

# NICHOLAS WOLTERSTORFF ET LE DEBAT SUR LA PLACE DE LA RELIGION DANS LA DEMOCRATIE LIBERALE

---

## NICHOLAS WOLTERSTORFF AND THE DEBATE ON THE PLACE OF RELIGION IN LIBERAL DEMOCRACY

GONZALO DAVID

*Université Paul Valéry Montpellier 3, Francia*

*gonzalodavid@gmail.com*

<https://orcid.org/0000-0002-5599-6306>

*Artículo recibido el 29 de abril 2024;  
aceptado el 30 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

### Cómo citar este artículo:

David, G. (2024). Nicholas Wolterstorff et le débat sur la place de la religion dans la démocratie libérale. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 98-123. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.98>

## RESUMEN

Cet article s'attache à présenter Nicholas Wolterstorff et ses interactions avec d'autres philosophes contemporains, tant du monde anglo-américain que francophone, notamment en ce qui concerne l'état actuel du débat sur la place de la religion dans l'espace public des démocraties libérales. Il nous semble que ce contexte est fondamental pour comprendre la pertinence de Wolterstorff dans la philosophie morale et politique de langue anglaise au cours des dernières décennies ainsi que la contribution qu'il peut apporter à partir de sa tradition intellectuelle protestante.

*Palabras claves* : Wolterstorff / religion / démocratie / Rawls / Habermas

## ABSTRACT

This article sets out to present Nicholas Wolterstorff and his interactions with other contemporary philosopher, both Anglo-American and Francophone, particularly with regard to the current state of the debate on the place of religion in the public square of liberal democracies. It seems to us that this context is fundamental to understanding Wolterstorff's relevance to English-language moral and political philosophy in recent decades, and the contribution he can make from his Protestant intellectual tradition.

*Keywords*: Wolterstorff / Religion / Democracy / Rawls / Habermas

## 1. Introduction

Wolterstorff est un philosophe protestant américain né le 21 juin 1932 à Bigelow, au Minnesota (Wolterstorff, 2017). Ses parents sont venus des Pays-Bas aux États-Unis pour travailler en tant qu'agriculteurs. Il a obtenu le Bachelor en Lettres du Calvin College, puis le master et le doctorat en philosophie de l'Université Harvard ; quelques années plus tard, il a été nommé docteur honoris causa de l'Université libre d'Amsterdam. Pendant trente ans, il a enseigné à son *alma mater*, le Calvin College (1959-1989), et plus tard, il a poursuivi le reste de sa carrière à l'Université Yale, en tant que professeur de théologie philosophique à la Faculté de Théologie et professeur auxiliaire au Département de Philosophie et au Département de Sciences religieuses où il avait déjà enseigné au début de son parcours (1957-1958). Parallèlement, il a été professeur invité dans plusieurs universités en Amérique du Nord et en Europe<sup>1</sup>. Il a également été président de la division centrale de l'American Philosophy Association et de la Society of Christian Philosophers (Institute for Advanced Studies in Culture, 2021). Écrivain et chercheur prolifique<sup>2</sup>, il a publié de nombreux ouvrages : sur l'épistémologie, l'esthétique, la philosophie de la religion, la théologie politique, la métaphysique, la philosophie de l'éducation (Religious Studies, 2021), etc.

Bien qu'il soit actuellement professeur émérite à l'Université Yale, il reste philosophiquement actif et il ne serait donc pas étonnant que des publications soient ajoutées à cette liste dans un proche avenir.

## 2. Libéralisme de raison publique

La principale préoccupation de Wolterstorff en matière de philosophie morale et politique est probablement la place de la religion dans la démocratie libérale. Il a un grand nombre de publications sur ce sujet, dont les livres *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debates* co-écrit avec Robert Audi et *Understanding Liberal Democracy : Essays in Political Philosophy*. En outre, ses articles « From Liberal to Plural », publié en 1995 en tant que chapitre dans *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, livre qui rassemble une

---

1 Les universités de Virginie, Haverford, Harvard, Princeton, Notre Dame, du Texas, du Michigan, Temple et libre d'Amsterdam.

2 En 2010, VU University Press a publié *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, édité par Henk E. S. Woldring (professeur de philosophie politique de la VU University in Amsterdam). Les chercheurs qui ont contribué à ce livre sont Martijn Blaauw, Henk G. Geertsema, Siebren Miedema, Arend Soeteman, Wessel Stoker, Henk E. S. Woldring et Rene van Woudenberg.

série de conférences issus du 5e symposium international de l'Association calviniste de philosophie<sup>3</sup>, et « Liberalism and Religion », publié en tant que chapitre dans *The Cambridge Companion to Liberalism*, livre qui explore le libéralisme en tant que tradition de la pensée politique.

Wolterstorff constate que l'interprétation de la démocratie libérale occidentale a été dominée ces dernières années par ce qu'il appelle le *libéralisme de la raison publique*. Il en existe diverses versions chez différents auteurs : John Rawls, Richard Rorty, Gerard Gaus, Robert Audi, etc. Depuis la publication en 1993 du livre *Libéralisme politique* de Rawls, les philosophes politiques se sont consacrés à l'analyse de l'idée de la raison publique. Cette idée est le produit d'un fait que nous constatons quotidiennement : Dans les démocraties libérales occidentales, composées de sociétés pluralistes, les gens ont des positions radicalement différentes, voire opposées, sur les questions politiques. Lorsque Wolterstorff expose l'interprétation *rawlsienne* de la gouvernance dans la démocratie libérale, il cite Rawls pour expliquer avec ses propres mots ce diagnostic : « Une société démocratique moderne ne se caractérise pas simplement par un pluralisme de doctrines religieuses, philosophiques et morales globales, mais par un pluralisme de doctrines globales incompatibles et raisonnables »<sup>4</sup> (2005, p. xvi). Wolterstorff partage le diagnostic des libéraux de la raison publique, tels que Rawls, sur la présence de doctrines englobantes incompatibles dans les sociétés pluralistes occidentales ; ce qu'il ne partage pas, c'est la solution qu'ils proposent à ce problème.

Ces positions s'articulent à partir de différentes compréhensions de la vie, et de la compréhension que l'on a de ce qui est bon ou juste ; John Rawls les appelle des *doctrines englobantes*, en raison de leur caractère global. Par exemple, sur les questions d'éthique sociale, certaines personnes souhaiteraient que leurs convictions religieuses aient une voix publique qui puisse être entendue dans le débat politique, tandis que d'autres pensent que toutes les convictions religieuses devraient être laissées en dehors de tout type de débat. Face à cette pluralité d'opinions présentes dans notre société, et à l'impossibilité d'un consensus, les libéraux de la raison publique proposent que pour éviter les opinions en conflit en matière d'ordre constitutionnel et de justice fondamentale, il faut mettre

---

<sup>3</sup> Effectué aux Pays-Bas.

<sup>4</sup> « A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines » (notre traduction).

de côté sa conception personnelle du bien. Les libéraux de la raison publique soutiennent que les doctrines religieuses englobantes doivent être laissées en dehors de la sphère publique lorsqu'il s'agit de questions d'ordre constitutionnel et de justice fondamentale, car elles font appel à une « vérité » particulière. Par exemple : si des personnes qui professent une religion ne veulent pas de législation en faveur de l'euthanasie parce que les textes fondateurs de leur religion l'interdit, alors ces personnes ne devraient pas utiliser cet argument dans les discussions dans l'espace public, car celles qui professent d'autres types de spiritualité, ou simplement aucune religion ou spiritualité, ne devraient pas être obligées d'agir selon des principes qu'elles n'acceptent pas. Nous ne prétendons pas donner une explication complète du libéralisme de la raison publique, et encore moins de Rawls, car Wolterstorff a abordé plusieurs auteurs, très différents les uns des autres, qui traitent du même sujet mais qui n'ont pas eu la même diffusion que Rawls dans le monde francophone. En outre, bien qu'il s'agisse d'une discussion technique de philosophie politique sur la place de la religion dans l'espace public, il existe des versions populaires et semi-populaires de la même idée.

