

Laval théologique et philosophique



Dieu de la philosophie, Dieu de la religion. Dialogue avec Antoine Vergote

Jean-Dominique Robert

Volume 38, numéro 3, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705951ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705951ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, J.-D. (1982). Dieu de la philosophie, Dieu de la religion. Dialogue avec Antoine Vergote. *Laval théologique et philosophique*, 38(3), 301–315.
<https://doi.org/10.7202/705951ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1982

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

DIEU DE LA PHILOSOPHIE DIEU DE LA RELIGION

DIALOGUE AVEC ANTOINE VERGOTE

Jean-Dominique ROBERT

DANS un ouvrage (à paraître chez Beauchemin en automne 1982) nous nous référons, sur le sujet en cause, à diverses « autorités », entre autres celles de Henri Duméry et Antoine Vergote. Nous voudrions ici introduire un dialogue avec ce dernier. Il s'agira donc de voir en quoi nos positions se rapprochent de celles du professeur Vergote et en quoi elles s'en éloignent.

1. *Première approche des problèmes*

« Quand on parle de Dieu, écrit-il, nous devons distinguer deux moments. Ils sont séparés l'un de l'autre par la coupure épistémologique entre le discours et le dialogue » (*Verticalité et horizontalité...*, in *Lumen Vitae*; 1970, (9-32), p. 10). Que l'on distingue : discours et dialogue, par une « coupure épistémologique », rien certes de plus légitime et même nécessaire si l'on entend conduire nettement ses analyses.

Toutefois, A.V., après avoir distingué Dieu lui-même du divin ou sacré, écrit : « On ne parle de Dieu que lorsqu'on réfléchit sur l'acte religieux et qu'on analyse les lois propres du dialogue avec Dieu ». En termes plus explicites encore : « À notre avis, la philosophie, *en tant que système de pensée qui se justifie dans le cadre d'un problème de la vérité*, NE NOUS CONDUIT PAS À L'AFFIRMATION DE DIEU » (p. 10).

Étant donné l'importante incise que nous avons nous-même soulignée, nous pourrions pleinement souscrire à la dernière affirmation. C'est vrai. En *tant que système*, etc., la philosophie, formellement prise, en fonction de distinctions méthodologiques ou épistémologiques, ne conduit pas à affirmer Dieu : la preuve, c'est que bien des philosophies, comme systèmes, n'impliquent nullement — voire rejettent — toute Transcendance authentique ! Mais, précisément, dans le concret de la vie, comme le rappelle A. Vergote lui-même, celui qui va à Dieu ne le fait — et c'est on ne peut plus vrai — que dans un dialogue qui a ses lois propres (parmi lesquelles, par dessus tout, celle de la liberté d'engagement !). Dès lors, de quel droit interdire au philosophe *concret*, en tant que philosophe existentiellement pris, d'entamer, à sa manière, le discours dialogal avec Dieu ? Pourquoi refuser que (avec la grâce de Dieu, mais ce sont là des considérations d'un autre ordre) le philosophe, homme total, et

non simple formalité désincarnée d'un système dont il serait le porteur, ne puisse *sur sa lancée de philosophe*, continuer le cheminement au cours duquel Dieu est refusé ou accepté ? Et, répétons-le bien : non en fonction et en articulation d'une foi ou d'une institution qui Le propose au nom de Jésus-Christ, mais bien en fonction d'une recherche qui, de *questionnante*, devient peu à peu proprement *dialogale* ?

Or, si je le comprends bien, il semble que A.V. ne puisse accepter cette manière de voir. La philosophie, écrit-il, mène « à reconnaître le divin comme l'environnement de l'horizon humain et comme l'horizon du monde en tant que monde » ; ajoutant aussitôt : « La reconnaissance du divin est la médiation nécessaire pour s'adresser à Dieu dans l'acte religieux qui manifeste Dieu en tant que Dieu » (p. 10). En bon thomiste qui sait que la nature est toujours supposée par la grâce, et qui se refuse à tout dualisme séparateur, A.V. entend donc bien conserver, et mieux, fermement défendre la reconnaissance du divin et du sacré, *en tant que médiation nécessaire* pour qui veut dialoguer avec Dieu.

Ce louable souci de médiation, nous le partageons, certes, avec lui. Mais, *sans nier* ce qu'il dit du divin et du sacré, nous entendons, toutefois, personnellement, rechercher *aussi* la médiation, à l'égard du Dieu de la Religion et de la foi, dans le « philosophique existentiel » *lui-même*. Car, répétons-le : nous ne voyons pas au nom de qui et de quoi on pourrait lui interdire d'être capable d'amorcer un authentique dialogue avec Dieu. Or, c'est ce que semble faire A.V. Voyons la chose de plus près.

Évidemment, il reconnaît à la philosophie le droit « d'analyser réflexivement la structure rationnelle du moment de dépassement de l'acte religieux et de parler ainsi significativement de Dieu » (p. 10). Mais il est clair qu'à ses yeux la philosophie fait le détour réflexif sur une activité religieuse *dont elle n'est pas la source, dont elle ne peut pas être l'origine*. Ce que le texte suivant dit assez crûment : « L'ontologie ne peut cependant pas *pousser son interprétation* de l'Être des êtres jusqu'à évoquer Dieu en tant que Dieu » (p. 10). C'est net et tranchant.

Dans un autre texte A.V. revient sur ce thème (*Le nom du Père...*, in *L'analyse du langage théologique*, 1969 (257-259), pp. 258 et ss.). « La réflexion philosophique, selon nous, dit-il d'abord, achemine tout au plus vers la pensée d'un divin anonyme ». Mais ce n'est pas tout ! En effet, ajoute A.V., cette réflexion philosophique, qui constitue « l'effort suprême de l'autonomie humaine », « *l'inclinera toujours à récuser* le nom de Dieu auquel la foi consent et à le récupérer dans un intérieur spirituel *en deçà d'une reconnaissance dialogale* » (p. 250 ; souligné par nous).

On peut dire qu'à présent nous sommes au centre des prises de position de A.V. La pensée philosophique, *étant donné son essentielle autonomie*, l'inclinera donc toujours à récupérer le nom de Dieu dans un intérieur spirituel *en deçà* d'une reconnaissance dialogale... Dès lors, ne serions-nous pas proches d'une sorte de dualisme de l'esprit humain ?

