NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 3 Luglio-Settembre 1997

Liberté et création dans l'enseignement de Jean-Paul II

Guy VANDEVELDE

p. 405 - 421

https://www.nrt.be/it/articoli/liberte-et-creation-dans-l-enseignement-de-jean-paul-ii-444

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Liberté et création dans l'enseignement de Jean-Paul II

On sait que les premiers mots du *Discours de la Méthode* sont «le bon sens»; il semble que ce soit aussi par une revendication de «bon sens» que finisse le rationalisme moderne. Par-delà l'histoire de la philosophie et la succession des systèmes qui se font et se défont, il est intéressant de noter que le bon sens, spontanément réaliste, rappelle l'intérêt du sens commun pour «l'être», au sens évident de la réalité telle qu'elle est et telle qu'elle est spontanément vécue, celle où nous sommes d'emblée ensemble, et avec les animaux et les choses. Ce sens commun, que d'aucuns ont toujours qualifié de pré-philosophique, pourrait bien être plutôt post-philosophique au sens où l'époque moderne se terminerait: la vieille notion de création redeviendrait alors signifiante, comme position dans l'être à partir de rien du tout, et pour cela position souverainement dépendante.

En se référant à la création comme condition radicale essentielle de l'être humain et de la personne au sens le plus existentiel de la pensée contemporaine, Jean-Paul II dégage pour notre temps la portée étonnamment prophétique d'un texte conciliaire qu'il cite souvent, désarmant dans sa simplicité même: «La créature sans Créateur s'évanouit... Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même[1].» On est aux antipodes d'un postulat du rationalisme moderne, qui se donnait pour évident et au-dessus de toute discussion, selon lequel l'homme est «plus» homme s'il est «seulement» homme[2]. Au contraire, la contribution fondamentale que le Pape propose pour éclairer les fidèles et les hommes de bonne volonté, ainsi que la conscience de l'humanité tout entière à travers ceux qui la gouvernent, tiendrait en quelques mots: «L'homme est la seule créature sur terre que Dieu

---

1. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, 36 (cité *GS*), texte souvent repris par JEAN-PAUL II, notamment dans sa Lettre apostolique *Dominum et vivificantem*, 38 (cité *DVi*), dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 583-612.

2. Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre aux Familles*, 14 (cité *LF*), dans *Doc. Cath.* 91 (1994) 251-277; voir aussi ID., Encyclique *Centesimus annus*, 41 (cité *CA*), *ibid.* 88 (1991) 518-550.

ait voulue pour elle-même[3].» C'est dire que l'identité de chaque homme se noue, par-delà ses parents, dans les hauteurs et les profondeurs de sa vocation divine.

On trouve là, semble-t-il, le «fil rouge» unissant les grandes encycliques de Jean-Paul II, comme l'attestent les citations systématiques des textes de la Constitution conciliaire *Gaudium et spes*, où, dit le Pape, se trouve «résumée toute l'anthropologie chrétienne» (*DVi* 59). Le Pape formule lui-même le cœur de cet enseignement en «deux vérités essentielles: la première est que l'homme est appelé à vivre dans la vérité et l'amour; la seconde est que tout homme se réalise par le don désintéressé de lui-même» (*LF* 16).

Reprenant à ce propos l'essentiel de l'enseignement de Jean-Paul II, nous voulons montrer comment le recours à la notion de création opère une véritable «conversion» intellectuelle, qui induit une série de «retournements» dans l'usage des concepts courants de la philosophie contemporaine[4]. Le retournement fondamental tient à une critique de ce qui nous reste de l'existentialisme et qui n'aurait été en fait qu'un individualisme idéaliste. Il en découle un retournement dans le rapport «nature-personne» et dans la distinction «nature-culture», avec l'enracinement nécessaire des droits de l'homme dans les devoirs envers l'homme — ce qui ne manifeste pas, comme on le craint aujourd'hui, un «retour de la morale» mais la sauvegarde de la convivialité démocratique elle-même.

I.- Être, actes et sujet: individualisme et personnalisme

La pensée moderne et contemporaine privilégie généralement l'action sur l'être. Celle-ci résume la consistance du sujet dans la libre prise de possession de soi, sans ou contre l'être. L'être, alors entendu comme essence ou nature purement objective et imper-

---

3. *LF* 9 (citant *GS* 24, 3); voir aussi JEAN-PAUL II, *Lettre à tous les Chefs d'État*, dans *Doc. Cath.* 91 (1994) 451-452.

4. On peut évoquer ici, d'une manière analogue, la place centrale de la notion de «créaturialité» dans le retournement proposé par E. Lévinas en philosophie: non pas être autrement, mais «autrement qu'être». Cf. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Nijhoff, 1974; *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, Nijhoff, [4]1974; voir aussi O. GAVIRIA ALVAREZ, *L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, dans *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 509-538; S. DECLOUX, S.J., *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, dans *NRT* 86 (1964) 706-724.

sonnelle, n'est assumé qu'en tant que pensé par moi. Ce type de pensée privilégie en outre le sujet par rapport à ses actes: ceux-ci ne sont que «l'ex-plication» de la personne, le dépliement de sa propre perfection, et c'est la personne qui est la source perpétuelle et la maîtresse incontestée de toute leur signification.

