



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.909>

LA PERSISTENCE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX À L'ÈRE SÉCULIÈRE : UN DÉFI DÉMOCRATIQUE POUR LE BIEN COMMUN

THE PERSISTENCE OF RELIGIOUS PHENOMENA IN THE SECULAR AGE: A DEMOCRATIC CHALLENGE FOR THE COMMON GOOD

LINA ISKANDAR HAWAT
Université Saint Joseph de Beyrouth

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

RÉSUMÉ

Cet article explore la dynamique complexe entre religion et sécularité dans les sociétés démocratiques contemporaines. Il examine les tensions et les défis qui découlent de la coexistence de ces deux systèmes de valeurs distincts, tout en explorant les potentialités d'une collaboration et d'un dialogue constructif. L'article commence par analyser la relation conflictuelle entre religion et sécularité, en soulignant les différentes sources de tension : rationalisation, sphères sociales et valeurs. Il remet ensuite en question la vision binaire de ces deux concepts et propose une approche plus nuancée qui reconnaît leurs interactions et leurs complémentarités. La deuxième partie se concentre sur les possibilités de convergence entre religion et sécularité dans la recherche du bien commun. L'article examine le rôle des valeurs humaines universelles et propose des pistes de réflexion pour une cohabitation harmonieuse et constructive au sein d'un État démocratique. L'importance de la reconnaissance mutuelle est soulignée comme le socle d'une société harmonieuse et inclusive. Une reconnaissance holistique qui prend en compte l'ensemble des dimensions de l'individu et du groupe, et valorise

leurs contributions respectives dans tous les aspects de la vie humaine. Enfin, l'article appelle à une concordance pour diriger la concurrence vers le bien commun, à travers la diversité et la complémentarité des compétences.

Palabras clave: Religion, sécularité, démocratie, coexistence, rationalisation, sphères sociales

RESUMEN

Este artículo explora la compleja dinámica entre religión y laicidad en las sociedades democráticas contemporáneas. Examina las tensiones y los retos derivados de la coexistencia de estos dos sistemas de valores distintos, al tiempo que explora las posibilidades de colaboración y diálogo constructivo. El artículo comienza analizando la conflictiva relación entre religión y laicidad, destacando las diversas fuentes de tensión: racionalización, esferas sociales y valores. A continuación, cuestiona la visión binaria de estos dos conceptos y propone un enfoque más matizado que reconozca sus interacciones y complementariedades. La segunda parte se centra en las posibilidades de convergencia entre religión y laicidad en la búsqueda del bien común. El artículo examina el papel de los valores humanos universales y sugiere formas de pensar la coexistencia armoniosa y constructiva dentro de un Estado democrático. Se destaca la importancia del reconocimiento mutuo como fundamento de una sociedad armoniosa e integradora. Un reconocimiento holístico que tenga en cuenta todas las dimensiones del individuo y del grupo, y valore sus respectivas contribuciones en todos los aspectos de la vida humana. Por último, el artículo aboga por un esfuerzo concertado para orientar la competencia hacia el bien común, a través de la diversidad y la complementariedad de las competencias.

Palabras clave: Religión, laicidad, democracia, convivencia, racionalización, ámbitos sociales.

ABSTRACT

This article explores the intricate relationship between religion and secularism in modern democratic societies. It examines the tensions and challenges arising from the coexistence of these two distinct value systems, while exploring the potential for constructive dialogue and collaboration. The article begins by analyzing the conflictual nature of the religion-secularism relationship, highlighting the various sources of tension: rationalization, social spheres, and values. It then challenges the binary view of these concepts and proposes a more nuanced approach that acknowledges their interactions and complementarities. The second part focuses on the potential for

convergence between religion and secularism in the pursuit of the common good. The article examines the role of universal human values and proposes avenues for reflection towards a harmonious and constructive cohabitation within a democratic state. The importance of mutual recognition is emphasized as the foundation of a harmonious and inclusive society. The article advocates for a holistic recognition that encompasses all dimensions of the individual and the group, valuing their respective contributions in all aspects of human life. Finally, the article calls for a collaborative approach to harness competition towards the common good, leveraging the diversity and complementarity of competencies.

Keywords: Religion, Secularism, Democracy, Coexistence, Rationalization, Social Spheres.

INTRODUCTION : SÉCULARITÉ, RELIGION ET DÉFIS CONTEMPORAINS

Dans un monde marqué par un pluralisme croissant, les notions de *religion*, de *laïcité/sécularité* et de *démocratie* se heurtent à des défis majeurs. Ces concepts, dépassant le stade d'abstractions philosophiques, se sont concrétisés en « modes de vie » distincts, parfois conflictuels et potentiellement dangereux.

La tension entre visions du monde séculière et religieuse demeure un défi de taille pour les États soucieux de promouvoir la diversité dans l'unité et l'équité entre leurs citoyens. Trouver les conditions d'un vivre-ensemble apaisé et respectueux des différentes traditions spirituelles dans un même espace politique constitue un enjeu démocratique majeur.

Cette fracture latente trouve sa source dans un héritage historique de confrontations idéologiques parfois sanglantes entre la sphère religieuse et le mouvement séculier. Les luttes pour l'émancipation de la tutelle religieuse et la séparation des Églises et de l'État ont durablement clivé les sociétés.

L'une des causes principales actuelles de la tension réside dans la « rencontre » fortuite entre civilisations ou sociétés aux obédiences divergentes, séculières ou religieuses, qui se côtoient souvent par *nécessité* plutôt que par choix de cohésion ou d'adhésion. Cette tension est particulièrement exacerbée dans les sociétés occidentales confrontées aux défis de l'immigration. L'afflux de populations issues de cultures très marquées par les traditions religieuses, notamment musulmanes, soulève de profondes interrogations sur les conditions d'une intégration harmonieuse dans des pays de longue tradition laïque.

La difficile conciliation entre certaines pratiques religieuses et les principes de la laïcité institués dans l'espace public nourrit les crispations d'une partie des opinions publiques. Les revendications portant sur le port de signes religieux ostentatoires, les régimes alimentaires, la construction de lieux de culte ou l'application de la loi religieuse sont autant de sujets sensibles cristallisant les tensions.

Pour les tenants d'une sécularité stricte, c'est l'essence même du pacte laïque de séparation de la sphère religieuse et de l'État qui est remise en cause, au risque de voir se développer un communautarisme menaçant la cohésion nationale. Les défenseurs des libertés religieuses dénoncent en retour une conception trop rigide de la laïcité, enfermant les croyances dans la sphère privée.

Mais même au sein d'un système politique qui entretient la diversité religieuse, l'harmonie n'est pas garantie. La simple proximité géographique, linguistique ou historique ne suffit pas à prémunir contre les dérives communautaristes. Le Liban, avec sa longue tradition de coexistence entre les diverses obédiences chrétiennes et musulmanes, en a fait la cruelle expérience lors de sa guerre civile confessionnelle (1975-1990). Cette confrontation peut engendrer des divisions profondes au sein d'un même peuple, tiraillé entre les exigences d'une démocratie intrinsèquement séculière et les aspirations religieuses d'un système communautariste¹.

