monde. Que peut-on trouver dans les Écritures à ce sujet? Pourrait-on, par exemple, trouver des réponses dans le passage de l'Évangile où Jésus se voit lui-même placé devant un dilemme moral : les pharisiens se présentent un jour devant lui pour lui demander s'il est juste, pour les Juifs sous occupation romaine, de payer l'impôt à César. Il semble inévitable de choisir entre deux maux : encourager les visées païennes ou exciter une violente révolte. La réponse du Christ est célèbre : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21). Habituellement, dans le catholicisme, on infère de cet extrait qu'il est bon de séparer les deux autorités concurrentes que représentent l'Église et l'État, et on encourage les fidèles à harmoniser leurs devoirs civiques à leurs devoirs religieux. Toutefois, se pourrait-il que le Christ cherche à nous faire comprendre que la pureté est illusoire dans un monde fragmenté? Est-il concevable

qu'Il cherche à nous dire qu'il ne sera pas toujours possible de vivre dans ce monde comme si nous étions déjà dans l'autre? Et dans l'affirmative, serait-il exact de poser que la miséricorde divine excusera les cas où la liberté de l'agent est, en pratique, suspendue?

À ce stade, il semble important d'observer une distinction entre l'obtention de la « rédemption par le péché » (Scholem, 1971), critère du monothéisme nihiliste, et la question des mains sales. En effet, à la différence de sa version nihiliste, le monothéisme non moniste va jusqu'à concevoir le fait de se salir les mains comme un acte d'*agapè*. Il n'est pas motivé par un mépris du monde, pas plus que par un détachement excessif envers ce dernier, ce qui représente un risque dès le monothéisme pluramoniste. Ainsi, que penser des extraits des Écritures où le Christ contrevient sciemment à la loi juive? Ne trouve-t-on pas, en certains passages, Jésus attablé avec des publicains et des gens de mauvaise vie (Mc 2, 13-17)? Laissé seul, n'est-il pas surpris en train de discuter avec une femme, hérétique, de surcroît (Jn 4, 7-30)? Et devant ceux qui lui reprochent de guérir un homme de son infirmité le jour du sabbat, ne répond-il pas : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc, 2, 27)? Tout cela pour illustrer qu'il existe des situations où il ne serait pas éthique pour l'agent de s'abstenir lorsque le monde a besoin de son intervention, sous prétexte qu'il doit maintenir sa pureté. Par ses exemples, je cherche aussi à démontrer que le monothéisme non moniste ne représente pas un rejet des critères au sens nihiliste. Il s'agit plutôt, au sens thomiste, de considérer tout ensemble de critères comme un outil pouvant guider le jugement en fonction du contexte et non comme une « fiche de triche » qui exempterait l'agent de l'exercice de sa raison pratique.

L'intelligence prudentielle. Je me suis attachée jusqu'à présent à faire ressortir les similitudes entre la *phronésis* aristotélicienne et la raison pratique thomiste, en ce qu'elle se manifeste parfaitement dans la personne du Christ. J'en ai conclu que cela justifiait un arrimage

du catholicisme avec le non-monisme, puisque Blattberg estime que la raison pratique doit avoir préséance sur le recours à des théories éthiques, entre autres. Il faut cependant tenir compte du fait que Blattberg redéfinit quelque peu la *phronésis* aristotélicienne, qu'il renomme d'ailleurs « intelligence prudentielle ». En effet, selon Blattberg (2011), la *phronésis* aristotélicienne est encore trop proche de la théorie. Ainsi, on ne saurait aborder la raison pratique comme une habileté, puisque ces dernières ne peuvent se développer que dans « des environnements entièrement cohérents et unifiés » (Blattberg, à paraître, p. 19), ce qui n'est pas le cas du monde pratique. De même, dans le monde pratique, l'agent est parfois confronté à des paradoxes, « et il n'est pas possible de faire face à un paradoxe avec habileté » (Blattberg, à paraître, p. 19). Selon lui, « l'expertise éthique » ne peut donc pas s'acquérir. L'intelligence prudentielle consiste donc à « tenter, du moins au début, de résoudre tout paradoxe par une transformation du sens afin d'éliminer les fractures existant entre le tout et ses parties » (Blattberg, à paraître, p. 21). Pour reprendre mon commentaire précédent, il ne suffit pas toujours, selon Blattberg, de recourir aux théories et critères déjà établis pour résoudre un conflit. Il faut parfois aller jusqu'à transformer le sens même de ces critères, comme il l'exprime ici dans le contexte d'un conflit de valeurs : « c'est en transformant nos interprétations, et donc le sens de nos valeurs qu'on réussit par une conversation à les rapprocher, et qu'il en résulte des interprétations qui nous semblent mieux réaliser l'esprit de nos valeurs que lorsque le conflit a commencé » (Blattberg, 2012). D'ici à la fin du présent chapitre, je tenterai donc de démontrer que la mobilisation de l'« intelligence prudentielle transformatrice » est possible dans le catholicisme, même si la tradition n'en fait pas explicitement état.

Défis du monothéisme non moniste

Je résumerai d'abord la position dans laquelle se trouve concrètement le monothéiste non moniste en contexte séculier. D'abord, il croit en la révélation, manifestation de l'*exitus*, et en la nécessité d'incarner cette dernière pour parvenir au salut. Pour ce faire, il choisit de réconcilier intérieurement la tension qui existe entre l'Un et le multiple, ou la théologie et la philosophie, par un arrimage du monothéisme catholique au non-monisme, dans le but d'opérer un *reditus*. Or, le monothéiste non moniste ne nourrit aucune certitude, qu'elle soit optimiste (comme chez les monistes) ou pessimiste (comme chez les pluralistes). Sa position affiche donc une instabilité qui se manifeste sur plusieurs plans. Premièrement, à aucun moment ne peut-il être pleinement rassuré quant à son sort ultime : il vit toute sa vie sans savoir si les efforts qu'il déploie dans sa démarche de *reditus* suffiront à lui obtenir le salut. Deuxièmement, il doit parfois poser des jugements qui se situent dans des zones grises non couvertes par la doctrine, puis s'en remettre à la miséricorde divine sans être assuré qu'elle lui soit accordée. Ensuite, il ne peut pas nourrir de certitude quant à la fin de l'Histoire, puisque Dieu a consenti aux êtres humains le pouvoir de briser le monde jusqu'à le rendre irrécupérable. En effet, qui peut dire dans quel état le Christ trouvera le monde à Son retour? Par ailleurs, le monothéiste non moniste choisit, lorsque cela est nécessaire, de se salir les mains pour participer pleinement au monde. C'est d'abord parce qu'il considère cette participation comme une entreprise sérieuse, mais, à la suite du Christ, il est parfois motivé par l'*agapè*. Pour ce faire, il mobilise l'intelligence prudentielle transformatrice. Or, d'une part, un tel recours peut à l'occasion générer une solution tellement radicale qu'elle la rend incompréhensible aux yeux d'autrui, ce qui a pour effet d'augmenter la division dans le contexte, voire d'entraîner l'aliénation de l'agent. En effet, après qu'il se soit sali les mains, le

