

La religion dans les limites de la raison herméneutique. Sur la question de la vérité de la religion chez Charles Taylor

Guillaume ST-LAURENT

Notre objectif consistera d'abord à mettre en lumière ce que nous pourrions appeler la « configuration kantienne » de la philosophie herméneutique de Charles Taylor, en éclairant cette dernière à l'aune de trois thèses essentielles au « tournant critique » initié par Emmanuel Kant. Ces thèses critiques, toutes trois céléberrimes, sont les suivantes :

- I. *La thèse critique sur l'a priori* : « il n'y a de connaissance a priori possible pour nous que celle d'objet d'expérience possible.¹ »
- II. *La critique de la raison dialectique* : il importe de distinguer la philosophie critique de la philosophie « dogmatique », qui transgresse les bornes de l'expérience possible et succombe aux illusions de la raison syllogistique.
- III. *Le tournant vers la raison pratique* : la « métaphysique de la nature », rivée aux conditions subjectives et formelles de l'expérience possible, doit céder le pas à une « métaphysique des mœurs », qui consiste à élucider les principes *a priori* de la « raison pure pratique ».

Après avoir montré comment ces thèses structurent en profondeur la position de notre auteur en philosophie de la religion, nous préciserons pourquoi cette dernière conduit, par-delà les limites de la « simple raison » (*die blosse Vernunft*) chez Kant, vers un « fidéisme généralisé et œcuménique ».

1. La « configuration kantienne » de la réflexion philosophique chez Taylor

L'insistance de Charles Taylor sur la nécessité d'une interrogation touchant la légitimité et les bornes de la connaissance philosophique, c'est-à-dire la nécessité d'une critique transcendantale du savoir *a priori*, remonte à ses toutes premières années de formation philosophique à Oxford. Cette réflexion méthodologique se déploya d'abord, de 1958 à la fin des années 70, sur deux fronts : la phénoménologie du « monde pré-objectif » (*pre-objective world*) de Maurice Merleau-Ponty et l'« analyse linguistique » (*linguistic analysis*), telle que défendue notamment par Gilbert Ryle, Peter Strawson et John L. Austin. Pour l'essentiel, notre auteur soutenait que ces deux approches philosophiques partageaient une même limitation fondamentale, voire une même tache aveugle : elles substituaient à la fonction critique de la philosophie une visée essentiellement *descriptive*, car toutes deux sous-estimaient le rôle crucial des arguments philosophiques et omettaient de déterminer clairement le principe de leur validité².

¹ Emmanuel KANT, *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1980, B 166, I, p. 877.

² Cf. Charles TAYLOR & Micheal KULLMAN, « The Pre-Objective World », *Review of Metaphysics*, vol. 12, n°1, 1958, p. 103-32; Charles TAYLOR & Alfred J. AYER,

La thèse critique sur l'a priori

Après cette première période, les réflexions méthodologiques de Taylor se cristalliseront dans son article intitulé « The Validity of Transcendental Arguments » (1978), où il soutiendra que les arguments transcendants trouvent un « ancrage incontestable » (*unchallengeable anchoring*) dans certains aspects de notre « connaissance d'agent » (*agent's knowledge*), c'est-à-dire dans la compréhension largement implicite que nous avons de notre activité et de notre situation en tant qu'agents. Nous serions en mesure de puiser dans notre connaissance d'agent un savoir proprement nécessaire et universel, touchant les conditions hors desquelles toute expérience du monde s'avérerait impossible : « *Les arguments transcendants formulent des énoncés d'indispensabilité concernant l'expérience comme telle.*³ » Il s'agit alors de mettre en lumière l'« arrière-plan inéluctable » (*inescapable background*) ou les « règles constitutives » de la conscience intentionnelle. Ainsi se formule la thèse critique de notre auteur sur l'a priori : *le procédé premier de la philosophie est l'argumentation transcendantale, car il n'y a de connaissance a priori possible pour nous que des conditions de notre agir.*