Cette oscillation dans le rapport être-actes-sujet n'est pas sans évoquer le double point de vue sur la personne, tel qu'il apparaît chez Jean-Paul II, à partir de la *Somme théologique* de saint Thomas: 1) le «suppôt» soutient les actes comme la substance les accidents; 2) le sujet est en quelque sorte en puissance par rapport à ses actes, qui l'actuent[5]. Ainsi, d'une part, la personne vaut plus que tout et ne saurait être enfermée dans ses actes, bons ou mauvais (non pas: tu es un menteur, mais: tu as menti), et, d'autre part, la personne se jugera sur ce qu'elle a effectivement fait d'elle-même au cours de sa vie terrestre: «C'est dans sa fin qu'on se fait connaître» (*Si 11*, 28).

Or, dans la perspective actuelle, qui ne parvient plus à la synthèse de ces deux points de vue, on en arrive à ce que seul «le sujet» existe vraiment, sans Dieu ni maître, ni loi intérieure d'une quelconque essence naturelle se donnant a priori comme devoir. De cette manière, le fait de privilégier l'action sur l'être, puis le sujet sur l'action, conduit non pas à la relationnalité typique de l'être personnel, mais à la fermeture: individualisme au plan pratique, parce qu'idéalisme au plan théorique[6]!

Il y a un idéalisme de la philosophie occidentale qui tient à ce qu'on identifie la question de la liberté avec celle de la conscience[7]. On comprend assez bien, d'ailleurs, l'identification de la liberté avec le savoir, où le vouloir peut s'exercer sans grand souci du pouvoir. Mais on sait aussi quel drame il en résulte: la surévaluation de la liberté humaine n'aboutit pas à son exaltation, mais à sa dissolution dans la raison générale impersonnelle et dans le cynisme individuel. Apparaît là une contradiction, par laquelle les plus hautes conquêtes de l'esprit se retournent dialectiquement contre l'esprit lui-même[8]. Voyons donc comment on en arrive là.

---

5. Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, I[a], q. 3, a. 6; q. 29, a. 3.

6. Cf. *LF* 14: «Nous sommes également devant l'antithèse entre l'individualisme et le personnalisme.»

7. On reprendrait avec profit É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, [2]1987 (ch. X: «Existence et philosophie», p. 290-314).

8. Cf. E. LÉVINAS, «De la déficience sans souci au sens nouveau», dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 77-89.

Concrètement, le problème de la liberté se pose d'une part en termes de liberté intentionnellement infinie et réellement limitée par l'incarnation, d'autre part en termes de volonté effectivement faillible ou déficiente et éventuellement rachetée par le temps. Dans la perspective ainsi tracée, le malaise vient de ce que la spiritualité du sujet s'accommode plus ou moins d'une incarnation qui lui est extrinsèque, et le modèle de la liberté reste celui d'une liberté essentiellement sans limite et tous azimuts, à laquelle on apporte, par force, les quelques accommodements accidentels dus à notre finitude de fait (non de principe), malheureuse et éventuellement indue. La spiritualité du sujet dans son incarnation est alors sauvée en principe si on l'identifie à la conscience qu'il en a; ou bien on va racheter la spiritualité du sujet par son incarnation de fait, en la définissant comme historicité.

Dans la première proposition, la volonté suivra intentionnellement l'entendement et la raison, et tâchera de trouver une réalisation effective dans l'histoire concrète, au mieux des possibles. En effet, contrairement au destin implacable des choses, l'être conscient est libre, à la racine, par son pouvoir de prendre distance par rapport à ce qui lui arrive ou ce qu'il subit, son pouvoir de «rentrer en soi-même». Même la mort, par la conscience anticipée qu'on en a, «selon une terminologie significative, est possibilité de l'impossibilité... non point une impossibilité de pouvoir»[9]. Mais ce courage théorique d'être-à-mort, qui prévient l'échéance suprême, doit assumer au plan pratique, non seulement le naufrage qui l'engloutira, mais d'abord la déchéance même de l'esprit dans son corps qui vieillit, sans que personne ne le dise; et, avant cela encore, l'échec des œuvres et des intentions: l'homme n'est pas toujours héroïque — cela on le savait —, mais il est aussi pécheur[10]. Et il est encore trop glorieux de le dire, car il y a comme une illusion du mal qui le fait apparaître comme un certain «faire», et non pas sous son véritable jour de dé-fection.

Vient alors la deuxième proposition: on s'organise pour que la volonté ne soit pas qu'une velléité, et pour parvenir à ses fins. L'historicité de l'action relaie ici la conscience comme essence de la liberté. Mais une double ambiguïté de l'œuvre humaine est encore là présente. Tout d'abord, la réalisation de soi qu'elle

9. *Ibid.*, p. 82.

10. «C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent... Comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites... il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire: faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait» (*GS* 10).

représente est aussi, par elle-même, une aliénation de soi: à peine sortie des mains de l'homme, elle lui échappe, devient la proie des autres, qui la revêtiront de toutes sortes de significations dont il ne l'avait pas investie, l'orienteront à des fins tout autres, éventuellement contraires aux siennes. Le lot de l'homme est que l'œuvre de sa liberté soit elle-même comme la matière de la liberté des autres qui l'«informeront» par eux-mêmes en se l'appropriant, même de son vivant[11]. Ensuite, en conférant une permanence objective à ce qu'il a voulu une fois, pour se protéger contre ses propres revirements, l'homme fonde tout l'ordre institutionnel et juridique: et l'équivoque connaturelle de l'institution, refuge de la liberté, est aussi de s'opposer à la liberté dans son présent, au nom de ce qu'elle a voulu dans son passé, et d'anéantir ainsi maintenant la liberté qui l'avait érigée précédemment en son tuteur. La liberté actuelle ne pourra plus consister alors qu'en une revendication perpétuelle et éperdue à la première personne.

