NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

115 N° 3 1993

Liberté et vérité selon K. Wojtyla (2ème partie)

Antoine GUGGENHEIM

p. 400 - 411

https://www.nrt.be/es/articulos/liberte-et-verite-selon-k-wojtyla-2eme-partie-807

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Liberté et vérité selon K. Wojtyla

(suite)

Dans un précédent article, nous avons déjà présenté les fondements de la méthode philosophique et de l'anthropologie de *Personne et Acte*. Nous allons maintenant aborder la question plus précise du rapport de la liberté et de la vérité. C'est un point clé de l'étude, particulièrement important dans les conditions actuelles de la vie sociale et de l'évangélisation.

I. - Liberté et vérité

1. Vérité et volonté

L'homme apparaît comme l'être qui, quand il agit, a la maîtrise de son acte. L'homme « s'autodétermine » à agir. L'homme est dans une certaine mesure, mais réellement, « propriétaire » et « créateur » de son acte. C'est pourquoi il forme avec lui une unité qui dépasse, en l'intégrant en elle, l'unité simplement corporelle et psychique. L'acte personnel n'est intelligible et interprétable qu'à partir de la volonté qui l'a décrété dans le secret de son conseil.

Or, à la suite d'un « retour à l'expérience », K. Wojtyla pose « comme caractéristique de la volonté qui détermine l'action la faculté de répondre à des valeurs représentées » (158). Souligner d'une part que la volonté est au cœur de l'engagement autonome, de l'autodétermination, c'est manifester qu'elle est réellement « automotrice ». Caractériser d'autre part la volonté comme une puissance de répondre à des valeurs représentées, c'est faire apparaître « le moment de la vérité dans toute décision authentique » (161), car la relation à la vérité « constitue l'originalité dynamique de toute décision et de tout choix » (162).

La volonté est puissance de « tendre vers un but en décidant » (169). Ici se révèle la double différence du désir et du choix. Non seulement la relation du désir à la vérité n'est pas intrinsèque, mais le désir ne relève pas du dynamisme proprement personnel caractérisé phénoménologiquement par l'autodétermination. Il advient en moi, je n'en décide pas. Le choix par contre est « un désir raisonné ou une raison désirante », comme le disait Aristote. Dans le choix est donc portée, comme un principe intérieur, une « référence », une « dépen-

dance », une « subordination » à la vérité — ces mots sont de K. Wojtyla (157-162).

Puisque « choisir c'est, avant tout, décider sur des objets présentés à la volonté dans l'ordre intentionnel suivant le principe d'une certaine vérité » (159), pour choisir il faut connaître. La volonté possède ainsi comme une ouverture intérieure qui lui permet de recevoir ce qui lui vient de la connaissance. L'adage selon lequel rien ne peut être voulu s'il n'est connu exprime cette interpénétration des deux facultés. La volonté est structurellement ouverte à un remplissement par l'intelligence.

Si l'on a pu dire que l'amour — et donc la volonté — est le poids de l'âme, nous précisons ici que la volonté est comme habitée par la pesanteur de la vérité. C'est pour cela qu'elle « échappe » à ses objets et à ses motivations, en ce sens qu'ils ne la déterminent pas. Cette surabondance, que lui ouvre sa référence à la vérité, est la condition de possibilité du choix (159-160).

Le choix, comme moment spécifique dans le déploiement de l'acte, de l'acte moral, « se réalise par la relation à la vérité concernant l'objet comme bien..., vérité axiologique (disant) non point tant ce qu'est l'objet que la valeur qu'il représente » (166). La volonté posera donc à l'intelligence des questions concernant la vérité du bien de ses objets. La connaissance de la vérité, tout comme l'autodétermination de la volonté, témoigne de la transcendance de l'homme-personne. Dans le rapport de la connaissance à la vérité apparaît « la nature spirituelle du sujet personnel » (168) : l'homme juge de la vérité. C'est pour cela aussi qu'il est « quelqu'un » et non pas « quelque chose ». Quand il dit : « Cela est vrai », quand il « vient à la vérité », en quelque manière il « fait la vérité ».