Dans un dialogue avec A.V., et après lui avoir exprimé mes difficultés, il me dit qu'il fallait tenir compte d'une « tendance *connaturelle* à la raison théorique », qu'il qualifiait de « tendance *naturellement hégémonique* ». Il soulignait d'ailleurs qu'il s'agissait bien d'une TENDANCE. C'est fort juste, il existe en effet une « tentation »

en philosophie : celle d'une certaine *Ubris*. Mais une tendance ne s'effectue que par un acte libre, qui accepte ou refuse cette « tentation » de l'esprit. De plus, dans quel sens concret parler ici de tendance *naturelle* ou *connaturelle* de la pensée ? La pensée en soi n'existe pas. Nous sommes face à une pensée *historiquement* engagée dans un cheminement *concret*, au sujet duquel il peut être équivoque d'affirmer que cette appétit d'hégémonie et de clôture soit *connaturel* ! *Connaturel* et *naturel* en fonction de quelle idée de « nature » ? On est là en plein problème philosophico-théologique, et nous ne voulons pas y entrer ici. Nous demanderions donc simplement ceci : la pensée, comme telle, concrètement prise, est-elle tellement inclinée au refus du dialogue avec son Dieu qu'elle fera toujours tout pour le récupérer à l'intérieur de son immanence ? Nous ne voyons pas de quel droit A.V. l'affirme avec tant d'assurance. Et si même l'histoire de la pensée humaine porte d'évidentes tentations, traces et réalisations de la « fermeture sur soi » des penseurs, pourquoi ne voir qu'elles, et minimiser ainsi les « chances » du futur ? Après tout — répétons-le — c'est la liberté qui joue ici essentiellement dans le sens de l'ouverture ou de la fermeture à Dieu. Or, l'évidente *Ubris* qui s'y manifeste au cours de l'histoire de la pensée humaine philosophique serait-elle donc *a priori* plus probable (si l'on peut dire) que l'acceptation par la raison de ses propres limites ?

La raison, me disait A.V. dans notre dialogue, aura « à se transformer pour reconnaître ses limites ». Alors, je pose les questions suivantes : comment *concrètement penser* que la raison humaine implique si bien cette fermeture sur soi qu'elle aurait, pour la vaincre, à se TRANSFORMER¹ ?

De plus, qu'est-ce donc, concrètement, qui va lui donner de le faire ? La religion reconnue, la foi ? Et comment ?

Enfin, question plus radicale et plus capitale encore : ne devons-nous pas reconnaître, par dessus tout, que ce même esprit humain, dont l'histoire nous montre qu'il est comme *possédé* par son *Ubris*, possède *aussi activement* — et l'histoire en garde également la trace — une très réelle possibilité d'*actuer* un esprit critique qui se tourne vers soi-même et cette *Ubris* incontestable ? Ne sommes-nous pas, répétons-le, dans le cas de fermeture, comme dans celui de l'ouverture, face à des choix libres ?

Or, une telle possibilité de choix, tournée vers l'acceptation de Dieu au niveau strictement philosophique, n'est-elle pas, elle-même, insérée dans la « nature humaine » ? De soi, en effet, celle-ci est *ouverture infinie à la totalité de l'être*. Dès lors peut s'instaurer la lutte entre une tendance hégémonique et cette volonté de respect à l'ouverture totale. Il peut donc y avoir une dialectisation de la dite hégémonie par l'acceptation d'une ouverture à l'infini même de l'être, puisqu'elle *travaille l'esprit du dedans*. En fait, il s'agit ici d'une affaire de choix libre. Il faut donc dire : ce n'est pas l'esprit, en soi et *comme tel*, avec sa possibilité d'*Ubris* ou d'ouverture, qui joue effectivement. C'est la volonté libre qui décide. En effet, on peut dire : l'intelligence propose, montre, met en lumière des possibilités de choix, mais c'est la volonté qui engage.

1. Notons que, dans son importante contribution au collectif intitulé : *Les nouvelles problématiques du divin* (voir Bibliographie), A.V. parlait du « leurre » qui existe « dans l'affirmation de Dieu comme puissance explicative théorique » (p. 26).

Évidemment, je déteste ce type de représentation dualiste et dichotomique des rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté. Je sais, en effet, que c'est le sujet libre, *dans la totalité de ce qu'il est et de ce qu'il s'est fait au cours de sa vie*, qui se meut dans un sens ou dans un autre. Toutefois, si on le tente, comme on le peut — et selon des concepts opératoires différents d'après les diverses philosophies —, n'est-on pas obligé de reconnaître, comme aurait dit saint Thomas, ce qui revient *formellement* à l'intelligence et à la volonté? Mais revenons à la pensée de A.V. Dans la foulée du dernier texte cité, il écrit en effet cette petite phrase révélatrice : « le propre du langage religieux est de nommer Dieu d'un nom qui ne soit pas attribué *par composition* intellectuelle ». Or, comment le nier? Puisque, quand il est question de Dieu il ne peut s'agir que d'un processus dialogal! Mais aussi, de quel droit, répétons-le encore, interdire au philosophe concret, existentiellement pris, de « sauter », comme philosophe et sous sa propre responsabilité d'homme, la clôture stricte des « compositions intellectuelles », pour déboucher, *consciemment* et le voulant, sur un langage dialogal qui a un caractère *pratique* d'engagement (comme le philosophe le fait, d'ailleurs, sur le terrain de l'éthique dont il entend vivre)?

Si ce qui précède dans toute cette discussion a quelque fondement, le lecteur comprendra pourquoi nous refuserons d'accepter, *comme telles*, les formules suivantes de A.V. : « Le nom de Dieu appartient en propre au discours religieux, et demeure à l'écart de l'interrogation philosophique » (p. 258). Autant nous acceptons en effet sans sourciller le premier membre de la phrase, autant sommes-nous réticent pour le second. Car, à nos yeux, l'interrogation concrète du philosophe vivant se meut jusqu'à un terme nécessaire d'engagement; sinon toute philosophie risque de rester académique : jeux pour intellectuels en mal de création de « systèmes » (qu'une certaine idée du « dieu » les « boucle », ou non!).

Écoutons encore A.V. : « Comment la réflexion proprement philosophique pourrait-elle DÉPASSER LA CONTRADICTION qu'il y a à nommer Dieu dans le rapport DIALOGAL DE RECONNAISSANCE, et à juger son nom propre selon la lumière du cogito comme SOURCE UNIVERSELLE DE SENS? Il semble bien qu'aucune réflexion ne pourra faire accéder le nom de Dieu à l'esprit universel; pas plus que le nom par lequel je m'identifie avant et au-delà de toute donation de sens. La Question philosophique DU NOM DE DIEU POSE DANS TOUTE SON ACUITÉ LE PROBLÈME D'ACORDER LE LANGAGE PHILOSOPHIQUE ET LE LANGAGE RELIGIEUX » (p. 260; souligné par nous).

