

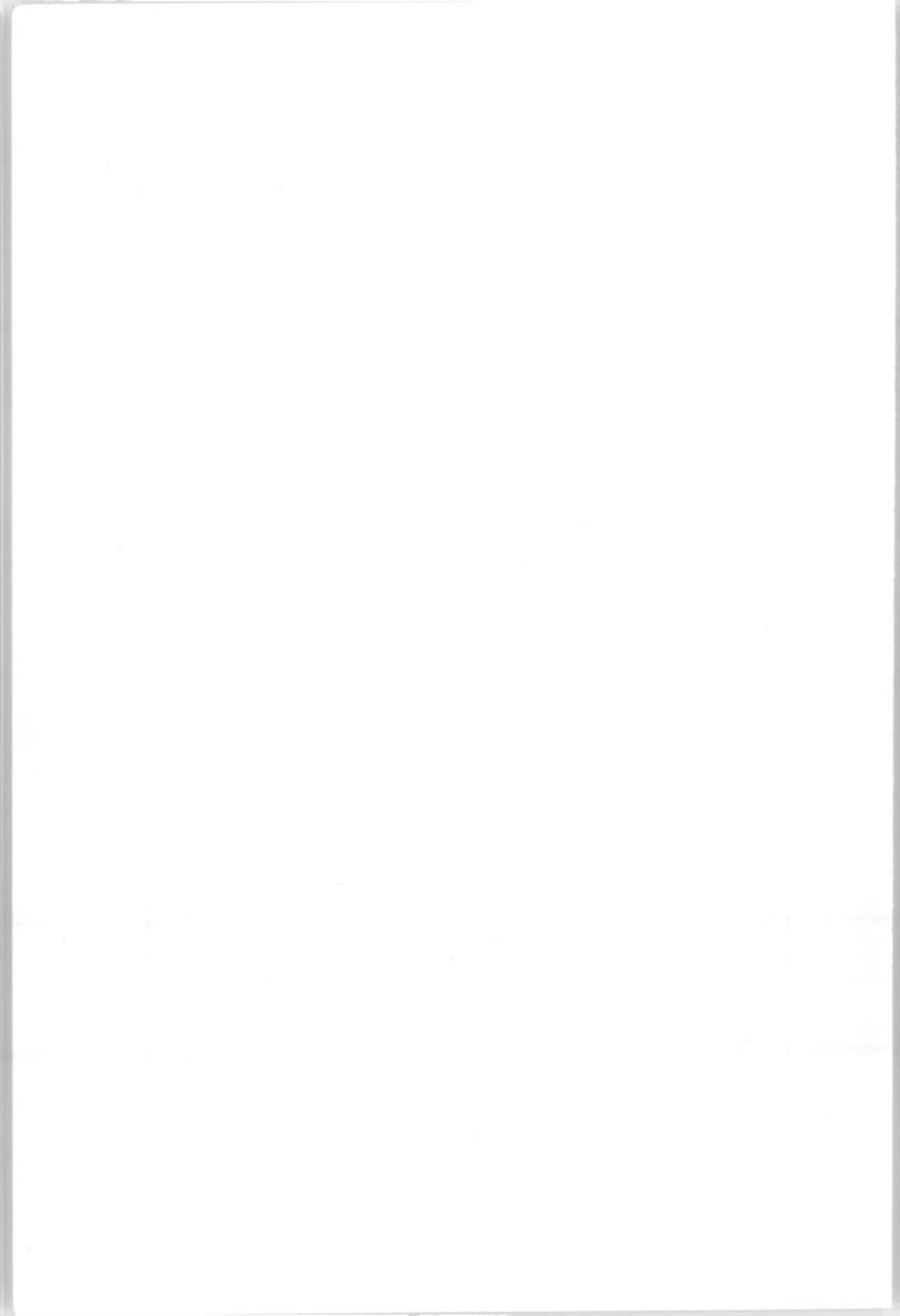
INSTITUT GRAND-DUCAL
Section des Sciences Morales et Politiques

Hubert HAUSEMER

La philosophie personaliste
de Karol Wojtyła

Communication faite le 3. 6. 1985

1986



Avant-propos

Les Etats du BENELUX viennent de fêter la visite du Pape Jean-Paul II. Comme dans tant d'autres pays, la venue du dignitaire suprême de l'Eglise Catholique a suscité un grand enthousiasme, mais aussi des prises de position critiques, voire quelques déclarations d'une franche hostilité. Ce Pape se révèle comme un défenseur intrépide et infatigable de l'orthodoxie catholique auquel beaucoup de fidèles souhaitent le courage de prendre l'initiative de réformes attendues depuis longtemps; nous le saluons comme l'avocat résolu des opprimés politiques et des innombrables victimes d'une exploitation économique inhumaine; nous le connaissons comme une personnalité à la fois séduisante et forte, récoltant les sympathies de tous ses interlocuteurs, comme un sportif robuste, peut-être aussi comme écrivain doté d'un indéniable talent littéraire. Mais Jean-Paul II, qui aime certes la méditation et la prière, s'est livré également à la réflexion philosophique et - comment aurait-il pu prendre une autre option? - il se fait partisan de la philosophie personaliste qui a connu une période d'apogée vers la fin de la première moitié de ce siècle pour subir ensuite une décrue sous la pression de systèmes structuralistes et collectivistes.

Quelle est cette philosophie? Tout en se nourrissant d'inspirations diverses, la pensée personaliste se sent unifiée par le souci commun de scruter et de sauver l'originalité irréductible de chaque conscience, valeur multiforme infiniment précieuse, mais menacée de toutes parts.

Les racines de ce courant remontent jusqu'à l'Antiquité et nous retrouvons des "pulsions personalistes" dans la hantise de l'unité des platoniciens, dans les idéals de sociétés humaines proposées par Cicéron, mais aussi dans les réflexions chrétiennes sur la destinée responsable et l'immortalité personnelle de chaque homme. Dans la suite, la pensée personaliste s'est approfondie depuis la Renaissance, qui a dirigé nos regards sur la subjectivité et la rationalité de l'individu, mais elle ne s'est guère systématisée jusqu'au 20^e siècle. Montaigne, Descartes et son moi existant en tant que pensée, Pascal, dont le roseau sait qu'il meurt tout en demeurant supérieur à l'univers qui le tue, Kant, reconnaissant une fin en soi à la personne humaine qui ne doit jamais être prise comme un moyen, Kierkegaard et son affirmation irréductible de la liberté constituent autant d'approfondissements de l'intuition fondamentale que la forme absolue de l'être revient à l'unité originelle du sujet humain, centre spirituel, monade pensante et personne morale.

Mais la dernière poussée personaliste se fait au 20^e siècle. S'opposant aux divers matérialismes, mécanismes, positivismes, associationismes ou atomismes psychologiques, le personalisme contemporain s'efforce de dépasser également l'isolement de la monade pensante cartésienne en soulignant que toute personne véritable doit vivre en société et que l'ordre personnel se définit à partir de l'expérience originaire qu'est la relation interpersonnelle.

Dans cet ordre d'idées, Max Scheler (1873 - 1928), disciple de Dilthey, de Bergson et de Husserl, souligne à la fois la valeur de la personne singulière, centre d'activités libres se référant à des valeurs, et celle de ces "Gesamtpersonen" que sont la nation ou la totalité culturelle. D'autre part, pour Gabriel Marcel, la conscience individuelle ne devient personne que dans le dialogue avec d'autres centres personnels dont chacun se trouve relié à ce Centre Absolu qu'est le Dieu de l'Évangile.

Particulièrement sensible à l'aspect communautaire de la vie personnelle, se montre Emmanuel Mounier (1905 - 1950). Farouchement opposé à tout individualisme, ce défenseur engagé d'un socialisme authentiquement humain refuse d'abord la démocratie capitaliste qui repose sur le primat de la production, de l'argent et du profit et qui soumet l'homme aux besoins de l'économie, de sorte que la personne s'aliène dans ce qu'elle produit. Mais il rejette aussi le communisme totalitariste, anti-personnaliste et négateur du spirituel. Par contre, il préconise une révolution d'ordre spirituel et moral au profit d'une société humaine, personaliste et communautaire, un socialisme humaniste qui met l'économie au service de l'homme, proclame le primat du travail sur le capital, le droit au travail, la responsabilité personnelle et réalise la décentralisation politique et économique.