Que la capacité d'autodétermination ait besoin de la référence à la vérité, qu'elle cherche à se faire « en vérité », c'est ce qui est éprouvé dans l'expérience morale, dans la volonté de faire le bien et d'éviter le mal (nous y reviendrons longuement). La volonté y révèle, dans l'acte même de son autodétermination, sa béance, son besoin d'être nourrie par la vérité. Elle est « automotrice », non parce qu'elle s'asservit la vérité, mais parce qu'elle lui obéit. « La transcendance cognitive... conditionne la transcendance propre de la volonté dans l'acte » (169).

L'acte qui émane de la volonté, du « Je », — et non de « ce qui se passe » en l'homme — comporte donc un « moment de la vérité », moment de la transcendance de la personne par rapport aux objets du vouloir et aux conditionnements psychosomatiques du « Je », qui révèle la spiritualité de l'homme-personne. Autrement dit, l'au-

tonomie du « Je » est suspendue à sa référence à la vérité, à sa capacité d'en juger. C'est ce point précis que nous allons privilégier maintenant dans notre lecture de *Personne et Acte*. Il est particulièrement crucial quand il s'agit de déterminer la juste place qui revient à l'émotivité dans l'acte de l'homme.

2. L'intégration de l'émotivité

> Tout ce qui détermine la transcendance personnelle de la personne — son rapport au vrai, au bien et au beau, en même temps que sa capacité d'autodétermination — trouve une très profonde résonance émotive en l'homme. Cette résonance, sa qualité et sa force, étant quelque chose d'absolument individuel, détermine à sa manière la qualité et la force de la transcendance personnelle elle-même (258).

Ce texte est précieux. Il manifeste d'emblée que l'émotivité est interprétée ici non dans une ligne psychologisante mais métaphysique. K. Wojtyla caractérise la personne avant tout par l'irréitérabilité, marque de la possession de soi ontologique de l'esprit. Or ce qui rejaillit dans l'émotion, dans l'affectivité, est absolument propre, « personnel ». L'émotivité manifeste la singularité, l'unicité métaphysique de la personne (et même concourt à la construire dans l'ordre dynamique). L'irréitérabilité, la singularité de l'émotivité humaine ne porte pas seulement témoignage de la pauvreté ontologique de l'individu corporel (non universel, « phénoménal »), mais de la richesse d'un singulier personnel (*persona est ineffabilis*, rappelle souvent K. Wojtyla). Ce point, important à noter pour le dialogue avec le formalisme kantien, est une illustration de ce que nous avons dit plus haut sur l'*esse* personnel, la nature humaine, et leur enveloppement mutuel « asymétrique ».

Si la transcendance personnelle, même au sens phénoménologique, n'est pas d'ordre émotif, elle est cependant qualifiée par la finesse émotive. « En tout état de cause (celle-ci) forme la base spécifique, dans l'homme, de cette transcendance personnelle » (258). L'étude de la personne humaine ne peut en faire abstraction « a priori ».

Ici K. Wojtyla souligne sa dette envers M. Scheler. En l'émotivité se trouve un élément qualitatif, une inclination affective aux valeurs, qui n'est « ni cognitive, ni même appétitive » (275). L'émotivité donne à la personne un contact avec les valeurs tout à fait *sui generis*, une « capacité de ressentir spontanément les valeurs (qui) est le fondement de bien des talents en l'homme » (266). Sa spontanéité même doit être considérée comme une richesse, et valorisée selon une juste **mesure. Rien ne remplace l'émotivité quant à l'acuité qu'elle donne**

à l'expérience de la valeur. « L'avidité du désir comme la vulnérabilité de l'amour dépendent de la réceptivité de l'affectivité[7]. » L'affectivité et l'imaginaire ne nous aliènent pas mais nous conduisent là où la liberté peut se déterminer.

Cependant, alors que pour M. Scheler l'esprit de l'homme-personne a trois fonctions de même rang : émotive, volontaire, cognitive, l'élément émotif tient selon K. Wojtyla une place intermédiaire entre la sensibilité et la spiritualité. Le propre de la personne est sa capacité de juger en vérité, de se déterminer, d'être maître de soi ; or l'émotion relève de ce qui « advient », « se passe » en l'homme. Elle relève du « psychique », qui « n'équivaut absolument pas » au spirituel (257), tout en étant irréductible à la réalité corporelle (263). Elle ne peut pas être le « critère unique et dernier des valeurs, et (le) fondement exclusif de l'expérience » (265).