Ici se termine l'épopée prometteuse de la liberté qui ne veut être que liberté, en une spirale qui se referme précisément là où elle a commencé: le «je». Au lieu de la libre disposition de soi, c'est l'enfermement au dedans de soi, et nulle échappatoire que celle, feinte, de la dérision. Car l'alternative est inexorablement celle-ci: soit je me pense à l'origine du monde et le régis arbitrairement en maître absolu (la liberté est arbitraire et impérialiste: «c'est moi, il n'y a que moi et ce sera toujours moi»); soit le monde n'est pas de moi et alors tout est jeu et irresponsabilité: la charge en repose sur un autre (la liberté est arbitraire et irresponsable)[12]. Or le premier terme de l'alternative achoppe, on vient de le voir, de contradiction en contradiction, d'abord comme pouvoir, puis comme œuvre, et finalement comme savoir et simple conscience. La liberté pensée dans le cadre du rationalisme moderne s'engloutit donc, selon le deuxième terme de l'alternative, dans la frivolité du jeu, et c'est bien là sa dernière expression, surtout télévisée.

---

11. Voir K. RAHNER, «Pour une théologie de la mort», dans *Écrits théologiques*, vol. 3, Paris, DDB, 1963, p. 103-167.

12. «C'est ce retournement de la crise du sens en irresponsabilité du jeu qui est, peut-être, malgré son ambiguïté, la modalité la plus perversement subtile du fiasco humain... 'Vanité des vanités', l'expression de l'Ecclésiaste est merveilleusement précise. Vanité avec exposant: la mort ne frapperait que ses semblants d'actes, car il n'y aurait plus d'actes, car il n'y aurait plus de sujet ni d'activités... C'est la fin du monde dont les arsenaux nucléaires révèlent l'aspect populaire et angoissant» (E. LÉVINAS, *De Dieu...* [cité *supra* n. 8], p. 85).

Où est l'erreur? Sans doute dans le fait de ne pas considérer que l'existence elle-même, l'existence incarnée, est la première limite de la liberté[13]. Le langage de la création est ici irremplaçable, et son intérêt majeur en philosophie est probablement de permettre de reprendre le problème de la liberté en l'arrachant à l'impasse de son enfermement idéaliste, jusque sous les strasses de l'hédonisme vulgaire qui ne peut plus guère se donner pour une philosophie de l'existence. La liberté envisagée comme «créée» est d'ailleurs à l'inverse de l'irresponsabilité provoquée par la défection de la liberté humaine, dans ses rêves de toute-puissance et ses désillusions désespérées ou frivoles: la nature créée ne lui est pas une définition intolérable, mais une garantie indéfectible; et — nous allons le voir — ses droits s'épanouissent, au-delà de la revendication abstraite, dans l'engagement concret de soi, et sur le fondement de ses devoirs[14]. On ne doit donc pas aborder la liberté en terme d'Acte pur comme la liberté divine, quand elle comporte la passivité essentielle de sa création. Cette passivité est en effet radicale, mais elle n'est justement pas une limite accidentelle: elle est constitutive de la liberté même, dont elle définit aussi la nature. Ce n'est pas une aliénation irréparable: elle est au contraire la source de toute l'activité du sujet!

L'encyclique *Veritatis splendor* remet précisément cela en lumière en proposant une vision très éclairante du sujet humain comme relationnalité essentielle à soi-même et aux autres dans la connaissance de la Vérité objective — que je ne suis pas et que l'autre n'est pas non plus — et dans l'amour du Bien absolu — qui n'est pas seulement ma relation à lui — en magnifique analogie avec les Personnes divines[15]. On comprend alors que la consistance du sujet comme libre auto-possession de soi ne se fait pas sans ou contre l'être entendu comme essence ou nature, mais grâce à la nature de l'homme, tout ensemble fondement de l'être personnel et médiation intrinsèque à l'au-delà de soi[16]. Et on

---

13. De manière incisive, E. LÉVINAS remarque que «l'élévation de l'identité humaine au rang de subjectivité transcendantale n'annule pas l'effet que peut avoir la pénétration du métal — pointe de poignard ou balle de révolver — au cœur du Moi qui n'est qu'un viscère» (*De Dieu...* [cité *supra* n. 8], p. 77-78). Voir aussi *VS* 86.

14. Cf. *DVi* 43.

15. En Dieu la Personne est une Relation subsistante réellement identique à la Vérité et au Bien qui est sa Nature même; en nous, la personne est le sujet de nature spirituelle en relation à la Vérité et au Bien, qui sont ultimement Dieu même. Voir *LF* 9-12: «une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour» (en écho à *GS* 24).

16. Cf. *VS* 71-83 et 86 (en particulier 82).

comprend également que les actes sont l'actualisation et la pleine actualité de la personne: ils sont un vrai dépassement de la personne vers la perfection reconnue dans l'objet et non pas en soi-même. La «finitude» serait donc précisément dans la séparation radicale et l'autonomie exacerbée, «l'infinition» justement dans la relation à l'autre et la communion dans la vérité et l'amour.