Dans son article « From Liberal to Plural », Wolterstorff présente le fait que pour le libéralisme, qui selon lui est le résultat de la nouvelle structure sociale engendrée par la modernité, la distinction des sphères publique et privée est fondamentale. Jusqu'à présent, la position dominante de la tradition politique libérale était que dans la vie de la sphère publique, les citoyens ne devaient pas utiliser comme source d'interprétation et de valeur les traditions représentées par les religions concurrentes dans leurs visions du bien (Wolterstorff, 1995), notamment dans les sphères politique et universitaire. Cette position prône que le débat dans la sphère publique doit être mené en faisant appel à une source commune et neutre (Wolterstorff, 1995).

Comme nous l'avons déjà souligné, Wolterstorff adhère au diagnostic posé par les libéraux de la raison publique mais ne partage pas la solution. Selon lui, le libéralisme de la raison publique n'exige pas que tout le monde « suspende » ses doctrines, mais celles qui sont considérées comme déraisonnables. Le problème se pose, selon Wolterstorff, en raison de la difficulté de définir quelles doctrines sont raisonnables. En outre, un « groupe de légitimation » est implicitement créé. Sur cette question, Wolterstorff affirme :

Tous les libéraux de la raison publique déclarent d'abord que les citoyens de certaines catégories ne sont pas pertinents pour déterminer s'il est permis de plaider en public et de voter pour un certain texte de loi [...] Rawls met de côté ceux qui ne sont pas « raisonnables », c'est-à-dire ceux qui n'approuvent pas « les idées sous-jacentes des citoyens en tant que personnes libres et égales et de la société en tant que système équitable de coopération dans le temps ». Pour ceux dont la doctrine globale les conduit à être déraisonnables de cette manière, Rawls déclare que cette doctrine est elle-même déraisonnable<sup>5</sup> (2012b, p. 81).

Selon cette idée, il existe une partie de la population dont les opinions sont exclues de la sphère publique parce qu'elles ne prennent pas pour base épistémologique une source commune et neutre. Une autre préoccupation soulevée par Wolterstorff en ce qui concerne le libéralisme de la raison publique est que certains de ceux qui font partie du « groupe de légitimation » n'auront pas nécessairement à donner leur avis sur les lois, car on suppose qu'ils les accepteront d'une manière ou d'une autre. Wolterstorff l'explique de la manière suivante :

Aucun des libéraux de la raison publique ne soutient que, après avoir exclu certaines catégories de citoyens du groupe de légitimation, nous puissions maintenant dire qu'une condition pour qu'il soit acceptable de plaider en public et de voter pour une certaine proposition de législation est que l'on juge que tous ceux qui restent dans le groupe ont une raison bonne et décisive [...] de croire que la législation serait une bonne chose. Ce degré d'accord n'existe jamais, et nous pouvons dire avec certitude qu'il n'existera jamais. C'est pour cette raison que les libéraux de la raison publique ont tous recours à l'expression de ce que les membres du groupe de légitimation croiraient<sup>6</sup> (2012b, p. 83-84).

---

5 « All public reason liberals first declare that citizens of certain sorts are irrelevant to determining the permissibility of advocating in public and voting for some piece of legislation [...] Rawls famously sets off to the side those who are not "reasonable", these being those who do not endorse "the underlying ideas of citizens as free and equal persons and of society as a fair system of cooperation over time". For those whose comprehensive doctrine leads them to be unreasonable in this way, Rawls declare that doctrine is itself unreasonable » (notre traduction).

6 « No public reason liberals holds that, having excluded certain sorts of citizens from the legitimation pool, we can now say that a condition of its being acceptable to advocate in public and vote for some proposed piece of legislation is that one judges that everyone who remains in the pool has a good and decisive reason [...] for believing that the legislation would be a good thing. There never is that degree of agreement, we can say with confidence that there never will be. It's for this reason that public reason liberals all resort to speaking

Le libéralisme de la raison publique postule que si certaines personnes ne sont pas bien disposées ou n'adoptent pas une position favorable à l'égard de propositions de lois issues d'arguments « raisonnables », c'est probablement parce qu'elles ne sont pas bien informées ou n'ont pas eu l'occasion de réfléchir plus clairement et profondément à la question. Le problème que Wolterstorff présente est de savoir comment définir si une position est raisonnable ou non, car dans une démocratie libérale, la réponse à ce dilemme serait bien plus complexe que de faire simplement appel à une source commune et neutre<sup>7</sup>.

En suivant la ligne d'argumentation de Wolterstorff, nous pouvons noter que même si une personne ayant des convictions religieuses a la possibilité d'avoir une voix publique « raisonnable », elle est désavantagée. L'exigence d'avoir une voix publique autre que sa propre religion présuppose un citoyen occidental dont la culture et la religion sont clairement divisées, mais considérons que pour certains peuples, la culture et la religion sont une seule et même chose. Par exemple, dans le cas d'ethnies qui ont survécu aux processus de colonisation, leurs cultures et leurs religions sont indissociablement liées, au point qu'il est difficile de comprendre l'une sans l'autre, de sorte que lorsqu'il s'agit de plaider public, leurs voix politiques seront fondées sur leurs croyances. Est-il juste que ces personnes soient tenues d'avoir une voix politique à l'exclusion de leur dimension religieuse ? En réalité, on leur demandera de laisser également de côté leur culture ; si tel est le cas, le citoyen libéral se débarrassera complètement de son interlocuteur. Il se peut que ces personnes fassent un effort pour séparer leur voix politique de leur vision du monde, mais si elles n'y parviennent pas, elles se retrouveront dans une position défavorable.

L'alternative que Wolterstorff propose est « le droit égal des citoyens à une pleine voix politique »<sup>8</sup> (2012b, p. 113) à exercer de manière explicite et implicite et avec des garanties et des limites constitutionnelles. Cette proposition est une interprétation alternative de l'idée de gouvernance et de ce que Wolterstorff appelle l'interprétation de l'égalité des voix politiques de la démocratie libérale. Selon lui, ce droit égal à une voix politique pleine et entière se trouve au cœur de la démocratie libérale et non la raison publique (2012b, p. 112).

---

os what those in the legitimation pool would believe » (notre traduction).

7 Ce dilemme peut conduire à un autre sujet : l'épistémologie. Nous ne l'aborderons pas ici car il dépasse le cadre de notre recherche.

8 « The equal right of citizens to full political voice » (notre traduction).

Selon Wolterstorff, cette alternative offre l'espace nécessaire à toute personne ayant l'opportunité dans la sphère publique d'argumenter pour les raisons qu'elle croit être justes, sans aucune des restrictions du libéralisme de la raison publique. Tant qu'une personne est autorisée à défendre sa position politique, même si un vote lui est défavorable, elle n'a pas été traitée injustement. Il croit « qu'il n'y a aucune raison de supposer que l'éthique du citoyen dans une démocratie libérale inclut une restriction sur l'utilisation de raisons religieuses dans la prise de décision et la discussion de questions politiques »<sup>9</sup> (2012b, p. III-112). Wolterstorff note que les citoyens utilisent, et d'ailleurs pensent qu'ils doivent utiliser, les raisons qu'ils jugent appropriées, y compris les raisons fondées sur leurs convictions religieuses (2012b, p. III-112).