A.V. pose ici des *questions* en fonction d'une contradiction qu'il voit entre les qualifications de la philosophie, *telle qu'il la caractérise* (*cogito*, pensée universelle, etc.) et le « rapport dialogal de reconnaissance ». Peut-être sa difficulté lui vient-elle d'une espèce de « désexistentialisation » de la recherche philosophique authentique?

« La question philosophique du nom de Dieu pose dans toute son acuité le problème d'accorder le langage philosophique et le langage religieux ». C'est très vrai. Il existe en effet quantité de problèmes épistémologiques des plus délicats, relatifs au *dire* de Dieu. Toutefois un accord serait-il possible si, délaissant le langage des distinctions entre « formalités » du discours, A.V. cherchait, *au cœur du philosophe en marche*, ce qui peut, normalement mais librement, le conduire de son questionnement

existentiel de départ (celui dans lequel il est déjà tout entier inclus, lui et son monde) à cet échange vivant, où un dialogue vivant peut s'instaurer avec Dieu, et malgré l'*Ubris* ou la faiblesse congénitale de l'homme.

Dans son article précédent, A.V. parlait du « retournement du penseur qui, dans l'horizon de la manifestation phénoménale de l'être, se tourne vers l'Autre qui se dévoile personnellement » (pp. 10-11). Mais, justement, sans tout de suite aller au dévoilement de la foi, dans et par une religion historique, Dieu ne peut-il aussi *faire appel*, sans dire son nom, peut-être, *mais un appel personnel toutefois*, au philosophe qui cherche, avec bonne volonté, le sens même de sa vie : prêt à s'ouvrir à tout ce qui lui sera demandé par la voix intérieure qui l'a déjà mis en route sur le chemin de son questionnement spécifique ?

A.V. fait allusion aussi à la nécessité du *divin* et du *sacré*, présents en l'homme, pour que l'appel de Dieu puisse être entendu en ayant son fondement du côté de l'humain. Pourquoi, répétons-le une dernière fois, refuser que l'acte philosophique existentiel puisse rendre pleinement humaine la réponse à ce qui se montrera peut-être un jour explicitement être Jésus-Christ, mais qui peut en rester, *d'abord*, au dialogue d'adoration et d'amour avec un Dieu réel, qui reste totalement dans son mystère ?

Peut-être A.V. ne se refuserait-il pas ici totalement à nos prises de position, s'il fallait du moins comprendre comme nous le faisons un texte de 1977, paru dans : *Pro mundi vita*. Bulletin n° 69. À la page 39, on peut lire que, dans la perspective décrite (avec allusion à saint Paul, Teilhard de Chardin, etc.), « il y a comme deux voies parallèles vers Dieu : celle de la création et celle de Jésus-Christ ; entre les deux, il n'y a pas d'unité directe. Dieu est présent, par son esprit, dans tout ce qui se fait de créativité, de vérité, de justice dans le monde. L'Esprit de Dieu est présent de manière invisible ; mais nous savons, dans la foi, que l'Esprit de Dieu travaille dans la réalité du monde, du monde terrestre ; et, d'autre part, l'Esprit de Dieu est aussi présent, comme révélé et signifié dans les messages et dans les gestes de Jésus-Christ. Les deux œuvres de l'Esprit doivent être liées l'une à l'autre, mais nous ne savons pas comment. L'activité de l'Esprit dans le monde et son opérativité dans les Églises se rejoignent. Nous avons confiance que les deux accomplissent l'histoire que Dieu réalise dans le monde et avec lui. Il faudrait que notre spiritualité soit une participation à l'histoire que Dieu fait avec le monde et avec l'homme ».

Quoi qu'il en soit de toute possibilité d'ouverture de A.V. à l'égard de nos propres positions, il nous paraît opportun de faire allusion ici à la difficulté ou objection qui lui est faite par l'excellent philosophe qu'est le Père Tilliette, lors de rencontres auxquelles nous avons déjà fait allusion (voir le numéro de *Lumen Vitae*, 1970). Voici le texte :

« Est-ce que ce n'est pas insuffisant, surtout quand on se rappelle tout le panorama de la philosophie, de dire que la pensée philosophique n'accepte que la pensée du divin anonyme ? » (p. 114).

À quoi A.V. réplique : « Je répondrai par une seule phrase de saint Thomas ; lorsque saint Thomas a développé ses « preuves » de l'existence de Dieu, il conclut :

« Et hoc est quod omnes dicunt Deum », ce qui est une référence très nette au discours, au langage religieux qui dépasse le langage *métaphysique* » (p. 121)!

Cette réponse ne dut guère satisfaire le P. Tilliette ; son objection étant de celles auxquelles on ne répond pas par une « autorité »... ; fût-ce celle du Docteur commun... D'ailleurs, le texte de saint Thomas fait partie de la *Somme Théologique*. La théologie est science *à la fois* spéculative et pratique. Il n'y est déjà plus question d'un simple langage métaphysique, puisque celui-là même de la foi y joue *intrinsèquement*. D'ailleurs, nous ne pensons guère, qu'en disant : « Et hoc est quod... etc. », saint Thomas ait voulu faire allusion au langage métaphysique, qui serait inadéquat à dire ce que l'on a à dire quand on entend *parler de Dieu, comme l'insinue* le professeur Vergote.

2. Deuxième approche des problèmes

Si l'on veut serrer de près la pensée d'Antoine Vergote touchant la *possibilité* éventuelle d'approches de Dieu, *de type philosophique*, il faut se référer à un article capital écrit en flamand et qui s'intitule : *La religion entre l'inconscient et le superconscient*².

Il débute par une déclaration sans équivoque : « confession et conversion religieuses ne sont pas œuvre philosophique ». Par ailleurs, une analyse conceptuelle « sans lien avec la recherche des formes vécues de la religion » ne représenterait « qu'un *pur concept philosophique* » et non « une réflexion sur le domaine même de la religion » (p. 696).