Une telle synthèse du subjectif et de l'objectif est un vrai baume sur les plaies cuisantes de la culture dispersée de notre temps[17]. Car le meilleur de la pensée moderne, c'est-à-dire le primat de la personne pour fonder la dignité humaine, est ainsi assumé et corrigé dans le sens d'une subsistance aussi objective, mais c'est précisément par le retournement du rapport nature-personne tel que notre siècle l'entendait: la personne est capable d'accéder à la Vérité et au Bien en vertu de sa nature spirituelle, irréductible à l'ordre des choses[18].

II.- Nature et personne

On n'ignore pas la fécondité théologique de la distinction classique «nature-personne», tant pour la formulation du dogme trinitaire qu'en christologie; on sait aussi que cette distinction a permis à notre siècle d'exprimer la spécificité de l'existence humaine: au cœur de ce rapport «nature-personne» et dans l'articulation de ces deux termes se jouent la conception que l'on se fait de la liberté humaine et le sort qu'on lui réserve. La nature comme donnée primordiale constitue à la fois une limite de la personne, un conditionnement incontournable, tant au sens biologique que géographique, et même sociologique. Mais en même temps, elle est comme une «condition de possibilité» existentielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, un fondement sur lequel va s'édifier toute la vie personnelle à travers l'histoire individuelle de l'homme comme aussi l'œuvre de civilisation du genre humain. La liberté serait alors comme une forme impressionnant cette matière, et l'homme en serait le composé, ou plutôt l'œuvre de la composition et l'histoire même de cette composition. On arrive ainsi à dépasser l'irréductibilité «violente» des deux notions, pour les

17. Cf. *VS* 84-87 et 99.

18. «Regardant vers l'an 2000, comment ne pas penser aux jeunes? Que leur propose-t-on? Une société des 'choses' et non des 'personnes'» (JEAN-PAUL II, *Lettre à tous les Chefs d'État* [cité *supra* n. 3]); voir aussi *LF* 13.

conjuguer jusqu'à parler en stricte rigueur de termes de «la nature de la personne humaine et de sa dignité» ou de «la dignité naturelle de la personne humaine»[19]. Ce que saint Thomas professait déjà très explicitement: «La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature: savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable[20].»

Or ce qu'il s'agit de bien voir, c'est qu'en inversant le rapport nature-personne tel qu'il est perçu dans la mentalité courante, la nature humaine n'apparaît plus seulement comme le fondement constitutif de la liberté de l'homme, mais aussi comme sa source existentielle. Qu'est-ce à dire? Le fait d'être un homme est un bien naturel fondamental, le «bien commun de l'humanité», dans le double sens de l'humanité qui est en chaque homme dès sa conception et dans tous les hommes, et aussi dans le sens du bien confié à l'ensemble de la famille humaine, qui en reçoit sa perpétuation et son renouvellement aux sens physique et moral. Il faut donc penser que la nature humaine est structurellement liée à la liberté la plus personnelle de chacun: comme son *fondement* puisque la personne doit d'abord exister, et exister comme être humain pour pouvoir agir personnellement, c'est-à-dire librement; comme son *moyen* puisque la personne s'édifie elle-même par la médiation de la nature qu'elle accommode et ordonne à ses fins; comme son *but* parce que l'humanité de l'homme est ce «bien commun» qui appelle sa reconnaissance par tous, c'est-à-dire en chacun l'engagement primordial et intangible de sa liberté pour l'humanité de l'homme à promouvoir en soi-même et en tous.

Mais si «ce bien commun de l'humanité» est à la fois la source et le but de l'engagement personnel, ne risque-t-on pas de nouveau le repliement immanentiste sur l'humanité même et l'enfermement au-dedans de soi? Justement pas, car l'insistance sur l'humanité de l'homme s'ouvre d'elle-même à la transcendance divine, comme toujours dans l'enseignement de Jean-Paul II, et ici par la «remontée au commencement», et le recours au thème de la création, spontanément associé à la notion de nature, il est

19. *GS* 51, cité en *VS* 48 et 50; cf. *Catéchisme de l'Église catholique,* n° 2070.

20. *S. Th.*, I^a, q. 29, a. 3. Cf. F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, dans *Gregorianum* 55 (1974) 683-684: «Voir, entendre, goûter, toucher, comprendre, aimer, etc., sont autant de modalités de la conscience, qui ont chacune leur caractère particulier, et qui, dans leur ensemble structurel et fonctionnel, constituent la 'nature' du sujet, et spécifient sa manière d'être et d'être conscient.»

vrai[21]. Sous le titre impressionnant: «la généalogie de la personne», le Pape fait en effet remonter toute existence humaine à la volonté expresse de Dieu qui «'a voulu' l'homme dès le commencement et... le veut dans toute conception et dans toute naissance humaines» (*LF* 9). Et là il remarque, comme l'avaient remarqué avant lui tous les parents du monde, que la conception d'un enfant ne dépend pas seulement de la volonté des parents, qu'ils le désirent ou ne le désirent pas: la conception d'un enfant, n'est pas que «personnelle», vécue dans la conscience et la liberté, dans la responsabilité loyalement assumée et librement consentie; elle est aussi «naturelle», répondant aux lois et aux aléas de la biologie et fondée en Dieu. Or, pour le Pape, cette dimension naturelle, loin de ravaler la génération humaine au rang de celle des animaux, purement «automatique», l'élève au contraire à la transcendance d'une liberté qui garantit d'emblée, en Dieu même, la dignité absolue de tout être humain dès sa conception.

