

par  
**Jacob  
KLAPWIJK,**  
Professeur  
à l'Université Libre  
d'Amsterdam,  
Pays-Bas

## À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Épilogue

### L'OUVERTURE DE LA PHILOSOPHIE<sup>1</sup>

Un voyage d'exploration dans la philosophie du 20<sup>e</sup> siècle est, à maints égards, bienfaisant. Les philosophes du 20<sup>e</sup> siècle diffèrent de leurs prédécesseurs : beaucoup se sont détournés des systèmes rationalistes clos du passé, des ambitions et prétentions totalitaires de Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Comte *cum suis*. Ces penseurs étaient partis du principe que la raison de l'homme (la raison théorique, pratique ou technique) pourrait déchiffrer le mystère du monde et peut-être même maîtriser toute la réalité. Ils crurent que le monde était, sans autre, reproductible dans leurs systèmes philosophiques auto-fondateurs. Comme si l'esprit humain, créateur de ces systèmes, ne faisait pas lui-même partie d'une réalité *englobante* !

Parmi les philosophes de notre siècle, on observe un autre état d'esprit. Les meilleurs d'entre eux manifestent dans leurs réflexions théoriques une disposition à *s'ouvrir* au monde tel qu'il se présente à l'homme : mystérieux et surprenant, peut-être aussi capricieux et cruel, très profondément inconcevable et insondable.

#### 1. Le schématisme sujet-objet. L'ouverture à l'englobant. La « condition humaine »

Dans cette série d'exposés, nous avons examiné de plus près plusieurs de ces philosophes. Notre attention s'est arrêtée en particulier sur Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, William James, Ludwig Wittgenstein et Herbert Marcuse, bien que d'autres philosophes aient été également pris en considération. Ces penseurs ont manifesté, de manières fort diverses, une ouver-

<sup>1</sup> Cet article est l'épilogue d'une série de cinq articles parus dans la revue *Hokbma*. Il a été traduit et adapté par M. Pierre Metzger.

ture à ce que l'homme ne peut jamais totalement pénétrer ou maîtriser philosophiquement, précisément parce que cela porte et englobe l'homme et la pensée humaine. Nous découvrons ainsi, successivement, une ouverture à l'histoire et aux différences culturelles engendrées par l'histoire ; au temps intérieur et à la liberté et responsabilité qui résultent de ce temps ; à la vie pratique et à la dynamique sociale qui en découle ; à la pluralité des formes de la vie et du langage ; enfin, aux impasses et aux crises sociales, lesquelles ne conduisent pas seulement à une radioscopie critique de la société, mais aussi à une auto-critique de la philosophie.

Bien que ces penseurs soient de provenances très diverses, ils manifestent tous, chacun à sa manière, une ouverture à ce que, dans ces exposés, j'ai appelé « l'englobant ». A mon sens, la mise au jour de telles structures englobantes doit être l'une des premières tâches de la philosophie. A tout prendre, ces structures englobantes nous confrontent en effet à la situation fondamentale dans laquelle nous autres humains nous trouvons : la « condition humaine ». Et pour autant que philosopher soit une affaire purement humaine, elles nous confrontent aussi à des présuppositions auxquelles la philosophie ne peut jamais se soustraire, c'est-à-dire à la « condition philosophique ».

La situation actuelle de la philosophie est complexe ! D'une part, nous y avons observé – que ce soit ou non sous le pavillon de l'irrationnalisme – une aversion pour la systématique close du rationalisme métaphysique antérieur et, corrélativement, une ouverture à des structures englobantes. D'autre part, nous avons découvert que les philosophes contemporains sont souvent encore captivés par ce même rationalisme métaphysique, notamment par la séparation sujet-objet inaugurée par Descartes.

Dès qu'un philosophe tombe sous cette influence cartésienne, il tente, en tant que sujet humain, de se détacher par la pensée de la réalité concrète dans laquelle il est inséré, de la biosphère de son existence. Une nouvelle mentalité apparaît alors ! Consciemment ou inconsciemment, le sujet s'émancipe de la nature, de l'histoire, de la société et, il y a selon moi de bonnes raisons de l'ajouter ici, de Dieu également. La réalité devient ainsi en un tour de main un objet, et l'homme un sujet qui tente de saisir par la pensée l'objet par lui aliéné, cherchant à le maîtriser totalement, systématiquement. C'est là le rêve illusoire de tous les métaphysiciens : que l'englobant devienne le systématiquement englobé !