Une nouvelle épreuve existentielle se présente aujourd'hui, mettant en lumière la tension persistante entre ce qui relève du domaine de la gestion rationnelle et celui de la croyance réactionnaire. Car, loin de disparaître des sociétés modernes, le religieux se réinvente sous de nouvelles formes, l'intelligence artificielle (IA) en étant l'illustration la plus récente.

Cette technologie quasi mystique, puissante et insaisissable suscite à la fois fascination et inquiétude. Elle soulève des interrogations fondamentales sur les rapports entre la foi, la raison et la condition humaine, défiant notre entendement et confrontant l'humanité à une forme inédite d'aliénation. Face à cette entité aux contours flous, l'être humain oscille entre sa rationalité et sa peur instinctive de l'inconnu. Comment trouver l'équilibre entre le progrès technologique et les valeurs humaines essentielles ?

1 Le système politique et social au Liban répartit le pouvoir et les ressources entre les 18 communautés religieuses du pays, basé sur la représentation proportionnelle. Chaque communauté est représentée au gouvernement et à l'administration publique selon sa taille démographique. Instauré en 1920 sous mandat français, il visait à garantir la coexistence pacifique des communautés religieuses alors divisées.

Nos conceptions anthropologiques et nos convictions, qu'elles soient séculières ou religieuses, de l'identité humaine, du bien commun et des systèmes de croyances se trouvent ébranlées par les défis posés par l'IA en termes de conscience, de libre arbitre, d'augmentation cognitive et de risques existentiels.

Semblables aux défis de la préservation des principes démocratiques face aux revendications identitaires religieuses, les questionnements autour de l'encadrement normatif de l'IA oscillent entre les impératifs de régulation d'une technologie disruptive et les exigences de protection de l'intégrité et de l'autonomie de la personne humaine. Le défi majeur réside dans l'articulation harmonieuse des différents systèmes de valeurs en présence, tout en conciliant les intérêts individuels et la poursuite d'un bien commun pour l'humanité dans son ensemble. En effet, la récurrence du problème de l'autonomie politique et religieuse de l'être humain, sous ses différentes formes, appelle à une réflexion démocratique et éthique approfondie afin de redéfinir les contours d'un vivre-ensemble renouvelé, adapté aux enjeux de notre époque.

Le présent article explorera la dynamique complexe entre les différentes composantes d'un État démocratique et les potentialités d'un consensus sur le bien commun, en dépit des divergences existantes.

Dans cet objectif, nous essaierons de répondre aux questions suivantes :

Quelles sont les principales sources de tension entre religion et sécularité ? Quel rôle peut jouer la religion dans la construction d'une société pacifique et inclusive ? Comment concilier les exigences d'une démocratie intrinsèquement séculaire avec les aspirations religieuses d'un système communautariste ? Quelles sont les initiatives les plus prometteuses en matière de dialogue interreligieux et de collaboration entre religions et sécularité ? Comment garantir la liberté et l'égalité dans un monde d'interdépendance existentielle ?

Dans un premier temps, le texte souligne la tension actuelle entre sécularité et religion au sein des États démocratiques, tout en mettant en évidence le potentiel de synergie et de collaboration entre ces deux sphères.

Ensuite, il aborde les défis liés à l'équilibre de ces concepts et les moyens de les surmonter. Cela implique une réévaluation des structures de pouvoir traditionnelles et un engagement en faveur du respect et de la compréhension mutuels, par une convergence des valeurs entre le séculier et le religieux.

Le texte explore également les liens entre les intérêts, les compétences, l'agir et la reconnaissance, ainsi que leurs potentiels de collaboration pour le bien commun.

Enfin, il conclut en proposant la reconnaissance de l'autre, avec une focalisation "concurrentielle" sur le bien commun, comme gage d'une démocratie saine. Cette approche vise à concilier les différentes sphères dans un esprit de compréhension mutuelle et de poursuite d'objectifs partagés, tout en préservant l'équilibre démocratique.

I. RELIGION ET SÉCULARITÉ : FAUT-IL CHOISIR SON CAMP ?

Le rapport conflictuel entre la sécularisation croissante des sociétés et la persistance du fait religieux représente un enjeu crucial pour la construction d'un vivre-ensemble harmonieux. Depuis les années 1950 et 1960, la notion de « théorie orthodoxe de la sécularisation »² a promu que la religion et la sécularité sont nécessairement antagonistes, incapables de coexister. S'appuyant sur plusieurs arguments, tels que la rationalisation croissante de la société, la différenciation des sphères sociales et l'individualisation des valeurs, ses défenseurs postulent que la modernité conduit inéluctablement à la disparition de la religion.

Si l'affirmation de la distinction entre religion et sécularité est pertinente, il est erroné de les considérer comme des forces nécessairement opposées ou incompatibles. En effet, une analyse approfondie montre que les trois sources de tension, à savoir les divergences dans les domaines de *la rationalité*, des *sphères sociales* et des *valeurs*, peuvent être réexaminées et surmontées à la lumière d'une réflexion philosophique, politique et surtout éthique approfondie.

1. LA RATIONALISATION, UN FACTEUR SURESTIMÉ DE LA SÉCULARISATION ?

La théorie orthodoxe a joué un rôle important dans les débats sur la sécularisation. Elle a permis d'identifier certains aspects importants du processus de modernisation et de son impact sur la religion. La *rationalisation* figure comme un premier défi, comme décrit par Max Weber :

Le processus de rationalisation, qui est au cœur de la modernisation, conduit à un désenchantement du monde, ce qui affaiblit le rôle de la religion dans la vie

2 La notion de « théorie orthodoxe de la sécularisation » a été popularisée par Peter Berger dans son ouvrage *The Sacred Canopy* (1967). Cependant, ses origines remontent aux années 1950 et 1960, avec les travaux de plusieurs sociologues et historiens, dont Bryan Wilson, Harvey Cox, Talcott Parsons et David Martin.

sociale. En effet, la rationalisation implique une désacralisation du monde, c'est-à-dire une perte de son caractère magique et mystérieux. Ce processus conduit à une vision du monde plus objective et plus instrumentale, dans laquelle la religion n'a plus sa place³.

Si la thèse de Weber sur la modernisation a marqué son époque et continue d'influencer les réflexions sur la sécularisation, il est important de reconnaître ses limites. En effet, le rythme et l'intensité de la sécularisation varient considérablement d'une société à l'autre. De plus, il est difficile d'en définir un modèle unique et universel. Il s'agit d'un processus multidimensionnel qui implique des transformations dans les sphères sociales, culturelles, politiques et économiques. La sécularisation ne se résume donc pas à un simple déclin de la religion.