La biologie de la génération porte alors inscrite en elle-même les deux affirmations que l'homme est voulu pour lui-même, en même temps qu'il est créé pour la vie divine. Ces deux affirmations formulent ensemble la vérité sur l'homme, et elles ne peuvent apparaître contradictoires que lorsqu'on a perdu la vérité sur l'homme parce qu'on n'intègre justement plus la notion de création. La biogénétique contemporaine permet d'ailleurs de mieux se représenter la contradiction qu'il y a à les séparer. Par la procréation médicalement assistée, l'eugénisme et le clonage éventuellement humain, nous assistons à ceci d'effrayant: l'enfant est (pro-)«créé» par des personnes finies, pour répondre au désir de personnes «en manque» et selon leur besoin et leur attente. L'enfant est alors d'emblée voulu, non pas pour lui-même mais pour ces personnes, existant non seulement par elles, mais aussi pour elles[22]. Au contraire, créée dans et pour le Christ, Personne infinie, la création n'est pas aliénée parce qu'elle participe de sa

---

21. Dès *Dives in misericordia*, 1 (cité *DM*), Jean-Paul II avait cité *GS* 22 en soulignant: «Nouvel Adam, le Christ... manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation en révélant l'amour du Père.»

22. Voir l'analyse, par T. ANATRELLA, de la surcharge affective qui pèse d'autant plus sur les enfants qu'ils sont plus «rares»; ils sont censés racheter l'échec de leurs parents, combler leur bonheur, éventuellement unir leur couple: «De ce point de vue, la religion joue un rôle humanisant quand elle affirme que l'enfant vient de Dieu, qu'il est une vie en elle-même donnée, dont les parents ne sont que les gardiens attentifs... Il est essentiel que la constitution d'un être soit ainsi le résultat d'un événement biologique relativement indépendant d'une volonté» (*Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993, p.130-132).

plénitude «grâce après grâce»; elle peut se dilater en Lui: tout a été créé «pour sa gloire», c'est-à-dire en surabondance, ce qui, tout en garantissant la transcendance de Dieu, permet aussi de sauver l'autonomie et l'épanouissement naturel et surnaturel de la création[23].

III.- Nature et culture

On vient de le voir, la nature n'est pas qu'une limitation de la liberté: elle est aussi essentiellement sa sauvegarde. Elle est à la liberté comme le terrain de son exercice, bien qu'elle lui soit aussi une limite comme le serait la cause matérielle. Mais elle représente surtout la chance du renouvellement et, au sens étymologique, du jaillissement même de la personne en sa liberté, véritable source intérieure de l'humanité de l'homme, puisqu'elle fonde déjà l'autonomie de l'être humain dès son origine. Or la seule biologie n'y suffit pas, c'est trop clair, puisque cette autonomie de l'homme doit s'achever dans l'œuvre réussie de l'éducation, et qu'elle est fondée ultimement dans la volonté personnelle de Dieu[24]. Le rapport «nature-personne» se prolonge ainsi dans le rapport «nature-culture», dont le «retournement» est aussi très éclairant.

Le rapport nature-culture fut bien pratiqué un temps en anthropologie. On envisage spontanément la culture comme l'œuvre d'humanisation de la nature, la libération progressive de l'homme de sa contingence matérielle, transcendant l'immédiateté de l'instant et ouvrant aussi par «procrastination» toute l'activité «éco-nomique»[25]. Mais toute institution est par elle-même conservatrice, on le sait, de sorte que l'homme n'évitera l'enfermement dans les cultures particulières, toutes limitées comme l'homme lui-même qui en est l'auteur, que par un principe essentiel qui dépasse toutes les réalisations particulières parce qu'il en constitue comme la matrice générale: l'humanité même de l'homme, le fait d'être un homme, la nature humaine[26]. On voit par là que la culture pourrait tourner par elle-même à l'aliénation des individus, et c'est la nature humaine qui serait alors le facteur réhabilitant l'authentique œuvre d'humanité à

23. Cf. *EV* 2.
24. Cf. *LF* 16.
25. Je mets dans ma maison (*oikia* en grec) aujourd'hui les biens qui me serviront demain (*cras* en latin).
26. Cf. *VS* 53.

laquelle s'attellent les personnes, en prenant sur soi, en puisant au-dedans d'elles-mêmes les ressources qui fondent encore aujourd'hui l'espérance.

L'histoire et le progrès des cultures confirment aussi à leur manière combien ce facteur naturel est essentiel à l'œuvre d'humanisation de l'homme. Mais c'est encore plus saisissant lorsque la culture, d'humaniste qu'elle se proclamait, en vient peu à peu à prôner des conceptions et à justifier des comportements, au nom du progrès, jusqu'à liguer des institutions parmi les plus hautes aux plans national et international, contre l'homme: non pas seulement par élimination physique systématiquement planifiée et scientifiquement exécutée, mais aussi par obscurcissement de l'intelligence que l'homme peut avoir des fondements mêmes de son humanité, dans l'indifférence ou l'approbation générales[27]. À cet égard, on assisterait à cette injustice suprême: la culture, qui doit faciliter aux individus la découverte d'un certain sens d'eux-mêmes et des autres, de l'homme, du monde et de Dieu, quel que soit ce sens, entraverait l'œuvre de vérité qui est la haute vocation de tout homme.