A son tour Teilhard de Chardin, qui regarde l'avènement de l'homme et le progrès de la société humaine dans une perspective évolutionniste s'étendant à l'échelle cosmique, décèle dans le développement de l'humanité un mouvement de personnalisation irrémédiablement joint à une croissance progressive de socialisation qui assume maintenant des dimensions planétaires. Concentration sur soi, décentration sur les autres, surcentration sur Dieu, tel est le moteur du progrès de personnalisation.

En outre, Maurice Nédoncelle, qui pousse le plus loin le thème de la "réciprocité des consciences", dégage la nature de la personne à partir d'un rapport d'amour entre les diverses consciences. Le moi ne peut

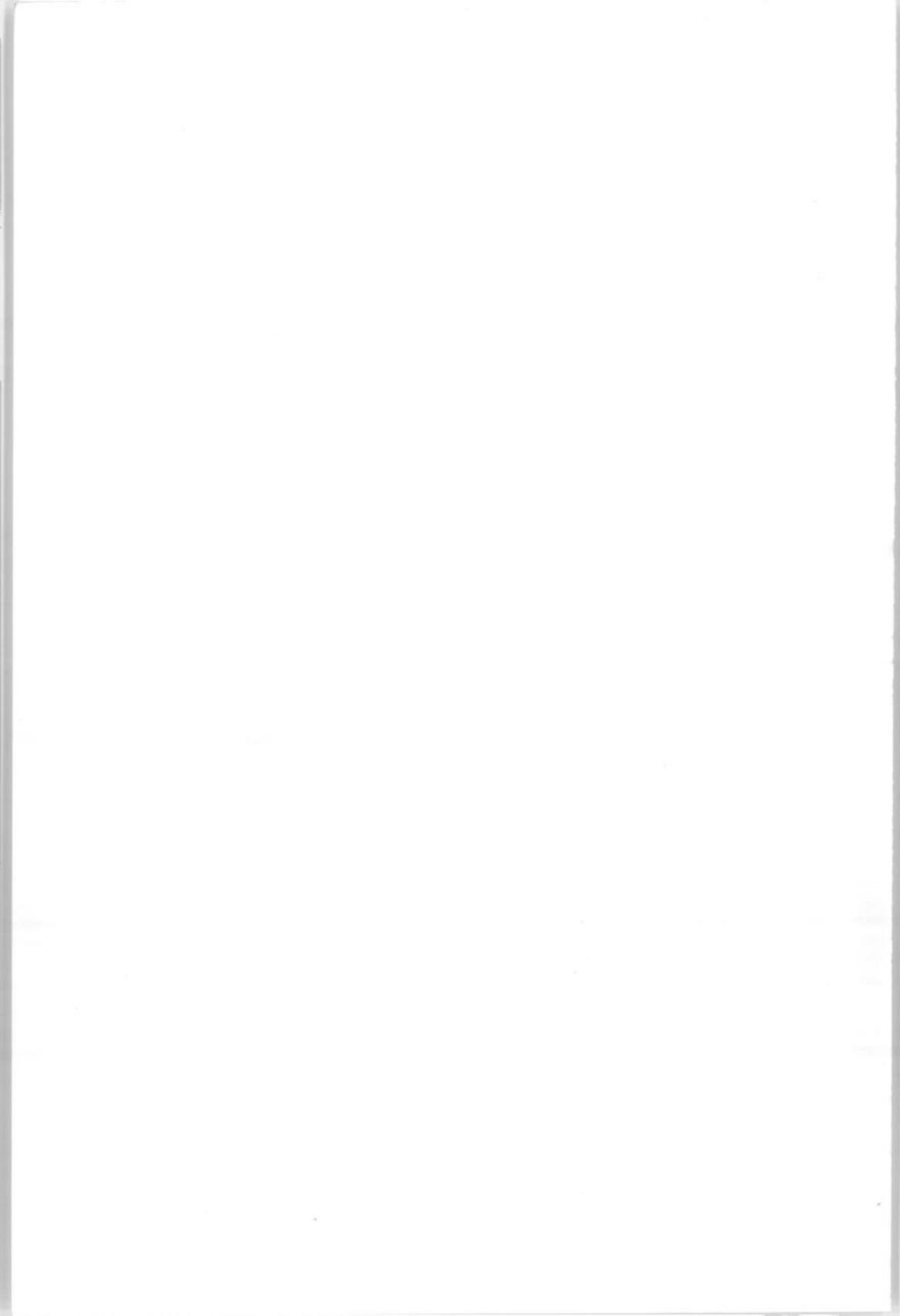
être conçu sans un toi, qui n'est pas une limitation mais une véritable source d'enrichissement pour le moi. Ajoutons que l'ordre des personnes ne se comprend et ne se justifie que dans la perspective de la transcendance divine. Enfin, il faudrait signaler des traces authentiques de l'esprit personaliste chez K.

Jaspers, R. Ruyer, V. Jankelevitch, G. Berger, Jean Lacroix et tant d'autres.

Où localiser sur cette route Karol Wojtyła, qui, en tant que Jean-Paul II, ne cesse de développer certains de ses thèmes dans une perspective personaliste, comme la promotion de l'homme par le travail, la justice sociale, la paix dans le monde, le rapprochement des peuples, la condamnation de l'exploitation économique et l'oppression politique, la signification de la souffrance, l'amour et la solidarité, la famille et la communauté sociale, l'épanouissement de l'homme, la valeur inaltérable de la personne, le tout bien entendu dans une perspective chrétienne. Quels sont donc les thèmes angulaires et les particularités de la philosophie personaliste de Karol Wojtyła?

Voilà le sujet que présentera notre confrère Hubert Hausemer, professeur de philosophie au Lycée de garçons d'Esch-sur-Alzette. S'intéressant de près à la plupart des thèmes et orientations de ce vaste domaine de la philosophie, il s'est activement engagé, depuis des années, au service de la propagation des valeurs humaines, à la fois intellectuelles, morales, sociales et religieuses, que comporte tout courant personaliste authentique.

E. Wagner
président de la section



1. Introduction

Parmi les papes récents, il y a eu des juristes, des diplomates, des théologiens, mais, sauf erreur, Jean-Paul II est le premier pape qui, de par sa formation, est philosophe. Toutefois, qu'un philosophe de métier soit devenu pape, et que dans cette dernière fonction il ait fait une visite dans notre pays, est-ce une raison suffisante pour se plonger dans sa pensée?.

Je suis d'avis qu'en plus de ces raisons anecdotiques et conjoncturelles, il y a le fait que ce pape est vite devenu un phénomène culturel et médiatique de première importance, pour les croyants comme pour les incroyants (ou les mal-croyants). Tous, en effet, nous sommes confrontés à une crise culturelle grave, et nous nous devons de nous ouvrir à quiconque prétend proposer des réponses à cette situation. Quels que soient donc nos éventuels préjugés ou préventions à l'égard de Jean-Paul II, il nous faut tenir compte de son message.

En ce sens, il est important de connaître les bases philosophiques de son actuelle activité au plan magistral et pastoral, car sa pensée philosophique me semble y être très présente et mérite ainsi d'être tirée au clair. D'autant plus que depuis peu paraissent les traductions de ses livres et articles majeurs, ce qui permet enfin une étude approfondie de cette pensée.

La communication suivante comportera 5 parties:Après quelques repères bio - bibliographiques, il sera question de la formation philosophique de Wojtyla. Je présenterai ensuite sa méthode philosophique pour enchaîner sur sa conception de la personne, et je terminerai par une appréciation critique.