Les réactions de la sphère émotive « ne sont pas la conséquence d'une efficience personnelle et d'une autodétermination » (275). Elles ne suffisent donc pas à garantir la vérité humaine d'une réponse aux valeurs. Qui dit acte de l'homme-personne dit en effet autodétermination, choix, et « réponse intellectuelle, cognitivement déterminée aux valeurs » (257). Si l'adhésion aux valeurs ne relève pas ultimement d'une volonté éclairée par l'intelligence sur la vérité de ces valeurs, elle ne correspond pas à la plénitude d'une réponse libre. Elle n'est pas « personnelle ». La sincérité (affective) ne suffit pas à affirmer et garantir le respect du lien entre liberté et vérité dans l'acte de la personne. La loyauté à l'égard de ce qu'il est (structurellement) exige de l'homme-personne qu'il prenne distance par rapport à ce qu'il vit (émotionnellement).

Cela est particulièrement net quand perception affective et choix en raison s'opposent à propos d'une valeur concrètement perçue. « C'est là une tension aux multiples aspects, qui par certains côtés commande le moment clef de la personnalité et de la moralité » (277). L'émotion a alors un caractère « désintégrant ». L'homme la ressent non seulement comme quelque chose qui advient en lui, mais encore malgré lui, quelque chose qui entrave sa maîtrise de soi — au sens moral, mais aussi au sens structurel de l'intégration des dynamismes différenciés de l'homme dans l'acte. Il lui est alors nécessaire de choisir, d'agir dans un vide affectif. L'analyse kantienne, qui pose comme critère interne de l'acte moral (libre) la présence en son cœur de la volonté d'agir « par devoir », éclaire profondément (dans l'ordre philosophique, non dans l'ordre de la foi) le comportement qui

7. A. CHAPELLE, *Anthropologie*, cité n. 3, p. 210.

convient alors. Elle met en lumière la « transcendance » de l'acte de la personne par rapport à l'efficience spontanée du psychisme. En ce sens, l'homme-personne est bien « créateur » de son acte. Il est créateur de lui-même dans l'acte — « C'est la création dont *le matériau premier est l'homme lui-même* » (94) — puisqu'il forme à travers lui sa propre valeur morale. Le fait moral, l'existence d'un univers de la moralité, témoigne d'un pouvoir créateur (et donc, en un sens, « autonome », nous y reviendrons). Son surgissement repose sur lui.

Cependant, comme le lui reproche M. Scheler, en raison même du caractère « formel » de son critère de la moralité de l'acte, cette analyse présente le défaut de résoudre le problème qui se pose à l'homme (la tension entre émotivité et rationalité) en rejetant la saisie des valeurs (comprise comme hétéronomie « matérielle ») hors de la sphère proprement morale (et de son autonomie « formelle »). Il faut donc (re-)dire — pour être fidèle à l'expérience de l'« intégration » dans l'acte de la personne d'une émotivité qui peut avoir un caractère « désintégrant » — que cette intégration est le complément nécessaire de la « transcendance » de la personne, qu'elle fait partie du caractère « créateur » de la réponse de l'homme-personne aux valeurs (283). Les désordres de l'affectivité ne sont pas une fatalité. Orienter le dynamisme spontané de l'affectivité — et l'accomplissement « subjectif » qui lui correspond — au service de l'accomplissement (objectif et intersubjectif) de l'homme-personne, fortifier par elle les structures personnelles même, est « une tâche qui dure tout au long de la vie humaine » (287). C'est l'œuvre des vertus (283-287).

Notons que c'est par un recours explicite à Kant que K. Wojtyla corrige ici l'émotionalisme de Scheler, en valorisant le moment du devoir, la responsabilité créatrice de l'homme dans la réponse aux valeurs, et par un recours à Scheler qu'il corrige le formalisme sévère de Kant et la conception fermée de l'autonomie, qui le complète. Sans entrer dans le champ de la morale ni de la théologie spirituelle, il met ainsi en évidence, comme nous l'annoncions en introduction, l'exigence spirituelle, adressée à la liberté de l'homme, de choisir en vérité. Est ainsi souligné le combat existentiel que demande à l'homme son véritable accomplissement personnel.