Cet esprit d'objectivation et de maîtrise totalitaire – déjà préparé par la métaphysique gréco-médiévale de l'être et continué dans la métaphysique moderne de la raison (cf. le prologue<sup>2</sup>) – signifie aliénation du monde et perte de soi dans l'un. Il a, hélas, gardé toute sa virulence dans la pensée contemporaine et les penseurs cités plus haut ne sont pas immunisés contre lui. Et ce, au détriment d'une philosophie de l'ouverture !

<sup>2</sup> « A la recherche d'une philosophie ouverte. 1<sup>re</sup> partie : Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, pp. 6-23.

Comment, en effet, une ouverture et un étonnement philosophiques authentiques pourraient-ils s'épanouir, aussi longtemps que le monde, comme tel, est encore éprouvé et expérimenté comme objet de maîtrise systématique-théorique et, par suite, pratique-technique ?

Face à cet arrière-plan complexe, nous étions finalement chaque fois amenés, dans les exposés précédents, à procéder à une évaluation critique. Quels sont les thèmes centraux du penseur concerné ? En quoi consiste l'ouverture philosophique découverte chez lui ? Sur quoi cette ouverture s'oriente-t-elle au juste et comment fait-elle surgir la « condition humaine » ? Cette ouverture est-elle radicale et dans quelle mesure ? Comment ce penseur peut-il nous aider dans notre propre élaboration d'une philosophie ouverte ?

## 2. Principes normatifs et humanité universelle. Le scandale philosophique

Rappelons-nous ici brièvement les thèmes les plus importants rencontrés au cours de nos exposés. Nous essaierons en même temps – autant que faire se peut dans le cadre limité de cet épilogue – de mettre davantage en lumière la *cohérence* et la *signification* de ces thèmes.

Dans le premier article<sup>3</sup>, discussion critique de l'historicisme diltheyen, nous avons fait une distinction capitale entre normes ultimes et normes positives. D'une part, nous avons avancé différents arguments philosophiques en faveur de l'idée de normes ultimes transcendantales, c'est-à-dire de normes qui ne dépassent pas simplement l'expérience humaine du monde, mais qui (en tant que principes constitutifs et régulateurs) la rendent possible. Il nous est apparu de plus en plus manifeste que le monde renvoie par-delà lui-même à des principes normatifs universels, comme la justice, la solidarité, la vérité, etc. De tels principes ultimes appartiennent effectivement à la sphère mystérieuse de l'englobant.

D'autre part, nous avons analysé la nature des normes positives. Nous avons expliqué comment les principes ultimes sont positifs, c'est-à-dire élaborés et appliqués dans les valeurs et les codes moraux d'une culture concrète, et avons mis en évidence les conséquences de la positivité, à savoir la variabilité, l'instabilité et la faillibilité des normes positives. Les normes positives sont en effet toujours le produit de la tradition historique et des efforts humains, ce qui signifie encore que le contexte culturel ne peut jamais procurer de justification ultime de ces normes.

Nous avons souligné que les principes normatifs ultimes n'entravent pas la liberté et la responsabilité humaines, mais les interpellent. Néanmoins, nous ne nous étonnerions nullement si quelqu'un considérait l'idée des principes normatifs englobants (idée qui est, à mon sens, un premier pas

<sup>3</sup> « A la recherche d'une philosophie ouverte. 1<sup>re</sup> partie : Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, pp. 6-23.

nécessaire sur la voie d'une philosophie ouverte !) comme une menace pour la liberté humaine, voire un scandale philosophique ! De fait, cette idée est un obstacle insurmontable pour tous ceux qui ne connaissent plus les expériences fondamentales de l'étonnement ou de la perplexité, qui se ferment à toute spiritualité philosophique et qui, dans l'esprit de Descartes, prennent toujours encore l'homme-sujet souverain comme leur point de départ axiomatique.