(Pour garder à cet exposé sa finalité originale, qui était de fournir une introduction synthétique à une pensée largement inconnue, j'ai cru bon de renoncer le plus possible aux citations. Mais pour permettre à d'éventuels intéressés d'approfondir tel ou tel point, j'ai indiqué les références appropriées. Pour les abréviations, consulter la bibliographie à la fin de cette étude.)

2. Repères bio-bibliographiques

Pour ce qui est de la biographie de Wojtyla, bien des points restent obscurs, bien des informations sont contradictoires. Je me limiterai dans ce qui suit à ce qui présente un intérêt du point de vue de la philosophie de l'auteur.

Karol Wojtyla est né le 18 mai 1920 à Wadowice, non loin de Cracovie, dans la région des monts Tatras. Après ses études secondaires, il s'inscrit en 1938 à l'Université de Cracovie dans des cours de littérature polonaise et de philosophie. Quand en novembre 1939 les occupants allemands ferment cette université, Wojtyla, pour gagner sa vie, va travailler dans une carrière appartenant à une usine chimique. En même temps, il devient membre actif du Théâtre Rhapsodique clandestin qu'il a contribué à fonder; on y joue des pièces de la tradition nationale polonaise.

En octobre 1942, il reprend ses études à l'Université clandestine de Cracovie et, parallèlement, commence des études de théologie au séminaire clandestin de la même ville. Après la guerre, en 1946, il est ordonné prêtre. Son évêque, Sapieha, l'envoie continuer ses études théologiques à l'Angelicum à Rome, qui est la faculté de théologie des dominicains. Il y reçoit une formation théologique et philosophique dans la ligne du thomisme traditionnel d'un Réginald Garrigou-Lagrange p.ex. . Il obtient la licence de théologie avec une thèse sur "La foi selon Saint Jean de la Croix", rééditée depuis lors.

Après un voyage en France et en Belgique, il rentre en Pologne en 1948 où le cardinal Sapieha lui demande de se destiner à l'enseignement universitaire, plus précisément à l'enseignement de la philosophie, et cela en dépit de la préférence, exprimée par Wojtyla, pour le travail pastoral. Il reprend ses études philosophiques à Cracovie qu'il termine en 1953 avec une nouvelle thèse, cette fois-ci sur Scheler: "De la possibilité de fonder une éthique chrétienne sur la philosophie de Scheler," publiée seulement en 1959. Un des membres du jury a été Roman Ingarden, le disciple bien connu de Husserl. Wojtyla gardera d'étroits rapports avec lui, et on peut supposer que s'il est devenu un représentant éminent de la phénoménologie réaliste, c'est dû en grande partie à Ingarden.

C'est en 1954 que Wojtyla commence ses cours de philosophie morale à l'université catholique de Lublin; il ne les abandonnera complètement qu'après son élection comme pape. A Lublin, il est en contact avec Georges Kalinowski, qui plus tard viendra en France et se fera connaître par ses travaux sur la philosophie du droit et la logique déontologique. Voici les thèmes des cours professés à Lublin:

1954/1955: Acte et vécu

1955/1956: Le bien et la valeur

1956/1959: norme et bonheur

Sur la base du cours des deux années suivantes, Wojtyla publie en 1960 son premier livre philosophique important: "Amour et responsabilité". Durant toutes ces années, il édite de nombreux articles dans des revues philosophiques, mais aussi dans d'autres publications, dont la revue *Znak*, fondée sur l'initiative de Sapieha et sur le modèle de la revue française 'Esprit'.

En 1959, Wojtyla est nommé évêque auxiliaire de Cracovie; plus tard, il sera archevêque et enfin cardinal. De 1962 à 1965, il participe activement au Concile Vatican II et contribue plus spécialement à la constitution pastorale 'Gaudium et Spes', texte marquant dont le sous-titre indique la problématique: 'L'Eglise dans le monde de ce temps'.

Durant cette même période, Wojtyla rédige son ouvrage philosophique majeur qui sera publié en 1969: "Personne et acte". (Pour ce qui est de la controverse née à propos de l'édition anglaise de ce livre, édition assurée par A.T. Tymieniecka, se reporter à Kalinowski). Jusqu'en 1978, année de son élection comme pape, il publie, e.a. dans les *Analecta Husserliana*, un certain nombre d'articles qui présentent et développent différents points de cet ouvrage. En 1972, il fait paraître encore un livre qui résume son expérience du concile: "Aux sources du renouveau".

3. Formation philosophique

La pensée philosophique de Wojtyla s'est formée au contact de trois philosophes, et est restée marquée par eux: St Thomas d'Aquin, Kant et Scheler. Au début, Wojtyla est un thomiste assez traditionnel qui prend, face à Kant et Scheler, une attitude avant tout critique; mais par la suite, au fil des années, il se laisse progressivement pénétrer par leur pensée pour enfin trouver sa synthèse et son style personnels dans "Personne et acte". Du point de vue philosophique il est regrettable qu'il soit devenu pape: une évolution intéressante a été de ce fait interrompue.

Je me contenterai dans la suite de relever chez ces trois philosophes ce qui semble avoir le plus marqué et inspiré Wojtyla, respectivement les principales critiques qu'il a formulées à leur égard, ceci afin de mieux cerner ensuite sa propre pensée.

a) St Thomas

La philosophie de Wojtyla est essentiellement une philosophie morale, mais qui est, de son propre aveu, basée sur une anthropologie, et pré-suppose donc une métaphysique et une ontologie. Or, cette armature métaphysique restera thomiste, en dépit de nombreux accommodements et adaptations ultérieurs.

Wojtyla reprend d'abord à St Thomas un principe ontologique fondamental, la théorie des transcendants: ens et bonum et verum convertuntur. Je voudrais en montrer l'importance pour notre auteur en procédant en trois temps.

aa) Ens et bonum convertuntur. Cela veut dire d'abord que le bien est de l'ordre de l'être, et inversement: que l'être, l'existence, le réel peuvent être visés comme un bien. Chez St Thomas d'ailleurs, le bien suprême, loin d'être une idée seulement, est en même temps l'être suprême, Dieu (Lublin 171).

Etre et bien étant ainsi liés, la volonté (qui vise le bien) et l'acte (qui réalise le bien et donc crée de l'être) sont également liés, l'un ne va pas sans l'autre. D'où la critique, chez Wojtyla, de tous les philosophes qui, selon lui, sous-estiment, dévalorisent ou même dissolvent la volonté; sont visés ici Hume, Kant et même Scheler (Primat 283-308, Lublin 79-93).

Etre et bien étant liés, le bien est en fait le perfectionnement de l'être (Primat 315). D'où chez Wojtyla une conception dynamique, appelée par lui "perfectioriste" (Primat 311-326): l'être n'est pas seulement ce qu'il est, il peut devenir davantage ce qu'il est, sa perfection est pensable et concevable, et elle est son but, son bien. Selon Wojtyla, seule une morale basée sur une ontologie est capable de concevoir l'idée d'un perfectionnement de l'être.

Enfin, l'être et le bien étant liés, l'acte éthique, l'acte bon ne crée pas seulement du bien ou un bien, mais rend bon l'acteur lui-même, c'est-à-dire la personne, idée que Wojtyla retrouve chez Scheler (Lublin 98).

bb) Ce qui précède met en évidence un autre principe ontologique que Wojtyla reprend à St Thomas: la relation entre puissance et acte. Jusque dans son ouvrage majeur "Personne et acte", il considère les actes éthiques comme "les actualisations des potentialités réelles de la personne". (P. 53, note 7) Par là est expliqué de nouveau que l'agir moral rend bon d'abord l'acteur lui-même et que la visée de la morale n'est pas simplement la création

d'actes bons ou de biens, mais le perfectionnement de l'être, des êtres, des personnes, et cela par leur actualisation.

cc) Bonum et verum convertuntur. Ceci veut dire que si l'enjeu de l'agir moral, c'est le perfectionnement de l'être, donc de faire advenir l'être à son véritable être, alors l'agir moral à la fois présuppose la connaissance de la vérité de l'être et il débouche sur cette vérité en la faisant advenir à la réalité (Primat 242). L'acte moral n'est donc bon que s'il vise un bien réellement, vraiment bon.