Ni la liberté n'est donc pleinement engagée ni la vérité pleinement respectée par une réponse émotive au monde des valeurs. Il faut monter plus haut pour trouver l'espace de la liberté, la lumière de la vérité. Nous allons rechercher comment, dans la rencontre ultime de la liberté et de la vérité, l'une ne détruit pas l'autre, mais profite de l'autre et la promeut, collaborant ainsi à l'épanouissement l'homme.

3. Le libre et vrai accomplissement de soi

En tant que personne, douée des structures d'autopossession et d'automaîtrise, l'homme est dans un sens particulier « sujet et agent de l'acte ». « C'est cette structure qui différencie la personne par rapport à la réalité naturelle, à laquelle est étranger l'élément d'autodétermination, c'est-à-dire de liberté consciente » (215). Il relève de la nature de l'homme qu'il ait à déterminer ce qu'il doit faire pour agir en homme. « Si donc l'on peut parler de la nature de la personne, ce ne peut être que dans le sens de la nécessité d'agir sous mode non nécessaire » (206).

Ce paradoxe donne toute la mesure du mystère de l'homme. Prenons une comparaison. L'oiseau ne choisit pas d'apprendre à voler. Il ne cherche pas ce qu'il doit faire pour agir selon sa nature, il ne peut pas en déchoir. Il est poussé à sa perfection, à son accomplissement, par sa nature elle-même. L'accomplissement de l'homme est, par nature pourrait-on dire, remis entre ses mains. Il lui revient de viser à son accomplissement. On peut donc dire qu'il n'y visera que dans un acte libre, « parce qu'un tel agir comporte un caractère d'autodétermination authentique, qu'en lui se réalise la transcendance de la personne » (301), parce qu'il est ce qu'une personne est par nature capable de faire. « Par l'acte la personne se réalise elle-même comme 'quelqu'un' et se révèle elle-même comme telle » (180), ce que J.-Y. Lacoste commente en écrivant : « La personne se fait dans ses actes autant qu'elle s'y dit[8]. » En conséquence : « Le choix de la liberté ajoute au monde une perfection que nul autre ne peut lui attribuer. C'est cela qui différencie la personne de tout être non personnel[9]. »

Quand on dit que l'acte libre comme tel accomplit la personne, on exprime ainsi la « valeur personnaliste » de l'acte, qui naît de la valeur qu'est la personne. « La valeur personnaliste consiste en ceci que, dans l'acte, la personne s'actualise elle-même, ce en quoi s'exprime sa structure d'autopossession et d'automaîtrise » (303).

> La valeur personnaliste de l'acte précède toutes les valeurs éthiques en même temps qu'elle les conditionne. Il est clair que telle ou telle valeur morale, le bien ou le mal, implique l'accomplissement même de l'acte, un accomplissement qui ait pleine valeur. Si l'acte n'a pas été réellement accompli, ou s'il présente quelque manque du côté de l'autodétermination authentique selon ses différents aspects, alors, si l'on peut dire, la base manque en lui à la valeur morale, au moins jusqu'à un certain point. D'où aussi tous les jugements à

8. J.-Y. LACOSTE, *Vérité et liberté*, cité n. 4, p. 593.
9. R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyla*, cité n. 2, p. 203.

propos des valeurs morales ; le fait d'attribuer à l'homme mérite ou faute doit commencer par l'établissement de l'efficience, de l'autodétermination et de la responsabilité. En d'autres termes, il nous faut commencer par établir si l'homme-personne a réellement accompli l'acte (302).

La moralité comme univers axiologique, ordre de valeurs, est rendue possible par cette « couche plus profonde » de la réalité axiologique qu'est la « valeur personnaliste ». C'est par ce qu'il y a un homme qui s'autodétermine dans son acte que les catégories axiologiques peuvent servir à le juger adéquatement.