Arrêtons-nous simplement à ce vocabulaire ! Dire que l'homme est « sujet », c'est en effet dire qu'il n'est nullement dans une position d'indépendance, mais de « sujétion ». Qu'il le veuille ou non, il est « assujéti » dans sa conscience – ou dois-je dire : dans sa subconscience ? – au pouvoir de principes normatifs. Tantôt, ce pouvoir élève l'homme à des efforts quasi surhumains, tantôt il l'humilie profondément en le rendant conscient de sa faiblesse et de sa culpabilité. C'est là pour beaucoup une pensée insupportable, à refouler coûte que coûte.

L'idée des principes normatifs englobants ne signifie d'ailleurs aucunement qu'un accord sur le *contenu* ou l'*effet* de tels principes normatifs régnerait parmi les hommes. Au contraire ! Il nous faut constater avec l'historicisme qu'il y a une grande divergence d'opinions sur ce point. Cette divergence morale est particulièrement manifeste dans notre société moderne, pluraliste. Ce pluralisme moderne peut certes être enrichissant, mais je dois avouer qu'il peut aussi désorienter jusqu'à un relativisme extrême. Cet effet négatif est particulièrement sensible dans les cercles qui ont rompu avec toute tradition spirituelle et dans lesquels le sujet isolé est renvoyé à un amalgame de sentiments irrationnels et de rationalité close.

La vie l'emporte d'ailleurs souvent sur la doctrine. Résignation et relativisme sont de nos jours beaucoup plus souvent pure théorie et littérature que pratique. Les gens, non seulement dans les discussions privées, mais aussi sur le plan politique ou social et dans les mass-media, ont en effet toujours encore coutume de demander, opiniâtrement, des explications sur ce qui est estimé anti-démocratique, mensonger, discriminatoire, injustifié, etc. En d'autres termes, on présuppose toujours encore des principes régulateurs liant tous les hommes, c'est-à-dire qu'on présuppose consciemment ou inconsciemment une humanité *universelle*. Et cette humanité universelle n'est point conçue comme quelque chose de donné, mais comme un impératif, c'est-à-dire non comme un fait, mais comme une norme, vraiment englobante.

### 3. Né responsable. Appelé à la liberté. Le sens vulnérable

Dans le deuxième exposé<sup>4</sup>, où nous nous sommes expliqués avec la philosophie heideggerienne et sartrienne de l'existence, nous avons

<sup>4</sup> « A la recherche... 2<sup>e</sup> partie : Martin Heidegger et la philosophie de l'existence » *Hokbma* 71/1999, pp. 1-14.

continué de suivre cette piste. Nous nous sommes demandé comment la liberté et la responsabilité humaines pourraient être activées et radicalisées. Il apparut que la normativité précédemment mentionnée est d'importance fondamentale pour la libre responsabilité de l'homme !

Nous évoquions plus haut l'hypothèse vraisemblable que les normes menaceraient la liberté et la responsabilité de l'homme. Dans l'exposé sur Heidegger et ses disciples, nous avons essayé d'expliquer comment les normes en appellent à la responsabilité humaine, supposé que la « responsabilité » excède le monologue stérile d'une liberté de choix *subjectiviste, close*. Autrement dit, nous admettons que la « responsabilité » comporte la disposition de l'homme à répondre, en dialogue, à une exigence non-engendrée par lui-même comme sujet autonome. L'homme est toujours, en tant qu'homme, *rendu* responsable de sa conduite, quelles que soient les circonstances ; il est pour ainsi dire né responsable. Même lorsqu'il se trouve dans une situation d'infériorité et est convaincu qu'il n'avait pas le choix, l'homme ne peut pas, et le plus souvent ne veut pas, décliner tout simplement la responsabilité de sa position ou de son comportement. Il se sent coupable et il se sait coupable.

On pourrait dire que la responsabilité est un concept relationnel, qu'elle est la porte d'entrée du domaine de l'englobant. Ce qui vaut d'ailleurs aussi pour la liberté. La liberté authentique est une disposition à la responsabilité, l'exercice d'une responsabilité relationnelle, orientée. Bref, les normes conditionnent la responsabilité humaine, la responsabilité conditionne la liberté humaine. Nous ne pouvons pas suivre la façon inverse de penser des philosophes de l'existence.