Dans une section intitulée : *L'événement du mot dans la religion* (pp. 703-706), A.V. rappelle que, pour Freud, « la psychanalyse est *neutre* à l'égard de la religion, du fait même que la psychanalyse n'est pas une vision du monde ». Il ajoute ceci — qui est capital à nos yeux : « Personnellement, je tiens la même position en ce qui concerne la philosophie. Elle aussi est neutre à l'égard de la religion ; dès là qu'elle ne prend pas *explicitement* la religion comme *objet de sa recherche* ». Ce qui n'empêche toutefois aucunement A.V. de préciser encore : « *Néanmoins*, l'attention philosophique à la dimension *ontologique* ouvre un espace où Dieu *peut* intervenir ». Par ailleurs, A.V. caractérise la religion comme « diagenèse dans une relation *interlocutionnaire* ; ce qui la rapproche du processus analytique. Si bien que ce dernier *peut* rejoindre Dieu qui vient vers l'homme dans le langage mythique ou historique. En effet, dans le processus analytique se réalise un mouvement de la parole qui, dans le parler même, écoute l'appel de la vérité, et donc peut se dérouler dans l'écoute de la Parole originelle, la reconnaître comme le fondement ultime de la vérité et source première de l'interpellation exigeante que la parole porte en soi » (p. 703 ; voir aussi : pp. 705-706. À part : « peut », tout est souligné par nous).

Pour A.V., les *Confessions* de saint Augustin sont « un exemple remarquable de la "diagenèse religieuse dialectique", du fait de leur langage à la première personne, dans une attitude interlocutionnaire (p. 704). La « confession de foi » d'Augustin est

2. In *Tijdschrift voor Filosofie*, 1980, 696-719 : *Religie tussen het onbewuste en het bovenbewuste*.

essentiellement une prière, et c'est « dans un tel acte de langage que *naît l'existence religieuse* » (p. 705). Or, c'est ici qu'il faut bien souligner toute la différence entre les *Confessions* d'Augustin et celles de Rousseau ; ces dernières se terminant *non par la prière mais par une auto-justification* ; alors qu'Augustin s'oriente vers l'Autre (p. 707).

La section : *Sous le regard critique de la philosophie* (pp. 706-711), permet d'aller plus avant. A.V. y affirme « que l'idée même de Dieu a son origine la plus profonde » dans ce qu'il appelle la « *métafinalité* » du langage. C'est en effet du fait de celle-ci que le langage « peut trouver une attache à la représentation de Dieu atteinte par le système symbolique de la religion » ; si bien que « dans la Confession de Dieu le langage expérimente la plénitude et le fondement de sa métafinalité » (p. 707). Il y a, *de par la métafinalité du langage*, un mouvement qui *peut* donc conduire à l'affirmation de Dieu *à partir de l'expérience humaine* ; et l'idée d'un « chemin » possédant sa finalité particulière propre signifie que l'on cherche ce que l'on a déjà, à certains égards, trouvé, mais *qu'il faut continuer à chercher* (pp. 707-708). Ce qui implique que le langage, *de soi*, possède une *autorité exigeante* (pp. 707-708). C'est d'ailleurs là, fait remarquer A.V., une idée qui se trouve dans la fameuse formule de Hegel : « Histoire du monde. Jugement du monde », et il ajoute : « L'existence humaine est un événement dans lequel est à l'œuvre une orientation qui part du contingent, qui porte en soi une exigence, et donc croit et espère être arbitrée dans sa signification par un jugement englobant... Quand l'interlocution structure fondamentalement l'événement du langage, alors le référent transcendant de la métafinalité *n'est plus inclus dans l'histoire* » (p. 708 ; souligné par nous). Ce qui est, évidemment, une manière de dire que, à partir de l'expérience humaine dans sa contingence, on est conduit à un cheminement qui *peut* aller jusqu'à Dieu. Ce que dit plus explicitement la phrase suivante, mais en y apportant une adjonction majeure, en ce qui concerne mon dialogue avec le professeur Vergote : « Je ne pense pas ici, écrit-il, proposer une preuve de Dieu, car une preuve de Dieu ne consisterait *qu'en* une explication de ce qui est *inclus dans la facticité donnée* » ; alors que, en tant que réalisation de la métafinalité du langage, l'affirmation de Dieu va *au delà de la facticité* et demeure, comme le langage, *de l'ordre de la foi* » (p. 708 ; souligné par nous).

Ce qui s'éclaire par la suite du texte : « La métaphysique ne prend pas le phénomène religieux comme objet. Et, où l'idée de Dieu peut-elle s'exprimer, sinon dans une intentionnalité religieuse ? » (p. 708). Ce que A.V. explicite en disant : « la métaphysique, dans le sens de "ontologie", traite des étants dans leur différence être-étant. Dieu peut-il être compris à l'aide des catégories de l'être ? On peut le penser comme l'être qui surgit dans les étants. Mais alors on donne au terme "être" un contenu déterminé qui a bien une similitude avec la différence être-étant, mais qui montre cependant Dieu comme une sorte spéciale d'étant. Et pourtant on ne peut dire de Lui qu'IL est *Da-sein*. Conçu ontologiquement, Il est en même temps l'être dans la différence être-étant de l'étant. Ce qu'on ne peut, cependant, en aucune façon, penser ontologiquement ; et ce qui manque à la philosophie de Heidegger, c'est la *relation interlocutionnaire du langage qui structure essentiellement l'affirmation de Dieu* » (p. 709). En d'autres termes : « parler de Dieu comme si on pouvait saisir réflexivement ce qui est précisément rendu présent *dans l'acte illocutionnaire* du

langage est aussi aberrant que de vouloir saisir l'*acte-je* par la réflexion. Car, pour citer Sartre, la transcendance de l'ego ne peut être comprise *après coup* dans la réflexion sur lui » (p. 109 ; souligné par nous).

C'est dans la dernière section portant sur *religion et sur-conscient* (pp. 711-719), que nous trouvons également un texte apportant des précisions sur ce qui fait le fond de mon dialogue avec A.V. Il écrit en effet ceci : « Le problème de Dieu n'est pas posé à partir de la *raison théorique*. Et lorsque la métaphysique pense *reconstruire* l'affirmation de Dieu, j'ai l'impression qu'elle est en train de *frauder*... L'idée de Dieu appartient à la religion et la religion est un système symbolique spécifique de langage et de signes » (p. 711). Ce que reprend en écho la phrase terminale de tout l'article : « Y a-t-il un sens à développer une théorie qui vérifie ou falsifie la religion selon les normes de l'intérêt théorique. ALORS QU'ELLE RELÈVE D'UN AUTRE LOGOS QUE CELUI DE L'INTENTIONNALITÉ THÉORIQUE » (p. 719). La boucle se referme comme elle avait commencé : « La confession et la conversion en religion ne sont pas *œuvre philosophique* » (p. 696).