Christ ne fait-il pas l'objet de complots visant à le mettre à mort²⁵? D'autre part, on pourrait avancer que le fait de se salir les mains par *agapè* relève de l'héroïsme, d'une forme de dépassement de soi qui n'est pas naturelle. De fait, il s'agit d'une attitude qui force l'agent à embrasser activement la souffrance pour la sublimer plutôt qu'à la subir passivement comme quelque chose d'inévitable. Il s'agit d'une fonction inhérente à sa vocation, et dont Taylor fait bien état dans *L'âge séculier* lorsqu'il traite de la « mutilation », mais pas exactement pour les mêmes raisons : ici, l'agent accepte la souffrance comme une conséquence du fait d'être « dans le monde, mais pas du monde » (Jn 17,16), puisqu'il aime à la fois pleinement Dieu, mais aussi pleinement le monde. L'agent souffre donc de voir le monde souffrir. Cela peut être parce que le monde subit le mal ou parce que l'agent estime qu'il poursuit un *telos* qui ne conduit pas au bonheur. Ce dernier point est d'ailleurs abordé par Taylor dans *Le malaise de la modernité*, lorsqu'il traite des cas où une personne qu'on apprécie poursuit des fins qui, selon nous, ne conduiront pas à son plein épanouissement (*eudaemonia*). De même, s'il y met le sérieux que prévoit le non-monisme, l'agent devrait vraisemblablement souffrir de manquer à son engagement envers Dieu lorsque lui-même ou le monde n'agit pas conformément à la révélation divine. Un tel amalgame de pressions ne manquerait pas de conduire à l'épuisement moral. Dès lors, comment persévérer dans sa démarche de *reditus*?

Catholicisme et conversation

La position du monothéiste non moniste semble intenable, du moins à long terme. Or, il doit bien se trouver quelque chose qui lui permette d'éviter l'épuisement moral sans pourtant se résoudre à glisser sur le spectre, que ce soit vers l'optimisme excessif des monistes ou vers le pessimisme résigné des pluralistes. Autrement, il faudrait conclure au masochisme, à la

²⁵ Le récit de la guérison d'un homme par le Christ le jour du sabbat se termine par ce verset : « Les pharisiens sortirent, et aussitôt ils se consultèrent avec les hérوديens sur les moyens de le faire périr » (Mc 3, 6).

rationalisation d'une dissonance cognitive grave ou à la fuite vers des idéaux utopiques.

J'aimerais suggérer qu'au moins une partie de la réponse se trouve dans les voies dont l'agent dispose dans le catholicisme pour entrer en *conversation* (Blattberg, 2000) sur la révélation.

Déjà, Blattberg soulève que l'intelligence prudentielle transformatrice « est une sorte de raison pratique qui est calquée sur la conversation. Seuls des interlocuteurs vraiment disposés à s'écouter avec un esprit ouvert trouveront le moyen de modifier leurs positions respectives et de réconcilier un conflit » (à paraître, p. 22, ma trad.) Dans le cas du monothéiste non moniste, cela est surtout pertinent dans la mesure où l'affirmation de l'Un par la doctrine en contexte pluriel et séculier a pour effet de générer des paradoxes. Or, comme le souligne Blattberg, la « doctrine peut conduire les chrétiens à accepter plutôt qu'à surmonter les paradoxes » (à paraître, p. 23). De fait, pour surmonter les conflits moraux, l'agent doit disposer d'espaces propices à la conversation sur la révélation, en Église. Sans détailler l'ensemble de sa position, je retiens que la conversation, chez Blattberg, repose sur la bonne foi, l'intimité et l'écoute (2000). Elle conduit à la « réconciliation » ou à la résolution « gagnant-gagnant » (2000). La conversation suppose donc une certaine organicité qui semble incompatible avec la seule prescription de préceptes religieux. Quelles sont donc les voies dont dispose l'agent pour converser avec l'Un dans le cadre d'une religion hautement hiérarchisée comme le catholicisme? Sans prétendre qu'elles soient les seules, j'en présenterai deux, soit la voie mystique et les pratiques de direction. Je suggère aussi que ces voies fournissent à l'agent la paix intérieure nécessaire pour persévérer dans sa démarche de *reditus*, sans qu'il perde pour autant en lucidité.

La voie mystique. Je précise que j'entends par ce terme tout ce qui relève de l'expérience directe du divin, difficilement communicable par le langage. La tradition catholique compte de nombreux exemples de personnes ayant progressé dans la voie mystique jusqu'à l'extase. Si une

telle voie échappe quelque peu à la raison, elle doit cependant lui demeurer « subsumée ». On a d'ailleurs rapporté le véritable combat intérieur qu'ont dû mener certains mystiques entre zèle ascétique et obéissance, lorsque leur directeur spirituel leur imposait de modérer certaines pratiques d'ascèse²⁶. Leur obéissance, quoique coûteuse, garantissait que l'expérience mystique se vive en Église, laquelle évitait au mystique de pécher par excès de zèle.

De même, les pratiques mystiques doivent, dans le catholicisme, se pratiquer non seulement en complémentarité avec la théologie, soit l'étude intellectuelle de la révélation, mais également avec la philosophie, qui consiste en l'interprétation des phénomènes par la mobilisation de la raison. Pour se réaliser pleinement et conformément à sa nature, l'agent catholique doit donc mobiliser les trois disciplines en ce qu'elles sont imbriquées les unes aux autres et culminent dans la mystique.