Un autre philosophe, Jürgen Habermas, s'est également lancé dans ce débat, avec une proposition qui n'est pas très différente de celle de Wolterstorff<sup>10</sup>. Selon lui, elle ne doit pas dériver du caractère séculier de l'État, une obligation pour tous les citoyens de compléter leurs contributions religieuses (Habermas, 2022). En outre, il affirme que l'on part du principe que, dans une société pluraliste, il doit y avoir une séparation institutionnelle entre la religion et la politique, mais que l'État ne doit pas transformer cette séparation en un fardeau psychologique et mental pour tous les citoyens qui suivent une foi (Habermas, 2022).

Tout comme Habermas est critique à l'égard du libéralisme de la raison publique, il est aussi nécessaire de souligner qu'il a un certain degré de distance par rapport à la position de Wolterstorff. Il illustre cela en disant que si le parlement est ouvert aux combats religieux, l'autorité gouvernementale pourrait devenir l'agent d'une majorité religieuse qui promeut sa volonté en violation des processus démocratiques (Habermas, 2022) ; en d'autres termes : l'accès sans restriction des convictions religieuses dans la sphère politique institutionnelle conduit à un danger permanent de tyrannie de la majorité dans les sociétés où existe une religion dominante (Kerkwijk, 2015, p. 104). La solution que Habermas propose est que les convictions religieuses soient « traduites » du vocabulaire de la communauté religieuse

---

9 « No reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues » (notre traduction).

10 Habermas aborde cette question dans le cadre du débat sur la post-sécularité, dont il a été un protagoniste en Europe. Il juge assez convaincantes les objections de Wolterstorff au libéralisme de la raison publique.



en une « langue » accessible à tous (Kerkwijk, 2015, p. 104). L'autorégulation étant une tâche partagée, la traduction est un effort de coopération auquel les citoyens religieux et non religieux devraient participer (Kerkwijk, 2015, p. 104).

Cette position a été critiquée par *exclusionnistes* comme Robert Audi et *inclusionnistes* comme Wolterstorff. Anja Hennig note que, dans le cas des *inclusionnistes*, ils considèrent que la position de Habermas est construite sur une hypothèse problématique, car la distinction entre les arguments religieux et séculiers est trompeuse, puisqu'elle implique que le religieux serait irrationnel et le séculier rationnel (Hennig, 2015). De l'autre côté, les *exclusionnistes* stricts s'y opposent, car cette demande de collaboration entre les citoyens religieux et non religieux serait un fardeau surtout pour les non-croyants, car ils devraient accepter la légitimité des arguments religieux (Hennig, 2015).

La discussion entre Habermas et Wolterstorff sur la place des convictions religieuses dans l'espace public a été très visible dans la philosophie politique anglo-américaine. Dans les ouvrages *Habermas and Religion* et *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*, Wolterstorff reconnaît une certaine valeur à la critique de Habermas sur la notion de public, mais remet en question l'idée de ce dernier selon laquelle les convictions religieuses devraient être « traduites » dans le débat public, ce qui serait typique d'une vision philosophique post-métaphysique. Pour Wolterstorff, le philosophe post-métaphysique, dans son dialogue avec la religion, découvre de temps en temps chez le croyant certaines idées qui n'avaient pas attiré son attention auparavant et qu'il s'approprie parfois à ses propres fins philosophiques post-métaphysiques, par exemple l'idée que chaque être humain a une valeur égale et inaliénable (Wolterstorff, 2012b, p. 363). Selon lui, ce que fait le philosophe post-métaphysique, c'est qu'il « extrait l'intuition du contexte de révélation dans lequel la personne religieuse l'a placée et du langage théocentrique dans lequel elle l'a énoncée » (2012b, p. 363) et « formule l'intuition dans son propre langage anthropocentrique séculier, soutenu par des raisons qui satisfont aux exigences de la rationalité kantienne »<sup>11</sup> (2012b, p. 363). Wolterstorff dit que, selon Habermas, la personne religieuse bénéficie de cette appropriation tout autant que le philosophe (2012b, p. 364).

---

<sup>11</sup> « Formulates the insight in his own anthropocentric secular language, supported with reasons that satisfy the demands of Kant-rationality » (notre traduction).

Wolterstorff remet également en question la vision qu'a Habermas de la relation de la personne religieuse à la révélation, et en particulier de la foi que la personne religieuse a dans le contenu de cette révélation<sup>12</sup> (Wolterstorff, 2012b, p. 373). Wolterstorff affirme que, selon le point de vue *habermassien*, une telle foi est certaine et indiscutable pour la personne qui la possède (Wolterstorff, 2012b, p. 373). Il dit qu'il est vrai que dans la théologie chrétienne, depuis le début du Moyen Âge, la foi et la révélation sont deux catégories fondamentales (Wolterstorff, 2012b, p. 374), mais que dans l'orientation de la plupart des chrétiens, la relation foi-révélation n'a pas eu la même importance que dans l'histoire de la théologie. Il dit qu'il est « rare d'entendre quelqu'un dire, « Dieu me l'a dit, donc c'est vrai ; et c'est la fin de la discussion »<sup>13</sup> (2012b, p. 374). Il donne comme exemple le rapport fait par Robert P. Jones dans *Liberalism's Troubled Search for Equality* du débat qui a eu lieu dans l'Oregon au cours des années 1990 concernant l'euthanasie (Wolterstorff, 2012b, p. 374). Selon Wolterstorff, les personnes religieuses qui ont pris part au débat ont présenté des arguments en faveur de leur position, et ceux-ci ont été soumis à la critique de leurs coreligionnaires ainsi que d'autres personnes (Wolterstorff, 2012b, p. 374). Il affirme que le fait qu'une personne n'accepte pas toujours les critiques de sa position ne la rend pas différente des autres, mais montre qu'elle est égale à tous (Wolterstorff, 2012b, p. 374).

Habermas a réagi à la critique de Wolterstorff. Tout d'abord, il note qu'un problème assez récurrent dans les discours académiques est qu'une condition herméneutique de base n'est pas remplie, à savoir la familiarité avec le mode d'argumentation de l'interlocuteur (Habermas, 2017, p. 116). Pour la même raison, il regrette les malheureuses distorsions qui ont affecté la discussion entre eux deux, en raison des différences dans les usages que chacun donne à certaines expressions fondamentales du débat, telles que « post-métaphysique » ou « raisonnable » (Habermas, 2017, p. 116). Bien qu'il ait supposé que les distorsions ayant affecté la discussion ne puissent être réparées en y revenant par des clarifications, il a au moins voulu aborder quelques questions controversées (Habermas, 2017, p. 116).

---

12 Au moins dans le christianisme, la notion de « révélation » n'est pas comprise de la même manière dans toutes les traditions (et il n'y a même pas de compréhension uniforme au sein de chaque tradition).

13 « Rarely does one hear someone say, "God told me, so it's true; and that's the end of the discussion" » (notre traduction).

Par exemple, Habermas a insisté sur l'importance de la révélation pour la personne religieuse. Il a dit que « sans appel à la révélation ou à une forme de contact du croyant avec le divin, que ce soit par la prière, la pratique ascétique ou la méditation, la foi perdrait son caractère spécifique »<sup>14</sup> (2017, p. 116). Il ajoute que le protestantisme qui a façonné l'environnement social dans lequel il a lui-même grandi était conscient du danger de la désintégration de la religion en quelque chose qui ne serait plus qu'une tradition culturelle (Habermas, 2017, p. 116), ce qui serait en fait la fin de la religion en tant que telle (Habermas, 2017, p. 116).