L'affirmation selon laquelle le « désenchantement du monde moderne » a supplanté la magie et la religion par la raison, la science et la technologie, est sujette à caution. En effet, l'avènement récent de l'intelligence artificielle (IA) ravive les craintes et les appréhensions de l'Homme face à une nouvelle « magie », imprévisible et incompréhensible. Cette « magie » technologique contraste avec la rationalité et le contrôle prônés par la modernité. L'homme est confronté de nouveau à la question de son identité humaine, de sa place dans le monde et de sa singularité face à un « autre » – dans ce cas la machine – qui le dépasse.

Le monde des mythes retourne de force avec un « complexe de Frankenstein »⁴ qui hante l'imaginaire collectif et ravive les sentiments de crainte et d'impuissance. Cette peur ancestrale peut mener à une remythification de la technologie, transformant l'IA en une nouvelle divinité. L'IA devient une nouvelle source de mystère et d'inspiration religieuse, comblant un vide laissé par la sécularisation.

Dans cette perspective, et contrairement aux prédictions de certains théoriciens, la religion est toujours présente dans les sociétés modernes, bien que sous des formes redécouvertes ou réinventées. Loin d'être en voie de disparition, elle se retrouve au cœur des questionnements qui resurgissent aujourd'hui : le sens de l'existence, la distinction entre le bien et le mal, le destin et le libre arbitre, le rapport à l'autre et à la société, etc. Ces nouvelles formes

3 Max Weber, *Économie et société*, (1922), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 559.

4 Dans le contexte du « complexe de Frankenstein », l'homme craint ses créations parce qu'elles représentent une inversion du pouvoir traditionnel. Plutôt que d'être le maître de la création, il devient son serviteur ou même sa victime.

de religiosité et de spiritualité, qui ne cessent d'émerger, confirment l'analyse de Jürgen Habermas : « La sécularisation ne signifie pas la disparition de la religion, mais plutôt sa transformation en une force plus privée et subjective »⁵. En effet, Habermas qui adoptait une approche critique de la religion, la considérant comme une forme de conscience aliénée et un obstacle à l'émancipation humaine, revoit sa thèse dans son ouvrage *Entre naturalisme et religion*, publié en 2005, pour s'interroger sur le rôle de la religion dans la société moderne, en particulier à l'ère de la sécularisation croissante. Dans sa nouvelle position plus nuancée et ouverte, il reconnaît que la religion peut jouer un rôle positif dans la société en contribuant à la formation de valeurs morales, à la solidarité sociale et au sens de la transcendance. Cependant, Habermas propose une distinction entre la religion « réactionnaire » et la religion « discursive ». La religion réactionnaire se réfugie dans le dogme et l'autorité, tandis que la religion discursive s'engage dans un dialogue ouvert avec la raison et la critique. Cette dernière peut contribuer à la formation d'une sphère publique démocratique. En effet, les arguments religieux, lorsqu'ils sont soumis aux règles du débat rationnel, peuvent enrichir la discussion publique et contribuer à la prise de décisions collectives éclairées.

Une théorie alternative avance même le rôle de la religion comme essentiel dans la construction de l'identité et de la cohésion sociale. Par sa théorie de l'*exclusion génératrice*, Hans Joas reconnaît que les croyances, les pratiques et les valeurs religieuses peuvent contribuer à forger un sentiment d'appartenance et de solidarité au sein des communautés. Selon lui, la religion peut également fournir un cadre moral et éthique qui guide les comportements individuels et collectifs. Bien qu'elle crée des frontières symboliques entre ceux qui font partie de la communauté religieuse et ceux qui en sont exclus, Joas détermine que cette exclusion est « génératrice » car elle renforce les liens sociaux à l'intérieur du groupe et contribue à la formation d'une identité collective distincte. Cependant, l'auteur souligne que cette exclusion n'est pas statique ou définitive. Les religions évoluent et s'adaptent aux changements sociaux, ce qui peut conduire à une redéfinition des frontières et à l'inclusion de nouveaux groupes auparavant exclus⁶.

Dans un article intitulé « Society, Democracy and the Democratic Integration of Christianity » (1999), Joas explore comment les religions, en

5 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, vol. 2, p. 324, 1987.

6 Cf. Hans Joas, *La croyance aux ressources de la contingence*, Paris, Bayard, 2000.

particulier le christianisme, ont dû s'adapter aux valeurs démocratiques modernes et à l'inclusion de groupes auparavant marginalisés⁷.

Dans cette perspective, il est vrai que, loin d'être reléguée au second plan, la religion, notamment dans sa forme classique⁸, assume un rôle régulateur crucial en ces temps de crise. Face à l'incertitude et aux questions éthiques soulevées par les tensions humaines, et plus particulièrement par les menaces de l'intelligence artificielle et les abus contre l'écologie, elle s'érige paradoxalement en voix rationnelle. C'est dans cette capacité à proposer un cadre de sens et des repères moraux que réside sa persistance dans les sphères sociales.

La rationalisation n'est plus un élément exclusivement associé à la sécularisation. En effet, comme nous le verrons par la suite, la religion peut également être une forme de régulation rationnelle, tout en conservant ses dimensions spirituelle et humaine.

2. LA PERSISTANCE DE LA RELIGION : UNE FORCE DE RÉGULATION DANS LES SPHÈRES SOCIALES

La religion⁹ est le miroir des contradictions humaines. D'un côté, elle se présente comme un ferment de division et de conflit dans les sphères communautaires et identitaires. L'histoire est ponctuée de guerres et de tensions religieuses, les différences de croyances exacerbant les divisions sociales et politiques, d'où l'aspiration à une démocratisation séculière. D'un autre côté, face à des menaces d'ordre universel, comme la crise écologique¹⁰ ou l'essor de l'intelligence artificielle (IA), elle révèle un potentiel d'unité et de rassemblement, transcendant les clivages religieux. La conscience d'un destin

7 Cf. *Idem.*, "Society, democracy and the democratic integration of Christianity", *Archives de sciences sociales des religions*, 44 (105), 159-173.

8 Par religion classique, nous nous référons à la religion chrétienne ainsi qu'à celles qui sont en dialogue avec elle.

9 La notion moderne de « religion » est récente (XVIII^e siècle) et marquée par les penseurs des Lumières, dont David Hume. Ce terme s'est imposé en sciences humaines, bien qu'initialement il sous-entendait le christianisme comme « vraie religion ». Dans cet article, « religion » désigne au sens large les questionnements existentiels, tandis que les « apports de la religion » en termes d'éthique renvoient spécifiquement à la tradition chrétienne.

10 Cf. l'encyclique du pape François sur le soin de la création « *Laudato Si'* : Sur la sauvegarde de la maison commune » (en latin : *Laudato si' di'* : *Laudato si' mi' Signore*, « Loué sois-tu, mon Seigneur », incipit du Cantique des créatures de saint François d'Assise).

commun et la nécessité d'une action collective semblent primer sur les différences doctrinales.