Je dirai tout de suite mon accord avec A.V., en protestant avec lui contre une raison théorique qui prétendrait vérifier ou falsifier la religion et ses formes vécues (pp. 696 et 719), selon les normes de l'intérêt philosophique. Mais j'ajouterai aussi : *dès là* que les normes seraient liées à un refus de l'au-delà de l'homme, et qu'elles interdiraient donc de *penser comme valable* (parce que ce serait *en soi* « non-sens ») une *possibilité* de dialogue avec Dieu *dans l'histoire*.

Admettre ce refus, en effet, me semblerait aller à l'encontre même de ce qui fait un point essentiel de ma foi de chrétien. Si la philosophie est, d'ailleurs, comme dit A.V., neutre à l'égard de la religion, je ne vois pas comment elle pourrait se permettre d'aller au-delà de ce qui fait son domaine et son type même de théoréticité, pour juger suprêmement de « réalités » sur lesquelles *elle n'a point barre*. Encore qu'il revient aux philosophes entre eux de dialoguer pour « juger », sans prétendre les vérifier ou les falsifier, des phénomènes religieux ; comme il leur est naturel de le faire avec les choses de l'art. Cette prise de distance à l'égard de la religion ou de l'art, saisis concrètement, permet une réflexion, une médiatisation qui à mes yeux relève *encore* de la raison théorique. Ce qu'A.V. ne nierait d'ailleurs pas.

Pour aller ici à l'essentiel de nos divergences, il faudrait, je crois, insister sur deux notions souvent employées par A.V.. Il existe pour lui une *raison théorique*, un *logos théorique*, une intentionnalité *théorique* contredistinguée de l'intentionnalité *religieuse* et de son *logos spécifique*. Ce dernier est de l'ordre de l'*interlocutionnaire* du langage qui structure essentiellement l'affirmation de Dieu. Or, c'est à propos de la structure propre au *logos théorique* qu'il faut une fois de plus expliciter mes difficultés.

En bref et brutalement, A.V. me paraît interdire au *logos théorique*, à la *raison théorique*, si l'on veut, certains processus ou activités humaines qui se situent *normalement*, à mes yeux, au *niveau d'un tel logos, dans sa teneur authentiquement métaphysique* ; dès là que l'on considère celle-ci comme une activité où l'engagement existentiel du philosophe n'est pas exclu ! Sinon, on s'en tient à du *pur théorique*, sans que l'*interlocutionnaire* puisse être porté au bénéfice d'une activité normale et terminale, de type authentiquement métaphysique.

Pour bien saisir mon point de vue personnel, il faut absolument comprendre que, lorsque je parle de métaphysique *existentielle*, je ne pense pas à tel ou tel système de ce nom, ni à l'effort que pourrait faire un métaphysicien, pour comprendre, de son point de vue à lui, les implications qui sont à l'œuvre dans les formes concrètes des religions vécues dont l'histoire est le témoin. Je ne me situe pas là où, *je crois*, se situe A.V. ; à savoir : au niveau de la relation ou rencontre entre la philosophie (métaphysique ou ontologique) et les religions, dont s'occupe comme telle une *philosophie de la religion* qui prend, précisément, la religion comme *objet d'analyse*.

Je me situe, *moi*, au niveau *concret* de la recherche *personnelle* et *dynamique* d'un métaphysicien *particulier* qui, au cours même de son développement et sans se référer explicitement aux religions historiques, en arrive à se situer en position de dialogue avec Ce qui lui fait signe et qui le requiert DE L'INTÉRIEUR MÊME DE SON ACTE MÉTAPHYSIQUE. D'une façon ou d'une autre, en effet, je suis persuadé que l'authentique philosophe ne peut pas ne pas se trouver, à *un moment donné*, devant un *appel* qui se manifeste *en dehors*, peut-être, de toute religion donnée, mais qui renouvelle *personnellement pour lui*, l'Appel qui se fait entendre ailleurs, dans le religieux explicitement et historiquement situé.

En bref, *comme je le conçois pour moi-même et selon mon expérience métaphysique personnelle*, je dis : le métaphysicien, parti du questionnement où il était déjà *engagé* en totalité (et non point selon un schéma abstrait de raison purement théorique), en arrive peu à peu à se trouver devant la nécessité d'un nouvel *engagement* (terminal, celui-là, bien que jamais acquis une fois pour toutes). Il répond à l'*Appel* par l'acquiescement ou le refus (Le *Refus* et l'*Invocation* de Gabriel Marcel).

Ceci, par ailleurs, ne préjudicie en rien des implications concrètes de la recherche qui s'est alors effectuée dans un dynamisme toujours éminemment personnel : il se peut que, dans le processus même de cette réaction personnelle, où il arrive à la nécessité de dire *oui* ou *non* à Dieu, tel homme ait été influencé par des éléments de type religieux ou de foi chrétienne explicite. Mais, l'essentiel, pour moi, est que, *au moment où il entend présenter son approche de Dieu, de façon à dialoguer avec d'autres hommes*, il puisse laisser tomber certains états concrets de son cheminement, pour présenter une approche de Dieu qui *se situe alors au niveau strictement philosophique : celui où peuvent dialoguer les humains* entre eux ; sachant pertinemment bien que les raisons qui sont en jeu ici ne seront *jamais contraignantes*. Tel, qui les accepte, verra son voisin les refuser, en fonction de ce qu'il est et s'est fait au cours d'une histoire personnelle mystérieuse. Elle n'est pas pleinement consciente de soi, même pour qui l'a vécue, et là, la psychanalyse a raison : nous ne sommes pas clairs avec nous-mêmes. Elle peut donc nous aider à voir ce à propos de quoi nous sommes « aveugles ».

Dans cette optique, le lecteur comprendra pourquoi nous n'acceptons pas de dire, avec A.V., que « la métaphysique tente de reconstruire l'affirmation de Dieu » (p. 711). Si telle est peut-être l'ambition de certaines philosophies (de la religion surtout), ce n'est aucunement celle de mon philosophe-métaphysicien : il entend proposer sa démarche à ses frères en humanité, *sans prétendre leur apporter une*

« *reconstruction rationnelle et théorique* » des cheminement *concrets* des religions *historiques*.