Il est propre à la personne que ses actes soient moraux. Cependant, la dignité de l'homme n'est pas tant qu'il mette en œuvre sa liberté. Cela il est condamné à le faire. Ce qui décide en fin de compte de la dignité de l'homme, c'est qu'il engage sa liberté pour le bien. Alors « s'effectue l'accomplissement de soi au sens axiologique et éthique, l'accomplissement par la valeur morale » (180). Puisque la personne s'accomplit dans l'acte, l'acte bon est une mise en œuvre des capacités personnelles, et par ce fait il rend bonne la personne qui l'a décidé elle-même. L'autodétermination confère à l'acte un caractère intransitif (le « Je » y est structurellement objet pour lui-même, avons-nous dit). C'est pourquoi « sur la base de l'autodétermination et de l'autodépendance du 'Je' personnel, trouve origine dans l'agir, en même temps que la responsabilité envers les valeurs d'objets intentionnels, la responsabilité essentielle et fondamentale envers la valeur du sujet, envers la valeur morale du 'Je' propre, auteur de l'acte » (194), si bien que « le mal moral constitue sous un certain rapport le contraire de l'accomplissement » (302), un « non-accomplissement » (176).

Cette possibilité de « non-accomplissement » est un signe de la finitude de l'homme — en qui liberté et bonté, intelligence et vérité ne sont pas conjoints d'emblée —, de sa contingence. L'homme n'est pas sûr de bien utiliser sa liberté. Il ne lui suffit pas d'agir librement pour agir bien. Et en effet, quand l'autodétermination sert à falsifier la vérité, elle se ruine elle-même, car, nous l'avons vu plus haut, « la liberté revient à la personne humaine non comme une indépendance pure et simple, mais comme une autodépendance qui implique la dépendance par rapport à la vérité » (177). « La liberté ne se réalise pas par le fait de se subordonner la vérité, mais par le fait de se subordonner à la vérité. La dépendance par rapport à la vérité détermine les limites de l'autonomie propre à la personne humaine » *(ibid.)*.

C'est précisément cette subordination de l'entendement à l'égard de la vérité qui conditionne la supériorité ou la transcendance de la

personne. L'homme n'est pas seulement un miroir passif qui réfléchirait les objets, il garde par rapport à eux une supériorité spécifique par la vérité ; c'est la « suprématie de la vérité », source d'une certaine distance aux objets, qui est inscrite dans la nature spirituelle de la personne (181-182).

L'autodétermination de l'homme est fondée sur sa capacité de prendre la mesure de la vérité des valeurs qui se manifestent à lui, et cela en un double sens. Non seulement il n'est pas dominé, mesuré, par l'attrait qu'elles exercent sur sa spontanéité émotive, mais il les mesure lui-même à l'aune de la vérité. L'homme est « quelqu'un » et non « quelque chose », parce que le regard de son intelligence s'élève jusqu'à quêter la vérité pour s'y soumettre. Un métaphysicien dirait qu'il est capable à travers les étants de connaître, de goûter, l'infinité de l'être.

4. La conscience morale

La transcendance de la personne s'appuie sur sa référence aux transcendantaux, « à l'être, au vrai, au bien, au beau » (177). L'expérience montre à sa manière ce qu'affirme la métaphysique. Dans cette perspective, parmi les structures de « l'ontologie de la personne », il faut attribuer à la conscience un rôle particulier. La conscience fait expérimenter la capacité de connaître la vérité, elle « conditionne l'expérience vécue de cette vérité ». En elle « se manifeste on ne peut plus expressément » le fait que « la liberté implique la dépendance par rapport à la vérité » (178). Elle fait éprouver l'appel adressé à la liberté d'agir selon la vérité. La conscience morale, source d'un jugement qui oblige, est aussi effort pour chercher et saisir le vrai bien. Elle est donc « la condition indispensable de l'accomplissement de soi dans l'acte » (182).

Le « Je » qui s'éprouve comme ressentant la valeur, qui sait qu'il la juge, ressent comme une main de fer l'appel à y répondre en vérité. Il s'agit ici d'une obligation qui naît à l'intérieur de la personne du fait qu'elle ne s'accomplit vraiment que quand elle accomplit librement le bien. Elle médiatise en quelque sorte l'autorité de la norme extérieure. C'est parce que sa conscience morale intègre la fonction de véridicité que la personne peut s'autodéterminer à respecter les obligations d'une morale ou d'un droit. Leur autorité ne se plaque pas sur sa liberté en l'annihilant. Et si la vérité reconnue lui adresse l'appel de son exigence, c'est parce qu'elle est d'abord la source de sa liberté et la loi de son véritable accomplissement. Elle la fait vivre. Aussi l'expérience que chacun fait en son for intérieur du passage de « cela est » à « on est obligé » est le lieu où « la personne se montre de

la manière la plus plénière (ou même 'se révèle' intégralement) à elle-même et aussi aux autres » (185).