Il est entendu que, pour le fidèle laïc ordinaire, la voie mystique se résume la plupart du temps à la *vie intérieure*, c'est-à-dire, à la prière et aux pratiques de piété. Tout de même, je soulignerai la pertinence de l'oraison, une forme de prière silencieuse qui consiste en un cœur-à-cœur intime avec le divin, sans formule rituelle codifiée. À mon avis, elle représente une forme de « conversation »²⁷, dans la mesure où l'agent ne saurait se consacrer à une telle pratique s'il n'est pas de bonne foi, c'est-à-dire, s'il n'est pas mû d'une réelle volonté de s'ouvrir à l'inattendu. Par ailleurs, les catholiques croient que, par son incarnation, le Christ a permis une proximité qui optimise le contact avec le divin. Par l'oraison, l'agent développe une relation d'amitié intime avec le Christ, le *phronimos* parfait. On peut ensuite avancer que cette perfection

²⁶ Pour citer des exemples récents, c'était le cas de saint Pio de Pietrelcina et de sainte Faustine Kowalska.

²⁷ J'ajoute les guillemets parce que la conversation en tant que version de la *phronésis* représente une forme de raison pratique, tandis que la mystique comporte un certain degré d'irrationnel. Toutefois, l'incarnation du Christ contribue selon moi à réduire l'écart. On ne s'adresse pas à une entité qui ne serait *que* transcendante : le Christ ayant embrassé notre humanité.

se manifeste jusque dans le caractère transformateur de la solution qui émerge dans la prière (je laisserai de côté la transformation qu'une telle conversation opère sur l'agent même). Comment pourrait-il en être autrement lorsqu'il y a contact avec le divin? Il est vrai que, dans ce cas, la conversation ne débouche pas à proprement parler sur une résolution « gagnant-gagnant », puisque l'un des interlocuteurs est imparfait. Or, il est éclairant de trouver ce passage chez Blattberg : « Il me semble [...] que Martin Buber a raison quand il souligne la nécessité, non pas que les interlocuteurs soient égaux, mais seulement qu'il y ait une "symétrie" entre eux, celle qui survient lorsque chacun est disposé à parler et à vraiment écouter à son tour » (2011, p. 5). Ainsi, il ne faudrait pas assimiler l'oraison à une pratique esthétisée qu'on observerait pour elle-même. En effet, les Psaumes (ne serait-ce qu'eux) mentionnent en de nombreux passages que Dieu écoute la prière de ses enfants et se laisse toucher par elle²⁸. On peut donc présumer que Dieu suscite dans l'oraison des résolutions aux conflits moraux qui sont particulièrement sensibles aux besoins du contexte. Ces réconciliations se présentent en fonction du degré d'ouverture de l'agent, toujours dans le respect de sa liberté.

Ainsi, au-delà du pouvoir transformateur qu'opère nécessairement en l'agent le contact avec le divin, et duquel Taylor traite largement dans *L'âge séculier*, je me permets de souligner l'apport non négligeable de la paix intérieure, résultat de la réconciliation intérieure de l'Un et du multiple. Cette dernière s'opère dans la conscience de l'agent, compris comme « le centre le plus intime et le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (CEC, s.d., n° 1776). Évidemment, il serait impossible de faire la preuve d'un tel phénomène. Taylor lui-même, lorsqu'il traite de la conversion dans *L'âge séculier*, se limite à en

²⁸ Voir, par exemple, « Les yeux de l'Éternel sont sur les justes, Et ses oreilles sont attentives à leurs cris. » (Ps 34, 15), « Toi qui écoutes les prières, tous peuvent s'approcher de Toi. » (Ps 65, 3) et « Le soir, le matin, et à midi, je soupire et je gémiss, Et il entendra ma voix. » (Ps 55, 17).

présenter des récits inspirants. Il n'empêche que quiconque a déjà porté une question épineuse à sa prière et en est ressorti confiant dans la voie à suivre peut témoigner du pouvoir de l'oraison d'apporter la paix intérieure sans pour autant que le contexte ait changé²⁹. Ainsi, comme le souligne Blattberg, la réconciliation conduit à une forme d'« harmonie », dont l'atteinte suppose « de concevoir les conflits qui la perturbent comme une forme de dissonance plutôt que comme le choc conflictuel d'entités séparées dès le départ » (à paraître, p. 22).

Les pratiques de direction. J'ai mentionné que l'affirmation de la doctrine à elle seule ne suffit pas, il faut impérativement des espaces de conversation où résoudre les paradoxes générés par les rapports entre l'Un et le multiple dans la vie de l'agent monothéiste non moniste. Selon moi, les pratiques de direction, comme la confession et la direction spirituelle, constituent des outils prévus par l'Église qui font office d'un tel espace. Par direction spirituelle, j'entends la pratique selon laquelle les fidèles « choisissent un conseiller spirituel avec qui ils discutent de leur progrès moral dans un cadre moins contraint que celui du confessionnal... » (Muller, 2019, p. 3). Ce conseiller peut être un prêtre ou un laïc. Lorsqu'elle est pratiquée régulièrement, la direction spirituelle permet entre autres la création d'un lien de proximité qui assure la prestation de conseils adaptés au contexte particulier de l'agent et qui optimise sa démarche de *reditus*. Il est entendu que l'agent et le conseiller cherchent en toute bonne foi à résoudre les conflits moraux présentés par l'agent. Chacun doit également être disposé à faire preuve d'écoute.