Aussi bien, serais-je pleinement d'accord avec A.V. pour dire : l'idée de Dieu a certes, *historiquement*, une origine religieuse et, *dans ce sens*, « l'idée de Dieu appartient à la religion, comme système symbolique *spécifique* de langage et de signes » (p. 711). C'est évident ! Mais, j'ajouterai : pourquoi refuser que l'idée de Dieu ait *aussi* une source philosophique au cœur du métaphysicien engagé, dès le départ, dans la totalité même de sa personnalité ? Je vois parfaitement bien que la religion concrète, historique, « relève d'un autre *logos* que celui de l'intentionnalité théorique » (p. 719). Mais, de quel droit refuser à la raison ou au *logos* théorique, *saisi concrètement dans son engagement nécessairement existentiel* (sinon, c'est une abstraction académique), une *possibilité*, non une nécessité, d'en arriver, par *consentement*, à un *dialogue* avec Dieu. Ce discours sera, lui aussi, alors, nécessairement interlocutionnaire, mais en fonction d'un type d'interlocution qui n'est pas identique à celui qui est à l'œuvre dans les *religions* : donc là, en fonction d'une intentionnalité qui, de fait, est *spécifique*, historiquement *concrétisée* et *institutionnalisée*.

À mon sens, il y a donc à distinguer : une soi-disant rationalité purement théorique de la philosophie (pour laquelle *semble* opter A.V.) et une rationalité réellement existentielle où joue l'engagement ; où, d'une certaine manière, *le théorique et la pratique sont à l'œuvre*. Quand, comme philosophe, je cherche à comprendre ma vie dans son cheminement concret, je suis déjà existentiellement engagé, car j'ai choisi de penser philosophiquement ma vie ; ce, en transcendant (par prise de distance réflexive) les pures données scientifiques, de quelque nature qu'elles puissent être. Il y a là *déjà* du pratique.

Les P. Festugière a bien montré que, dans le cas de Platon, on ne peut rien saisir d'authentique si, *dès le début*, on ne visualise point son effort de recherche comme un *mouvement existentiel où toute sa personnalité est engagée*. De par le fait même de cet engagement le pratique est mêlé au théorique.

Il faut donc à mes yeux distinguer une philosophie conçue à la façon de certains *rationalistes* (ou au niveau « académique » de certains manuels scolaires), d'une philosophie prise sur le vif, dans ses implications totales que j'ai précisément appelées *existentielles*. Elles exigent l'*engagement*, du commencement à la fin du cheminement concret du métaphysicien.

Je crois que c'est en fonction de cette distinction, ainsi que de celles que nous avons faites dans notre première approche (à propos du *logos* ou intentionnalité théorique, saisis existentiellement ou non), que pourront mieux se comprendre nos choix personnels et, en conséquence, nos difficultés à accepter, *telles quelles*, certaines propositions du professeur Vergote sur les rapports du Dieu de la religion et du Dieu des philosophes et sur d'éventuelles approches *métaphysiques* du *Vrai* Dieu.

3. *Troisième approche des problèmes*

Nous avons terminé nos réflexions en contrepoint de celles du professeur Vergote quand nous avons eu la joie de lire le texte d'une leçon à Saint-Louis :

Sources et ressources de la prière (in *La prière du chrétien*, Bruxelles, Publ. des Fac, universitaires Saint-Louis, 1981, pp. 61-89). Soulignons ce qui nous paraît essentiel à la compréhension de son approche de Dieu en fonction du langage singulier qu'est la prière.

A.V. prévient d'abord du fait que son analyse de la prière « comme comportement de l'espèce humaine » se fera dans une « perspective anthropologique », afin de voir ce que « la prière nous enseigne *elle-même* » (p. 62). Il insiste ensuite sur le fait que, à ses yeux, toutes les formes de prière sont des « dérivés » de la « demande première » : « celle qui surgit de la conscience de notre précarité » (p. 62). Il faut toutefois poser également « qu'une pensée et une visée inconsciente peuvent produire un geste de prière que l'homme entier n'assume pas et n'accomplit pas nécessairement » (p. 63). C'est le cas de la prière de gens qui ne croient plus en Dieu, « mais qui s'adressent à Lui dans de grands moments de détresse » (p. 62). Il y a aussi le cas où ce n'est pas Dieu qui est nommé, mais son substitut : la Nature (cas de Marc-Aurèle).

En toute hypothèse, on doit affirmer ceci : il y a « une actualité *première* de la *présence* d'un Dieu invoqué dans la prière, et celle-ci *doit servir de modèle* pour concevoir la réalité divine, sans l'espoir de parvenir à une *objectivation* satisfaisante » (p. 69 ; souligné par nous). Ce qui va se comprendre à la lumière des affirmations suivantes :

1. « Si l'on tient compte de la structure interlocutive du langage, on comprend que, de tout temps, en toute religion, les hommes ont cherché, à tâtons, à entendre et à déchiffrer la réponse divine attendue. Les religions fourmillent de pratiques oraculaires par lesquelles, en des signes divers comme le vol des oiseaux ou même la disposition d'un corps animal ouvert, ils essayaient de percevoir et d'interpréter les signes présumés que leur ferait la divinité. Notre regard plus éclairé tient ces comportements pour des pratiques superstitieuses. Ils prennent néanmoins leur sens à l'intérieur d'une structure de prière, fondamentale dans la religion » (p. 70-71).

2. « Le langage lui-même et plus explicitement la parole impliquent une forme de foi » (p. 71).

3. « La prière est... notre manière fondamentale de nous rapporter à l'être de Dieu. Tout en étant conscient de toutes les ambiguïtés du vocable "l'être de Dieu", je l'assume consciemment, sans me laisser ébranler par quelques secousses récentes. Contre certaines allégations linguistiques, j'en appelle aussi à la philosophie du langage qui distingue le langage constatif et son mode performatif. Le langage performatif, comme celui de la promesse, de la foi, de l'amour, accomplit un rapport nouveau. J'y pose mon être et j'affirme l'existence de l'autre. Ce langage performe, accomplit un rapport d'existence, d'être pour moi en ce que je suis existant pour l'autre. J'y produis mon être en acte et j'y invoque l'être en acte de l'autre qui m'écoute ou me parle. Loin que la linguistique dissolve la subjectivité ou l'être de Dieu dans un jeu de signes linguistiques, elle les fonde sur l'originalité de la parole proférée en interlocution » (pp. 72-73). Et A.V. d'ajouter ceci, qui est capital : « En emportant l'homme au-delà de lui-même, et en le décentrant de sa subjectivité tout en le centrant en son être essentiel, la prière est bien de l'ordre de l'amour. Si elle

n'était que le jeu solipsiste avec les signes du langage, elle serait d'abord une modalité de la jouissance esthétique » (p. 73).