L'argument de Habermas concernant la relation du croyant à une sorte de révélation est intéressant, car l'idée de « convictions religieuses » présuppose une sorte d'engagement d'une personne avec le divin. D'autre part, Wolterstorff décrit un phénomène réel au sein du christianisme : la théologie chrétienne et les personnes individuelles n'ont pas toujours le même rapport à la révélation<sup>15</sup>. Les deux positions, plutôt que d'être en conflit, nous montrent que la relation de la personne religieuse à une forme de révélation est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît et que toute tentative d'interpréter ce phénomène de manière précise et uniforme est insuffisante.

Un autre chercheur, Joan Stavo-Debaugé, qui est lui issu du monde francophone, critique la position de Wolterstorff. Il est l'auteur de « Mauvaise foi. Du *revival* de la philosophie analytique de la religion à l'introduction de l'objection intégraliste en théorie politique », chapitre du livre *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, dont il est également l'un des éditeurs. Dans ce texte, Stavo-Debaugé critique la position de Wolterstorff sur l'idée de raison publique de Rawls, et en particulier sa défense d'une voix publique pour les convictions religieuses. Dans une partie sous-titrée « Du droit de croire au devoir d'imposer ses croyances à autrui », il dit que selon le point de vue partagé par Wolterstorff et Plantinga<sup>16</sup> :

---

14 « Without an appeal to revelation or to some form of contact of the believer with the divine, be it through prayer, ascetic practice or meditation, "faith" would lose its specific character » (notre traduction).

15 Il est préférable de parler de « théologies chrétiennes » (au pluriel).

16 Il est intéressant qu'à ce stade, Stavo-Debaugé les présente ensemble car, bien qu'ils aient développé ensemble l'épistémologie réformée, Plantinga a très peu écrit sur la philosophie politique.

Il ne restait plus qu'à arguer que ce chrétien est aussi dans ses pleins droits *politiques* et ne déroge pas aux principes de l'État de droit, de la démocratie et de la civilité, lorsqu'il prétend imposer les commandements de sa foi à l'ensemble de ses concitoyens. Ne pas lui reconnaître ce droit – ou du moins trouver *moralement* illégitime qu'il l'exerce de la sorte [...] reviendrait à l'exclure de la communauté politique et à l'empêcher de jouir d'une pleine participation aux délibérations et à la conduite des affaires qui se tiennent en ses différentes sphères (2015, p. 47).

Dans le chapitre auquel appartient l'extrait que nous venons de citer, Stavo-Debauge affirme que Wolterstorff défend une théologie politique<sup>17</sup> qui flirte avec une vision théocratique<sup>18</sup>. Il souligne ne pas comprendre comment plusieurs auteurs progressistes et libéraux, dont Habermas, ont accepté et adopté une partie de la critique de Wolterstorff sur l'idée de raison publique<sup>19</sup>. Il note également la « sympathie » à son égard de Richard Rorty, Jeffrey Stout<sup>20</sup> et Richard Bernstein ; ce dernier a déclaré que « *Justice* de Wolterstorff est le livre le plus impressionnant sur la justice depuis *Théorie de la justice* de Rawls [...] Même ceux qui sont sceptiques quant à son

---

17 Il serait intéressant de savoir ce que Stavo-Debauge entend par « théologie politique ». Pour sa part, Wolterstorff affirme « qu'elle [c'est-à-dire la théologie politique] n'est pas une branche de la théologie mais une espèce de théorie politique, à savoir la théorie politique théologique ». Notre traduction. La version originale indique : « It [i.e. political theology] is not a branch of theology but a species of political theory, namely, theological political theory » (2012a, p. 112).

18 Pour soutenir son argument, Stavo-Debauge commence par critiquer la tradition ecclésiale-théologique dans laquelle Wolterstorff a grandi : le néo-calvinisme. Il affirme que cette tradition est une variante du fondamentalisme protestant, une description qui, à notre avis, présente de sérieux problèmes historiques et théologiques. De plus, la question est bien plus complexe qu'il ne le présente car cette tradition, surtout aujourd'hui, est bien plus diverse qu'il ne le croit. L'un des philosophes *kuypériens* les plus pertinents aujourd'hui est James K.A. Smith, qui a soutenu le candidat démocrate (et actuel président) Joe Biden lors de l'élection présidentielle américaine de 2020, ou le soutien public de Smith à la communauté LGBTI à l'université Calvin. Wolterstorff est également un exemple de cette diversité, prenant une distance assez importante avec la version classique de sa tradition (un sujet sur lequel il existe suffisamment de sources pour faire une autre recherche). Un des nombreux exemples est son plaidoyer en faveur du mariage homosexuel.

19 Il est intéressant de noter que Thierry Gontier, professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin Lyon 3, affirme que le projet de Wolterstorff vise à donner un fondement théologique au modèle *rawlsien* (dans son ouvrage *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*). Gontier souligne que Wolterstorff rejoint la perspective religieuse de la pensée de Rawls (Gontier, 2015).

20 Stavo-Debauge souligne la critique de Curtis Hutt (*John Dewey and the Ethics of Historical Belief*, New York, SUNY Press, 2013) de « l'immunité » accordée à Wolterstorff dans l'ouvrage *Democracy and Tradition* de Jeffrey Stout (Stavo-Debauge, 2015).

fondement théiste de la justice seront interpellés par la clarté, la rigueur et l'exhaustivité de ses arguments »<sup>21</sup> (Bernstein, 2008). Cette déclaration n'est pas anodine, venant d'un intellectuel de l'envergure de Bernstein, ancien doyen de The New School for Social Research, qui est considéré comme l'un des principaux établissements d'enseignement supérieur au monde dans le domaine des sciences humaines et sociales.

Pour sa part, Stavo-Debaugue estime que Wolterstorff cherche à introduire l'agenda conservateur de la droite chrétienne américaine<sup>22</sup>. Le problème de cette analyse est qu'il attribue à Wolterstorff des idées qu'il ne présente ni ne laisse entendre<sup>23</sup> ; nous ne pouvons même pas affirmer que sa proposition introduit comme conséquence logique le danger dont Stavo-Debaugue cherche à nous avertir<sup>24</sup>, puisqu'il est seulement préconisé que les voix publiques des convictions religieuses<sup>25</sup> (Wolterstorff, 2012b, p. 105) soient entendues comme toutes les autres, et non qu'elles soient imposées au reste de la population<sup>26</sup>. Wolterstorff lui-même affirme dans sa proposition pour

---

21 Wolterstorff's *Justice is the most impressive book on justice since Rawls's A Theory of Justice* [...] Even those who are skeptical about his theistic grounding of justice will be challenged by the clarity, rigor, and thoroughness of his arguments » (notre traduction).

22 Cela présente déjà une contradiction dans l'argumentation de Stavo-Debaugue par rapport à la façon dont il présente lui-même Wolterstorff : Quelqu'un qui est généralement considéré comme un évangélique de gauche. Nous ne savons pas si Wolterstorff est précisément un chrétien ou évangélique de gauche (le terme « évangélique » est déjà problématique parce qu'il a des connotations différentes en Europe francophone et en milieu anglo-saxon, et qu'il est utilisé dans des sens très différents selon la personne qui l'emploie) mais nous voudrions signaler au moins deux antécédents qui montrent sa distance par rapport à la droite. Le premier est un article intitulé « Hondurans seek justice » dans lequel il critique sévèrement le mouvement Tea Party, et le second est son rejet explicite de la dictature militaire chilienne d'Augusto Pinochet.