Cette posture critique conduit Taylor à identifier la philosophie à l'« anthropologie philosophique » (*philosophical anthropology*), c'est-à-dire à une analytique de la finitude qui est en même temps une ontologie de l'humain. Les principales thèses anthropologiques développées par notre auteur portent sur l'idée selon laquelle l'être humain est un « animal qui s'auto-interprète » (*self-interpreting animal*), dont l'existence n'est intelligible qu'à l'intérieur de certains « cadres inéluctables » (*inescapable frameworks*) : (i) des « évaluations fortes » (*strong evaluations*) touchant la vie bonne et signifiante, (ii) une « compréhension du soi » (*understanding of the self*), de ce que nous sommes en tant que sujets ou agents, (iii) un « imaginaire social » (*social imaginary*) et (iv) un « récit constitutif » ou une identité narrative⁴. Ces cadres inéluctables s'articulent toujours en *une compréhension globale de la condition humaine* – de nos possibilités d'être ainsi que de nos finalités fondamentales – que Taylor désigne par le concept d'« ontologie morale » (*moral ontology*), qui se décompose et se recompose continuellement comme un horizon de sens dynamique⁵.

La critique de la raison dialectique

De la thèse critique de Charles Taylor sur l'a priori découle une distinction entre l'argumentation transcendantale et un mode de réflexion philosophique précritique ou « dogmatique », qui caractériserait non seulement une part essentielle de la tradition

« Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 33, 1959, p. 93-124.

³ « Transcendental arguments articulate indispensability claims concerning experience as such. » TAYLOR, Charles, « The Validity of Transcendental Arguments », *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 31.

⁴ « [...] a connection between four terms : not just (a) our notions of the good and (b) our understanding of the self, but also (c) the kinds of narrative in which we make sense of our lives, and (d) conceptions of society, i.e., conceptions of what it is to be a human agent among human agents. » Charles TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1989, p. 105.

⁵ Cf. *Id.*, p. 3-8.

épistémologique moderne (ou postcartésienne), mais également le paradigme « platonicien » qui prévalait dans la tradition métaphysique classique⁶. Le propre de cette philosophie dogmatique est d'argumenter selon un « modèle externaliste » (*external model*), sans faire référence à notre connaissance d'agent ou – ce qui revient au même – aux « conditions d'intelligibilité » de notre agir : « *Il veut que nous cherchions des "critères" pour trancher la question, c'est-à-dire des considérations qui pourraient s'établir même de l'extérieur des perspectives en litige et qui pourraient néanmoins être décisives.*⁷ » Pour autant que la réflexion philosophique s'efforce de fonder ses thèses « en dehors » de notre connaissance d'agent, en prenant appui sur des « faits relatifs au monde, accessibles à tous, indépendamment de toute perspective morale » (*from facts about the world, accessible to all, regardless of moral perspective*⁸), cette première ne posséderait aucune ressource pour résoudre les désaccords ou les antinomies qui surgissent en son sein : le débat tournerait à vide en d'interminables contradictions.

Le commentaire revient comme un *leitmotiv* à propos des cinq voies classiques vers la reconnaissance de l'existence de Dieu chez Thomas d'Aquin : ces voies seraient tout au plus l'expression de ce que croit celui qui les énonce⁹ ; elles ne peuvent plus prétendre être décisives à l'époque de la conscience historique, où il est admis qu'aucune interprétation de ce qui est « publiquement disponible » (*publicly available*) – l'ordre et la beauté du monde, l'omniprésence du mal, le temps et la mort, etc. – ne fait autorité ou consensus¹⁰. Bien entendu, les désaccords existent également au plan de l'argumentation transcendantale, mais la connaissance d'agent offrirait une pierre de touche, un *arrière-plan commun* dans lequel puiser pour arbitrer nos conflits d'interprétation : « *On peut toujours essayer de montrer en quoi les formulations de l'adversaire sont inadéquates. L'argument est possible. On n'arrive jamais à un moment où l'on n'a plus rien à se dire, à s'objecter ; où l'on ne peut que réaffirmer sa thèse initiale d'un ton plus strident.*¹¹ » La connaissance d'agent joue ainsi chez notre auteur le rôle de l'expérience possible chez Kant : elle est, d'un seul tenant, ce qui fonde la validité des arguments philosophiques et ce qui en limite les prétentions.