Il ne s'agit plus alors de culture mais d'idéologie meurtrière, sous le «consensus mou», qui pousse les personnes dans des situations humainement intolérables et les y abandonne après les avoir détournées de tout ce qui leur aurait permis d'abord d'y comprendre quelque chose et ensuite de les supporter jusqu'à en sortir. C'est particulièrement odieux pour la question de la souffrance et pour celle de la mort, l'une et l'autre complètement éludées par la culture contemporaine occidentale, et pourtant inexorablement présentes à l'existence de chacun. Le discours «socialement correct» y est exclusivement médical et technique, et la mort y tient souvent le beau rôle de la «libération des souffrances de cette vie», alors qu'elle constitue comme une «synthèse définitive de leur œuvre destructrice» et comporte avant tout «la désagrégation de toute la personnalité psychophysique de l'homme»[28]. Là, l'homme est cruellement abandonné à ses amères découvertes par un monde somme toute impuissant. Et l'homme lui-même, distordu, ne serait plus alors qu'une parabole inintelligible et insignifiante.

---

27. On pense bien sûr aux crimes nazis, mais aussi, selon le parrallèle terrible établi dans *EV* 4 et 70, à la plaie de l'avortement, dont le plus grave, selon le Pape, n'est pas le sang versé des petites victimes, mais l'approbation publique de tels crimes, qui dénote une situation de ruine spirituelle.

28. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici doloris*, 15. Voir aussi *EV* 15.

Pour éviter un tel drame, la *Lettre aux Familles* se fait exhortative, dans un magistral commentaire du quatrième commandement: «Honore ton père et ta mère». Le Pape explique là que cet «honorer» est apparenté à l'amour parce qu'il est un don désintéressé de la personne à la personne; mais il est surtout apparenté à la vérité sur l'homme parce qu'il s'adresse à l'homme en tant qu'homme. Il est par conséquent un honneur réciproque et c'est ainsi qu'il constitue un engagement souverain de la liberté de chacun envers soi-même et les autres[29]. Telle est la racine de la possibilité même de la vie en société. De fait, il ne semble plus douteux que le sentiment d'enfermement et de frustration, ressenti et vécu de façon tragique par la génération des 18-35 ans, tienne à la déstructuration actuelle de l'humanité dans ses dimensions naturelles constitutives de base: le malaise social et culturel viendrait alors fondamentalement de la perte de la distinction homme-femme dans la culture «unisexe», et de la disparition de la distinction des générations, que manifestent de façon significative l'ignorance de tout «protocole» dans les relations, l'exclusion des anciens, l'avortement et la contraception[30]. Mais où retrouver avec le plus d'évidence et de réalisme la distinction homme-femme? Comment restaurer la communication entre les générations avec le plus de naturel, sinon dans la famille? C'est précisément cela qui apparaît avec de plus en plus d'évidence à un nombre croissant de gens, même pensant «politiquement correct». Du coup, la famille serait effectivement la «société primordiale et, en un sens, 'souveraine'» et ses rapports avec l'État devraient être régulés par le «principe de subsidiarité»[31].

IV.- Droits de l'homme et devoirs envers l'homme

Mais il y a plus large encore que la famille: «Tous les 'droits de l'homme' demeurent en fin de compte fragiles et inefficaces si ne figure pas au point de départ l'impératif: 'Honore'; si, en d'autres

29. Cf. *LF* 15: «Parents... agissez de telle manière que votre comportement mérite l'honneur (et l'amour) que vous portent vos enfants! Ne laissez pas l'exigence de vous honorer tomber dans un 'vide moral'!... Honorez vos fils et vos filles. Ils le méritent parce qu'ils existent, parce qu'ils sont ce qu'ils sont: cela vaut dès le premier moment de leur conception.»

30. Cf. T. ANATRELLA, *Non à la société dépressive* (cité *supra* n. 22), p. 116-162. Cf. *LF* 6 et 19 sur la distinction fondamentale des sexes, et *LF* 21 sur la suppression systématique du «fruit béni de nos entrailles», qui devient «fruit maudit».

31. Cf. *LF* 17.

termes, manque la reconnaissance de l'homme pour le seul fait d'être homme, 'cet' homme» (*LF* 15). On perçoit alors la dimension sociale et même politique de cette anthropologie fondée sur la dignité naturelle de la personne humaine, au titre de sa création par Dieu. Ce sont en effet la dimension naturelle de l'être personnel de l'homme et le respect inconditionnel de cette dignité inviolable qui fondent et garantissent sa liberté jusque devant l'État, fût-il démocratique. Certes, la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* avait surtout envisagé celle-ci de façon «négative», comme l'absence de contrainte exercée sur les personnes. Mais la Déclaration est positivement prophétique, lorsqu'elle désigne à la fois la source et la condition de toutes les libertés dans «l'obligation de chercher la vérité, principe fondé dans la nature humaine»[32]. La liberté religieuse elle-même n'a d'autre fondement ontologique que celui-là, et comme elle est le plus haut défi de la liberté humaine, qui est de répondre à Dieu lui-même, elle est aussi la garantie suprême de toutes les autres libertés[33]. L'importance d'un tel enseignement et son actualité ne nous échappent pas.