23 À notre avis, la rhétorique polémique et les inexactitudes grotesques et tendancieuses de l'analyse de Stavo-Debaugue ne répondent pas aux normes nécessaires que l'on pourrait attendre d'un ouvrage académique.

24 Ce que nous trouvons plutôt curieux chez Stavo-Debaugue, c'est qu'il semble reprendre à son compte l'idée d'une « guerre des cultures », typique des conservateurs qu'il critique. Une partie de son travail sur les relations entre politique et religion part du principe que la société civile serait divisée entre deux grands camps, les « fondamentalistes » et les « progressistes », ce qui l'empêche d'interpréter, à notre avis, la complexité et la diversité de toutes les communautés qui composent la société.

25 En fait, lorsque Wolterstorff parle de convictions religieuses, il fait référence aux citoyens qui professent différentes religions, et pas seulement aux chrétiens.

26 Le point de vue de Wolterstorff n'est pas très différent de ce qui se passe en France. La Fédération Protestante de France (FPF), loin de la droite évangélique nord-américaine et du fondamentalisme protestant, a prononcé des paroles publiques sur diverses questions sociales et a été entendue lors de séances de l'Assemblée nationale. Il me semble que nous

une voix politique égale que l'opinion d'un groupe, ou de la majorité, a des restrictions constitutionnelles, qui sont « les droits naturels des citoyens »<sup>27</sup> (2012b, p. 113) et l'action de l'État pour la protection de ces droits<sup>28</sup> :

Je soutiens que ce n'est pas la raison publique et le devoir de civilité rawlsien qui sont au cœur de la démocratie libérale, mais le droit égal à une voix politique pleine et entière, cette voix devant être exercée dans les limites constitutionnelles des pouvoirs du gouvernement et dans les limites légales de l'atteinte par les citoyens au droit de leurs concitoyens d'exercer librement leur pleine voix politique<sup>29</sup> (2012b, p. 125).

Wolterstorff présente certains droits qui pourraient être considérés comme faisant partie d'une liste standard : le droit à la liberté d'expression, le droit à la libre circulation, le droit à la liberté de religion, etc. Concernant la conception théiste de la théorie des droits de Wolterstorff (que nous présenterons plus tard), Stavo-Debauge souligne que la survie de cette théorie théiste, selon la vision de l'auteur, dépendrait de la conversion de tout le monde au christianisme (2015, p. 65). Cette interprétation de Stavo-Debauge est assez risquée, puisque Wolterstorff, dans aucun de ses ouvrages de philosophie morale et politique, n'affirme ni même ne laisse entendre une telle chose. L'idée d'une « conversion » au christianisme est totalement absente de sa théorie des droits<sup>30</sup> car il ne s'agit pas d'une question sotériologique mais éthique et eschatologique.

Quelques années plus tôt, Wolterstorff a soulevé une autre question dans le livre *Religion in the Public Square : The place of religious convictions in political debate* : les convictions religieuses ne devraient pas être un problème dans

---

ne douterons jamais que la FPF ne cherche qu'à être une voix parmi toutes les autres, sans aucune intention d'imposer une position au reste de la population.

27 « The natural Rights of citizens » (notre traduction).

28 Non seulement cela, mais l'État de droit dispose des contre-pouvoirs qui empêchent la tyrannie de la majorité.

29 « I hold that it is not public reason and the Rawlsian duty of civility that lie at the heart of liberal democracy but the equal right to full political voice, this voice to be exercised within constitutional limits on the powers of government and within legal limits on the infringement by citizens on the right of their fellow citizens to freely exercise their full political voice » (notre traduction).

30 Tant dans ce chapitre que dans le livre « Le loup dans la bergerie: le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public », Stavo-Debauge présente une caricature du travail de Wolterstorff, puis le critique. On se demande si la « mauvaise foi » à laquelle il fait référence ne se trouve pas de son côté.

une démocratie libérale, car ce qui devrait compter dans les arguments, c'est leur contenu, et non les motifs sur lesquels ils sont fondés. Dans le même livre, Wolterstorff soutient que le respect est donné par l'acceptation de la diversité des voix publiques, et non par l'exclusion de celles qui ont une source religieuse. Développant cette idée, il affirme que, tout d'abord, le respect est lié à notre façon de discuter et de débattre dans l'arène publique ; c'est par notre façon d'argumenter que nous faisons ou non preuve de respect envers les autres. Le débat public doit être mené avec civilité ; la civilité doit être une vertu qui fait partie de l'éthique du citoyen (Wolterstorff, 1997, p. 112). Il définit la vertu de la civilité dans la discussion en disant « qu'ils ont besoin d'écouter l'autre personne avec la volonté d'apprendre et de laisser sa pensée évoluer »<sup>31</sup> (1997, p. 112-113). Deuxièmement, sauf circonstances extrêmes, le débat doit être mené et résolu conformément aux règles prévues par la loi du pays et les dispositions de la Constitution (Wolterstorff, 1997, p. 113) ; cela signifie que l'argumentation doit être menée conformément aux lois existantes<sup>32</sup>.

Selon Wolterstorff, il est nécessaire que notre politique honore et respecte non seulement nos similitudes en tant que personnes libres et égales, mais aussi nos particularités, car elles sont « constitutives de nos identités narratives »<sup>33</sup> (1997, p. 111). L'exclusion des voix publiques des convictions religieuses de l'arène publique est en fait une atteinte à la liberté d'exercice de la religion telle qu'elle est comprise (avec ses diverses nuances) dans la plupart des pays occidentaux. Wolterstorff essaie d'être beaucoup plus clair en disant que le libre exercice de la religion n'est pas seulement la liberté d'accomplir des rituels communautaires ou des actes de dévotion personnelle, mais aussi la liberté d'exercer la religion dans les diverses activités de la vie quotidienne (Wolterstorff, 2015, p. 288).

Wolterstorff défend ce qu'il appelle la position *consociale*<sup>34</sup>. *Pour expliquer cette position, il clarifie d'abord deux questions par rapport à la position libérale. Premièrement, il rejette la revendication d'une source indépendante pour l'argumentation et l'imposition d'une contrainte morale sur l'utilisation publique des convictions religieuses. Deuxièmement, il interprète l'exigence de neutralité comme signifiant que l'État doit être neutre par rapport aux religions et autres*

---

31 « They require listening to the other person with a willingness to learn and to let one's mind be changed » (notre traduction).

32 Wolterstorff affirme cela en pensant à une démocratie libérale.

33 « Constitutive of our narrative identities » (notre traduction).

34 En français, il s'agit d'un néologisme.

*visions du monde présentes dans la société, ce qui exige « impartialité » et non « séparation » (Wolterstorff, 2015, p. 115). Ayant déjà exposé ces deux thèmes, il affirme que les personnes qui adoptent la position consociale veulent des garanties pour les citoyens, même s'ils ont comme base épistémologique une religion ou une irrégion, avec le plus de liberté possible pour vivre leur vie comme ils le souhaitent. Dans les deux remarques qu'il fait avant de présenter la position consociale qu'il défend, il constate que les personnes qui défendent le libéralisme de la raison publique recommandent des politiques incompatibles avec l'idée de démocratie libérale. Wolterstorff note que la position du libéralisme de la raison publique recommande des restrictions sur les convictions religieuses, portant atteinte au libre exercice de la religion (Wolterstorff, 2015, p. 115).*

Wolterstorff soutient également qu'il existe une base morale à la démocratie libérale constitutionnelle. Les détracteurs de cette idée affirment que ce type de démocratie n'est rien d'autre qu'un mode de vie. La preuve généralement citée pour défendre cette position est qu'elle est construite sans lois qui soient l'expression d'une certaine vision unifiée de la religion et de la moralité. Selon Wolterstorff, le fondement moral de la démocratie libérale constitutionnelle est que tous les citoyens adultes, indépendamment de leurs doctrines, doivent être traités en vertu d'un droit égal à l'exercice d'une voix politique pleine et entière. Elle est également caractérisée par le fait que les constitutions<sup>35</sup> des démocraties occidentales interdisent aux gouvernements de violer les droits naturels fondamentaux des citoyens ; il est interdit aux gouvernements de violer leur dignité inhérente (Wolterstorff, 2012b, p. 137) :

Dans une démocratie libérale constitutionnelle le droit égal des citoyens adultes d'exercer pleinement leur voix politique, et le droit constitutionnel des citoyens en général à un grand nombre de libertés fondamentales vis-à-vis de l'État, confèrent aux citoyens des démocraties libérales un degré extraordinaire de liberté<sup>36</sup> (2012b, p. 137).