Une norme qu'elle accepte reçoit son autorité normative « unique et non réitérable », propre à la personne — et donc non hétéronome — de sa conscience morale qui « s'assure de ces normes et (... les vérifie) sur son terrain propre » (187). « Il serait inhumain de réduire l'obligation à la simple pression de moyens extérieurs » (189) — tel qu'il en est, par exemple, dans une morale sociologique. « Il apparaît de la façon la plus claire que l'on ne peut réduire la morale à des dimensions hétérogènes, extérieures à la personne » (194). Elle requiert au contraire la décision de la conscience qui a reconnu la justesse de la norme et qui la décrète contraignante pour soi en fonction des critères de vérité dont elle dispose — parmi lesquels peut entrer l'autorité et l'aide de celui qui la propose. Il faut que soient respectées deux transcendances, celle des valeurs morales et celle de la personne. L'une ne tient pas sans l'autre. « La transcendance de la morale comme ordre objectif, qui en quelque sorte dépasse la personne, demeure en même temps en corrélation étroite avec la transcendance de cette même personne » (194).

Il faut donc dire que la véridicité de la conscience morale donne à la réponse de l'homme aux valeurs d'être une véritable créativité. Elle ne crée pas la loi — « à chacun sa loi » —, mais l'autorité intérieure, en moi et pour moi, de la loi. Elle ne le fait pas selon une autonomie absolue, inventant « l'ordre objectif de la morale ou du droit » (188), mais en vérité. Elle assure que l'obéissance à la loi vient de moi, c'est-à-dire, au sens fort, qu'elle a l'appui de ma « conviction subjective ». Si la vérité extérieure, sans médiation, me dictait mon comportement, alors je ne serais pas plus libre que n'importe quelle chose — « l'objectivité sans le libre consentement ne réalise aucun bien éthique[10]. » Si intervient une instance qui scrute la vérité et recommande de s'y soumettre, alors la vérité libère la liberté — « la liberté est inconditionnée parce qu'elle est conditionnée par le vrai[11]. » Il faut ce passage créateur de la norme à travers la conscience morale pour que l'obéissance devienne reconnaissance de la vérité qui libère.

« L'accomplissement connaît d'autant plus de maturité que profond et fondamental est dans l'homme le drame de la valeur et de l'obligation » (191). L'obligation ressentie face à la valeur approfon-

10. *Ibid.*, p. 114.
11. J.-Y. LACOSTE, *Vérité et liberté*, cité n. 4, p. 599.

dit la valeur humaine elle-même. C'est pourquoi la félicité, qui répond à l'accomplissement vrai de la personne, « s'identifie... avec l'accomplissement de (la liberté) par la vérité » (198).

II. - Liberté et bien commun

Une telle analyse est très éclairante pour étudier l'articulation de la personne et de l'institution dans l'ordre des valeurs. L'institution « transcende » les personnes en tant qu'elle est au service de valeurs qu'elle transmet et promeut en vue du bien commun des personnes. C'est le sens et la mission de l'autorité que d'assumer la responsabilité des structures où ces valeurs sont préfigurées en les incarnant. Car une institution ne médiatise effectivement des valeurs que par la présence initiatrice de celui qui a librement choisi d'en témoigner. Le personnalisme est ici indépassable.

La quatrième partie de *Personne et Acte* s'intitule « Esquisse d'une théorie de la participation ». L'homme « agit » en commun avec d'autres. Être une personne, c'est pouvoir s'autodéterminer à une action de la communauté, et « s'accomplir dans l'agir en commun avec d'autres » (312). Il en résulte une série de droits et d'obligations spécifiques.