Le pape François, dans son « message pour la 58^e Journée mondiale des communications sociales », pose une question fondamentale : comment concilier l'évolution technologique et la préservation de notre humanité ?¹¹

Face à la mutation culturelle en cours marquée par l'essor de l'intelligence artificielle et d'autres technologies, il exprime une double conviction. D'une part, il reconnaît la valeur du progrès et l'importance de l'embrasser. Son message montre une ouverture au changement, soulignant que la rationalité et la science peuvent contribuer à l'amélioration de la société. D'autre part, il insiste sur la nécessité de préserver notre essence humaine. Il appelle à une croissance collective, « en humanité et en tant qu'humanité », pour garantir que la technologie serve le bien-être de l'homme et ne le dépasse pas de sa nature profonde.

Face au risque de voir « tout se transforme[r] en un calcul abstrait, réduisant les personnes à des données, la pensée à un schéma, l'expérience à un cas, le bien au profit », il appelle à sauvegarder « le caractère concret de la réalité » pour « être à la hauteur d'une société complexe, multiethnique, pluraliste, multireligieuse et multiculturelle »¹². Son discours revêt un caractère rationnel où il tente d'affranchir l'homme des *illusions* de la toute-puissance technologique. Il propose de considérer la technologie comme un outil au service du bien commun, et non comme un maître à qui l'on soumet sa volonté et son avenir.

L'appel du Pape résonne comme un message universel, transcendant les cultures et les frontières. Il offre un socle de valeurs communes et un cadre de sens qui permet à l'Homme de se situer dans le monde et de comprendre sa place dans l'univers. Cette dimension multiculturelle, philosophique et humaine, est essentielle dans un monde de plus en plus globalisé, où les repères traditionnels se diluent et où la quête de sens est omniprésente. L'appel du Pape a été entendu et relayé par de nombreuses autres instances religieuses mondiales. Des leaders d'autres religions, comme le Dalaï-Lama¹³ ou l'Archevêque de Canterbury, ont

11 Cf. Pape François, « Message pour la 58^e journée mondiale des communications sociales. Intelligence artificielle et sagesse du cœur : pour une communication pleinement humaine », Rome, Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 24 janvier 2024.

12 *Ibid.* p. 3.

13 Le Dalaï-lama a exprimé son inquiétude que l'IA puisse conduire à une perte de compassion et d'empathie. Il a appelé à un développement de l'IA qui soit enraciné dans des valeurs humaines telles que la compassion et la sagesse.

également appelé à un dialogue interreligieux et à une collaboration pour promouvoir la paix et le respect mutuel.

La relation entre religion et sécularité ne se résume pas à une simple opposition binaire. Il s'agit plutôt d'une interaction dynamique et multidimensionnelle entre deux systèmes de valeurs distincts mais complémentaires, où l'être humain occupe une place centrale.

Le sociologue Robert Bellah propose une approche conciliatrice en introduisant le concept de « religion civile »¹⁴. Cette notion désigne un ensemble de valeurs et de croyances communes qui transcendent les clivages confessionnels et contribuent à l'unité d'une société. Selon Bellah, la religion civile peut jouer un rôle crucial dans la formation d'une éthique partagée et d'un sens moral commun. Dans cet objectif, la laïcité doit favoriser une rationalité ouverte au dialogue interreligieux et à la recherche de principes moraux communs.

Dans cette perspective, la rationalité n'est plus perçue comme une menace à la religion, mais plutôt comme un outil précieux permettant à cette dernière de transcender ses particularités confessionnelles et de promouvoir des valeurs universelles.

Loin d'exiger un choix tranché, la quête d'une cohabitation pacifique et harmonieuse entre religion et sécularité passe par la reconnaissance de la légitimité de chaque sphère et la promotion d'un dialogue constructif. L'être humain n'est pas contraint de choisir un camp, sa liberté résidant dans sa capacité à puiser dans chacune les ressources nécessaires à sa survie biologique, spirituelle et humaine. Cependant, malgré ces perspectives prometteuses, quels défis théoriques et pratiques demeurent à surmonter pour parvenir à créer une véritable synergie mutuellement bénéfique entre ces deux dimensions fondamentales de l'expérience humaine ?

II. RELIGIONS ET SÉCULARITÉ, VERS UNE SYNERGIE DES COMPÉTENCES POUR LE BIEN COMMUN

L'exploration des liens entre religion et sécularité a permis de dépasser les visions binaires et d'entrevoir une réalité plus complexe. En effet, la rationalité ne se limite pas à la sphère séculière, et la religion conserve un rôle

14 Cf. Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled, "Religion in America", Winter 1967, Vol. 96, No. 1, p. 1-21.

complémentaire dans les interactions sociales. De plus, la recherche commune du sens a rassemblé des groupes aux affiliations ethniques et religieuses diverses autour de valeurs humaines universelles. Partant de ces constats, une question fondamentale se pose : est-il possible d'envisager une convergence semblable entre religions et sécularité ?

Cette deuxième partie se propose d'explorer les pistes possibles pour une cohabitation harmonieuse et constructive au sein d'un État démocratique. Comment trouver un équilibre entre autorités, échelles des valeurs, intérêt et compétences ?

1. RELIGIONS ET SÉCULARITÉ FACE AU DÉFI DE LA RECOMPOSITION DES AUTORITÉS

La religion et la sécularité ont des visions du monde et des modes de fonctionnement différents, ce qui peut créer des tensions et des conflits. Malgré ces divergences, l'Homme reste au cœur de toute réflexion, qu'elle soit religieuse ou séculière. C'est la raison pour laquelle il cherche à définir son rôle et son devenir en s'appuyant sur les différentes sphères de la vie : sociale, religieuse, politique ou autre.

Dans son œuvre majeure *Les sources du moi*¹⁵, Charles Taylor s'engage dans une exploration approfondie des racines de la quête moderne de sens et d'accomplissement personnel. Il puise son inspiration dans des sources à la fois religieuses et séculières, soulignant les liens communs qui les unissent à la condition humaine. Cette quête existentielle alimente aussi bien les chemins spirituels traditionnels que les formes contemporaines d'épanouissement individuel. Taylor met en évidence le fait que même nos conceptions morales les plus séculières ne peuvent se soustraire à l'influence des horizons de sens d'origine religieuse ou métaphysique.

Malgré ces influences et interpénétrations profondes entre les quêtes spirituelles religieuses et séculières, Taylor appelle à rester attentif aux défis soulevés par les potentielles tensions entre les autorités et rationalités de ces deux sphères. Car si les horizons de sens puisent à des sources partiellement communes, les formes d'autorité légitime divergent : la raison publique et l'État de droit régissent le domaine séculier, tandis que les doctrines révélées et les traditions fondent le domaine religieux. Les deux dimensions, complémentaires

15 Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

mais distinctes, interagissent et se confrontent constamment, ce qui peut générer des tensions et des conflits, notamment dans les contextes pluralistes actuels.