D'où le lien nécessaire entre l'acte, la volonté et l'entendement. L'expérience morale est complexe, et elle n'est complète que si tous ces facteurs sont présents et à l'oeuvre. D'où aussi la critique, par Wojtyla, de tous les philosophes qui de façon unilatérale font reposer l'agir moral ou l'expérience morale sur l'un seulement de ces constituants.

dd) Enfin, Wojtyla reprend à St Thomas son ontologie de la personne, qui remonte, il est vrai, à Boèce: *Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* (cf p.ex. P 97). Wojtyla restera substantialiste dans sa conception de la personne, nous y reviendrons plus tard en détail.

St Thomas constitue ainsi le point de départ philosophique de Wojtyla. Au début celui-ci ne le met pas en question, c'est à travers lui qu'il abordera et mettra en question les autres philosophes, dont surtout Kant et Scheler. Mais, à la longue et en dépit de ces critiques originelles, l'influence surtout de Scheler et de la méthode phénoménologique se fera de plus en plus pressante, de sorte que Wojtyla sera amené à prendre quelque distance par rapport à St Thomas. Ainsi, dans un texte datant de 1961, il écrira: "Aussi, chez saint Thomas, voyons-nous fort bien la personne dans son existence et son action objectives, mais il est difficile d'y découvrir les expériences vécues de la personne". (Il personalismo tomista, cité in Buttiglione 120) Cette remarque critique nous montre ce qui a pu intéresser voire séduire Wojtyla chez un philosophe comme Scheler.

b) Max Scheler

Ce n'est pas Ingarden qui a amené Wojtyla à étudier Scheler, mais il l'a certainement poussé à continuer cette étude après sa thèse et à s'en im-
prégner. Wojtyla dira lui-même plus tard que c'est Scheler qui a changé sa façon de comprendre les vieux concepts métaphysiques (Int. Act 278-279). Qu'est-ce donc exactement que Scheler a pu lui apporter?

St Thomas lui a fourni une conception objective du bien et des valeurs. Or, chez Scheler, les valeurs sont considérées comme étant tout aussi objectives, mais en même temps, elles sont découvertes dans l'expérience vitale (le vécu, das Erleben) qui, tout en étant subjective, n'en est pas moins différente de l'expérience empiriste, capable, celle-ci, seulement de saisir des objets et non pas des valeurs (Lublin 396, Primat 193-194). Les valeurs sont donc saisies, selon Scheler, dans une expérience, et non pas dans des commandements plus ou moins étrangers à l'homme, car il s'agit d'une expérience dans laquelle en plus l'homme se saisit lui-même comme une personne: la personne est un être capable de saisir des valeurs.

La personne est donc, chez Scheler, non pas un concept abstrait, purement théorique, mais il lui correspond un vécu spécifique. En plus, tout acte humain se révèle comme un acte à la fois personnel et axiologique. Enfin, Wojtyla trouve chez Scheler l'idée d'une causalité exemplaire des valeurs: l'apprentissage des valeurs, l'entrée dans le monde des valeurs se fait non par la pure intellection, mais au moyen de personnes qui fonctionnent comme des modèles (Primat 70-84).

Toutefois, Wojtyla ne ménage pas à Scheler ses critiques; sa thèse a d'ailleurs une conclusion plutôt négative.

Fondamentalement, il lui reproche de s'enfermer dans une approche purement phénoménologique de la personne et des valeurs. La personne n'est pour Scheler rien d'autre que l'unité des actes personnels; or, selon Wojtyla, cette unité n'a pas de fondement, car la personne elle-même n'a chez Scheler aucun fondement ontologique substantiel (Primat 188 - 189, 306 - 307). Quant aux valeurs, elles ne sont saisies, d'après Scheler, que dans un "Fühlen" que Wojtyla interprète dans le sens d'une émotion spécifique, précieuse certes, mais insuffisante dans la mesure où, pour Wojtyla, l'expérience morale comporte bien plus que des émotions: nous avons vu qu'il y faut l'entendement (Liebe 67) et la volonté (Primat 221, 242, 291); en plus, elle comporte le fait que la personne s'y expérimente comme l'auteur même du bien, et pas seulement comme le lieu où les valeurs sont senties (Lublin 19, Primat 48, 188). D'après Wojtyla Scheler ne présente donc de l'expérience morale qu'une vision gravement tronquée (Int. Act 277), l'acte morale est analysé par lui de façon insuffisante (Lublin, 32, 45).

A cela s'ajoute que Scheler ne tient pas assez compte du fait qu'en faisant le bien, la personne devient bonne elle-même, se perfectionne (Lublin 234, Primat 322-323), du moins dans le sens où Scheler refuse que la personne prenne comme fin de son acte son propre perfectionnement: en effet, selon lui, les valeurs ne sont jamais la fin d'un acte, mais se réalisent seulement 'sur le dos' des actes.

En fin de compte, du fait qu'il s'en tient à une approche purement phénoménologique, Scheler encourt le reproche de ne voir le bien que sous son aspect éthique, et non pas, en plus, ontologique (Lublin 233-234). D'où la conclusion de Wojtyła: la méthode phénoménologique constitue un outil précieux, mais qui a besoin d'être complété par une approche métaphysique (Primat 195-196, 258, 306-307).

c) Kant

Wojtyła aborde et juge Kant à travers la présentation que Scheler en a faite. Non pas qu'il ne le connaisse pas dans ses textes, mais il lit ceux-ci manifestement avec les yeux de Scheler, et il tombe d'ailleurs dans les mêmes erreurs d'interprétation que celui-ci.

En réalité, Kant n'est pas tellement une source d'inspiration pour Wojtyła, il constitue principalement une sorte de repoussoir. En effet, pour Wojtyła, il y a fondamentalement deux sortes de philosophies: la philosophie de l'être, et la philosophie de la conscience. Au début, il prend partie exclusivement pour la première. Par la suite, il vise une sorte de synthèse entre les deux et parlera de complémentarité de la métaphysique et de la phénoménologie (cf à ce sujet Kalinowski 633 annexe). Or, Kant est pour lui le représentant par excellence de la philosophie de la conscience, et c'est en tant que tel qu'il l'étudie et l'évalue. (Scheler constitue à ses yeux une synthèse plus ou moins mal réussie entre les deux sortes de philosophies).

Le point de départ dans l'approche de Kant par Wojtyła me semble être la critique kantienne de la métaphysique (Lublin 204-205, 212). En tout cas, c'est là à ses yeux le centre de la pensée kantienne; ce qui lui fait dire que l'éthique n'est chez Kant qu'un sous-produit ou une retombée de cette critique (Lublin 56, 69). Du fait de cette critique de la métaphysique, il n'y a plus, selon Wojtyła, d'accès pour Kant à une connaissance de l'être, et partant du bien objectif. La morale ne peut donc plus être ancrée dans une

philosophie de l'être, par conséquent le bien n'est pas considéré comme étant de l'ordre de l'être, mais il est du domaine de la conscience subjective. De là vient que la morale est inévitablement formelle, et non plus matérielle, et que le vécu moral ne concerne pas les valeurs ou le bien, mais uniquement le devoir (Lublin 69); d'où la séparation du vécu et de l'acte (Lublin 70, Primat 201-248).

L'éthique de Kant est ainsi basée uniquement sur la raison, il y a hypertrophie de la raison aux yeux de Wojtyła, qui reproche à Kant de ne pas (ou ne plus) voir le rôle, en morale, de l'émotion ni surtout de la volonté (Erziehung 78-79, 94). La volonté est même purement et simplement assimilée à la raison pratique (Primat 283-286). D'après Wojtyła, Kant ne comprend pas non plus que ce n'est pas seulement la volonté qui est bonne ou mauvaise, mais toute la personne, il n'y a pas chez lui l'idée du perfectionnement (Lublin 95-96). On voit par tout cela que Kant sert à Wojtyła avant tout de toile de fond négative par rapport à laquelle il précise ses propres conceptions en les y opposant.