De cette perspective, il est possible d'envisager la difficile question du sens. Comment parler du sens de l'existence humaine ? Il est vrai que l'homme doit organiser lui-même sa vie et le sens de sa vie. Néanmoins, il n'est pas, au sens exact du terme, créateur du sens. La normativité et la responsabilité structurent le sens de l'existence humaine comme un sens *pré-donné*.

Le sens lui aussi appartient à la sphère de l'englobant. Nous sommes d'accord avec les philosophes de l'existence pour dire que le sens de l'existence humaine est vulnérable, menacé par la culpabilité, la souffrance, la mort, le malheur, la solitude et le désespoir. Néanmoins, je dois souligner que de telles menaces et blessures ne contredisent nullement que ce sens soit un donné préalable. Au contraire ! Ce n'est qu'à partir du sens qui s'impose à notre conscience, soit personnelle, soit collective, que nous autres, humains, sommes en mesure de constater l'absurdité et le désespoir en tant que tels, de rejeter le sentiment paralysant de la culpabilité et de l'impuissance, et sommes déterminés à lutter pour ce que nous expérimentons nous-mêmes comme le sens de l'existence. Je suis déterminé à lutter pour le sens de mon existence.

#### 4. La vie pratique. L'intégrité de l'homme et du monde. La dictature de l'ingénierie sociale

Le troisième article<sup>5</sup> débattait avec le pragmatisme. La problématique s'est étendue et s'est déplacée de l'homme individuel et de sa responsabilité vers la vie pratique, vers la dynamique de la réalité sociale. Le pragmatisme s'est ouvert à la sphère de l'englobant. Mais de manière fugace ! Confrontés à la conception utilitariste qu'avait James de la vérité (la vérité comme « instrument ») et la vision optimiste de Dewey sur la société (la « société apprenante »), nous avons souligné leur suggestion de maîtriser la pratique à l'aide de la raison instrumentale. Il nous a fallu contester l'objectivation et la manipulation de ce monde par le désir faustien de maîtrise, qui anime le sujet humain. Nous avons esquissé les ambitions technocratiques et « socio-cratiques » du pragmatisme comme des émanations totalitaires de la pensée sujet-objet déjà évoquée, et essayé de découvrir les contradictions internes du schématisme sujet-objet. Chemin faisant, nous avons pu défendre une autre conception de la réalité sociale, savoir une conception normative. Est-ce à dire que nous croyons disposer (une illusion, pour Dewey !) de la recette de la société idéale ? Nullement. Les discours sur un « plan » de la société appartiennent au vocabulaire objectivant de l'ingénierie sociale, dictature moderne déguisée en science. Ce que, par contre, nous avons tenté de dégager est l'idée d'une réalité non-objectivable, intégrale, notion qui comprend l'idée de l'intégrité de la réalité naturelle et sociale. Toute société doit être respectée dans la spécificité de ses circonstances naturelles et historiques mais toute société a également des défauts plus ou moins sérieux. C'est pourquoi toute société doit sans cesse se corriger elle-même à la lumière de normes dont *chacun de nous* a quelque intuition et qu'il devrait pouvoir avancer dans le débat public ; de ces normes, nul au monde n'a le monopole, pas même le dictateur moderne assis à son bureau. Voilà, en somme, l'un de mes arguments philosophiques pour une démocratie vivante !

Avec cet intégrationnisme, c'est-à-dire avec ces idées d'intégralité et d'intégrité, nous avons voulu exprimer que nous vivons dans une réalité où l'homme, la nature et la société sont liés entre eux de toutes les manières possibles, interdépendants sans empiéter l'un sur l'autre. L'intégrationnisme indique une réalité qui n'est et *ne peut jamais devenir tout à fait* l'objet de la raison théorique-scientifique ou de l'intelligence pratique-technique : étant de structure unie et profonde, elle englobe l'homme. Peu importe que nous parlions de la nature ou de la société, le monde est la maison (*oikos*) de l'homme, il est véritablement la « condition humaine ». L'indifférence ou le rejet vis-à-vis de ces idées signifie une aliénation proprement écologique. Leur prise en compte représente par contre le premier pas vers la libération de la société de tout totalitarisme politique ou scientifique.