Ainsi, si une certaine convergence des aspirations humaines fondamentales est possible, la cohabitation harmonieuse entre sphères religieuse et séculière doit composer avec le défi de la coexistence de différents types d'autorités légitimes et de modes de rationalité au sein de l'espace public. Pour contrer à la fois la dichotomie excessive et l'ingérence indésirable entre les sphères religieuse et séculière, il est essentiel de définir clairement le rôle et l'autorité de chacune d'entre elles, tout en préservant le terrain commun sur lequel doit se construire une société harmonieuse, à savoir les valeurs humaines.

Michael Walzer, bien qu'associé au communautarisme, met l'accent sur le rôle central des valeurs humaines partagées dans les domaines religieux et séculier. Il soutient que ces valeurs, telles que la liberté, l'égalité, la justice et la compassion, ne sont pas simplement des vestiges de croyances religieuses, mais plutôt le fondement d'une société juste et harmonieuse¹⁶. Si les deux sphères religieuse et séculière sont distinctes, Walzer considère que leurs divergences sont des différences *naturelles*. La sphère religieuse est relative à la recherche du sens et du salut tandis que la sphère séculière se concentre sur l'organisation de la vie quotidienne et la gestion de la cité¹⁷. Tout en reconnaissant la légitimité et l'importance de chacune de ces sphères dans la vie humaine, le politologue et philosophe américain rejette l'idée d'une domination de la religion sur la politique ou vice versa¹⁸. D'où son appel à préserver l'autonomie de chaque domaine et à favoriser le dialogue et la collaboration entre eux, sur la base des valeurs qui constituent le socle de la coopération, du respect mutuel et de la poursuite du bien commun.

Or, dans le monde d'aujourd'hui, la sécularité – ou la laïcité dans ce cas précis – prône une séparation claire entre les deux sphères, tandis que la religion encourage une participation active dans les domaines étatiques, religieux et moraux de la société. Une ingérence excessive des deux sphères constitue une atteinte à la dignité humaine, à la liberté du choix et par suite à la solidarité sociale. En effet, lorsqu'une religion se transforme en une autorité hégémonique, les enseignements moraux qu'elle véhiculent peuvent avoir des conséquences néfastes sur le vivre-ensemble et le processus d'humanisation : extrémismes,

16 Cf. Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 (Traduction française de *Spheres of Justice*, 1983), p. 127.

17 Michael Walzer, *Religion et la sphère publique*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006.

18 Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 (Traduction française de *Spheres of Justice*, 1983).

perte d'entente sociale et même une certaine permissivité excessive au nom de droits transcendants. D'un autre côté, lorsque la sécularisation devient extrême et s'éloigne des valeurs humaines fondamentales, les progrès qu'elle apporte en termes de liberté et d'autonomie individuelle peuvent se transformer en dangers. Manifestement, une liberté sans repères moraux risque de mener à un individualisme exacerbé où l'épanouissement personnel devient l'unique priorité, au détriment du bien commun et de la cohésion sociale. Aussi, une autonomie démesurée peut se traduire par une perte de sens et un sentiment de vide existentiel, car l'individu se retrouve isolé et déconnecté de ses racines et de sa communauté.

Charles Taylor associe la perte de repères dans la société moderne à une évolution de la perception de l'autorité. Un changement qui s'est produit avec la sécularisation qui a morcelé l'autorité, donnant naissance à une multitude de sources concurrentes dans les domaines politique, scientifique et moral¹⁹. Il en déduit que « la sécularisation n'est pas un simple déclin de la religion, mais plutôt une transformation du rôle de la religion dans la société et de la conception de l'autorité »²⁰.

Dans notre monde contemporain, la profusion de sources d'autorité, qu'elles soient religieuses, politiques, scientifiques ou autres, soulève des questions délicates. Ces sources d'autorité proposent des visions du monde et des valeurs parfois divergentes, ce qui peut être une source d'enrichissement mais aussi de tensions et de conflits. Cependant, il est important de noter que la cause de la tension ne réside pas nécessairement dans une absence de valeurs communes. Le monde a déjà reconnu l'universalité des valeurs humaines, telles que la liberté, l'égalité, la justice et la compassion. En réalité, les tensions proviennent souvent d'une divergence de l'échelle de ces valeurs ou d'une confusion sur la priorité à leur accorder ou même sur la définition des concepts eux-mêmes (valeurs²¹, principes²² ou règles²³). En d'autres mots, le problème réside dans l'interprétation et l'application de ces valeurs qui peuvent varier considérablement d'une source d'autorité à l'autre. Alors, jusqu'à quel point est-

19 Cf. Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2007.

20 Charles Taylor, *Laïcité et pluralisme religieux* (2007), p. 32.

21 Une valeur est ce qui donne sens à l'existence humaine et qui guide ses actions vers l'accomplissement de son humanité. Elle est une composante de son humanité et le distingue de toute autre créature.

22 Le principe est une norme morale ou éthique, souvent abstraite, qui guide le comportement pour protéger les valeurs. Ex. « Il ne faut pas tuer » est le principe qui protège la valeur « vie ».

23 Les règles et les lois servent à établir l'ordre et la cohérence dans la société. Elles sont spécifiques et contextuelles.

il possible de trouver un terrain commun dans les domaines conflictuels entre sécularité et religion ? Comment résoudre cet écart au niveau des valeurs, des droits individuels, de l'éducation et de l'identité culturelle ?

2. VALEURS HUMAINES : VERS UNE CONVERGENCE DES ÉCHELLES RELIGIEUSES ET SÉCULIÈRES

Un élément clé pour réduire les tensions entre la sécularité et la religion réside dans une attitude humble de la part des deux parties. La religion doit reconnaître que la sécularité ne vise pas à l'éradiquer de la vie publique, mais plutôt à garantir la liberté de conscience et de religion de tous. En fait, les sociétés séculières sont capables de développer et justifier des valeurs morales et éthiques universelles sans nécessairement recourir à la religion, comme le souligne Jürgen Habermas : « La raison discursive peut jouer un rôle important dans la justification et la validation des valeurs morales et éthiques, même. en l'absence d'un fondement religieux »²⁴. De son côté, la sécularité doit reconnaître que la religion peut être une source de valeurs et d'inspiration pour la société. Habermas soutient cette idée aussi, en affirmant que : « Les traditions religieuses constituent un réservoir de significations symboliques et de ressources normatives dont les sociétés séculières ne peuvent se passer »²⁵. Pour cette raison, la sécularité doit intégrer la religion comme une composante légitime de la société et créer un espace où la religion peut s'exprimer librement et constructivement. De son côté, la religion doit accepter de coexister avec d'autres visions du monde et de respecter les principes d'inclusion et de neutralité.