En effet, là où la liberté religieuse n'est pas assurée, la véritable dignité de la personne humaine est méconnue — car elle est d'avoir le vrai Dieu pour partenaire — et son existence même est menacée; au contraire, lutter pour la liberté religieuse, c'est défendre la personne humaine dans ce qu'elle a de plus sacré. Si donc, au plan historique un peu partout, se vérifie de façon angoissante un dysfonctionnement économique d'ampleur mondiale qui atteint désormais autant les pays «nantis» que le rapport pays riches/pays pauvres, si l'on observe également des signes inquiétants du retournement impensable et pourtant toujours plus clair de la démocratie en totalitarisme, il ne faut pas hésiter à en incriminer les prémisses rationalistes et partant le manque de référence morale et de fondement religieux. De fait, les situations d'injustice sont la pierre d'achoppement concrète de conceptions erronées de l'homme, de la société et du monde: elles sont pratiquement matérialistes, parce qu'elles étaient théoriquement relativistes, et la dérive morale qu'elles entraînent invinciblement commence au plan religieux, lorsqu'on perd la référence normale

---

32. G. THILS, *Le fondement naturel et universel de la 'liberté religieuse'*, dans *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989) 62: «La liberté religieuse se fonde sur cette obligation elle-même, et l'obligation de chercher la vérité postule la liberté religieuse.»

33. Voir le magnifique développement sur la liberté dans la vocation divine en JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis*, 36.

de l'homme à Dieu. «Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible et, précisément pour cela, de par sa nature même, sujet de droits que personne ne peut violer, ni l'individu, ni le groupe, ni la classe, ni la nation, ni l'État[34].»

Les droits de l'homme ont donc eux-mêmes leur fondement dans les devoirs les plus élevés de l'homme, qui consistent dans la reconnaissance de l'humanité donnée par Dieu, jusqu'à la vérité sublime de la vocation divine de tous et de chacun[35].

On comprend alors que c'est finalement par indigence religieuse que l'instance «humanitaire» de nos sociétés s'enlise dans des ornières de plus en plus décourageantes, malgré les louables efforts de beaucoup. En effet, «l'humanitaire» n'échappe pas par sa seule générosité au matérialisme pratique qui est la conséquence normale de «l'éclipse du sens de Dieu» dans l'homme. Dès lors, les efforts de secours peuvent difficilement dépasser l'attitude qui consiste à partager les biens, à rassembler et à distribuer, et on s'élèvera éventuellement jusqu'à «traiter» les problèmes les plus personnels en termes psychologiques de ressources humaines. Mais on ne verra pas la contradiction flagrante qu'il y a à lutter pour les droits de l'homme, tout en déniant aux plus faibles, enfants à naître ou personnes âgées, ce droit au respect de la vie, qui est un bien qu'on ne peut pas fragmenter, dès lors qu'il est le premier bien fondamental d'une personne[36]. Surtout, on n'envisagera pas l'ampleur d'une conversion qui est encore à faire et qui consiste à retourner complètement nos mentalités pour retrouver en l'autre, en l'étranger, en la personne âgée, en l'enfant à naître, en la femme, un être humain, c'est-à-dire quelqu'un qui, créé à l'image de Dieu, est un don appelé à se donner[37].

Le «dû» minimum à toute personne humaine, parce qu'elle est une personne, est donc de l'accueillir au point qu'elle puisse se donner. Jean-Paul II voit dans cette conversion, qui peut coûter cher et impliquer de larges renoncements y compris au plan national, l'unique solution vraiment durable aux problèmes éco-

---

34. *VS* 99 (citant *CA* 44); cf. *VS* 98-101.

35. Voir *Catéchisme de l'Église catholique,* n° 2070 (cité en *VS* 13): «Les commandements mettent en lumière les *devoirs* essentiels et donc, indirectement, les *droits* fondamentaux inhérents à la nature de la personne humaine.»

36. Cf. *EV* 87ss. Voir aussi *LF* 13 et 21; *VS* 71-83.

37. Cf. *EV* 49.

nomiques planétaires, comme aux énormes problèmes sociaux dans lesquels se débattent plus ou moins tous les gouvernements des États[38].

Conclusion

Il faut bien constater que l'opposition homme-nature, poussée jusqu'au divorce, et qui plonge probablement ses racines lointaines dans le dualisme cartésien, n'a pas consacré l'exaltation de l'homme, toujours plus soi-même, toujours plus libre. Au contraire, les générations de jeunes, qui se succèdent de plus en plus vite — une décennie tout au plus — concordent toutes à attester, sous des formes extrêmement changeantes confinant à la cacophonie, la cécité pitoyable de leur liberté, qui s'engloutit avec la même perplexité dans le courage ou dans l'instinct de mort, faute de parvenir à les distinguer[39].

Or cette course en avant, si effrénée qu'elle laisse derrière elle les dernières manifestations de l'esprit moderne, se fait à la remorque d'une idée tellement abstraite que même les sciences humaines ne parviennent plus maintenant à en repérer la réalité. Cette idée, c'est le «Je». Je pense, je suis, c'est moi[40]. Je, le seul à la première personne, dans son monde qui n'est pas réel, mais pensé par lui. Or jamais personne n'a pu être ce «Je» monstrueux, qui n'est pas humain, qui n'est pas divin non plus. Le seul à avoir dit «Je» de cette façon, s'est trouvé précipité immédiatement et par cette proclamation même, dans l'abîme. Et s'il cherche à nous y entraîner, ce n'est pas pour que nous y soyons avec lui et comme lui, car il est désormais incapable d'être avec qui que ce soit, c'est pour que nous ne soyons pas avec Dieu. Au contraire, lorsque le vrai Dieu dit: «Je Suis, c'est Moi Dieu et nul autre», c'est la Sainte

---

38. Voir *CA* 28, 33-34; *EV* 94: *LF* 11. On est au-delà de *L'humanisme de l'autre homme,* pour lequel plaidait E. Lévinas dans les années 60-70. La réciprocité était aussi la base de nos réflexions dans *Expression de la cohérence du mystère de Dieu et du salut*, Rome, P.U.G., 1993.