Le tournant vers la raison pratique

Cela dit, il importe de souligner que les arguments transcendants constituent en définitive une « propriété modeste » (*ein kleiner Besitz*), comme pouvait le dire Kant à propos

⁶ Cf. *Id.*, p. 73.

⁷ « It wants us to look for 'criteria' to decide the issue, i.e., some considerations which could be established even outside the perspectives in dispute and which would nevertheless be decisive. » *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Charles TAYLOR. *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*. Ed. par James TULLY, Cambridge University Press, 1994, p. 228.

¹⁰ « In cultures deeply convinced of the existence of God, woven around such a belief-commitment (as was our civilization until recently), it seems clear that demonstrations of this kind go through. But today we see that this is not so. It depends where you are "coming from", to use the California dialect. » TAYLOR, Charles (2005) « A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *Reason and the Reasons of Faith*. Éd. par Paul J. GRIFFITHS & Reinhard HÜTTER, Londres, T & T Clark International, 2005, p. 349. Cf. Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, op. cit., p. 490-493.

¹¹ Charles TAYLOR. « Quelle philosophie est encore possible? Entretien avec Charles Taylor », *Le Banquet*, n° 3, 1993.

de sa métaphysique de la nature¹², car ils ne produisent qu'un savoir d'« entendement » (*Verstand*), encore abstrait et formel. Ces arguments ne nous permettent pas de nous prononcer « substantiellement » sur ce qui doit constituer l'*ontologie morale la plus adéquate*, mais seulement sur le fait que *l'on ne saurait vivre hors de toute ontologie morale*. En ce sens, l'« interprétation explicite (articulation) de notre « connaissance d'agent », loin de se limiter aux « cadres inéluctables » de l'agir humain, doit porter ses fruits, selon Charles Taylor, avant tout dans le domaine de la *rationalité pratique*, tout comme, chez Kant, la critique de la raison dialectique conduisait à une « métaphysique des mœurs » ou des « intérêts de la raison »¹³.

Tandis que Kant nouait dans un même « système de la liberté » la loi morale et la métaphysique spéciale¹⁴, c'est-à-dire les devoirs moraux qui découlent de l'impératif catégorique et les « postulats pratiques » de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, Charles Taylor propose de concevoir (i) l'« enclos de la morale » (« *Que dois-je faire?* »), (b) le « champ de l'éthique » (« *Comment devrais-je vivre?* ») et (c) la « forêt » déconcertante de la métaphysique spéciale (« *Qu'est-ce qui procure sens et fondement à notre vie morale et éthique?* ») comme les moments inséparables d'une seule et même réflexion sur l'ontologie morale la plus adéquate¹⁵. Selon notre auteur, notre compréhension du Souverain bien ou du « bien constitutif » (*constitutive good*) est « ce qui nous donne la force de faire le bien et d'être bon » : il est le « mobile » de notre vie morale et éthique, le principe de notre adhésion à ses normes, dans l'absence duquel « nous cesserions d'être humains » (*we would cease to be human*)¹⁶. Or, comme le veut sa thèse critique sur l'*a priori*, la réflexion philosophique sur l'ontologie morale la plus adéquate doit trouver sa pierre de touche, comme toute connaissance philosophique, dans notre connaissance d'agent. Nous

¹² Emmanuel KANT, *Œuvres complètes, op. cit.*, A 768/B 796, I, p. 1338.

¹³ Cf. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, chapitre IV (« Vers une métaphysique des intérêts de la raison »).