Concrètement, sécularité et religion ont le devoir de reconstruire leurs échelles de valeurs et de revoir leurs différentes approches. La première met l'accent sur la liberté individuelle et l'autonomie, tandis que la seconde prône la tradition et l'obéissance à des règles morales précises. Cette divergence affecte plusieurs aspects de la vie, tels que le mariage, la famille et l'éducation des enfants. Cependant, la liberté et l'autonomie sont également des éléments essentiels d'une foi authentique et ne doivent pas être sacrifiées au nom de traditions religieuses spécifiques. Elles permettent aux croyants de s'approprier leur religion et de la vivre de manière libre et responsable. Sans liberté, la foi risque de devenir une simple contrainte, et de mener à l'oppression des autres.

24 Jürgen Habermas, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 114.

25 Jürgen Habermas, *Foi et savoir*, Paris, Gallimard, 2001, p. 154.

L'éducation religieuse joue donc un rôle crucial. Elle doit permettre aux croyants de comprendre le *sens* de leur foi et de l'assumer de manière autonome. Cela implique de leur donner les outils nécessaires pour discerner entre les traditions religieuses et les valeurs universelles, et pour développer un sens critique face aux dogmes et aux prescriptions qui ne rejoignent pas le processus d'humanisation véritable.

La question de l'égalité des droits est un autre point de friction. La sécularisation tend à garantir l'égalité des droits pour tous, sans distinction de religion. Cela peut entrer en conflit avec les lois religieuses qui discriminent certains groupes, comme les femmes ou les minorités religieuses. La source de la tension réside dans la confusion entre valeur et règle ou loi, notamment au sein des religions. Or, toute approche humaine, morale ou même religieuse devrait valoriser l'importance de l'être humain, mettant en avant des valeurs tels que l'égalité et, nécessairement, la dignité. Ensuite, elle cherchera à construire un ensemble de principes partagés pour diriger les actions de tous vers ce bien commun. En dernier lieu, viendra la conception des règles et des lois prescriptives ou proscriptives comme des moyens – et non des buts – pour protéger la valeur humaine en toute société. Dans cette perspective, reconnaître l'universalité des valeurs « dignité » et « égalité », par la religion et par la sécularité, permettra de leur restituer leur place nécessaire dans la société.

Tout cela doit aussi se traduire dans le domaine de l'éducation, où les tensions entre sécularisation et religion sont particulièrement vives. Le contenu des programmes scolaires et la place de la religion dans l'éducation publique font l'objet de débats récurrents. La question de la neutralité religieuse de l'enseignement est également au cœur des discussions. Cependant, il est possible de reconnaître un ensemble de valeurs propres à l'être humain, et de l'introduire dans le système d'éducation inclusif. Cet ensemble permettra de construire l'espace citoyen sur la base des droits universels de l'homme. Ceci constituera « La morale [qui] est l'ensemble des devoirs de l'homme envers les autres hommes »²⁶, pour emprunter l'idée de Kant. Dans un deuxième temps, il serait bon de souligner les valeurs et les principes communs entre religions et sécularité, comme la vie, la justice, la compassion, la charité, la solidarité et la paix²⁷. Il s'agit de l'espace d'entente qui permettra aux différentes factions de

26 Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Vrin, 1994 (1^{ère} édition allemande 1793), p. 73.

27 En effet, le respect de la vie, la quête de vérité, l'équité et la justice sociale, la solidarité ainsi que la destination universelle des biens de la Création (cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église, §164 à 170), sont tous des valeurs et des principes qui transcendent les particularismes culturels ou religieux pour

partager et de dialoguer autour des mêmes valeurs. Quant aux particularités religieuses, elles devraient demeurer dans la sphère de l'expérience spirituelle propre, définit par Kant comme « l'ensemble des devoirs de l'homme envers Dieu »²⁸. Devoirs personnels qui traduisent une expérience et une voie d'épanouissement personnelles.

Sécularité et religion ont le devoir de protéger les valeurs fondamentales, chacune dans son domaine. Il est important de reconnaître que chaque sphère possède sa propre échelle de valeurs, sans pour autant nier celles de l'autre. Enfin, la religion peut jouer un rôle important dans la construction de l'identité culturelle et du sentiment d'appartenance à une communauté et la sécularisation offre l'espace de la promotion de l'individu. Il est donc important de trouver un équilibre entre le respect des traditions religieuses et la promotion d'une société ouverte et inclusive, dans un État démocratique.

3. DÉMOCRATIE, ENTRE L'AGIR ET LA RECONNAISSANCE

La notion du bien commun revêt une importance à la fois éthique et politique. Elle occupe une place centrale dans le discours philosophique, englobant à la fois les dimensions publiques et privées de l'existence sociale. Sa définition précise échappe toutefois à une formulation unique, car ce qui est considéré comme bon pour la communauté varie selon les valeurs, les cultures et les époques. Mais, avant de discuter des défis et des perspectives, soulignons que le bien commun que nous entendons dans cet article, et qui revêt un enjeu majeur dans nos sociétés plurielles contemporaines, est la quête de la construction d'un vivre-ensemble harmonieux dans la diversité. Il s'agit de la nécessité de forger un bien commun permettant l'expression de la pluralité au sein d'un espace public partagé, propice au développement de vertus citoyennes, comme promu par Hannah Arendt²⁹ et Michael Walzer³⁰. Un bien commun aux dimensions éthique et politique, établi au croisement des valeurs humanistes universelles et du projet collectif de bâtir une société juste et fraternelle, comme décrit par Paul Ricœur³¹. Enfin, un bien commun lié étroitement à la dignité de la personne humaine et aux principes de solidarité et de subsidiarité, selon la

fonder l'unité profonde de la famille humaine. Œuvrer pour le bien commun revient ainsi à protéger et promouvoir ces valeurs universelles, garantes d'un authentique processus d'humanisation pour tous.

28 Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Vrin, 1994 (1^{ère} édition allemande 1793), p. 73.

29 Cf. Hannah Arendt, *L'espace public*, Paris, Seuil, 1995.

30 Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997.

31 Cf. Paul Ricœur, *Le Juste et le Juste*, Paris, PUF, 1992.

doctrine sociale de l'Église catholique³². Bref, un bien commun qui vise à permettre le plein épanouissement de chaque être humain dans le respect de ses droits inaliénables, tout en favorisant la participation active de tous à la construction d'une communauté solidaire, au niveau local comme à l'échelle mondiale.

Or, l'homme se trouve confronté continuellement à une perte du sens de l'humain face aux contraintes de ses appartenances communautaire, religieuse, sociale et citoyenne. Ce qui demeure sûr est que la nature humaine est sociale, et la conduite humaine est toujours une interaction entre l'individu et son environnement social³³. Cette interaction justifie l'existence d'une autorité et des lois communes qui ont le rôle de le promouvoir et de sauvegarder l'équilibre entre intérêt individuel et intérêt collectif. Car, il est difficile de mener une vie bonne dans un monde qui ne l'est pas, ou pour reprendre la critique développée par Theodor W. Adorno sur la société moderne, « il n'y a pas de vraie vie dans un monde faux »³⁴.