Ainsi donc, pour A.V., il existe une « actualité *première* de la *présence* de Dieu » dans la prière qui L'invoque ; c'est une telle présence qui *doit* servir de modèle à l'authentique conception de Dieu en deçà de toute volonté, inadéquate d'ailleurs, de son objectivation. Enfin, c'est la structure interlocutive du langage qui permet de comprendre que dans les religions l'homme cherche « à entendre et à déchiffrer la réponse divine attendue ». La parole en effet est une *forme de foi* en celui que l'on appelle, que l'on interpelle... La parole proférée en interlocution a une telle originalité qu'elle *fonde* tant Dieu que la subjectivité humaine. Et c'est par le décentrement de l'amour que l'homme est ainsi emporté *au-delà de lui-même*.

Nous n'avons réalisé dans ces dernières phrases qu'un senton des formules les plus éclairantes de A.V. Elles prendront leur sens plein par ce qui suit et qui a trait explicitement à la nature de la religion, dont A.V. vient de si bien montrer que son centre est essentiellement la prière.

1. « La religion n'est pas un produit de la raison théorique. Elle n'a pas attendu les philosophes comme la physique attendait Newton ou la psychanalyse Freud. Bien au contraire, c'est la religion qui a légué à la philosophie le nom de Dieu et qui, de ce fait, l'a incitée à déployer la pensée de l'invisible métaphysique. Ceci n'implique pas que la religion soit déraisonnable, mais qu'elle précède la raison appelée à en examiner les fondements théoriques. La religion n'est pas d'abord une conception du monde et elle ne l'est jamais essentiellement. Elle est dans l'acte de l'échange que constituent les rites et les prières » (p. 66).

2. « En l'absence d'une pratique de prière, la religion se meurt ou ne laisse derrière elle que quelques retombées : une vague référence à quelque principe auquel on peut encore donner le nom impropre de Dieu ou un respect pour un certain sacré dans l'homme et dans l'univers » (p. 66).

3. « Que la prière et les rites soient des faits premiers, les deux éléments que j'ai analysés le font déjà comprendre en partie : la spontanéité de la demande qui s'articule dans la structure interlocutive du langage. Que l'allocution s'adresse à un tu de quelque manière divin, je crois que cette visée ne dérive pas d'abord de l'expérience de l'impuissance humaine et de la nostalgie d'un père tout-puissant, comme l'affirme Freud. Le langage lui-même y porte » (pp. 66-67).

La religion n'est pas un « produit de la raison théorique » car la prière en est le cœur et la prière est mouvement d'amour. Son « allocution » — ce qui est capital — implique un « tu de quelque manière divin », dont la « visée *ne dérive pas d'abord de l'expérience de l'impuissance humaine et de la nostalgie d'un père tout-puissant* » ! C'est le langage lui-même qui porte au divin. Ce qu'explicite fort bien le texte suivant. Il vient éclairer tout ce qui a été dit précédemment de *l'approche de Dieu*, telle que A.V. l'avait exposée dans d'autres textes analysés. « Dans le langage en acte, dans la parole proférée, il y a une foi naturelle en l'allocutaire qui m'entend. Or aucun tu humain ne répond adéquatement à cette foi. Dans l'allocution, il y a l'exigence d'un répondant

absolu, c'est-à-dire échappant à la faillibilité de tout autrui humain. En se disant, l'homme attend que l'autre l'écoute dans une pleine disponibilité, qu'il soit entièrement compréhensif, le pur garant de la confiance qu'on met dans la parole qui lui est adressée. Je pense que c'est là l'âme et la source de la religion. Dans son cours de psychologie, W. James établit la pérennité de la prière sur le besoin qu'éprouve l'homme d'un compagnon idéal. Je souscris volontiers à cette idée, en la modifiant sur un point important : si ce besoin il y a, c'est qu'il est implanté dans la psychologie humaine par le langage qui oriente la parole de l'homme vers un interlocuteur idéal, un interlocuteur qui réponde adéquatement à la parole allocutive » (p. 65).

Et A.V. revient à ce qu'on avait déjà souligné plus haut : « La prière ne s'adresse pas nécessairement à Dieu. La critique philosophique peut substituer à Dieu une autre réalité, comme le fait le stoïcien Marc-Aurèle dans cette allocution que je considère comme une véritable prière : "Tout me convient, qui te convient parfaitement, ô Monde ! Rien n'est pour moi prématuré ou tardif, qui est de saison pour toi". Ou encore : "L'homme éclairé et modeste dit à la Nature, qui donne tout et reprend tout" : "Donne ce que tu veux ; reprends ce que tu veux". En s'adressant au Monde et à la Nature et en les écrivant avec une majuscule, Marc-Aurèle les personnifie en un certain sens, en souvenir des noms divins. Ici encore l'homme dit ce qui lui est essentiel en se référant à un destinataire absolu qui l'autorise et le confirme en tant que je, sujet de la parole en première personne » (pp. 67-68). Ainsi donc, « la spontanéité de la prière y prévaut (chez Marc-Aurèle) sur la conception philosophique et elle imprime au monde la figure d'un allocutaire divin » (p. 78).

Ayant de la sorte fait jaillir les implications les plus profondes du langage et spécifiquement de la prière, A.V. en arrive à se poser une question et une réponse qui permettent d'aller plus à fond dans la compréhension de sa pensée. « N'y a-t-il pas contradiction, écrit-il, à poser, d'une part, que la prière est la structure élémentaire et spontanée de la religion et affirmer, d'autre part, qu'elle requiert la foi en Dieu, à tout le moins en un être de quelque manière divin ? » (p. 68). En effet, « ne faut-il pas d'abord pouvoir se représenter l'autre à qui on s'adresse ? » (*Ibid.*). La réponse est très révélatrice à nos yeux : « C'est mettre les choses à l'envers que de vouloir se donner d'avance une idée de Dieu. C'est mettre la raison théorique avant la pratique du rapport effectif, alors que c'est le rapport lui-même qui ouvre l'espace religieux de réalité. La raison ne peut que s'y établir après coup pour essayer de comprendre et de justifier le rapport » (pp. 68-69).