Pour citer un exemple personnel, je me rappelle avoir exposé en direction spirituelle une difficulté très concrète. J'ai commencé l'entretien par une affirmation : il était selon moi exagéré que l'Église exhorte les fidèles à assister à l'Eucharistie tous les jours. Je me suis ensuite empressée d'exposer avec force détails toutes les embûches et contraintes qu'il me fallait surmonter chaque jour pour observer ce précepte, lesquelles mettaient même mon emploi en

²⁹ Des livres de piété portent sur le sujet, comme *Recherche la paix et poursuis-la*, de Jacques Philippe.

péril. Je trouvais les attentes de l'Église démesurées et la situation injuste, puisque mon mari, lui, n'avait qu'à faire quelques pas au centre-ville pour se rendre à l'église pendant la pause du midi... Le prêtre auquel je m'adressais me connaissait intimement. Il était bien au fait de mon contexte familial et professionnel, de mes défis particuliers, sans parler de mon caractère. Sa réponse fut aussi pragmatique que chaleureuse : « Voici ce que je te propose : la doctrine ne dit-elle pas que ton mari et toi ne formez qu'une seule chair par les vœux du mariage? Que dirais-tu de vous séparer la tâche? Lorsque l'un de vous assiste à la messe, il le fait pour les deux. Il ne vaut pas la peine de te tracasser davantage sur cette question. Dieu te voit. »

Bien entendu, les solutions transformatrices visent habituellement des situations simples de la vie quotidienne, mais leur caractère n'en serait pas moins radical, puisqu'elles permettent à l'agent, en toute objectivité et toute chose étant égale par ailleurs, de « pécher » avec l'aval du clergé, dont il fait d'ailleurs partie de la fonction pastorale d'interpréter la doctrine en fonction des cas particuliers. J'irais même jusqu'à dire que ces solutions revêtent un caractère progressiste (*forward-looking*) comme l'entend Blattberg, puisqu'elles projettent l'Église en avant au fil de l'Histoire. Elles lui permettent de demeurer à la fois éternelle et actuelle, au gré des signes des temps. Il est donc dommage que les pratiques de direction soient délaissées par les laïcs, du moins en contexte québécois, où elles sont entre autres associées à une époque où l'Église exerçait une influence démesurée sur la vie des fidèles. Il est vrai que ces pratiques ne sauraient représenter « des outils de contrôle social » (Muller, 2019, p. 3). Il convient donc de réitérer que l'agent catholique est appelé en toute chose à suivre sa conscience, qui consiste dans « le jugement pratique de la raison qui décide de la bonté ou de la méchanceté d'une action à réaliser » (CEC, s.d., n° 1776). Et « en autant qu'elle soit droite » (ST, II-II, q. 19, a. 5), l'agent ne saurait l'abdiquer à la faveur des indications du clergé, qui demeure humain et faillible.

« Dans le monde, mais pas du monde »?

Je rappellerai une dernière fois que la vocation du fidèle laïc consiste à exercer sa liberté de façon ordonnée, à affirmer sa dignité par une participation active au monde, à œuvrer pour la paix, ainsi qu'à suivre l'exemple du Christ pour espérer obtenir le salut pour soi-même et pour le monde (Jean-Paul II, 1988). Comme je l'ai mentionné précédemment, le monothéisme non moniste permet à l'agent catholique d'employer sa liberté de façon ordonnée par le plein exercice de la raison pratique. En cela, il est également capable de répondre à l'invitation de suivre l'exemple du Christ, le *phronimos* parfait. De plus, le monothéisme non moniste s'harmonise mieux à la notion de libre-arbitre de l'agent dans la mesure où, s'il affirme l'existence d'un *telos* pour l'agent et pour le monde, il ne nourrit aucune certitude quant à leur atteinte. D'une part, cela permet d'écarter le risque pour la paix que peut représenter la théodicée moniste, l'antagonisme (*adversarialism*) pluraliste, voire même le terrorisme nihiliste. D'autre part, la définition de Jean-Paul II invite bien à suivre l'exemple du Christ pour *espérer* obtenir le salut pour soi-même et pour le monde (1988, p. 7). Ainsi, le monothéisme non moniste permet selon moi de mobiliser la notion d'espoir plus fortement que tout autre arrimage présenté jusqu'à maintenant. Par ailleurs, il permet une participation pleine et active au monde, puisqu'il considère cette dernière comme une entreprise pratique et sérieuse motivée par l'*agapè*.

Conclusion

Dans ce dernier chapitre, je me suis d'abord employée à décrire le non-monisme philosophique de Blattberg, puis à l'arrimer au monothéisme catholique. Pour démontrer la pertinence de cet arrimage, j'ai rappelé les principales caractéristiques de la raison pratique (la *phronésis*) chez Aristote. Puis, j'ai montré comment Thomas d'Aquin reprend la définition de la *phronésis* dans sa *Somme théologique* pour ensuite présenter le Christ comme le *phronimos*

parfait. Après cela, j'ai soulevé quelques points de tension entre le non-monisme et le thomisme. Ensuite, j'ai résumé la position dans laquelle se trouve concrètement l'agent monothéiste non moniste, de manière à faire ressortir les défis auxquels il est exposé. Puis, j'ai présenté deux voies grâce auxquelles l'agent serait en mesure de mobiliser l'intelligence prudentielle transformatrice par une conversation sur la révélation, soit la voie mystique et les pratiques de direction. En ce qui a trait à l'appel de l'agent à être « dans le monde, mais pas du monde », notamment par la réalisation de sa vocation de fidèle laïc, j'ai suggéré que le monothéisme non moniste permet de réaliser au mieux les critères qui se trouvent dans la définition établie par Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Christifideles Laici*.

Conclusion

La présente thèse portait sur la dialectique de l'Un et du multiple, et en particulier, sur la capacité de l'agent croyant à réconcilier les impératifs de sa religion avec les préoccupations de sa vie ordinaire dans le contexte séculier d'une société occidentale contemporaine. Plus précisément, je me suis questionnée sur la capacité de l'agent catholique romain à être « dans le monde, mais pas du monde » (Jn 17, 16). Pour cela, il me semblait incontournable que l'agent soit en mesure de réconcilier intérieurement les deux disciplines que sont la théologie et la philosophie. J'ai proposé que l'appel évangélique à être « dans le monde, mais pas du monde » s'incarne véritablement lorsque l'agent catholique est en mesure de réaliser sa vocation de fidèle laïc, telle que formulée par Jean Paul II dans l'exhortation apostolique *Christifideles Laici*. J'ai dégagé du document pontifical que le fidèle laïc est appelé à exercer sa liberté de façon ordonnée, à affirmer la dignité de la personne par sa participation active au monde, à œuvrer pour la paix, ainsi qu'à suivre l'exemple du Christ pour espérer obtenir le salut pour lui-même et pour le monde (Jean-Paul II, 1988). Il s'agissait donc de savoir quelle position philosophique il était le plus cohérent que l'agent arrime au monothéisme catholique.