Pourtant il a retenu de Kant aussi quelque chose de positif: la formule personnaliste de l'impératif catégorique, qui enjoint à l'homme d'agir de telle sorte qu'il n'instrumentalise pas totalement l'autre, mais le considère toujours aussi comme une fin (Königswürde 198). Il est question de cette formule surtout dans "Amour et responsabilité" (25, 33-34) où Wojtyła est conduit à formuler une "norme personnaliste" (37) qui a d'abord un sens négatif: la personne ne doit pas être réduite à l'état de pur moyen en vue d'une fin; même Dieu n'a pas ce droit (Liebe 25). Mais elle a aussi un contenu positif: la personne est un bien si grand que seul l'amour est l'attitude adéquate et valable à son égard.

Il n'est pas impossible d'ailleurs que la promotion des Droits de l'Homme par Jean-Paul II soit inspirée en partie par Kant, dans la mesure où chez celui-ci la personne est principalement vue non pas sous un aspect ontologique, substantialiste, mais éthique et juridique, comme un sujet de droits donc.

Enfin, Wojtyła accorde à Kant le mérite d'avoir valorisé, il est vrai de façon unilatérale, l'élément d'obligation, le devoir, dans l'expérience morale (Primat 305-213, Lublin 54-68), ce qui manque totalement chez Scheler.

Voilà pour les trois penseurs dont l'étude a contribué à la formation philosophique de Wojtyła; sa propre approche philosophique, telle qu'elle se manifeste dans son ouvrage majeur, s'est constituée à partir de cette étude et des critiques qu'il a été amené à formuler à l'égard de ces philosophes.

4. La méthode

L'objectif de Wojtyła, je l'ai déjà laissé entendre, n'est pas de simplement restaurer ou réinstaurer la philosophie de l'être. Certes, il reconnaît sa dette envers Aristote et St Thomas, mais "c'est cependant l'oeuvre de Max Scheler qui a eu la plus profonde influence sur (ma) réflexion"(P 16). Le fait donc de traverser la philosophie de la conscience a laissé des traces irréversibles, et l'objectif de Wojtyła est d'opérer une synthèse entre les deux approches historiquement opposées (cf Kalinowski 633 annexe).

Comment l'idée d'une telle synthèse lui est-elle venue? Je crois que la raison profonde en a été le fait que dès le départ de ses recherches philosophiques, dès sa thèse sur St Jean de la Croix, Wojtyła a mis au centre de ses préoccupations la personne humaine. Or, il me semble que Scheler, et dans une moindre mesure Kant, lui ont appris que l'approche purement ontologique de la personne laisse de celle-ci une vision incomplète; en d'autres termes: Wojtyła me semble avoir compris que la personne est elle-même le point d'intersection entre une philosophie centrée sur l'être et une autre qui prend en compte le point de vue de la conscience. En l'homme, en la personne, être et conscience se rejoignent et s'interpénètrent .

Une prise en compte intégrale de la personne commande donc une double approche philosophique, ce qui entraîne en plus un élargissement du champ d'investigation de Wojtyła: dans son oeuvre majeure, l'horizon n'est plus exclusivement éthique, mais anthropologique; au centre de l'intérêt il n'y a plus seulement les actes moraux de la personne, mais ses actes tout court, c'est la personne agissante (cf le titre de la traduction anglaise: "The Acting Person") comme telle qui est l'objet de l'étude.

Mais comment saisir la personne? Par quel biais l'approcher? Selon Wojtyła, le point de départ doit être l'expérience humaine, mais l'expérience totale c'est-à-dire l'expérience de soi et d'autrui, l'expérience intérieure et extérieure (P 19, 24). C'est cette expérience qui est la source et le fondement de la connaissance de la personne (P 25). Or, dans l'expérience, c'est l'acte qui révèle le plus adéquatement la personne, et non pas, p.ex., la pensée ou l'émotion (P 16).

Qu'est-ce que Wojtyła entend par 'acte'? Ce terme désigne chez lui l'*actus humanus*, à la différence de l'*actus hominis*, donc l'acte conscient et voulu. Cet acte exprime le dynamisme humain, à savoir l'actualisation d'une potentialité (Erziehung 83, Lublin 98, P 46, 53 note 7,89).

Wojtyla nous propose en conséquence une phénoménologie de l'expérience humaine, ou plus précisément, de l'agir humain. Cette expérience, il l'oppose d'abord, nous l'avons déjà vu, à celle des empiristes, purement sensorielle et orientée vers la saisie des objets, alors que selon Wojtyla, l'expérience est 'Erlebnis' où la personne est donnée elle-même à elle-même (P 25-26). En d'autres termes, il n'analyse pas non plus des actes isolés, mais ce qu'il appelle "l'unité dynamique 'L'homme-agit'" (cf Seifert 140). Cette unité est opposée d'un autre côté au 'il se passe quelque chose en l'homme' (P 85).

Pourtant, cette approche phénoménologique n'est pas celle d'un Scheler par exemple, chez qui Wojtyla critique plusieurs inconvénients: la méthode schelerienne ne fait pas apparaître l'homme comme auteur de ses actes (Lublin 48-49, Primat 115, 125, 137, 148, 188, 222), elle ne rend pas compte de l'intégralité de l'expérience humaine: les valeurs y apparaissent non comme des biens objectifs, mais comme des déterminations de la conscience (Int. Act 227, Primat 118, 226); enfin, elle est complètement coupée de l'ontologie (Lublin 233-234, Primat 97, 119, 175).

Wojtyla redéfinit l'approche phénoménologique en la réduisant à une propédeutique à la métaphysique (Primat 195-196, 258, 306-307). Il se réfère à cet effet au vieil adage thomiste: *operari sequitur esse*. L'agir permet ainsi de remonter à l'être, et un des ponts utilisés en vue de cette fin, c'est la dimension éthique qui caractérise tous les actes humains.

5. Conception de la personne

Cette conception sera étudiée ici principalement d'après 'Personne et acte' ainsi que les compléments donnés par Wojtyla après la publication de cet ouvrage.

Si l'homme se révèle en tant que personne dans le vécu de l'acte, alors, pour connaître la personne, nous n'avons qu'à étudier ce vécu. Que nous révèle-t-il? Que signifie: 'l'homme agit'?

a) L'acte humain est d'abord un acte conscient: 'l'homme agit' signifie qu'il sait qu'il agit, la conscience est constitutive de la structure dynamique personne-acte (P 51). Mais la conscience a deux fonctions:

- elle est d'abord 'réflective' (cf Seifert 147), elle est un miroir qui permet à la personne de se rendre compte de son acte; de ce fait, la personne qui agit, sait qu'elle agit.
- elle est ensuite 'réflexive' (Seifert 147) c'est-à-dire qu'elle permet à la

personne de saisir son acte comme étant son acte à elle et ainsi d'éprouver de façon particulière sa propre subjectivité" (P 64): la personne qui agit sait que c'est elle qui agit. La conscience donne par là accès au je propre de l'homme (p 65-69). Toutefois, la conscience (de soi) n'est pas à confondre avec la connaissance de soi (P 52-54) qui signifie la compréhension de soi (P 56), et surtout elle n'est pas elle-même un sujet indépendant (P 54), elle est un 'état du sujet' (cf Seifert 156).

b) La personne qui agit se saisit donc comme un être qui dit: j'agis. Mais comme quoi ce 'je' est-il vécu? Selon Wojtyła, le 'je' se saisit lui-même comme acteur, mieux même, comme auteur de son acte. Ce qu'il saisit alors, son "efficience" (P 90), c'est le vécu d'une relation causale entre la personne et son acte (P 91), ce qui est une autre manière d'exprimer la différence entre l'agir (agere) et le 'se passer' (pati).