<sup>5</sup> « A la recherche... 3<sup>e</sup> partie : William James et le pragmatisme », *Hokhma* 73/2000, pp. 1-15.

## 5. Le philosophe comme un penser aux limites. Se faire sur Dieu ?

Dans le quatrième exposé<sup>6</sup>, nous avons réfléchi sur la philosophie de Wittgenstein, et pu tracer un horizon plus large encore que celui de l'homme et de la société. Autrement dit, nous avons essayé d'explicitier l'idée de la réalité intégrale.

Cela s'est fait à grand-peine ! Il nous est apparu de plus en plus clairement à quel point l'homme et le monde sont inséparables, et à quel point la philosophie elle-même est marquée par cette situation fondamentale : elle ne peut pas s'élever à une « vue aérienne », ni s'affranchir de la condition humaine. Philosopher, c'est, en questionnant, poursuivre, rechercher ses limites. La philosophie débouche finalement sur un penser aux limites. Si la réalité entière renvoie par-delà elle-même, c'est le cas a fortiori d'une philosophie qui veut réfléchir sur une telle réalité !

Or le cœur du monde – ou plutôt, l'unité englobante des multiples mondes dans lesquels l'homme existe selon Wittgenstein – « s'est révélé » à nous être l'homme lui-même. Et le cœur de l'homme – ou plutôt, le fondement englobant de l'homme et de l'humanité – « s'est révélé » à nous être Dieu.

J'ai mis ici sciemment le terme « se révéler » entre guillemets, parce qu'un tel « se révéler » ne peut en tant qu'argumentation philosophique aucunement être tenu pour concluant. Face aux énigmes de la réalité (Où la réalité, si diverse, trouve-t-elle son unité ? Où trouve-t-elle son ultime fondement ?), c'est comme si nous nous trouvions devant le voile opaque d'un sanctuaire quasi oublié et comme si nous étions confrontés avec des « moments du numineux » (Rudolf Otto). Et la question s'impose : pouvons-nous au juste, nous autres héritiers de l'esprit occidental, qui sommes tellement déshabitués d'unir la pensée avec le silence, l'affection, la tendresse, le respect et l'écoute, encore parler philosophiquement sans porter atteinte au mystère « ex-territorial » qui nous porte ? En d'autres termes, je plaide pour une ouverture philosophique radicale – je l'appelle *spiritualité* – mais je me demande si, somme toute, elle dispose encore de moyens linguistiques lui permettant d'être entendue sans ambiguïté. Le philosophe peut tout au plus être un parler tâtonnant. Peut-être le philosophe (en tant que philosophe) parle-t-il souvent encore mieux en se taisant significativement (comme Wittgenstein). Une philosophie ouverte et réceptive ignorerait ses propres limites et condamnerait ses propres fenêtres si, parvenue à ces limites, elle voulait convaincre et démontrer avec de grands mots. Mais ce qu'elle peut faire et doit faire, pour rendre service à l'humanité, c'est de contester avec des arguments philosophiques la condamnation hermétique des fenêtres : je pense ici par exemple aux preuves métaphysiques de

<sup>6</sup> « A la recherche... 4<sup>e</sup> partie : Ludwig Wittgenstein et la philosophie analytique », *Hokbma* 74/2000, pp. 1-22.

l'existence de Dieu et aux théories athées qui font de Dieu une projection. Les unes comme les autres sont mortelles pour l'étonnement philosophique.

## 6. L'absolue nécessité des métaphores. L'ouverture aux présuppositions de la philosophie

Dans le dernier exposé (cf. supra), nous avons commencé une discussion avec Marcuse et avec la prétendue « théorie critique » de l'École de Francfort en général. A l'occasion précisément de la prétention « critique » de ce néo-marxisme, l'évaluation a pu se concentrer sur la question du caractère autocritique de la philosophie. Dans quelle mesure l'argumentation philosophique renferme-t-elle également une réflexion critique sur les possibilités – les limites et les fenêtres – de la pensée philosophique ? Plus précisément, dans quelle mesure une théorie critique est-elle suffisamment critique pour reconnaître et concéder publiquement que la philosophie ne peut pas s'auto-fonder, qu'elle est située dans la « condition humaine », et est, par conséquent, par définition liée à des présuppositions (au sens d'une foi ou d'une vision du monde, ou d'une idéologie cachée) ?