À titre de cadre théorique, j'ai choisi d'éprouver le monothéisme moniste de Charles Taylor, tel qu'il est déployé dans la cinquième partie de *L'âge séculier*, qui porte sur les conditions de la croyance dans les sociétés séculières occidentales. Pour faciliter mon analyse, j'ai choisi de structurer la dialectique de l'Un et du multiple en fonction des trois critères de l'*exitus-reditus* thomiste, soit l'*exitus* (la sortie), le *reditus* (le retour) et l'imitation du Christ. Dans la Partie I - *Exitus*, j'ai consacré le chapitre 1 à la pensée d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin, deux théologiens qui représentent les courants qui traversent encore le catholicisme contemporain. J'ai établi que les deux théologies comportent des éléments

monistes. Cependant, l'augustinisme correspondrait davantage à la définition que donne Blattberg du pluramonisme, soit l'affirmation simultanée et paradoxale du monisme et du pluralisme. Le thomisme, pour sa part, semble présenter à première vue un monisme plus englobant. Cependant, j'ai conclu que le thomisme consiste en une affirmation radicale du libre-arbitre ainsi qu'une interprétation de la connaissance fondée sur l'expérience pratique et l'engagement. En ce sens, il serait plus justement défini par le concept de non-monisme de Blattberg. Dans la Partie II – *Reditus*, j'ai réservé le chapitre 2 pour un survol du monisme philosophique. Ce dernier consiste en l'affirmation de l'unité fondamentale de la réalité. J'ai sélectionné quelques positions que j'ai disposées sur un spectre filant de gauche à droite, soit de la théorie vers la pratique, et traversé d'un axe vertical représentant la tension entre transcendance et immanence. La figure obtenue a permis d'illustrer que le monisme peut s'immanentiser au point de passer des considérations idéales aux faits biologiques. Cependant, la plupart des monismes demeurent théoriques, de sorte qu'ils se situent à gauche du spectre. Il existe cependant des exceptions, notamment l'idéalisme hégélien, qui représente un monisme dialectique. Il se positionne donc légèrement à droite des autres monismes. Par ailleurs, Hegel ayant fortement influencé Taylor, j'ai présenté la façon dont ce dernier interprète l'hégélianisme, notamment dans *Hegel et la société moderne*. Dans le chapitre 3, je me suis concentrée sur l'interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple avancée par Charles Taylor. J'ai montré de quelle façon Taylor reprend les catégories hégéliennes pour traiter de la modernité dans *L'âge séculier*. Ensuite, j'ai établi que son monisme est non orthodoxe au sens de Blattberg, dans la mesure où il tient compte du fait que certains conflits sont irréconciliables dans l'instant. En ce sens, il constitue un saut logique vers la droite sur le spectre, puisqu'il prend appui sur le monisme dialectique hégélien. J'ai ensuite présenté les implications philosophiques et

théologiques du monothéisme moniste non orthodoxe de Charles Taylor, notamment le fait qu'il ne tient pas pleinement compte du libre-arbitre de l'agent. J'ai aussi avancé qu'il présente un déséquilibre entre les notions de justice et de miséricorde dans le catholicisme, et que le processus de *reditus* n'est pas suffisamment ancré dans l'action, au sens de la téchouva juive. J'ai ensuite souligné les limites pratiques de sa position en mobilisant des exemples de dilemmes moraux contemporains. J'ai entre autres avancé qu'il ne couvre pas les cas où l'agent doit se salir les mains. Dans le chapitre 4, j'ai effectué une synthèse des auteurs étudiés pendant mon cheminement et je les ai disposés sur un spectre hibouologique. Cela m'a permis de présenter des solutions alternatives à l'interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple de Taylor. J'ai arrêté mon choix sur l'arrimage de trois courants philosophiques différents au monothéisme catholique : le monothéisme pluramoniste, le monothéisme pluraliste et le monothéisme nihiliste. Chacune de ces positions permet jusqu'à un certain point à l'agent de réconcilier les impératifs de la révélation à ses conditions d'existence. Je me suis cependant attardée à en dégager les limites afin de cerner la solution qui permet le mieux à l'agent catholique de réaliser sa vocation de fidèle laïc telle que définie par Jean-Paul II.

Dans la Partie III – Imitation du Christ, le troisième critère de l'*exitus-reditus* thomiste, j'ai présenté dans le chapitre 5 l'interprétation de la dialectique de l'Un et du multiple qu'il me semble le plus cohérent d'arrimer au monothéisme catholique, soit le non-monisme. J'en ai d'abord établi les principales caractéristiques, puis présenté les recouvrements avec certains éléments thomistes de la tradition catholique. J'ai ensuite exposé la mesure dans laquelle, selon moi et pour l'instant, le non-monisme permet à l'agent catholique d'imiter au mieux le Christ et de réaliser sa vocation de fidèle laïc. En effet, parce qu'il met l'accent sur l'exercice d'une version plus juste de la *phronésis*, le non-monisme permet à l'agent d'exercer sa liberté de façon

ordonnée. Ensuite, puisqu'il adopte une posture engagée envers le monde et le prend au sérieux, il est en mesure d'affirmer sa dignité par une participation active au monde. De même, puisque son mode d'engagement au monde permet d'éviter le risque d'un détachement pluramoniste ou d'un antagonisme (*adversarialism*) pluraliste, voire même d'un terrorisme nihiliste, le non-monisme permet à l'agent d'œuvrer pour la paix. De plus, le monothéisme non moniste permet à l'agent de suivre l'exemple du Christ en ce qu'il représente le *phronimos* parfait au sens de Thomas d'Aquin. Enfin, le non-monisme ne nourrit aucune certitude, qu'elle soit optimiste (comme chez les monistes) ou pessimiste (comme chez les pluralistes). Il représente donc la position qui permet le mieux de mobiliser l'espoir dans la démarche de *reditus*, qui vise à obtenir le salut pour soi-même et pour le monde (Jean-Paul II, 1988). Cette position suppose cependant que l'agent accepte l'irréparabilité potentielle du monde, qu'il consente à se salir les mains et qu'il mobilise l'intelligence prudentielle transformatrice. Pour ce faire, il peut entre autres recourir à la voie mystique et aux pratiques de direction.