Mais la personne n'est pas seulement l'auteur de son acte, car, nous l'avons vu, l'acte est toujours actualisation d'une puissance (P 53 note 7). Donc, agir, c'est actualiser, se réaliser, devenir soi-même; en agissant, la personne devient elle-même, elle est créatrice d'elle-même (P 93-94). Ce devenir se passe à plusieurs niveaux: somato-végétatif, psycho-émotif, personnel (P 121-123). J'y reviendrai, car l'accomplissement de la personne sera encore abordé par un autre biais.

c) Mais allons encore plus loin, ou plutôt en arrière, car la méthode de Wojtyła est réductrice c'est-à-dire qu'il part du vécu pour en expliciter progressivement les présupposés et les fondements (P 35). Ainsi, nous venons de le voir, 'j'agis' signifie: je sais que j'agis, et c'est moi qui agis. Mais il y a encore une autre signification à y découvrir; cela veut dire encore: j'agis parce que je veux agir, l'acte est volontaire, la volonté est une des caractéristiques de la personne.

Or, 'je veux', signifie: je me détermine moi-même; la volonté est auto-détermination (P 128, Königswürde 96, Lublin 22, Subj. 112). Mais, pour me déterminer vraiment moi-même, je dois avoir prise sur moi, je dois m'appartenir: l'autodétermination présuppose l'autopossession (P 128, Königswürde 98, lo2, Partic 63, Liebe lo9) au sens de 'Selbstverfügung'. Signalons encore que cette autopossession signifie en plus que personne ne peut agir à ma place, que la personne est donc, comme le disaient les auteurs du Moyen-Age et spécialement dans Scot: incommunicable (P 129, Liebe 22, 97).

L'autodétermination, pour y revenir, s'appelle encore liberté (P 137). Celle-ci n'est donc pas un choix entre alternatives plus ou moins préétablies, mais elle consiste à décider de soi-même (P 150). Cependant, cette décision se fait d'après quel critère? Ici, Wojtyla fait intervenir un moment capital: la liberté est une décision, concernant soi-même, en vertu de la vérité, et pas de n'importe quelle vérité, mais de la vérité concernant le bien, les valeurs objectives (P 161-162, 164).

C'est pourquoi d'ailleurs la volonté est conçue par Wojtyla à la fois comme autodétermination et comme réponse aux valeurs (P 193). La liberté n'est pas une faculté arbitraire, mais elle est ordonnée ou subordonnée au règne objectif des valeurs. On comprend que Wojtyla ait bataillé pour restaurer ce qui à ses yeux constitue l'expérience humaine et morale intégrale: le lien entre la volonté et l'entendement resp. la connaissance de la vérité.

Ceci montre aussi comment l'anthropologie conduit tout logiquement à l'éthique, car elle la découvre à l'intérieur d'elle-même et non comme une ajoute un peu parachutée après coup. D'autre part nous comprenons également que selon Wojtyla le caractère spécifiquement humain des actes de la personne, c'est leur valeur morale (P 28-29).

Cette relation de l'acte à la vérité concernant le bien éclaire deux autres caractéristiques de la personne:

d) Nous avons vu que la personne est créatrice d'elle-même: l'acte est actualisation, ou, comme nous pouvons dire aussi, accomplissement par le bien. En posant des actes bons, la personne devient bonne elle-même et par là s'acquitte (P 175, Primat 306-308, Lublin 52, 95, 96). Rappelons que cela présuppose bien sûr la connaissance de la vérité sur le bien (Lublin 244, 248, P 182).

e) D'autre part, ce rapport à la vérité est vécu par la personne comme une obligation (P 178), comme un appel à l'accomplissement (P 185), et la volonté n'est rien d'autre que la réponse à cet appel: en jouant un peu sur les mots, Wojtyla introduit par là le thème de la responsabilité. Etant libre, la personne est responsable, mais pas seulement par rapport à d'autres personnes, elle l'est d'abord par rapport au monde des valeurs (P 193) et par rapport à sa propre valeur morale (P 194). Elle est surtout responsable d'elle-même (P 195-196).

f) Enfin, le thème de l'accomplissement révèle encore deux autres aspects, contrastés, de la personne: d'un côté, qu'il puisse y avoir accomplissement, montre que la personne est contingente (P 176), donc inachevée; de l'au-

tre, l'accomplissement est lui-même vécu comme félicité (P 197). Il ne faut pas confondre celle-ci avec le plaisir qui, lui, advient mais n'est pas créé (P 200), alors que la félicité résulte de la conjonction entre la liberté et la vérité (P 198).

g) En dehors des trois déterminations fondamentales de la personne que nous venons de voir: conscience, créativité, volonté, il y a toutefois une autre structure de base, tout aussi fondamentale, mais se situant à un autre niveau et englobant les autres: la transcendance de la personne.

Wojtyla entend celle-ci au sens d'une transcendance verticale: la personne est transcendante dans son acte. Certes, elle y est immanente, son acte n'est pas quelque chose d'extérieur ou de secondaire, mais elle ne se réduit pas à son acte, ne s'y engloutit pas (P 91-92, 141, 202-206). Cela se montre dans l'autopossession et dans l'autodétermination par exemple. Le thème de cette transcendance se construit chez Wojtyla en opposition à Scheler, pour qui la personne n'est rien que l'unité des actes, une unité non subsistante. Ce qui montre une fois de plus qu'à l'arrière-plan du personnalisme de Wojtyla il y a l'idée de la personne comme substance.

h) Ce qui a été dit jusqu'ici peut paraître assez idéaliste: une vision optimiste, spiritualisante de la personne, d'une personne dont on aurait oublié l'incarnation dans le réel du monde matériel. Mais Wojtyla n'ignore pas celle-ci, d'où un nouveau thème: l'intégration de la personne dans son acte. Il est temps de montrer que déjà les déterminations précédemment présentées font voir la complexité de la personne.

Ainsi par exemple la volonté en tant qu'autodétermination signifie que la personne est à la fois le sujet qui veut et domine, et le sujet qui est voulu et est dominé (par lui-même) (P 131-131). De même l'autopossession signifie le fait de posséder et d'être possédé (P 216). L'accomplissement nous montre la personne comme ce qui est et à la fois ce qui devient. Enfin, la personne est à la fois immanente et transcendante à son acte. En un mot, l'unité de la personne ne préexiste pas, n'est pas donnée, elle est à faire.

Wojtyla appelle cette unité à faire "intégration" et la définit comme la "réalisation et la manifestation du tout et de l'unité sur fond d'une certaine complexité" (P 218). Ce qui veut dire aussi que cette intégration est réalisée par la personne elle-même et représente donc elle-même un aspect du dynamisme de l'homme (P 256, 289).

Le problème de l'intégration se pose de façon particulièrement urgente du fait de l'incarnation de la personne dans le monde matériel, d'où chez Wojtyła une philosophie du corps (qu'il a d'ailleurs prolongée par une théologie du corps au début de son pontificat). L'homme est un 'animal rationale' (P 231), ce qui signifie que le corps fait partie de sa définition, mais aussi que du fait de son corps, l'homme fait partie de la nature (P 236). En ce sens, il y a en lui quelque chose d'étranger, ce que Wojtyła exprime en disant que l'homme n'est pas son corps, mais le possède (P 234). Mais cela veut dire aussi que le corps a son indépendance spécifique, son dynamisme propre par rapport à l'autodétermination de la personne (P 240). Ce dynamisme (p.ex. les pulsions, la motricité) est de nature instinctive et réactionnelle. Le corps s'en sert et l'exploite ("usus" P 242) et de ce fait il concrétise, extériorise et exprime la personne (P 231-233).

Mais l'homme possède aussi un psychisme qui demande également à être intégré. Le dynamisme propre du psychisme est de nature émotive (P 254). Cette émotivité est la sensibilité au corps propre (P 259-261), au moi et au monde (P 262-263). Mais elle se constitue surtout de sensations liées à des valeurs (P 264, 281). Certes, Wojtyła refuse la thèse de Scheler selon laquelle les sensations sont la seule source des valeurs, car selon lui elles ont besoin d'être pénétrées par la vérité (P 264-265), mais, avec Scheler, il maintient leur rôle irremplaçable (P 266). Les émotions donnent à l'expérience humaine une vivacité (P 280-281) dont la volonté peut se servir à condition de l'intégrer. D'autre part, cette orientation émotive vers ou contre les valeurs (P 284) peut donner lieu à des habitudes qui sont une bonne base des vertus (P 285). De cette façon, l'émotion contribue à façonner le caractère de la personne (P 288).