Le foisonnement des interprétations dans les sociétés pluralistes modernes brouille les repères et complexifie la construction d'un sens personnel. Dans ce contexte, la conscience ne peut pas être la source exclusive du sens, car elle est limitée par ses propres expériences et préjugés. Paul Ricœur qui insiste sur la relation dialectique entre la conscience et le monde, l'exprime ainsi : « La conscience est toujours déjà prise dans un monde d'interprétations préalables »³⁵. Selon lui, le sujet doit se tourner vers le monde aussi pour trouver des éléments de sens. Car, il le précise : « Le sujet et le monde sont en co-construction permanente du sens »³⁶.

Les communautés qui se côtoient aujourd'hui dans un contexte de mondialisation virtuelle ou physique, font face à une multitude d'interprétations du bien commun et se retrouve déchirées entre traditions, convictions et droits humains. Les appels au dialogue se multiplie comme à un antidote magique. Cependant, jusqu'à ce jour, la plupart des initiatives se sont limitées à « une simple juxtaposition de points de vue » ou à la recherche d'un « terrain d'entente

32 Benoît XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

33 Cf. John Dewey, « L'individu et le social », *Nature humaine et conduite* (1922), Paris, Gallimard, 2023.

34 Cf. Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture, Essai « Réflexions sur la morale »*, trad. de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot et Rivages, 1986.

35 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 34.

36 Paul Ricœur, *Amour et miséricorde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 125.

artificiel en ignorant nos différences »³⁷. Après chaque dialogue interculturel ou religieux, les différents partis sortent avec des points communs apparents mais, souvent, avec davantage de ressentiment intérieur. Par ailleurs, Ricoeur rejette ces manifestations du dialogue et affirme que le véritable dialogue est « une confrontation féconde de nos différences, une mise en question de nos certitudes et une ouverture à l'autre »³⁸. En d'autres termes, l'homme doit être capable de se poser comme sujet et de se reconnaître dans ses actes. Il s'agit de retrouver l'estime de soi – à travers ses propres actions et compétences et le sens qu'il s'est choisi – et de montrer sa disponibilité pour l'autre – par la solidarité et la reconnaissance de la dignité, de l'identité et des compétences de l'autre.

Cela ne peut se traduire que par un *agir* responsable, orienté vers un but, qui permet à l'individu de se projeter dans le monde et de le transformer en un lieu de réalisation du bien commun, et qui n'est autre que son humanité.

Pour Ricoeur, l'agir humain est à la fois une source de sens et une condition de la vie sociale. L'ontologie de l'agir qu'il développe permet de penser les conditions de la revitalisation de l'espace politique. En effet, si les institutions démocratiques ne sont que des coquilles vides sans la participation active des citoyens, il est nécessaire de réfléchir aux conditions qui permettent aux individus de se sentir responsables et engagés dans la vie de la cité. Or actuellement les masses sont manipulées par la menace de la diversité envahissante, la propagande et la désinformation. Elles sont transformées en fractions repliées sur elles-mêmes, hostiles et paralysées par la peur de l'autre.

La reconstruction du bien commun ne peut se faire qu'en mobilisant l'ensemble des acteurs de la société – ou des sociétés –, chacun selon ses compétences et ses moyens. Que ce soit à travers l'engagement associatif, la participation citoyenne, l'éducation, la recherche ou l'action politique, chaque individu peut contribuer à faire avancer les valeurs du bien commun. De même, l'engagement collectif, en tant que sociétés ou communautés, est essentiel pour construire un monde plus juste et plus solidaire, et ne peut se réaliser qu'en promouvant la *liberté*, la *responsabilité* et la *reconnaissance* de l'autre, individu ou société.

La *liberté* comme fondement du choix individuel permet à chaque individu de forger son propre destin et de contribuer à la société de manière unique. Sans liberté, l'individu est contraint et ne peut assumer pleinement sa responsabilité.

37 Ricoeur dénonce ce type de dialogue dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148.

38 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148.

John Stuart Mill appuie cette idée en affirmant que « le seul fondement légitime du pouvoir est le consentement des gouvernés »³⁹. Au niveau des sociétés, l'oppression des idées et les interférences entre civilisations engendrent hostilité et résistance violente, mues par la volonté de protéger une tradition ou une vision du monde particulière. Un état de minorité – comme le souligne Claude Lévi-Strauss : « L'ethnocentrisme est une maladie infantile de l'humanité »⁴⁰ –, que l'humanité doit déjà pouvoir dépasser.

La *responsabilité*, garant de l'action collective, implique que chaque individu est redevable de ses actes envers les autres et envers la société. C'est par la responsabilité que les libertés individuelles s'articulent pour le bien commun. Hannah Arendt souligne d'ailleurs que « La responsabilité du bien commun ne peut être déléguée à un gouvernement ou à une élite, mais doit être assumée par tous »⁴¹. Au niveau des sociétés, l'interdépendance planétaire croissante se traduit par des défis globaux tels que le changement climatique, la perte de la biodiversité, les violations des droits humains, les crises sanitaires et les inégalités économiques. Face à ces enjeux, seule une collaboration étroite et un partage des responsabilités entre les nations permettront de garantir la justice et la durabilité pour l'humanité.

Enfin, la *reconnaissance* s'avère être la pierre angulaire d'une entente authentique car, comme formulé par Axel Honneth, elle « est une relation intersubjective fondamentale qui est constitutive de la vie sociale et de la genèse du Soi »⁴². En effet, c'est par la reconnaissance de l'autre et de ses différences que naissent le respect et la compréhension mutuels. C'est pourquoi nous consacrerons la conclusion de notre argumentation à démontrer l'importance capitale de la reconnaissance et à explorer ses implications profondes.

CONCLUSION

La reconnaissance mutuelle est effectivement le fondement d'une société harmonieuse et inclusive. Comme le souligne Jean-Luc Nancy, la reconnaissance est « une pratique de l'hospitalité qui permet à l'autre d'être lui-

39 John Stuart Mill, *De la liberté*, Chapitre 1 – « De la liberté de pensée et de discussion » (1859), Folio, 2006, p. 19.

40 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Chapitre 1 – « Introduction » (1952), Pocket, 1973, p. 12.

41 Hannah Arendt, *La crise de la culture* (1961), chapitre VI – « La politique et le social », traduction française de Jean-Pierre Cotten, Gallimard, 1972, p. 243.

42 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), traduction française de Pierre-Yves Quiviger, Gallimard, 2007, p. 21.

même »⁴³. Elle implique d'aller au-delà de la simple acceptation des différences pour embrasser une approche holistique, qui valorise pleinement la contribution unique de chaque individu et communauté, dans toute leur diversité.

Se défaire des visions réductrices centrées sur une seule dimension comme la religion ou la culture est un prérequis. L'épanouissement humain requiert de reconnaître l'interdépendance de ses multiples facettes : matérielle, technologique, intellectuelle, spirituelle et morale. Aucun de ces aspects ne peut prétendre à l'exclusivité ni se suffire à lui-même.

