NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 2 1993

Liberté et vérité selon K. Wojtyla (à suivre)

Antoine GUGGENHEIM

p. 194 - 210

https://www.nrt.be/es/articulos/liberte-et-verite-selon-k-wojtyla-a-suivre-212

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Liberté et vérité selon K. Wojtyla

Nous voudrions proposer ici quelques éléments d'une lecture de *Personne et Acte* de K. Wojtyla, car nous croyons utile une méditation de cet ouvrage pour l'enseignement de l'anthropologie aujourd'hui. On sait que le récent Synode européen a souligné le lien étroit de l'évangélisation et de l'anthropologie. L'évangélisation rencontre en Europe différentes formes de « réduction anthropologique » ; leurs conséquences blessent l'homme jusque dans sa chair. La réflexion philosophique sur l'homme peut aider à préciser le chemin de l'évangélisation[1].

Quand l'ouvrage a été traduit en anglais, devenant ainsi accessible à un large public, K. Wojtyla y a joint une préface. Nous en citons quelques lignes.

> Tout d'abord, pour audacieuse que la chose puisse paraître de nos jours, ... le présent ouvrage veut représenter un effort personnel de l'auteur pour débrouiller les intrications d'un état de choses crucial et pour clarifier les éléments fondamentaux des problèmes impliqués. J'ai, de fait, essayé d'affronter directement les questions majeures concernant la vie, la nature et l'existence de l'être humain — avec ses limites mais aussi avec ses privilèges —, telles que ces questions se présentent à l'homme qui lutte pour survivre tout en maintenant la dignité de l'être humain : l'homme qui se fixe à lui-même des buts et lutte pour les réaliser, et qui est déchiré entre sa condition trop limitée et ses plus hautes aspirations à se poser lui-même comme libre (15).

Ce passage, qui « sonne » comme un appel existentiel, est à noter, car le reste de l'ouvrage prend un ton beaucoup plus détaché, scientifique.

> Ces luttes de l'être humain trouvent leur reflet dans les luttes de l'auteur lui-même, qui a essayé dans le présent ouvrage de débrouiller le dispositif sous-jacent aux opérations de l'homme, en tant

---

1. Nous citons en indiquant simplement la page d'après K. WOJTYLA, *Personne et Acte*. Texte définitif établi en collaboration avec l'auteur par Anna-Teresa TYMIENIECKA ; trad. franç. de Gw. JARCZYK, Paris, Le Centurion, 1983. Nous nous inspirons largement de notre Mémoire, *Liberté et Vérité. Étude des fondements de la moralité d'après « Personne et Acte » de K. WOJTYLA*, présenté en 1989 à la Faculté de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain.

que ce dispositif peut conduire l'homme à ses victoires ou à ses défaites *(ibid.)*.

Nous sommes dans une perspective spirituelle. Qui connaît l'étude de notre auteur sur la mystique espagnole du XVI[e] siècle ne sera pas surpris par cette prise en compte non seulement des structures de ce que l'homme est par nature, telles que les décrit la métaphysique d'un saint Thomas d'Aquin, mais du comment de l'action et des puissances de l'homme concret. Ce déplacement d'accent propre aux temps modernes a sa source dans le développement, sous l'influence de la Révélation, de l'étude de la personne et de sa vocation. Nous aurons l'occasion de vérifier combien la pensée de K. Wojtyla est à la fois traditionnelle et « inculturée ». Il s'agit non seulement de dire l'homme, et de dire qu'il peut se mouvoir, mais de réfléchir sur ce mouvement par lequel l'homme se constitue, se réalise, se perfectionne.

Notre auteur poursuit :

> Notre approche heurte de front un autre courant de la philosophie moderne. Depuis Descartes, la connaissance sur l'homme et son monde a été identifiée avec la fonction cognitive... Et pourtant, l'homme se révèle-t-il lui-même en *pensant* ou plutôt en *actuant* son existence ? ... dans la confrontation même, quand il doit prendre une position active sur des questions requérant des décisions vitales et ayant des conséquences et des répercussions vitales ? En fait, c'est en retournant l'attitude postcartésienne à l'égard de l'homme que nous avons entrepris notre étude : en approchant l'homme à travers l'action (16).

> L'objet de cette étude est... la personne, telle qu'elle se révèle dans l'acte — et telle qu'elle s'y révèle à travers tous les conditionnements psychosomatiques, qui sont en même temps richesse de l'homme et limitation spécifique (338).

La personne humaine n'est pas ses conditionnements psychosomatiques ; elle ne se réduit ni à son psychisme ni à son corps, mais elle s'exprime à travers tous ces conditionnements. Il s'agit dans cette étude d'élucider, de découvrir, de faire apparaître « sur la base d'une certaine compréhension fondamentale de la personne et de l'acte... la réalité de la personne et de l'acte » (33, 47). On part donc de l'expérience, de l'expérience quotidienne, de la « contemplation naturelle », d'un certain acquis et non d'une *tabula rasa* spéculative. On part d'une certaine compréhension de la personne et de l'acte pour la « creuser ». C'est ainsi que dans le langage commun beaucoup est déjà dit. Il fait signe vers une vérité déjà là que le philosophe

a pour première tâche de reconnaître. Le fait de pressentir qu'il y a une personne humaine, un acte humain qui est quelque chose de spécifique, peut nourrir la philosophie, se comprendre philosophiquement, scientifiquement.

Pour ce faire, K. Wojtyla cherche à intégrer, et c'est un point caractéristique de son étude, les deux aspects de l'expérience de l'homme : la connaissance objective et l'expérience vécue.