Je comprends que les métaphores introduites plus haut – norme, limite, fenêtre, cœur, réponse, énigme, etc. – peuvent éveiller quelque défiance, notamment chez les lecteurs tournés vers les procédures de vérification ou de falsification de la philosophie analytique. Néanmoins, une telle défiance est injustifiée. Le langage d'une philosophie ouverte, arrivée intellectuellement « à ses limites », ne peut simplement pas s'empêcher de renvoyer par-delà lui-même et ceci à l'aide de mots et de concepts qui, au sens propre, ne comprennent – c'est-à-dire n'englobent – plus, mais seulement indiquent. Une philosophie ouverte dépend en fin de compte de moyens symboliques (comme ce fut déjà le cas chez Socrate et Platon), quelque vulnérable elle se rende aussi par là.

Ce dernier article nous a permis de formuler l'ouverture philosophique recherchée dans les termes d'une disposition fondamentale à reconnaître et à mettre en discussion les présuppositions propres. Si l'on considère l'état de la philosophie occidentale de nos jours, on constate qu'elle est gravement divisée en toutes sortes de courants et d'écoles, ceci parce qu'elle refoule encore beaucoup trop comme un tabou ses propres présuppositions et, par conséquent, ne les soumet malheureusement pas à la communauté scientifique. Si elle veut être crédible, elle doit commencer la discussion à ce sujet et prendre en main la tâche commune dans une communication et une compétition ouvertes. ■

### Bibliographie générale

**Maurice Blondel**, *L'action : Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1893.

- Herman Dooyeweerd**, « Le problème de la philosophie chrétienne », in *Philosophia Reformata* 18/1953, pp. 49-76.
- Herman Dooyeweerd**, « La prétendue autonomie de la pensée philosophique etc. », in *La Revue Réformée* 39, 3/1959, pp. 1-76.
- Hans-Georg Gadamer**, *Le problème de la conscience historique*, Préface de L. de Raeymaeker, Louvain, Publications Universitaires de Louvain/Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- Sander Griffioen, Jan Verhoogt** (éds.), *Norm and Context in the Social Sciences*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1990.
- Hendrik Hart**, *Understanding our World : An Integral Ontology*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1984.
- Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, Nicholas Wolterstorff** (éds.), *Rationality in the Calvinian Tradition*, Lanham, University Press of America, 1983.
- Abraham Joshua Heschel**, *Dieu en quête de l'homme : Philosophie du judaïsme*, Paris, Seuil, 1968.
- Jacob Klapwijk**, « Antithesis, synthesis, and the idea of transformational philosophy », in *Philosophia Reformata* 51, 1-2/1986, pp. 138-154.
- Jacob Klapwijk**, « Reformational philosophy on the boundary between the past and the future », in *Philosophia Reformata* 52, 3-4/1987, pp. 101-134.
- Jacob Klapwijk, Sander Griffioen, Gerben Groenewoud** (éds.), *Bringing Thought into Captivity : Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1991.
- Jacob Klapwijk**, *Philosophische Kritik und göttliche Offenbarung*, Bâle, Immanuel Verlag, 1991.
- Gabriel Marcel**, *Le Mystère de l'Etre*, 2 vols, Paris, Aubier, 1951.
- Henri-Irénée Marrou**, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.
- Johan Peter Albertus Mekkes**, « Le temps », in *Philosophy and Christianity : Philosophical Essays dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*,

Kampen, J.H. Kok & Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1965, pp. 31-56.

**Jean Nabert**, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966.

**Alvin Plantinga**, « Advice to Christian Philosophers », in *Faith and Philosophy* 1, juillet 1984, pp. 253-271.

**Paul Ricœur**, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.

**Paul Ricœur**, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

**Meijer Cornelis Smit**, *Writings on God and History*, vol. I, *Selected Studies* (1951-1980), Ontario, Wedge Publishing Foundation, 1987.

**Sytse Ulbe Zuidema**, *Communication and Confrontation : A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought*, Assen, Van Gorcum, 1972.