Corps et psychisme se conditionnent mutuellement (P 255) ce qui facilite leur intégration c'est-à-dire l'union psychosomatique, qui est une expérience phénoménologique, mais ne doit pas être confondue avec l'union de l'âme et du corps, de nature métaphysique (P 290-291), car l'âme n'est pas de l'ordre du vécu. Seule la métaphysique est à même de saisir cette union (P 293).

i) Il reste une dernière dimension de cette intégration (et je me rallie ici à l'interprétation de Seifert 179-181): c'est la relation de la personne avec d'autres personnes que Wojtyła traite sous le nom de participation. Le chapitre afférent est appelé explicitement par lui une "annexe" (P 297 note 1). L'intersubjectivité est une dimension nouvelle de la personne (P 298 note 1) qui vient s'ajouter aux autres: le caractère communautaire de la personne est

enraciné dans la personne, et non l'inverse (P 300, 337-338). La participation est la propriété de l'agir "en commun avec d'autres" (P 305). Ceci exclut deux options contradictoires: l'individualisme, où la personne est centrée sur son bien propre, et le totalitarisme, où la personne est en fait niée comme telle (P 309-313).

La participation par contre est centrée sur le bien commun (P 318-321). Celui-ci n'est pas seulement le but de l'agir communautaire, mais est aussi et déjà la base de la communauté, et donc ce qui engage la participation des personnes (P 319). L'agir commun se caractérise par différentes attitudes: fondamentalement celle de la solidarité (P 322-323), qui toutefois n'exclut pas l'opposition (P 323); ces deux enfin conduisent à leur conciliation dans l'attitude du dialogue (P 324-325).

6. Appréciation critique

La philosophie de Wojtyla a été désignée dans le titre de cette communication par 'philosophie personnaliste'. J'espère que ce titre a été justifié par ce qui vient d'être dit. Une philosophie personnaliste est une pensée où l'homme en tant que personne se trouve au centre, au départ et au point d'aboutissement. Or, tel est le cas chez Wojtyla: sa philosophie, telle qu'elle apparaît dans son ensemble jusqu'en 1978, est une anthropologie, ancrée dans une métaphysique et prolongée par une éthique, où l'homme est constamment vu en tant que personne.

a) anthropologie

Sur ce plan, on peut constater une évolution chez Wojtyla. Au début, il se consacre exclusivement à l'éthique, même si dès le départ la notion de personne est déjà présente. Mais il semble que dans la suite il s'est vu forcé de creuser de plus en plus cette notion, de sorte qu'elle a pris une place centrale dans sa pensée, qui est devenue par là résolument anthropocentrique. Non pas qu'elle se soit opposée à Dieu, mais plutôt à une philosophie centrée sur l'être en tant qu'être; l'ontologie que nous trouvons chez Wojtyla est au service de l'anthropologie.

Une autre conséquence de ce déplacement du centre d'intérêt, c'est le fait que cette pensée est authentiquement philosophique sans être en rien une ancilla theologiae, à tel point qu'un commentateur pose, à juste titre, la question de "l'ouverture de cette pensée à l'économie de la pensée chrétienne . . . Où loger le manque ou l'insatisfaction que seul viendrait à

combler le bonheur d'être avec Dieu? . . . Comment éviter qu'un surnaturel n'apparaisse comme rajouté et surrégatoire?" (Lacoste 612). Je ne pense pas que la difficulté soit insurmontable, mais il faut reconnaître que dans l'état actuel de la philosophie de Wojtyła, une telle ouverture vers Dieu ne figure pas explicitement dans cette pensée. Peut-être que la solution serait à trouver dans une approche du genre de celle de Blondel, à laquelle Wojtyła fait allusion (P 28 note 2).

Quant à l'approche de la personne à travers l'acte, elle est suffisamment originale à la fois par rapport à une philosophie de l'être et une philosophie de la conscience pour qu'elle mérite attention et étude. On peut cependant se demander si Wojtyła se rend suffisamment compte du caractère malgré tout partiel de cette approche: est-ce que la personne trouve son accomplissement par le seul agir? (Cf aussi Lacoste 609) A moins d'enrichir et de préciser la notion de l'acte, un glissement vers une conception activiste de la personne, en accord avec la mentalité technologique de notre culture, semble inévitable; or, que faire, dans un tel contexte, de la souffrance par exemple?

Enfin, une réserve exprimée par Kalinowski au sujet de la méthode phénoménologique mérite d'être mentionnée. Il trouve que "le rapport entre la phénoménologie et la métaphysique sur le terrain de la théorie de la personne n'est pas défini de manière suffisante". Et il va jusqu'à dire que, à son avis, "la description phénoménologique de la personne humaine présuppose la métaphysique de celle-ci et ne fait que la compléter." (Kalinowski 632) Ici également, l'objection ne semble pas sans réponse, mais cette réponse n'existe pas en fait dans l'état actuel du texte de Wojtyła.

b) ontologie

Quelle est l'intuition profonde de Wojtyła à propos de l'être de la personne? Je crois que c'est la substantialité de la personne, et à ce propos Wojtyła ne se lasse pas de citer la définition que Boèce donnait de la personne. Si, curieusement, dans 'Personne et acte' le terme de 'substance' est plutôt rare (contrairement aux ouvrages antérieurs), cela tient au fait que dans ce livre l'approche est phénoménologique, alors que la notion de substance est du domaine de la métaphysique.

Mais l'équivalent phénoménologique, le vécu de la substance, est clairement déterminé: c'est l'autopossession et l'autodétermination de la personne (avec toutes les déterminations subséquentes que nous avons vues). Cette définition de la personne par la substantialité conduit tout logiquement Wojtyla à considérer sa dimension relationnelle et communautaire comme secondaire. Non pas qu'il ignore l'intersubjectivité, mais comme le dit très justement un commentateur: "L'horizon nécessaire de l'agir humain est évidemment interpersonnel. Mais l'analyse de l'ontologie de la personne n'est pas, elle, interpersonnelle; l'homme, selon Wojtyla, s'humanise en quelque sorte dans un monde de valeurs et non dans un monde de personnes, et s'humanise seul." (Lacoste 605)

C'est à ce sujet que s'élèvent les plus graves objections. En effet, il me semble qu'en centrant la personne sur la substantialité, Wojtyla a certes relevé un élément essentiel, mais présente par là de la personne une vision partielle. Un bref regard sur la genèse historique de la notion moderne de personne, notion qui a surgi des spéculations théologiques sur la nature du Christ et la trinité de Dieu, montre que la personne est un concept qui réunit de façon dialectique deux aspects: substantialité et relationalité. Wojtyla par contre, qui pourtant connaît l'histoire de la notion de personne (cf p.ex. Königswürde 96 et Lobato 168) maintient jusqu'au bout sa conception exclusivement substantialiste. Sur ce point, on ne constate chez lui pas la moindre évolution.