Wolterstorff reconnaît le droit des citoyens à vivre leur vie comme ils le souhaitent comme étant au cœur de l'idée de gouvernance dans la

---

<sup>35</sup> Wolterstorff se réfère notamment à la Constitution des États-Unis d'Amérique.

<sup>36</sup> « The equal right of adult citizens in a constitutional liberal democracy to exercise their full political voice, and the constitutional right of citizens in general to a large number of fundamental freedoms vis à vis the state, gives to citizens in liberal democracies an extraordinary degree of freedom » (notre traduction).



démocratie libérale constitutionnelle (2012b, p. 137). Dans son interprétation de l'égalité des voix politiques dans la démocratie libérale, la liberté dont jouissent les citoyens est une conséquence de l'idée de gouvernance. Cette idée a des implications sur le fait que l'exercice de la voix politique doit être fait comme un engagement moral.

Wolterstorff identifie deux voies pour l'exercice d'une voix politique en tant qu'engagement moral, ou comme il l'appelle également « activité politique démocratique fondée sur la morale »<sup>37</sup> (2012b, p. 157), et celles-ci sont « l'organisation à base élargie »<sup>38</sup> (2012b, p. 157) et « l'organisation du mouvement »<sup>39</sup> (2012b, p. 157). Les organisations à base élargie sont des associations qui recrutent comme membres des institutions laïques et religieuses à but non lucratif, des synagogues aux écoles publiques. Chaque institution verse une cotisation, de sorte que l'organisation à base élargie est indépendante, non partisane et libre de tout financement public. L'objectif de ces institutions est de fournir une formation et un développement social. En outre, ils visent à renforcer les institutions membres en interne et à créer les moyens pour les familles de participer au processus politique. L'une de ces organisations à base élargie est la *Industrial Areas Foundation* des États-Unis et se décrit comme une université de la vie, enseignant aux citoyens le processus démocratique au sens large.

L'organisation du mouvement est la composante organisée d'un mouvement social ; cela signifie que c'est l'organisation dont la fonction est de coordonner les mouvements, n'étant composée que d'un nombre limité de personnes, et non de tous ceux qui en sont membres. Ces organisations donnent une cause au mouvement et sont nécessaires pour qu'il survive et réussisse. Par exemple, le mouvement des droits civiques aux États-Unis a été coordonné par des organisations spécifiques ; c'est à ces organisations que nous faisons référence.

Les deux voies que Wolterstorff donne en exemple, en acceptant qu'il s'agisse d'une généralisation sur les formes d'activité politique démocratique fondées sur la morale, contrastent avec le projet central des libéraux de la raison publique, qui cherche à articuler l'éthique du citoyen dans la délibération et la prise de décision politiques comme un devoir de civilité.

---

37 « Morally based democratic political activity » (notre traduction).

38 « Broad-based organizing » (notre traduction).

39 « Movement organizing » (notre traduction).

Selon Wolterstorff, cette perspective des libéraux de la raison publique est à courte vue, car elle se concentre exclusivement sur une forme d'activité politique fondée sur la morale, et non seulement cela, mais elle se concentre particulièrement sur les raisons que l'on peut mettre en avant quand on s'engage dans cette activité, et sur ce que l'on devrait faire au cas où les raisons qu'on avance échouent à persuader les autres citoyens de la justesse de ses arguments (Wolterstorff, 2012b, p. 160). Bien que Wolterstorff affirme qu'il s'agit d'une vision myope si on se concentre sur la délibération et la prise de décision politiques alors qu'il existe tant d'autres formes d'activités politiques fondées sur la morale, il fait le constat que cette forme d'activité politique est présente dans le cadre de « l'organisation à base élargie » et « l'organisation du mouvement » (Wolterstorff, 2012b, p. 166).

Il suggère que la meilleure façon de mener ce type d'activité politique est de suivre le modèle de « convergence sur une politique particulière à partir de points de vue idéologiquement différents »<sup>40</sup> (2012b, p. 172) et non selon le type de consensus proposé par le libéralisme de la raison publique au moyen de « l'application à une politique particulière de principes généraux partagés »<sup>41</sup> (2012b, p. 172). Pour cela, selon Wolterstorff, nous devons être disposés à accepter que la diversité de secteurs idéologiquement différents puisse converger vers la résolution d'une question et que, par conséquent, ceux qui perdent lors du vote soient disposés à accepter un résultat défavorable. Il ne fait aucun doute que plus la diversité des orientations religieuses et philosophiques est grande, plus il est difficile d'assurer une telle convergence (Wolterstorff, 2012b, p. 173).

Aurélia Bardon est une autre chercheuse francophone qui s'est également penchée sur la proposition de Wolterstorff<sup>42</sup>. En 2014, elle a soutenu une thèse intitulée *Les arguments religieux dans la discussion politique : une théorie de la justification publique*, réalisée en cotutelle à l'Institut d'études politiques de Paris (Sciences Po) et à l'Université Columbia à New York<sup>43</sup>. Dans ce travail doctoral, Bardon a analysé la position de Wolterstorff ainsi que celle des autres grands philosophes politiques qui ont abordé la question de la place des arguments religieux dans le débat public. Elle place Wolterstorff parmi « les auteurs qui sont le plus souvent associés au problème de la justification

---

40 « Convergence on a particular policy from ideologically diverse standpoints » (notre traduction).

41 « Application to a particular policy of shared general principles » (notre traduction).

42 Elle est actuellement professeure à l'université de Constance, en Allemagne.

43 Sa thèse a été publiée en 2019 aux éditions Classiques Garnier.

[...] ils ont offert les arguments les plus complets sur la question »<sup>44</sup> (Bardon, 2014, p. 6).

Bardon propose un modèle de justification non absolutiste, inspiré des travaux de Rawls, Audi, Perry, Greenawalt, Habermas et Wolterstorff (Bardon, 2014, p. 140-141) mais qui, en même temps, diffère sur certains points des modèles de discussion politique élaborés par ces auteurs. Selon Bardon, une justification non absolutiste présente deux caractéristiques : 1) son objectif est considéré par tous comme désirable (Bardon, 2014, p. 140-141) 2) il existe une relation logique, considérée par tous comme logique, entre l'objectif et la proposition soutenue (Bardon, 2014, p. 140-141). En ce sens, les arguments religieux peuvent être aussi appropriés que d'autres arguments (Bardon, 2014, p. 140-141).

Les points sur lesquels la proposition de Bardon diffère des auteurs sur lesquels elle s'appuie sont les suivants :

Premièrement, dans le modèle de justification non-absolutiste, c'est le concept de justification publique et non l'idée du respect dû par les citoyens aux autres citoyens qui explique la nécessité de modération.