Pour illustrer les particularités du non-monisme, je mobiliserai un dernier exemple personnel, lequel a amorcé la réflexion ayant conduit à cette thèse. Au cas où cela pourrait constituer un déclencheur, je précise déjà qu'il sera question de deuil périnatal.

On entend par fausse couche la perte d'une grossesse dans les 20 premières semaines de développement. Il s'agit toujours d'un événement troublant et infiniment triste. Aux fins de mon propos, je me concentrerai cependant sur les paradoxes que génèrent les fausses couches qui se produisent à la maison. Dans ces cas, et sans qu'il ait été possible de s'y préparer, il se trouve soudainement chez soi le corps d'un enfant décédé. Pour l'agent catholique, cela représente un véritable dilemme, puisque le catholicisme affirme la dignité de la personne dès la conception. Or, il n'existe, à cet instant précis, aucune bonne façon de disposer du corps de son enfant dans la

dignité qui convient en vertu de ses croyances. Et cette zone grise persiste en raison du degré d'avancement de la grossesse. En effet, passé un certain stade, on peut observer certains rituels de deuil en milieu hospitalier parce que l'enfant décédé doit quitter le corps de la mère par voie naturelle. Ce n'est toutefois pas possible avant 20 semaines. Cependant, n'est-il pas paradoxal qu'une institution aussi véhémente que l'Église catholique quant à la valeur de la vie dès la conception ait si peu à conseiller quant aux rituels à observer à la perte d'un enfant aux premiers stades du développement? Et devant un tel paradoxe, suffit-il de se reconnaître le véhicule du *Geist* pour être « dans le monde, mais pas du monde », comme le suggère Taylor? La mutilation est-elle la seule issue possible? De fait, malgré la mobilisation de ses connaissances doctrinales et de son expérience pratique, l'agent ne trouvera dans ces circonstances aucun « mode d'emploi » pour réconcilier l'Un et le multiple. Il ne pourra pourtant pas s'abstenir d'agir. Il se révèle donc utile de mobiliser l'intelligence prudentielle transformatrice par la voie de la conversation pour trouver une solution à son dilemme. Idéalement, il trouverait un interlocuteur avec lequel il entretient une relation suffisamment intime pour assurer une bonne volonté, une écoute et – surtout – une résolution gagnant-gagnant. Il faudra peut-être plusieurs essais et une certaine tolérance à la maladresse. « De toute façon, il est déjà parti ». « Après tout, c'est son âme qui compte ». Autant de remarques qui ne permettront pas tout à fait de résoudre la dissonance que ressent l'agent, même si elles sont formulées avec empathie. Par ailleurs, dans certains cas, des contraintes pratiques ne permettront tout simplement pas d'obtenir de l'aide, sans compter qu'il s'ajoute parfois une pression temporelle : la réconciliation du paradoxe doit s'opérer rapidement. L'agent n'aura peut-être pas d'autre choix que de tenir une « conversation » avec le divin en sa conscience. Cela dit, toutes les options concrètes disponibles demeureront mauvaises,

de sorte que l'agent sera contraint de se salir les mains. Ainsi, la notion de paix intérieure devient pertinente à l'issue d'une telle « conversation ».

Ensuite, quand une personne décède à la maison, on appelle habituellement les services d'urgence, qui viennent récupérer le corps dans l'attente de l'observation des rites funéraires. Or, sur le coup et dans les mois qui suivront, il faudra redéfinir radicalement le sens qu'on donne à des valeurs telles que les soins funéraires, le deuil, la commémoration, le soutien communautaire et la résilience, en regard de ce que le contexte a commandé. Combien de femmes portent aujourd'hui le poids moral d'une expérience semblable? Force est de constater que la tradition catholique semble avoir négligé une part considérable du réel, par ailleurs propre au champ d'action des fidèles laïcs, et en particulier des femmes.

Ainsi, la portée de cette thèse revêt en quelque sorte une dimension féministe, dans la mesure où l'exercice de l'intelligence prudentielle transformatrice se manifeste parfois chez les femmes d'une façon tout particulièrement incarnée. Un tel jugement vécu dans la chair s'accompagne nécessairement d'une conviction qui porte la reconnaissance de solutions progressistes (*forward-looking*) d'une façon toute spéciale, tout en demeurant *in Ecclesia*. La voix des femmes dans l'Église est donc unique en ce sens. Angela Davis (2012) ne reprend-elle pas dans ses travaux le slogan féministe des années 1970, selon lequel « le privé est politique »? Ce serait donc aussi par les femmes que « le privé est ecclésial ». J'ai d'ailleurs mentionné que l'un des objectifs généraux de ma recherche consistait à procéder à une critique interne de la forme de vie que représente la vocation du fidèle laïc en contexte séculier (Jaeggi, 2025). La présente thèse visait surtout à critiquer l'arrimage quasi par défaut de la doctrine catholique au monisme philosophique. Dans un esprit néothomiste, j'ai suggéré qu'il pourrait être pertinent d'interroger la position de Thomas d'Aquin en regard de l'irréparabilité potentielle du monde, de

la question des mains sales et de la réelle nature de la raison pratique, de manière à ce qu'elle témoigne le plus fidèlement possible de l'expérience humaine à l'intérieur du cadre immanent. En effet, pour espérer rendre le monde et nos vies à Dieu, il faut d'abord savoir les appréhender pleinement, avec lucidité et avec justesse.