¹⁴ Emmanuel KANT, *Œuvres complètes, op. cit.*, A 815/B 843, I, p. 1373.

¹⁵ Le concept de « métaphysique spéciale » n'est jamais employé par Taylor lui-même, qui distingue plutôt les domaines de la morale, de l'éthique et de la « religion », qui porte sur l'« inconditionnel » (*unconditional*) ou la « transcendance » : Charles TAYLOR « Iris Murdoch and Moral Philosophy », *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge & Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 5. Mais de quel champ de réflexion philosophique relève le *débat entre croyance et incroyance*, qui constitue l'un des thèmes centraux de *A Secular Age*? Le terme de « religion » semble inadéquat, puisque Taylor offre une définition substantive de la religion, comprise à partir 1/ de la croyance en une transformation ou un bien plus élevé que l'épanouissement humain (*beyond human flourishing*), au-delà du bonheur que peut procurer la « vie ordinaire » (*ordinary life*) dans la famille, l'amitié, la santé, le travail, la prospérité, etc. ; 2/ la croyance en un agent ou une force supramondain, au-delà de l'ordre immanent du monde, qui pourrait être la source de cette transformation radicale ; 3/ la croyance en une vie « au-delà des limitations naturelles de la naissance et de la mort » : TAYLOR, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 20. En ce sens, nous estimons utile le concept de métaphysique spéciale afin de désigner spécifiquement chez Taylor le champ de réflexion qui porte sur l'existence et la nature de la transcendance (dans cette triple acception), mais qui admet aussi des positions proprement athées et agnostiques.

¹⁶ Charles TAYLOR, *Sources of the Self, op. cit.*, p. 97.

pourrions ainsi parler, chez Taylor, comme le fait Rémi Brague à propos de Kant, d'un « exode » de la métaphysique spéciale de la cosmologie vers le domaine des mœurs¹⁷ – ou encore, dans la terminologie de Taylor, du « modèle externaliste » traditionnel de la raison vers les conditions de l'agir moral.

Toutefois, au contraire de ce que soutenait Kant, la métaphysique spéciale n'appartient plus chez Taylor au domaine de la « simple raison », apte à résoudre ses litiges théoriques et pratiques de manière à satisfaire n'importe quel penseur honnête et lucide (« *in a way which can legitimately satisfy any honest, unconfused thinker* »)¹⁸. En effet, la sécularisation se caractérise, selon notre auteur, par la naissance d'une *alternative plausible* au christianisme sous la figure d'un humanisme séculier, qui marque le passage d'un contexte de croyance au sein duquel « il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres¹⁹ ». Taylor récuse ainsi la thèse de Kant voulant que l'aspiration à la « félicité » (*Glückseligkeit*) – une plénitude plus grande que l'épanouissement dans la vie humaine ordinaire – constitue un strict « besoin rationnel » (*Vernunftbedürfnis*)²⁰, qui nécessiterait en retour les assurances de la foi (« *Il y a un Dieu, il y a une vie future* »), c'est-à-dire une « théologie transcendantale »²¹.

2. Un fidéisme généralisé et œcuménique

Loin d'admettre la possibilité d'arguments transcendants en faveur de l'existence de Dieu²², Charles Taylor place au cœur de son interprétation de la sécularité la thèse selon laquelle la question de la vérité de la religion constitue une véritable *aporie*, du point de vue de la simple raison : « *Plus on réfléchit, plus les certitudes faciles de chaque courant, transcendant ou immanent, s'affaiblissent.* »²³ De fait, le croyant pourra toujours récuser les arguments qui lui sont opposés sur la base de son « sentiment du divin » ou de la façon dont Dieu affecte son existence, en faisant valoir l'« idée augustinienne » (*Augustinian insight*) selon laquelle la foi permet de comprendre en certains domaines ce que nous serions incapables de saisir autrement²⁴. De même, sans pouvoir éliminer tout à fait la possibilité que

¹⁷ Rémi BRAGUE, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011, p. 27.