39. Les statistiques effarantes des suicides de jeunes ne sont plus à citer. Mais pensons aussi à la lecture publique qui est systématiquement faite du suicide, jusque dans les homélies des funérailles.

40. «Le philosophe qui a énoncé le principe du *cogito ergo sum* («je pense donc je suis») a aussi imprimé à la conception moderne de l'homme le caractère dualiste qui la distingue... Le Christ révèle l'homme à l'homme. Cette affirmation du Concile Vatican II est, en un sens, la réponse, attendue depuis longtemps, que l'Église a donnée au rationalisme moderne... Le rationalisme moderne ne supporte pas le mystère... Il le combat de manière radicale» (*LF* 19).

Trinité: de sorte qu'en réalité, ils sont Trois à dire: «Je Suis», et «Me voici», l'un par l'autre et l'un pour l'autre[41]. Chacun n'est alors lui-même que dans l'amour des autres pour lui, et dans l'amour des autres comme soi-même.

Il y a certainement quelque chose de légitime dans le désir d'être Dieu, car c'est là en réalité notre vocation surnaturelle. Encore faut-il avoir le simple bon sens de vouloir devenir Dieu à la façon dont Dieu est Dieu! Le vrai Dieu est autre chose qu'un surhomme: il est l'Amour et la source de l'Amour; et il ne faut pas davantage faire de l'homme un petit dieu, ou un non-dieu, voire un dieu manqué: il est créé à l'image de Dieu. L'homme ne pourra donc pas se trouver dans la revendication exacerbée du moi, à la première personne, car il existe d'abord dans l'amour des autres et de Dieu pour lui, amour duquel procède au-dedans de son cœur l'amour de soi, qui sera lui-même la mesure de l'amour du prochain comme soi-même. À cette circulation de la charité, on reconnaît que le problème de la liberté créée n'était pas de lui trouver un fondement en soi, puisque par définition elle a son fondement en un Autre; le problème est de la justifier, c'est-à-dire non pas de la prouver, mais de la rendre juste dans son engagement pour le bien[42]. La vocation divine de l'homme, au-delà des revendications humaines d'une liberté qui resterait toujours à échelle humaine — ou mondaine! —, pourrait alors se dire dramatiquement comme l'investiture à une responsabilité qui est originellement celle de Dieu lui-même créant l'homme au commencement, et le sauvant en Jésus-Christ, et dont le partage constitue précisément la grâce faite à tous ceux qui aiment l'homme comme Dieu l'aime.

Nous sommes en présence de deux conceptions de l'homme, de la société, du monde, qui, si l'on a pu les croire un temps apparentées, ne serait-ce que par filiation intellectuelle, manifestent désormais, derrière des inversions de concepts, leur antagonisme profond et irréductible jusqu'au plan historique même: le rationalisme moderne et le mystère chrétien de l'existence. Mais le paradoxe de la liberté humaine s'éclaire dans la lumière originelle

---

41. C'est ce que nous voyons dans l'évangile: «*Tu* es mon Fils, *moi* aujourd'hui je t'ai engendré» (*Lc 3*, 22); et du côté du Fils: «C'est pour cela que *le Père* m'aime, parce que *je* donne ma vie» (*Jn 10*, 17); «Tout ce qui est à *moi* est à *toi*, comme tout ce qui est à *toi* est à *moi*... *nous* sommes Un» (*Jn 17*, 10ss).

42. Cf. *EV* 48: «Le bien à accomplir ne se surajoute pas à la vie comme un poids qui l'accable, car la raison même de la vie est précisément le bien, et la vie ne s'édifie que par l'accomplissement du bien.» Voir aussi E. LÉVINAS, *Totalité et Infini* (cité *supra* n. 4), p. 175, 280-281.

de la création: libre sans être indépendante, souveraine mais non pas arbitraire, jouissant de droits parce qu'honorant des devoirs, d'une dignité inviolable parce qu'essentiellement relative, c'est-à-dire structurée d'emblée en «réponse» à l'appel transcendant de Dieu, dans la création et dans la rédemption.

F-83800 Toulon Naval Guy VANDEVELDE
P.A. Clémenceau

Sommaire. — Le recours à la notion de création dans l'enseignement général de Jean-Paul II entraîne plusieurs «retournements» dans la conception moderne de la liberté, qui permettent d'en éclairer le paradoxe. On voit alors que l'hédonisme vulgaire hérité de l'existentialisme ne serait que l'ultime manifestation individualiste de l'idéalisme. Au contraire, c'est bien la nature spirituelle de la personne humaine qui garantit son authentique autonomie et liberté jusque devant l'État. La «finitude» serait alors dans la revendication exacerbée du moi, «l'infinition» dans le don désintéressé de soi.

Summary. — The notion of creation, to which John Paul II has recourse in his general teaching, entails several «reversals» in the modern conception of liberty, which tend to throw light on the paradox of freedom. We thus see that the common hedonism which we have inherited from existentialism is but the ultimate individualistic manifestation of idealism; and that, on the contrary, it is to the spiritual nature of the human person that we owe his/her authentic autonomy and freedom (even facing the State). «Finitude» would then be found in an exacerbated self-interest; «infinition», in a desinterested gift of self.