Bibliographie

- ARENDR, H. (2007). *The promise of politics*. Penguin Random House Canada.
- ARENDR, H. (1983). *La vie de l'esprit, volume 2, le vouloir*. Presses universitaires de France.
- ARENDR, H. (1996). *Love and Saint Augustine. Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark*. The Chicago University Press.
- ARISTOTE (2014). *Éthique à Nicomaque* (traduit par J. Tricot). Les Échos du Maquis.
<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/%C3%89thique-%C3%A0-Nicomaque.pdf>
- ARVON, H. (1957). *Ludwig Feuerbach : ou la transformation du sacré*. Presses Universitaires de France. <https://shs-cairn-info.proxy.bib.uottawa.ca/ludwig-feuerbach--9782705906771-page-84?lang=fr>
- AUGUSTIN D'HIPPONE (1845). *Les confessions* (traduit par M. de Saint-Victor). Charpentier.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (s.d.) *Du libre-arbitre. Livre premier* (traduit par M. Defourny).
https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/libre-arbitre/index.htm#_Toc2076326
- AUGUSTIN D'HIPPONE (s.d.). *De la grâce de Jésus Christ et du péché originel* (traduit par M. Burleraux) <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/polemiques/pelage/pelage5.htm>
- BALTHASAR, Hans Urs von (1994). *La foi du Christ*. Foi vivante.
- BARAQUIN, N. et LAFFITTE, J. (2025). Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900). *Dictionnaire des philosophes*. Armand Colin. <https://shs-cairn-info.proxy.bib.uottawa.ca/dictionnaire-des-philosophes-4e-ed--9782200641207-page-533?lang=fr>

- BARAQUIN, N. et LAFFITTE, J. (2025). Schopenhauer, Arthur (1788-1860). *Dictionnaire des philosophes*. Armand Colin. <https://shs-cairn-info.proxy.bib.uottawa.ca/dictionnaire-des-philosophes-4e-ed--9782200641207-page-654?lang=fr>
- BEINER, R. (2020). Taylor, Rawls, and Secularism. Dans J. Levy, J. Maclure & D. Weinstock (dir.), *Interpreting modernity: Essays on the work of Charles Taylor*, 82-92. McGill-Queen's University Press.
- BERLIN, I. (1958). *Two concepts of liberty*. Oxford University Press.
- BERLIN, I. (2023). *The crooked timber of humanity: Chapters in the history of ideas*. Henry Hardy.
- BERLIN, I. (2013). *The power of ideas*. Henry Hardy.
- BLATTBERG, C. (2000). *From pluralist to patriotic politics: Putting practice first*. Oxford University Press.
- BLATTBERG, C. (2011). Une politique du bien commun au Canada est non seulement possible, mais nécessaire. *Revue internationale d'études canadiennes*, 44, 203–212.
<https://doi.org/10.7202/1010088ar>
- BLATTBERG, C. (2018). Dirty hands: The one and the many. *The Monist*, 101 (2), 150-169.
<https://philarchive.org/archive/BLATPS-4v3>
- BLATTBERG, C. (2021). Gaps: when not even nothing is there. *Comparative Philosophy*, 12(1), 31-55. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2021\).120106](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2021).120106)
- BLATTBERG, C. (2024). On Hannah Arendt's aestheticism. *Res Philosophica*, 101(3), 479-504.
<https://doi.org/10.5840/resphilosophica2024715120>
- BLATTBERG, C. (2025). Charles Taylor's philosophy of deep diversity. *Dialogue*, 1-16.
<https://doi.org/10.1017/S001221732500006X>

- BLATTBERG, C. (s.d.). L'Un et le multiple - Les relations de connexion (à paraître).
- BUBER, M. (1937). *I and Thou* (traduit par Ronald Gregor Smith). T&T Clark.
- CHOURAQUI, A. (2003). *La Bible*. Desclée De Brouwer.
- COGNET, L., DELUMEAU J. et VAUSSARD, M. (s.d.). Jansénisme. *Universalis Éducation avancée*,
https://www.universalis.fr/encyclopedie/jansenisme/3-en_marge-et-au-dela-du-debat-theologique/
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI (1987). *Donum Vitae : Sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation. Réponses à quelques questions d'actualité*.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_fr.html
- COTTRET, M. (2016). *Histoire du jansénisme*. Perrin.
- DUPUIS, J. (2023). *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf.
- FEUERBACH, L. (1992). *L'essence du christianisme*. Gallimard.
- FRANKFURT, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- GORDON, P. (2008). The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor A Secular Age. *Journal of the History of Ideas*, 69(4), 647-673. <http://doi.org/10.1353/jhi.0.0019>
- GRONDIN, J. (2012). Charles Taylor a-t-il des raisons de croire à proposer? Grandeur et limites d'une justification de l'option métaphysique de la croyance par des enjeux éthiques. *Science et Esprit*, 64, 245-262. <http://siteppq.org/ppdq/iframe/taylor-raisons-de-croire-2012.pdf>

- GUARDINI, R. (2018). *Le Seigneur : méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*.
Salvator.
- HADAR, G. A. (2025). “We fall, we rebuild, we dance again” : repression and resilience in queer Beirut. *London School of Economics and Political Science Blogs*.
<https://blogs.lse.ac.uk/activism-influence-change/2025/07/16/we-fall-we-rebuild-we-dance-again-repression-and-resilience-in-queer-beirut/>
- HARTMAN, S. (2008). Venus in Two Acts. *Small Axe* 12(2), 1-14. <https://muse.jhu.edu/article/241115>
- HASHEMI, N. et POSTEL, D. (2008). Akbar Ganji in conversation with Charles Taylor.
<https://tif.ssrc.org/wp-content/uploads/2008/12/ganji-taylor-interview3.pdf>
- HEGEL, G.W.F. (2017). *Phénoménologie de l'esprit* (traduit par Marc Géraud). L'Harmattan.
- HEINE, P., & SCHLEGEL, J.-L. (2016). Les attentats-suicides et le martyr dans les traditions musulmanes. *Esprit*, 424(5), 107–115. <http://www.jstor.org/stable/44136563>
- JAEGGI, R. (2025). *Critique des formes de vie* (traduit par Éric Dufour et Pauline Clochec). Vrin.
- JINKINS, M. (2004). *Christianity, tolerance and pluralism: A theological engagement with Isaiah Berlin's social theory*. Routledge.
- JINKINS, M. (2007). Pluralism and religious faith. Dans G. Crowder et H. Hardy, *The one and the many: reading Isaiah Berlin*. Prometheus Books. p. 263-278.
- JONES, L. (1997). *Le peuple du blues : la musique noire dans l'Amérique blanche*. Gallimard.
- JUNG, C. G. (2020). *Le livre rouge : liber novus*. Les Arènes.
- LA BIBLE (traduite par L. Segond). (1972). Sociétés Bibliques. (Parution initiale en 1910).
- LE GOFF, J. (1981). *La naissance du purgatoire*. Éditions Gallimard.
- LÉVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Le livre de poche.