Or, ce thème a été un des objets de discussion lors d'un débat organisé autour de 'Personne et Acte' à l'université de Lublin les 16 et 17 octobre 1970. Wojtyla y maintient explicitement sa position: "Selon le point de vue de cette contre-proposition, la connaissance fondamentale de l'homme comme personne doit ressortir de sa relation aux autres personnes. L'auteur (Wojtyla) apprécie à sa juste valeur la signification de cette connaissance; pourtant, après avoir examiné de façon approfondie ces contre-arguments, il demeure sur la position qui veut que la connaissance fondamentale du sujet en lui-même (de la personne par l'acte) ouvre la voie à une compréhension plus profonde de l'humaine intersubjectivité. Sans des catégories telles que 'auto-possession' ou 'automaîtrise', nous ne parviendrons jamais à comprendre, selon une juste proportion, la personne dans sa relation aux autres personnes!" (P 307 note 2 cf aussi P 337-338)

Il est remarquable que dans un texte publié en 1974, "La famille comme *communio personarum*", alors que Wojtyla semble sur le point d'accorder à

la relationalité au moins une valeur équivalente à la substantialité, il s'y refuse pourtant en fin de compte. Il y cite un passage de la constitution pastorale du Concile Vatican II 'Gautium et Spes', qui va nettement dans le sens de la relationalité fondamentale de la personne: "(Jésus) nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même." (No 24 Ø 3) Or, Wojtyla en tire la conclusion que la personne se définit par "sa capacité de s'autodéterminer et de s'autoposséder" (Königswürde 96), et si le texte conciliaire dit que l'homme ne peut se trouver qu'en se donnant, Wojtyla en fait le commentaire suivant: "L'homme n'est capable d'un tel don que parce qu'il est une personne, car la véritable structure d'une personne c'est celle de l'autopossession et de l'automaîtrise." (Königswürde 98) Et quelques pages plus loin il est encore plus clair: "Seul celui qui se possède soi-même peut aussi se donner soi-même." (Königswürde 102)

On peut se demander si Wojtyla ne méconnaît pas ici le vrai sens du message évangélique (pensons à des versets comme: Si le grain ne meurt, ou encore: Qui veut sauver sa vie la perdra), et s'il ne faut pas plutôt se tourner vers un philosophe personnaliste comme Emmanuel Mounier, dont un des principes de base est: "On ne possède que ce qu'on donne", ce qui veut dire que c'est en se donnant que l'on se possède, et non pas l'inverse.

La conception unilatéralement substantialiste de la personne me semble conduire aux difficultés suivantes:

- impossibilité de tenir compte du caractère primordiallement interpersonnel de la personne, au sens où Mounier disait: "La communication est pour l'homme le fait primitif";
- impossibilité de rendre compte du caractère trinitaire de Dieu, qui implique en effet la relationalité fondamentale de l'être de Dieu;
- enfin, la pensée de Wojtyla devient par là statique, incapable de vraiment prendre en compte l'évolution de la personne et sa formation; une pensée substantialiste comporte toujours le risque de supposer que l'essentiel est donné au départ, que donc toute évolution est au fond accidentelle et ne fait qu'explicitier du toujours déjà là sans rien faire apparaître de vraiment nouveau.

Il est piquant de constater sur toute cette problématique l'avis du cardinal Ratzinger, l'actuel préfet de la Congrégation de la Foi. Voici ce

qu'il écrit dans un texte publié en 1973: "Le concept de personne exprime de par son origine l'idée du dialogue ainsi que l'idée de Dieu comme d'un être dialogal.. En Dieu, 'personne' signifie 'relation'. La relation n'est pas quelque chose qui s'ajouterait à la personne, mais elle est la personne même, la personne n'existe, de par son essence, que comme relation." (Ratzinger 210-211; cf aussi Ratzinger Einführung in das Christentum 126) En somme, Ratzinger tombe dans l'excès opposé: selon sa conception, la personne est pure relation.

c) éthique

Quelques mots encore pour rappeler que l'éthique de Wojtyla est une éthique téléologique, une éthique des biens et des valeurs. D'autre part, cette éthique est liée à la saisie de la vérité concernant ces biens et ces valeurs. Enfin, cette éthique est objectiviste en un double sens: le bien existe objectivement et il y a une connaissance objective de ce bien. Ceci veut dire que Wojtyla refuse la séparation de l'être et de la norme, car la vérité sur l'être nous apprend également la vérité sur la norme. La nature des choses nous révèle notre devoir.

7. Conclusion

J'avais dit au début qu'un des intérêts de l'étude de la pensée de Wojtyla, c'est la présence de celle-ci dans l'action du pape actuel. Qu'en est-il de cet impact? Trois points sont à relever en ce sens:

a) L'action en faveur des Droits de l'Homme est basée nettement sur le personnalisme de Wojtyla. La personne s'y révèle un être qui, en vertu de son autodétermination, possède une dignité à laquelle il ne faut pas toucher. Mais la défense des Droits de l'Homme est aussi fondée sur la conception iusnaturaliste de Wojtyla: l'étude de la nature des choses et donc aussi de l'homme nous montre les normes de notre comportement et nous apprend donc aussi les droits que l'homme possède par sa nature.

b) La rigueur, pour ne pas dire la rigidité, de Jean-Paul II en matière de morale par exemple sexuelle et conjugale, est aussi une conséquence de sa démarche philosophique. Elle n'est pas due à un prétendu caractère réactionnaire du pape, mais dérive de façon tout à fait logique de sa conception de la morale. Si celle-ci en effet présuppose la connaissance de la vérité sur la nature humaine et sur le bien, et si cette connaissance est effectivement possible, alors seule la vérité a des droits, alors aussi il est impossible à Jean-Paul II de céder en rien sur ce terrain.

Il y aurait certes moyen d'éviter cette rigueur par une vision plus évolutive et dynamique de l'homme, selon laquelle la nature humaine ne serait pas toujours la même, mais se développerait, se découvrirait et à la fois se façonnerait elle-même. Ainsi, des normes découvertes à une étape antérieure de cette évolution devraient être adaptées aux nouvelles conditions de l'existence personnelle. Mais, et c'est le troisième point,

c) Wojtyla est foncièrement substantialiste, sa pensée est fermée à toute considération évolutive. Seule une revalorisation de la relationalité de la personne permettrait de penser un devenir essentiel, sans que pour autant il y ait le risque de tomber dans le relativisme que Jean-Paul II paraît craindre par dessus tout.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ouvrages de Karol Wojtyła

1. Primat des Geistes Philosophische Schriften Stuttgart 1980
(Ce recueil regroupe, avec la thèse sur Scheler,
des études publiées entre 1955 et 1959)

 Sigle: Primat
2. Lubliner Vorlesungen Stuttgart 1980: Sigle: Lublin
3. Erziehung zur Liebe Stuttgart 1980: Sigle: Erziehung
(Ce recueil contient entre autres un ensemble
d'articles publiés en 1957 dans un hebdomadaire,
regroupés ici sous le titre 'Die ethische Fibel')
4. Von der Königswürde des Menschen Stuttgart 1980 Sigle: Königswürde
(Ce recueil est composé d'études philosophiques
et théologiques, publiées entre 1957 et 1979)
5. Liebe und Verantwortung München 1982 Sigle: Liebe
6. Personne et acte Paris 1983 Sigle: P
7. Quellen der Erneuerung Freiburg 1981
8. Person: Subjekt und Gemeinschaft in : Wojtyła / Szostek / Styczen
 Der Streit um den Menschen
 Kevelaer 1979
(Cette étude a été publiée en 1976)
9. The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience
 in : Analecta Husserliana Vol. V, 269-280 1976
 Sigle: Int. Act
10. Participation or Alienation in: Analecta Husserliana Vol. VI, 61-73
 1977
11. Subjectivity and the Irreducible in Man in: Analecta Husserliana
 Vol. VII, 107-114 1978

B. Autres ouvrages consultés

1. André Frossard "N'ayez pas peur!" Dialogue avec Jean-Paul II
 Paris 1982

2. Rocco Buttiglione La pensée de Karol Wojtyła Paris 1984
3. A. Lobato La persona en el pensamiento de K. Wojtyła
in : Angelicum 165-210 1979
4. Alfred Wilder Community of persons in the thought of K. Wojtyła
in : Angelicum 211-244 1979
5. Emmanuel Levinas Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyła
in: Communio No V, 4 juillet-août 1980 87-90
6. Jean-Yves Lacoste Vérité et Liberté. Sur la philosophie de la personne
chez Karol Wojtyła
in : Revue Thomiste 81 1981 586-614
7. Georges Kalinowski Autour de 'The Acting Person'
in : Revue Thomiste 82 1982 626-644
8. Josef Seifert Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher
and the Cracow/Lublin School of Philosophy
in : Aletheia II 1981 130-199
10. Joseph Ratzinger Zum Personenverständnis in der Theologie
in : Dogma und Verkündigung München 1973
11. Joseph Ratzinger Einführung in das Christentum München 1971