¹⁸ Charles TAYLOR, « Die blosse Vernunft (“reason alone”) », *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 328.

¹⁹ *Id.*, *A Secular Age*, *op. cit.*, p. 3.

²⁰ Emmanuel KANT, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, II, p. 783. Cf. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, *op. cit.*, p. 99.

²¹ Emmanuel KANT, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, A 815/B 843, I, p. 1373.

²² Pour une telle lecture, voir : Deane-Peter BAKER, *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure Challenge to Christian Belief*, Londres, SCM Press, 2007.

²³ « The more one reflects, the more the easy certainties of either “spin”, transcendental or immanentist, are undermined. », Charles TAYLOR, *A Secular Age*, *op. cit.*, p. 728. « Of course, experience can bring an increase in our confidence in our stance. But we never move to a point beyond all anticipation, beyond all hunches, to the kind of certainty that we can enjoy in certain narrower questions, say, in natural science or ordinary life. » *Idem*, p. 551.

²⁴ « [...] the Augustinian insight that in certain domains love and self-opening enable us to understand what we would never grasp otherwise, rather than just following on

certaines grandes vérités ne puissent être accessibles que par un engagement existentiel préalable, l'« humanisme exclusif » (*exclusive humanism*) se présente comme une « citadelle » ou un « environnement total », à partir duquel la croyance religieuse semble exiger un pur et simple *sacrificium intellectus*. En conséquence, l'interrogation kantienne fondamentale – « *Que m'est-il permis d'espérer?* » – nous conduit au-delà de la simple raison et nous place plutôt devant « une option entre deux risques de perdre la vérité » (*an option between two risks of loss of truth*)²⁵.

Le grand défi de la philosophie de la religion consisterait donc à se tenir dans « cet espace ouvert où les vents nous emportent tantôt vers la croyance, tantôt vers l'incroyance », ce lieu dramatique de « pressions transversales » (*cross-pressures*) que William James fut l'un des premiers, selon notre auteur, à explorer²⁶. Non seulement devrions-nous admettre un certain « primat de l'expérience morale et spirituelle » (*primacy of our moral and spiritual experience*) dans l'ordre de la métaphysique spéciale²⁷, comme le veut la thèse critique de Taylor sur l'*a priori*, mais nous devrions également reconnaître que l'on ne peut tracer une ligne entre ce qui est « accessible à la raison » et ce qui requiert un « acte de foi » (*leap of faith*) sans tenir compte d'un « itinéraire de sens » ou d'une situation herméneutique déterminée²⁸. C'est dire que la vérité dans le domaine de la métaphysique spéciale ne peut se décider que dans et par un acte de foi personnel, intuitif et balbutiant : « [...] *les positions ouvertes et fermées exigent toutes d'aller au-delà des raisons disponibles pour rejoindre le monde de la confiance anticipatrice* <the realm of anticipatory confidence>²⁹. »

En ce sens, nous pourrions sans doute caractériser la philosophie de la religion de Taylor comme un *fidéisme généralisé et œcuménique*. Généralisé, d'abord, puisque la morale, l'éthique et la métaphysique spéciale se déploient toujours comme une seule et même réflexion philosophique sur l'ontologie morale la plus adéquate, de sorte que l'« espace ouvert jamesien » (*Jamesian open space*) doit étendre son champ d'influence, en définitive, à la *totalité* de la rationalité pratique. La réflexion dans ces domaines doit donc se traduire par une « exploration par résonance personnelle » (*exploration through personal resonance*) ou une « quête d'authenticité », et non par « l'exploration d'un ordre “objectif”, au sens d'une réalité publiquement accessible »³⁰. Œcuménique, ensuite, parce que l'immunité dont bénéficient les ontologies morales par rapport à la contrainte de la réfutation philosophique (ou de la simple raison) s'étend également à une pluralité de positions – religieuses, non-religieuses, antireligieuses, humanistes, antihumanistes, etc. – et invite en retour à un *dialogue*

understanding as its normal consequence. » Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 47. « Because I can also have a religious life, a sense of God and how he impinges on my existence, against which I can check the supposed claims to refutation. » Charles TAYLOR, *A Secular Age*, *op. cit.*, p. 567.