Ce qui doit être souligné dans ce texte, c'est que A.V. une fois de plus insiste sur la distinction, chez lui visiblement capitale et névralgique, entre : raison *pratique* et raison *théorique*. Cette dernière ne peut jamais *que* s'établir *après coup*, pour essayer de comprendre et de justifier le *rapport effectif* qui ouvre l'espace religieux de réalité, et *qui relève de la raison pratique* (p. 68). Comme nous le citons plus haut : « la religion n'est *pas un produit de la raison théorique* » (p. 66 ; souligné par nous). Tout semble donc bien clair : la religion implique l'usage d'une raison dite pratique ; tandis que la philosophie relève, pour son compte, d'une raison dite théorique. Or, à nos yeux, c'est cette dichotomie (nous l'avons déjà insinué plusieurs fois dans cet article) qui nous fait problème, parce que nous sommes persuadé que l'exercice *concret* de la

métaphysique ne s'épuise pas dans une soi-disant raison théorique, dont le rôle, à l'égard de la religion, de la prière et de Dieu, serait *uniquement critique* et justificatrice *a posteriori*. L'acte métaphysique, pris concrètement et existentiellement, met en effet en branle le philosophe *dans l'entière de son élan vers la vérité*. Je crois que la métaphysique — à moins de n'être qu'une formalité académique vide — trouve son couronnement dans un acte *allocutif* qui — *à son plan* — rejoint l'allocutivité de la prière religieuse. Pour moi, religion et métaphysique authentique finissent par se rejoindre *au terme de la métaphysique elle-même*. Celle-ci implique en effet un choix concret de refus ou d'*invocation*.

En fonction de cette persuasion, nous croyons donc 1) que, actuellement et sans y impliquer une foi historique quelconque, un être humain *peut* arriver jusqu'au vrai Dieu, *comme philosophe existentiellement engagé dans une recherche spécifique* de compréhension du monde ; 2) que tout effort religieux impliquant la prière comme on l'a dit et répété ici, suppose, *à sa manière*, un exercice de la *raison humaine*, non développé, comme tel, en acte philosophique explicite, mais qui, *à sa manière*, est pour nous déjà « métaphysique ».

Il doit apparaître à présent où pourrait se situer sinon l'opposition, du moins la distinction d'accent entre Antoine Vergote et moi : au fond, c'est ma remise en cause de la dichotomie : raison pratique/raison théorique, quand on s'en sert pour distinguer religion et métaphysique.

BIBLIOGRAPHIE

- Psychanalyse et phénoménologie*, in *Problèmes de psychanalyse*, in *Recherches et Débats*, 21, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
- L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, in *Archives de philosophie*, 1958, 26–59.
- Le symbole*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1959, 197–224.
- L'accès à Dieu par la conscience morale*, in *Foi et réflexion philosophiques. Mélanges Franz Grégoire*, in *Éphémérides Théologicae Lovanienses*, 1961, 481–502.
- L'inconscient, motivation, et obstacle pour la liberté humaine*, in *Comunicaciones Libres — Rapport Libres, Memorias del XIII Congreso Inter. de Filosofia, Mexico 1963*, Mexico, Universidad Nacional autonoma de Mexico, 1964, 427–434.
- De l'expérience religieuse*, in *Lumen Vitae*, 1964, 31–44.
- Psychanalyse et anthropologie philosophique*, in *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, Ch. Dessart, 1964, pp. 147–255.
- La volonté comme position et opposition ou les ambivalences du désir et de l'ascèse*, in *Tecnica et Casistica*, Rome, 1964, 61–76.
- La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse*, in *Démythisation et morale*, Paris, Aubier, 1965, 189–205.
- Mythe, Croyance aliénée et foi théologale*, in *Mythe et foi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 161–194.
- Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966.
- Les apories du symbolisme religieux*, in *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1967, n° 14, 69–79.

- La peine dans la dialectique de l'innocence, de la transgression et de la réconciliation*, in *Le mythe de la peine*, Paris, Aubier, 1967, 383-412.
- Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme*, in *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, tome 1, vol. 1, 213-250.
- Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, in *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, tome 1, vol. 1, 431-500.
- La liberté religieuse comme pouvoir de symbolisation. Psychanalyse de la projection religieuse et phénoménologie de la foi symbolisante*, in *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 354-370. *Discussion*, 371-385.
- Langage religieux et vérité*, in *Chercher la vérité*, in *Recherches et débats*, 66, Paris Desclée de Brouwer, 1969, 151-189.
- Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, in *L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 257-270.
- Verticaliteit en horizontaliteit in het symbolische spreken van God*, in *TF*, 1969, 638-669.
- La philosophie de la religion*, in *RPL*, 1970, 385-393.
- Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique sur Dieu*, in *Lumen Vitae*, 1970, n° 1, 9-32.
- Apport des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7*, in *Exégèse et herméneutique* (« Parole de Dieu »), Paris, Seuil, 1971, 109-148 (avec Table ronde 149-178).
- Approche psychologique de la prière*, in *La Maison-Dieu*, 1972, n° 109, 72-86.
- Religion et psychanalyse*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, 1972, 38-40. *Bibliographie*.
- Préface à : Les méditations religieuses dans l'univers de l'enfant*, de A. Dumoulin et J.-M. Jaspar, Bruxelles — Louvain, Ed. Lumen Vitae — Presses Univ. de Louvain, 1973, pp. 5-8.
- Raisons de la raison. À propos du livre de A. De Waelhens : La psychose*, in *RPL*, 1973, 772-785.
- Équivoques et articulations du sacré*, in *Le Sacré* (« Études et Recherches »), Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 47-492.
- De la finalité religieuse*, in *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXV), Louvain-Gembloux, Leuven University Press — Duculot, 1974, 297-330.
- Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.
- L'esprit, puissance du salut et de santé spirituelle*, in *L'expérience de l'esprit*, Paris, Beauchesne, 1976, 209-223.
- Les sciences humaines devant la croyance*, in *Les nouvelles problématiques du divin* (Colloque 19-20, 1, 1977), Louvain, Institut des Sciences Politiques et sociales, U. C. L., 1977, 19-35.
- Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.
- Pour une logique du temps chrétien*, in *Esistenza, mito, ermeneutica*, Scritti per Enrico Castelli, Padoue, CEDAM, 1980, T. 1, 377-391.
- La psychanalyse devant la religion*, in *Études d'anthropologie philosophique* (Bibl. philos. de Louvain, n° 28 ; Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut Sup. de philosophie), Paris-Leuven, Vrin-Ed. Peeters, 1980, 74-86.
- Religie tussen het onbewuste en het bovenbewuste*, in *TF*, 1980, n° 4, 696-719.
- The Chiasm of Subjective and Objective Functions in the Symbol*, in *Kerygma*, 1980, 27-41.
- La formation de la foi*, in *Lumen Vitae*, 1981, n° 1, 15-42.
- Sources et ressources de la prière*, in *La prière du chrétien*, Bruxelles, Publ. des Fac. Univ. de Bruxelles, 1981, 61-90.
- VERGOTE (A.) et TAMAYO (A.), *The Representation of God. A. Psychological and Cross Study (Religion and Society)*, La Haye-Berlin, Mouton-W. de Gruyter, 1981.