- LÉVINAS, E. (2003). *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*. Le livre de poche.
- LYOTARD, J.-F. (1979). *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Minuit.
- LYOTARD, J.-F. et J. L. THÉBAUD. (1979). *Au juste*. Christian Bourgois.
- MCCOSKER, P. et TURNER, D. (Éd.). (2016). *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*. Cambridge University Press.
- MECONI, D. V., et STUMP, E. (Éd.). (2014). *The Cambridge Companion to Augustine* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- MULLER, C. (2019). Scènes de l'intime. Confession et direction de conscience au XIXe siècle. *Sensibilités : histoire, critique & sciences sociales*. https://shs.hal.science/halshs-02475987v1/file/EP1_03_Recherche_Muller.pdf
- NESCI, C. (2017). Le terrorisme antiavortement aux États-Unis Un état des lieux de la désunion sur le corps reproducteur à l'ère de Donald J. Trump. *L'Homme & la Société*, 203-204(1), 271-286. <https://doi.org/10.3917/lhs.203.0271>
- NYS, D. (1912). Le monisme. *Revue philosophique de Louvain*, 76, 516-536. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1912_num_19_76_2035
- PAGÈS, C. (2021). Lyotard et la petite vérité ou ce que nous ne voulons pas perdre. *Cahiers philosophiques*, 164(1), 31-49. <https://doi.org/10.3917/caph1.164.0033>
- PAPE FRANÇOIS (2015, 24 mai). *Laudato Si' : Sur la sauvegarde de la maison commune*. https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- PAPE JEAN-PAUL II (1988). *Christifideles Laici : Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html

PAPE JEAN-PAUL II (1995). *Evangelium vitae : Sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine.*

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

PAPE JEAN-PAUL II (1998). *Fides et ratio : Sur les rapports entre la foi et la raison.*

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

PAPE PAUL VI (1968). *Humanae Vitae : Sur le mariage et la régulation des naissances.*

https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html

PHILIPPE, J. (2000). *Recherche la paix et poursuis-la : Petit traité sur la paix du cœur.*

Béatitudes.

PIRKEI AVOT (s.d.). <https://tehilim-online.com/maximes-des-peres/pirkei-avot-en-francais>

RAZINGER, J. (1992). *Co-workers of the truth. Meditations for every day of the year.*

Ignatius Press.

ROSA, H. (2014). *Aliénation et accélération, vers une théorie critique de la modernité tardive.* La

Découverte.

ROSE, M. (2014). *Tayloring Christianity: Charles Taylor is a theologian of the secular status quo.*

First Things. <https://doi.org/10.30827/tnj.v3i2.15254>

SAINT-JACQUES, A. (1974). *Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement naturel de notre*

connaissance de Dieu. Laval théologique et philosophique, 30(3), 349-378.

<https://doi.org/10.7202/1020445ar>

SERTILLANGES, A.-D. (1910). *Saint Thomas d'Aquin tome II.* Félix Alcan.

SCHOLEM, G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Schocken.

SCHOLEM G. (1977). Der Nihilismus als religiöses Phänomen. Dans A. Portmann et R. Ritsema (Éd.), *Norms in a Changing World*. Brill.

SKILLEN, J. W. (2015). How Far Does Charles Taylor Take Us in Developing a Christian Understanding of the Secular Age?, *Pro Rege*, 43(3), 1-11.
https://digitalcollections.dordt.edu/pro_rege/vol43/iss3/1

STEIN, E. (1957). *La science de la croix*. Nauwelaerts.

STRAUSS, L. (1969). *Droit naturel et histoire*. Plon.

STUMP, E., et WHITE, T. J. (Éd.). (2022). *The New Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press.

STYFHALS, W. (2019). On religious nihilism, *Telos*, 188, 11-32.
<http://doi.org/10.3817/0919188011>

TAUSSIG, S. (2014). Une introduction à la lecture de *L'âge séculier*, dans S. Taussig (dir.) *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, 27-48. CNRS Éditions.

TAYLOR, C. (1985). How is mechanism conceivable. Dans *Human agency and language: Philosophical papers I*. Cambridge University Press.

TAYLOR, C. (1992). The Politics of recognition. *Multiculturalism and 'the politics of recognition': An essay by Charles Taylor*. Princeton University Press.

TAYLOR, C. (1998). *Hegel et la société moderne*. Presses de l'Université Laval.

TAYLOR, C. (1998). *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Seuil.

TAYLOR, C. (2010). *Le malaise de la modernité*. Cerf.

TAYLOR, C. (2011). *L'âge séculier* (traduit par P. Savidan). Boréal.

- TAYLOR, C. (2011). Reason, faith and meaning. *Faith and Philosophy*, 28(1), 5-18.
<https://doi.org/10.5840/faithphil201128112>
- TAYLOR, C. (2011). Recovering the Sacred, *Inquiry*, 54(2), 113-125.
<https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.559047>
- TAYLOR, C. (2021). A Catholic Modernity. 25 Years On, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 75(3/4), 482-507. <https://doi.org/10.5117/NTT2021.3/4.009.TAYL>
- TAYLOR, C., CASANOVA J. et McLEAN, G. F. (2012). *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. The Council for Research in Values and Philosophy.
- THOMAS D'AQUIN (1984). *Somme théologique*. Édition numérique de la bibliothèque des éditions du Cerf, http://palimpsestes.fr/textes_philo/thomasdaquin/somme.pdf
- THOMSON, Iain (2011). Transcendence and the Problem of Otherworldly Nihilism: Taylor, Heidegger, Nietzsche. *Inquiry*, 54(2), 140-159.
<https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.559050>
- VATICAN (s.d.). *Catéchisme de l'Église catholique*,
https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P2G.HTM.
- VAN DE WIELE, J. (1976). Schopenhauer et le volontarisme : Aux sources de Nietzsche. *Revue Philosophique de Louvain*, 74(23), 375–400. <http://www.jstor.org/stable/26337792>
- WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.
- WARNER, M., VAN ANTWERPEN, J. et CALHOUN C. J. (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press.
- WARREN, C. (2015). Black nihilism and the politics of hope. *The New Centennial Review*, 15(1), 215–248. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.15.1.0215>

WARTENBERG, T. E. (1993). Hegel's idealism: The logic of conceptuality. Dans *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press.

WOJTYLA, K. (1969). *Personne et acte*. Parole et silence.