²⁵ Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, *op. cit.*, p. 549. Cf. Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, *op. cit.* p. 42-60.

²⁷ Charles TAYLOR, *Philosophy in an Age of Pluralism*, *op. cit.*, p. 226-228.

²⁸ Cf. Charles TAYLOR, « A Philosopher's Postcript: Engaging the Citadel of Secular Reason », *op. cit.*, p. 339-342.

²⁹ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, *op. cit.*, p. 551. « As one stands on the cusp between the two great options, it is all a matter of the sense you have that there is something more, bigger, outside you. [...] all you have to go on is a (very likely poorly articulated) gut feeling. » Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today*, *op. cit.*, p. 59.

³⁰ *Id.*, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 510.

herméneutique infini en vue (i) de lever les caricatures mutuelles, qui agissent comme autant de « béquilles » (*crutches*) morales et spirituelles, (ii) apprendre des autres positions en élargissant notre « langage de possibilités humaines » (*language of human possibilities*) et (iii) construire des amitiés nouvelles, fondées sur une perception mutuelle et profonde de ce qui inspire autrui³¹. Autrement dit, la quête d'authenticité exigerait elle-même un dialogue authentique, un travail critique et autocritique de « fusion des horizons »³².

Conclusion : le problème de la « raison publique »

Nous avons mis en relief la configuration kantienne de la philosophie herméneutique de Charles Taylor de manière à pouvoir ensuite caractériser sa position en philosophie de la religion comme un fidéisme généralisé et œcuménique. Pour conclure, il nous semble légitime de demander si ce fidéisme gouverne véritablement le champ entier de la rationalité pratique : *est-il vraiment « généralisé » et, surtout, « généralisable » ?* En effet, la relativisation de la frontière entre la raison et la foi semble paradoxalement trouver sa limite chez notre auteur dans son herméneutique des *idéaux moraux et éthiques* constitutifs de la modernité, qui consiste beaucoup moins en un exercice de relativisation historique ou existentielle qu'en une explicitation des *limites concrètes de notre capacité de distanciation et de relativisation historique*³³. Cette tension inhérente à la philosophie de notre auteur suggère une distinction entre la raison « externaliste », qui fait abstraction de notre connaissance d'agent, et ce que nous pourrions appeler la « raison publique » : en dehors des cadres inéluctables (ou transcendants) de l'agir humain, la réflexion morale et éthique ne peut-elle pas puiser dans notre connaissance d'agent des vérités « publiquement accessibles », que l'on ne saurait contester sans « se leurrer soi-même »³⁴? Les conditions d'intelligibilité de notre agir n'offrent-elles pas, en amont de la métaphysique spéciale et de « l'espace ouvert jamesien », des *critères universels* pour la raison pratique?

³¹ Cf. Charles TAYLOR, « Afterword: Apologia pro Libro suo », *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Ed. par WARNER, Micheal, Jonathan VANANTWERPEN & Craig CALHOUN, Harvard University Press, 2010, p. 318-321. Pour le concept d'« œcuménisme » chez Taylor, voir : Charles TAYLOR, *Philosophy in an Age of Pluralism*, *op. cit.*, p. 229.

³² Cf. Charles TAYLOR & Hubert DREYFUS, *Retrieving Realism*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2015, chap. 6 (« *Fusing Horizons* »).

³³ « Historical reflection as practiced by Taylor is not relativizing, because it locates the limits of our ability to relativize. » WARNER, Micheal, VANANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig, *Varieties of Secularism in a Secular Age*, *op. cit.*, p. 3.

³⁴ Cf. Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, *op. cit.*, p. 504.