La personne « participe » à la recherche du bien commun si le caractère personnel de son acte est engagé par elle et respecté par les autres dans cette recherche. Son attitude est alors « authentique » — qu'elle soit de « solidarité », si elle juge bon ce que fait la communauté, ou d'« opposition constructive », si elle le juge en conscience mauvais. Mais si elle refuse d'apporter à la communauté la valeur que constitue l'engagement de sa liberté pour le bien commun — par « dérobade » ou par « conformisme » —, elle s'engage dans des attitudes « inauthentiques ».

Selon K. Wojtyla ces attitudes habitent et structurent deux systèmes de pensée « a-personnaliste ou antipersonnaliste » (312) : l'individualisme et le totalitarisme. « Ramenés à leurs structures fondamentales » ces deux « systèmes » partagent donc une « façon identique de penser l'homme » (310-312 *passim*). Pour l'individualisme, la communauté est un pis-aller, ou « une simple nécessité » pour l'homme-individu. La « participation » n'est pas une valeur ultime. Le totalitarisme, « individualisme à rebours » (312), nie également que l'homme soit doué de cette faculté de s'accomplir dans l'agir en commun. Mais il en tire la conséquence que la société doit

remédier à ce manque en imposant la recherche du bien commun à ceux qui, autrement, ne peuvent que se nuire les uns aux autres. Un tel « bien commun » n'est en fait qu'un « but commun », puisque ne le bonifie pas le plein accomplissement personnaliste de l'acte (319). La « participation », comme « propriété de la personne et de l'acte », est le « fondement d'une communauté humaine authentique » (321).

Ainsi les liens, en toute communauté, sont-ils finalement fondés sur le fait que ses membres sont des personnes qui « participent » au bien de cette communauté. La participation authentique à une communauté engage donc jusqu'en ses profondeurs la réalité humaine, tout l'homme et donc tout homme. « L'ordination des hommes les uns aux autres dans et par leur humanité » — qui ouvre aux perspectives les plus universelles comme les plus personnelles dans l'agir en commun — est « le fondement de la communauté en son sens le plus profond » (334). En d'autres termes, pour une pensée personnaliste, c'est-à-dire capable de valoriser la catégorie de « participation », il est clair qu'enracinement universel et enracinement particulier, loin de se nuire, se confortent. Si on l'oublie, on « aliène » l'homme au plus intime de son humanité et l'on affaiblit le lien social lui-même *(ibid.)*. C'est ce que confirme le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

« C'est pourquoi aussi qu'il nous soit permis de consacrer les derniers propos de cet ouvrage au sens évangélique du commandement de l'amour » (332). « Le commandement 'Tu aimeras' fait ressortir avant tout le côté le plus lumineux de cette réalité qu'est l'agir et l'exister humain 'en commun avec d'autres' » (335). La fin ultime de l'homme est dans la communion des personnes. La personne est la suprême valeur, et elle se réalise en se mettant au service des valeurs. La personne est à la fois digne d'être voulue pour elle-même et susceptible de se trouver uniquement dans le don désintéressé d'elle-même. C'est parce qu'elle est libre qu'elle peut se ramasser, se posséder, de manière unique, pour se communiquer, se partager, d'une manière unique — de l'unicité qu'elle est —, qui a pour nom aimer.

« Le commandement de l'amour détermine la mesure véritable des tâches et des exigences que doit se donner tout homme — les personnes et les communautés — pour que tout le bien inhérent à l'agir et à l'exister 'en commun avec d'autres' puisse se réaliser en vérité » (335).

B-1040 Bruxelles
Rue Debuck, 22

Antoine GUGGENHEIM
Communauté Notre-Dame-della-Strada

Sommaire. — En vue de la connaissance philosophique de l'homme, K. Wojtyla combine la métaphysique et la phénoménologie. À partir de la différence des vécus « J'agis » et « Quelque chose se passe en moi », on arrive à reconnaître que l'unité des dynamismes de l'homme (« nature » et « personne ») dévoile la présence en lui d'une source d'être métaphysique. Si la « transcendance » de la personne se manifeste d'abord par la liberté de sa volonté dans l'acte, l'étude de l'intégration de l'émotivité dans sa réponse aux valeurs révèle une autodépendance traversée par la capacité de juger et de choisir en vérité. La conscience morale est le lieu où se dévoile **cette double transcendance ; elle guide la personne à son plein accomplissement en la mettant au service de la communauté humaine.**