Deuxièmement, le modèle ne s'applique pas à tous les citoyens mais seulement aux fonctionnaires publics. Il n'y a pas de différence de degré entre les fonctionnaires publics et les citoyens ordinaires ; on n'attend tout simplement pas des citoyens ordinaires qu'ils s'abstiennent d'utiliser des arguments absolutistes, puisque l'incorporation d'arguments absolutistes par des citoyens ordinaires ne concerne pas la justification publique et la légitimité.

Troisièmement, la principale différence concerne le type d'arguments qui est considéré comme illégitime. Contrairement à la raison publique rawlsienne, les doctrines englobantes ne sont pas toutes exclues. Certaines de ces doctrines, y compris les doctrines religieuses, tant qu'elles sont non-absolues, peuvent être utilisées.

Enfin, même si le modèle est principalement conçu comme un modèle libéral, il est très différent des autres modèles libéraux de discussion politique : le modèle de justification non-absolutiste n'est pas censé être

---

<sup>44</sup> La place de Wolterstorff dans ce débat est largement reconnue, même par ses adversaires, comme Stavo-Debaugue dans le monde francophone.

neutre vis-à-vis des conceptions du bien. En outre, notre conception de la justification publique est différente de la conception libérale habituelle, car elle n'exige pas que tous les citoyens puissent comprendre pourquoi le pouvoir politique est justifié. Enfin, notre modèle laisse place à des désaccords profonds et variés (2014, p. 141).

Son modèle de justification non-absolutiste est intéressant en ce qu'il prend en compte certains éléments des propositions des auteurs qui défendent l'idée de la raison publique et de ceux qui la critiquent. Tant dans cette partie que dans les différentes parties de sa thèse où elle traite de la proposition de Wolterstorff, elle semble avoir une perception plutôt favorable de ce philosophe et de sa défense de la légitimité des arguments religieux dans l'espace public. De plus, un élément central démontre que Bardón apprécie Wolterstorff : elle reconnaît que sa proposition de justification non-absolutiste est inspirée, entre autres, par son travail (le plaçant au même niveau que Rawls et Habermas).

### 3. La place de la religion à l'université

Il est toutefois important de noter que Wolterstorff n'a pas seulement écrit sur la place de la religion dans le domaine de la discussion politique, mais aussi dans l'enseignement universitaire américain ; il tente notamment de répondre à la question suivante : « Est-il acceptable pour un chercheur qui est religieux de laisser sa religion façonner la manière dont il s'engage dans la pratique de son domaine ? » (Wolterstorff, 2019b, p. 4). On retrouve ces réflexions dans ses ouvrages *Educating for Life: Reflections on Christian Teaching and Learning* (2002), *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education* (2004), *In This World of Wonders: Memoir of a Life in Learning* (2019) et *Religion in the University* (2019). Il défend la place des voix et des orientations religieuses dans les institutions universitaires car, selon lui, « l'érudition ne consiste pas, et ne peut pas consister, en une simple prise en compte des faits. Nous devons toujours mettre quelque chose sur la table : des valeurs, des jugements d'importance, des préférences théoriques et des préjugés »<sup>45</sup> (2019b, p. 59). Wolterstorff part du principe qu'il n'existe pas de neutralité scientifique dans la recherche, puisque tous les chercheurs effectuent leur travail sur la base d'un paradigme de référence ou, comme il l'appelle en évoquant Gadamer, à partir d'un préjugé. Ce préjugé résulte de la manière dont chaque personne interprète la réalité, qui, dans le cas

---

45 « Scholarship does not consist, and cannot consist, of just taking in facts. Always we ourselves have to bring something to the table: values of sorts, judgements of significance, theoretical preferences, and prejudgements » (notre traduction).

des personnes qui adhèrent à une certaine forme de religion, est façonnée par cette dernière. En effet, dans la préface de son ouvrage *Religion in the University*, Wolterstorff parle du point de départ de sa compréhension de la place de la religion dans la démocratie libérale occidentale, à savoir que « la religion d'une personne exerce une influence sur de nombreux aspects différents de son existence : croyances, engagements, émotions, façons de voir les choses, et bien d'autres encore » (2019b, p. 4-5). Bien qu'il parle ici de ceux qui adhèrent à une religion, le même principe peut s'appliquer à toutes sortes de personnes. Il prend même pour exemple les différents paradigmes de référence à partir desquels la recherche est menée dans les établissements d'enseignement supérieur américains. Il note qu'il existe actuellement :

un grand nombre de recherches et d'enseignements explicitement façonnés par les intérêts, les valeurs, les convictions et les sensibilités caractéristiques d'identités sociales, ethniques, raciales et de genre particulières : épistémologie féministe, sociologie noire, théologie de la libération, critique littéraire gay, herméneutique musulmane<sup>46</sup> (2019b, p. 48).

Wolterstorff estime que ce pluralisme épistémologique doit faire une place aux personnes dont les croyances religieuses façonnent les efforts académiques. En fait, il pense qu'il faut promouvoir un type d'établissement d'enseignement pluraliste, et non neutre, car cela serait plus cohérent avec le type de démocratie libérale dans laquelle nous vivons, et la diversification des connaissances, en particulier dans le domaine des sciences humaines et sociales<sup>47</sup>.

Wolterstorff répond à une objection possible concernant le danger de laisser la place aux voix religieuses dans le monde universitaire, partant de l'idée que la religion n'est pas rationnelle<sup>48</sup>. Il répond à cette objection

---

46 « A wealth of research and instruction explicitly shaped by the interests, values, convictions, and sensibilities characteristic of particular social, ethnic, racial and gender identities: feminist epistemology, black sociology, liberation theology, gay literary criticism, Muslim hermeneutics » (notre traduction).

47 Il estime que nous devons travailler à une conception de la connaissance qui permette une pluralité de savoirs, et qu'au sein de celle-ci, il y a aussi de la place pour les voix religieuses.

48 Wolterstorff fait allusion à la philosophe turco-américaine Seyla Benhabib, qui aurait déclaré que les personnes religieuses « souffrent d'un déficit de rationalité » (Wolterstorff, 2019b, p. 63).

en affirmant que la rationalité repose sur des arguments et des preuves propositionnelles provenant de l'extérieur de son propre système de croyance et qu'en fait, depuis l'Antiquité, des philosophes et des penseurs religieux ont développé des arguments dont les prémisses n'étaient pas internes à leur système de croyance (Wolterstorff, 2019b, p. 74). Il cite en exemple les arguments en faveur de l'existence de Dieu développés par Alvin Plantinga et Richard Swinburne (Wolterstorff, 2019b, p. 76), qui, selon lui, ne dépendent pas de critères d'autorité internes à une religion mais d'une théologie naturelle. De plus, cette objection pourrait être contestée car tous les arguments propositionnels ne sont pas étayés par une logique et une rationalité inattaquables ; une certaine « foi » est toujours nécessaire au niveau des fondements de toute recherche<sup>49</sup>.

Wolterstorff a également réfléchi à la religion et à l'université sur la base de l'ouvrage *L'Âge séculier* de Charles Taylor. Dans ce livre, Taylor s'oppose à l'idée répandue selon laquelle la religion est un complément à ce que la recherche responsable nous apprend sur ce monde, « l'idée selon laquelle, aux résultats de cette érudition, les personnes religieuses ajoutent des croyances sur le supra-mondain, Dieu et la vie après la mort, alors que les personnes non religieuses s'abstiennent de faire cet ajout »<sup>50</sup> (Wolterstorff, 2019a). En d'autres termes, selon cette idée, les personnes religieuses raisonnables adoptent les résultats de la recherche scientifique et y ajoutent leurs propres idées sur le surnaturel. Selon Wolterstorff, Taylor ne s'oppose pas explicitement à cette idée, mais il pense que *L'Âge séculier* est un exposé détaillé contre ce point de vue.