Cette interdépendance des dimensions du bien-être appelle naturellement à admettre et valoriser la diversité des compétences présentes au sein des différentes sociétés et groupes humains. Loin d'être un frein, cette pluralité de savoirs, traditions, croyances et pratiques est une richesse inestimable.

Chaque communauté détient en effet un potentiel unique à partager, que ce soit dans les sciences, les religions, les technologies, les arts ou tout autre domaine. Ces apports singuliers sont autant de pierres précieuses permettant d'ériger collectivement l'édifice d'un bien-être commun global et pérenne.

Une véritable reconnaissance mutuelle consiste alors à embrasser cette diversité non comme une source de division, mais comme une opportunité féconde de complémentarité et de synergie créatrice. Une saine émulation, guidée par la poursuite du bien commun plutôt que l'égoïsme, peut stimuler un enrichissement mutuel vertueux.

Loin des particularismes étriqués, c'est dans l'ouverture aux apports de l'autre et le respect de ses différences que se trouve la véritable harmonie sociale. Une société épanouie se bâtit dans un dialogue fécond entre des voix multiples mais convergentes vers un même idéal de bien-être partagé. Cette vision englobe bien plus que la tolérance, qui implique une acceptation passive de l'autre. La reconnaissance mutuelle exige une action proactive, un engagement à valoriser et à encourager les différences.

Dès lors, la concurrence entre communautés ne se résume plus à une opposition stérile, mais devient une quête solidaire du bien commun, chacun y contribuant par ses moyens propres. Des trajectoires initialement distinctes finissent par se rejoindre, riches de leurs particularités respectives, pour ouvrir ensemble de nouveaux horizons de progrès pour tous.

43 Jean-Luc Nancy, *Le regard du portrait* (2000), Galilée, 2001, p. 57.

Dans ce contexte, l'estime de soi et la reconnaissance de soi comme un sujet moral digne de respect et de considération, faciliteront l'ouverture à l'autre. Il sera alors possible de dépasser les préjugés et les dogmatismes, et de construire des ponts entre les différentes traditions religieuses et la sphère séculière.

La reconnaissance ne signifie pas nécessairement l'approbation de toutes les croyances et pratiques. Il s'agit plutôt d'accepter la légitimité de l'autre et de son cheminement spirituel et humain, même si celui-ci diffère du nôtre. L'important est d'embarquer tous dans un même processus : celui d'une humanisation authentique qui redonne à l'Homme sa pleine essence, son sens, son rôle et son autonomie.

Enfin, la reconnaissance mutuelle n'est pas seulement un concept philosophique abstrait, mais elle se traduit concrètement dans divers aspects de la vie quotidienne. Elle se manifeste dans le respect des différentes cultures et traditions, dans la promotion de l'égalité des chances et dans la lutte contre les préjugés et les stéréotypes.

Ainsi, l'autonomie individuelle trouve sa pleine expression dans un processus de reconnaissance sociale :

[...] qui permet à l'individu de s'éprouver tout en se liant à l'autre pour donner un sens à sa construction identitaire. Dans cette élaboration, où tous cheminent et bâtissent ensemble, devenir autonome peut se fonder dans un rapport où chacun s'implique, où la citoyenneté a un sens parce que chacun construit son monde et participe à la construction du monde de l'autre⁴⁴.

L'idée d'une complémentarité harmonieuse entre l'individu et la société, fondée sur la reconnaissance de la centralité de tout être humain et concrétisée par une démocratie garante d'un discernement éthique ciblé vers le bien de tous, offre un horizon prometteur pour la construction d'un monde plus juste, plus équitable et plus respectueux de la dignité humaine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Adorno, Theodor W. « Réflexions sur la morale ». *Prismes. Critique de la culture et société*. Paris: Payot et Rivages, 1986.
- Arendt, Hannah. *L'espace public*. Paris: Seuil, 1995.

44 C. Bellot et M. Goyette, « Les paradoxes de l'autonomie ». Dans M. Goyette, A. Pontbriand et C. Bellot (dir.), *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 315.

- Bellah, Robert N., "Civil Religion in America". *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled "Religion in America", Winter 1967, Vol. 96, No. 1, p. 1-21.
- Bellot, C. et Goyette, M. « Les paradoxes de l'autonomie ». Dans M. Goyette, A. Pontbriand et C. Bellot (dir.), *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 309-316.
- Benoît XVI. *Caritas in Veritate*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2009
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Compendium de La Doctrine Sociale de l'Église de Conseil Pontifical 'Justice et Paix' - Les Éditions Du Cerf. Accessed May 9, 2024.
<https://www.editionsducerf.fr/librairie/livre/7289/Compendium-de-la-doctrine-sociale-de-l-Eglise>.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. New York: Macmillan, 1965.
- Dewey, John. « L'individu et le social ». *Nature humaine et conduite* (1922). Paris, Gallimard, 2023.
- Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot, 1978.
- Habermas, Jürgen. *Foi et savoir*. Paris: Gallimard, 2001.
- Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.
- Joas, Hans. "Society, democracy and the democratic integration of Christianity". *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, 44 (105), 159-173.
- Joas, Hans. *La croyance aux ressources de la contingence*. Paris : Bayard, 2000.
- Kant, Emmanuel. *La religion dans les limites de la seule raison*. Paris: Vrin, 1994 (1^{ère} édition allemande 1793).
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Pocket, 1973.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Mill, John Stuart. *De la liberté*. Paris: Folio, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *Le Regard du portrait*. Paris: Galilée, 2001.
- Pape François. « Message pour la 58^e journée mondiale des communications sociales. Intelligence artificielle et sagesse du cœur : pour une communication pleinement humaine ». Rome: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 24 janvier 2024.
- Pape François. *Laudato Si' : Sur la sauvegarde de la maison commune*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- Ricœur, Paul. *Amour et miséricorde*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

- Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- Ricœur, Paul. *Le Juste et le Juste*. Paris: PUF, 1992.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Taylor, Charles. *L'Âge séculier*. Paris: Seuil, 2007.
- Taylor, Charles. *Laïcité et pluralisme religieux*. Paris: Éditions de l'Aube, 2007.
- Taylor, Charles. *Les Sources du moi*. Paris: Seuil, 1998.
- Tschannen, Olivier. *Les Théories de la sécularisation*. Librairie Droz, 1992. DOI: 10.3917/droz.tscha.1992.01
- Walzer, Michael. *Religion et la sphère publique*. Paris: Éditions de l'Aube, 2006.
- Walzer, Michael. *Sphères de justice*. Paris: Seuil, 1997.
- Wilson, Bryan. *Religion in a Secular Society*. London: C.A. Watts, 1966.

Lina Iskandar Hawat

Maître de conférences

Responsable académique du Cycle d'études doctorales

Secrétaire de rédaction de la revue 'Proche-Orient Chrétien'

Université Saint Joseph de Beyrouth (Libano)

<https://orcid.org/0009-0007-1278-5457>