Selon Wolterstorff, Taylor estime que les religions ne fournissent pas seulement des visions de l'au-delà, mais qu'elles comprennent également des interprétations du monde en conflit avec les interprétations séculières (Wolterstorff, 2019a). Comme ce livre ne cherche pas à offrir une compréhension de la religion mais de la laïcité, il présente le fait que la personne laïque ne se contente pas d'assimiler les faits mais les interprète, tout comme la personne religieuse, et que ses interprétations sont en conflit non seulement avec les personnes religieuses mais aussi avec certains de ses collègues laïques (Wolterstorff, 2019a).

---

49 Par exemple, l'existence d'un monde extérieur.

50 Wolterstorff précise que cette description ne s'applique pas à tous les religieux, car nombre d'entre eux ont des convictions qui vont à l'encontre d'une recherche responsable, par exemple en niant l'évolution ou l'influence de l'activité humaine sur le changement climatique.

Sur la base des travaux de Taylor, Wolterstorff s'interroge sur les conséquences pour sa compréhension de la place des voix et orientations religieuses ayant des responsabilités académiques dans les universités (Wolterstorff, 2019a). Il estime que l'une des conséquences est que, dans une société démocratique comme la nôtre, une grande diversité d'orientations et de voix responsables sur le plan académique, y compris des orientations religieuses, devrait être autorisée (Wolterstorff, 2019a). Il donne l'exemple de Taylor lui-même, qui est un catholique progressiste d'une grande pertinence intellectuelle (Wolterstorff, 2019a).

Dans le même contexte, Wolterstorff fait référence à l'université Yale, dont il est professeur émérite et qui est communément identifiée comme un établissement laïque (Wolterstorff, 2019a). Il estime que la meilleure façon de décrire l'université est de la qualifier de pluraliste, car elle donne la place à une diversité de voix et d'orientations, certaines séculières et d'autres religieuses (Wolterstorff, 2019a). Selon lui, Yale est un exemple clair de ce que devrait être une université dans une démocratie libérale : une institution qui accueille un pluralisme d'orientations épistémologiques, pour autant qu'elles soient responsables sur le plan académique.

#### 4. Conclusions

Parmi les critiques les plus favorables à la position de Wolterstorff, on trouve celle de Habermas. Il partage la même critique sur le libéralisme de la raison publique et le prétendu fardeau psychologique qu'il impose aux citoyens croyants de se débarrasser des ressources de leur religion lorsqu'ils entrent dans le débat public. Cependant, il ne partage pas la proposition de Wolterstorff concernant le droit de chaque citoyen adulte à une voix politique à part entière, qui se traduirait par la légitimité des voix religieuses dans l'espace public. Habermas propose une autre voie : selon lui, les citoyens croyants ont le droit de recourir aux sources de leur religion, mais ils doivent ensuite « traduire » cette voix dans un langage compréhensible par tous. Ces différentes propositions, qui reposent sur le même diagnostic, ont conduit Wolterstorff et Habermas à les discuter dans les publications mentionnées ci-dessus. Les ouvrages les plus récents de l'un et l'autre, qui rendent compte de ce débat, datent de quelques années seulement.

Nous trouvons remarquable la proposition de Bardon de « justification non absolutiste » dans laquelle elle soutient que certains types d'arguments religieux peuvent être aussi acceptables que d'autres, et dans laquelle elle s'appuie à la fois sur les travaux de Habermas et de Wolterstorff.

La proposition de Bardon nous montre que les positions de l'un et de l'autre, en ce qui concerne les voix religieuses dans l'espace public, ne sont pas mutuellement exclusives mais pourraient être compatibles voire complémentaires. Comme nous le voyons, elles peuvent indirectement nourrir des alternatives ou même offrir une option qui combine les deux : par exemple, reconnaître que, comme le dit Wolterstorff, il existe un droit de chaque citoyen adulte à une voix politique à part entière et, en même temps, noter que le mécanisme à mettre en œuvre pour que cette voix politique soit entendue dans des sociétés profondément séculières est de traduire les sources religieuses dans un langage compréhensible et accepté par tous.

On voit avec intérêt que la question de la religion dans l'espace public que Wolterstorff traitait depuis son livre publié avec Audi, a pris une autre forme, ou plutôt se traite dans un autre territoire très particulier sur lequel il écrit depuis quelques années : la place de la religion, et notamment des sources religieuses comme paradigmes épistémologiques, dans la recherche académique au sein d'universités pluralistes. Rappelons que cette question se pose dans les sociétés libérales anglophones, où existe une forme de laïcité comme celle des Etats-Unis, et où la neutralité religieuse des institutions publiques ne s'établit pas avec la suppression des expressions publiques de celles-ci, mais avec la liberté de les accepter toutes, sans discrimination, et sans que les institutions n'en adoptent une comme leur étant propre.

## 5. Bibliographie

- Bardon, A. (2014). *Les arguments religieux dans la discussion politique : une théorie de la justification publique* [thèse]. Institut d'études politiques/ Columbia University.
- Bernstein, R. (2008). En N. Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton University Press.
- Gontier, T. y Olie, B. (2015). Recensions. *Éthique, politique, religions*, 6, 153-68.
- Habermas, J. (2017). *Postmetaphysical Thinking II*. Polity Press.
- Habermas, J. (s. f.). Religion in the public square. *Holberg Prize Seminar*. Consulté le 14 avril 2022, [https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas\\_religion\\_in\\_the\\_public\\_sphere.pdf](https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas_religion_in_the_public_sphere.pdf)



Institute for Advanced Studies in Culture (s. f.). Nicholas Wolterstorff. Consulté le 3 mars 2021, <https://iasculture.org/scholars/profiles/nicholas-wolterstorff?#bio>

Kerkwijk, M. (2015). Lost in Translation: A Critique on Habermas “Translation Proviso”. En A. Bardón, K. Stoeckl, M. Birnbaum, L. Lee (Eds.). *Religious Pluralism: A Resource Book*. European University Institute.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.

Religious Studies (s. f.). Nicholas Wolterstorff. Consulté le 25 mars 2021, <https://religiousstudies.yale.edu/people/nicholas-wolterstorff>

Stavo-Debaugé, J. (2015). Mauvaise foi. Du *revival* de la philosophie analytique de la religion à l’introduction de l’objection intégraliste en théorie politique. En J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez, J. Frega (Eds.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*. EHESS.

Wolterstorff, N. (1995). From Liberal to Plural. En S. Griffioen, B. Balk (Eds.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century* (201-14). Kok.

Wolterstorff, N. (1997). *Religion in the Public Square: The place of religious convictions in political debate*. Rowman & Littlefield.

Wolterstorff, N. (2012a). *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. (2012b). *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford University Press.

Wolterstorff, N. (2015). Liberalism and religion. En *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. (2017). The grace that shaped my life. *The spiritual journey of eleven leading thinkers*. Consulté le 1 mai 2021, <https://epistleofdude.files.wordpress.com/2017/11/grace-that-shaped-my-life.pdf>

Wolterstorff, N. (2019a). *Examining the Secular Age*. *Yale University Press Web Site*. Consulté le 12 juillet 2022, <https://yalebooks.yale.edu/2019/08/07/examining-the-secular-age/>

Wolterstorff, N. (2019b). *Religion in the University*. Yale University Press.