I. - Connaissance de la personne

1. Les deux aspects de l'expérience

K. Wojtyla ouvre son livre par la considération des deux aspects présents dans l'expérience que l'homme a de lui-même.

La phénoménologie a remis en évidence l'idée que l'expérience ne se limite pas à ce que nous en disent les sciences positives. Celles-ci ont pris leur essor, selon l'histoire de la philosophie, grâce au renouveau d'une épistémologie sensualiste. Dans le donné sensoriel, l'important est le quantifiable ; le qualitatif est exclu ; le quantitatif sera mathématisé. Il donne prise à l'esprit sur le monde sous forme de savoir-faire technique, pour lequel seul dans le sensible le quantitatif est intéressant.

La phénoménologie vise à mettre en valeur ce qui, dans la perception sensible, se donne comme intelligible. Le sens ne se limite pas au donné matériel ; l'œil humain n'est pas l'œil d'une caméra, qui enregistre les différences d'intensité lumineuse ; il est l'instrument d'un sujet qui perçoit. L'homme qui entend choisit ce qu'il entend, c'est-à-dire ce qui se donne à l'intelligence. Le mot est pour lui support sonore, sensible, dans lequel se donne un sens. Le nier ou l'oublier, c'est perdre contact avec l'intelligibilité que l'univers livre, qui est déjà là et qui donne accès au monde symbolique.

La phénoménologie table sur l'intelligibilité intrinsèque du réel, lequel n'est pas pour elle une chambre obscure qu'il lui reviendrait d'éclairer. Inutile d'élaborer une théologie de la création pour savoir que le réel est apparenté à l'intelligence : cela se donne à voir dans les structures qui l'habitent.

Dans le cadre de la métaphysique et de l'épistémologie d'Aristote, c'est l'alliance de la matière et de la forme qui le dit. La forme intelligible est dans la matière ! Elle s'y donne, à nous de l'actuer. On retrouve quelque chose de cette confiance dans la phénoménologie de M. Scheler : l'intelligence n'est pas face au réel comme un poing fermé, mais comme une main tendue. Elle accueille d'abord. Il n'y a pas de perception humaine dénuée d'esprit. C'est le sujet humain

qui perçoit. L'intelligibilité des choses s'adresse à l'esprit ; elle s'adresse donc à l'intelligence et à la liberté. C'est pourquoi dire vrai est reconnaître une vérité déjà là. Ce que l'on peut dire du langage et du caractère métaphysique des mots — le sens ne se touche pas, mais se donne dans ce qui est sensible — est vrai de l'intelligibilité du réel.

Selon une telle conception de l'expérience, proprement philosophique, on peut intégrer les apports des sciences positives sans s'enfermer à leur niveau (19-26). Il y a une seule réalité, que l'on étudie non d'abord pour la quantifier, mais telle qu'elle apparaît, telle qu'elle se donne. Le savant aborde la réalité à travers l'approximation d'un modèle et d'une attitude selon lesquels compte d'abord ce qui est quantifiable. La phénoménologie prétend revenir à ce qui est d'abord donné à l'homme dans l'expérience humaine, et qui n'est pas uniquement le quantifiable.

Dès lors se pose la question : Quelle expérience l'homme a-t-il de l'homme ? Il connaît l'homme comme toute autre chose, comme un existant. Il se connaît immédiatement et de façon objective comme membre d'une espèce, un homme semblable à d'autres hommes. Mais il fait aussi l'expérience « subjective » du sujet qu'il est. Il se sait être un sujet ; il peut parler en « Je ». Une table, un animal est sujet d'attribution. L'homme se sait sujet, il se sait agissant.

Nous allons approfondir ce point et déployer jusqu'au bout cet aspect de l'expérience qu'il ne peut transférer sur aucun « Je ». Il sait seulement que l'autre est également un « Je ». Il y a là pour K. Wojtyla la trace de quelque chose qui touche à l'intime de la personne humaine, à son unicité, et qui a finalement une base ontologique. Chaque homme est irréductible. Nous vivons cela sur le mode « subjectif », parce que nous savons de l'intérieur ce que c'est que d'être. Nous savons que l'autre fait cette expérience, mais nous ne pouvons pas la vivre en sa personne !

Il s'agit de combiner ces deux aspects de l'expérience, la double connaissance que l'homme a de l'homme, et de l'homme seul, pour parvenir à un savoir vrai de lui-même. On tiendra compte ainsi de la radicale « solitude » de l'homme — dans l'ordre individuel (personne ne peut mourir, ni vivre, à ma place) et générique (si l'homme s'étudie comme le reste, il met hors jeu d'emblée celui qu'il cherche à connaître, celui qui cherche à connaître !) — sans la comprendre comme un « solipsisme » grâce à l'expérience commune que j'ai de tout homme, homme parmi les hommes, être parmi les êtres. On ne perdra aucun des deux aspects de l'expérience. La phénoménologie révèle ici toute son utilité. La métaphysique ne dit pas ce deuxième aspect de l'expérience. La phénoménologie n'est pas un luxe.

2. Acte et personne

L'acte est, dans le vocabulaire de K. Wojtyla, l'action que j'ai voulue consciemment. Dans l'expérience interne, je sais qu'il y a des actes que j'ai voulus consciemment. C'est même le dynamisme propre à la personne humaine de pouvoir vouloir consciemment des actes. Ce pouvoir a pour fondement le libre-arbitre, la capacité de se déterminer à vouloir. Seul le sujet personnel agit selon une telle puissance volontaire « sans rencontrer d'obstacle à l'actualisation du libre-arbitre ». Il est source de ses actes. C'est sur ce point que nous aurons à approfondir le donné de l'expérience de l'homme. Toutes les actions de l'homme ne relèvent pas du libre-arbitre. « Lorsque j'agis, je m'éprouve comme auteur de cette forme de dynamisation du sujet que je suis. Lorsque quelque chose se passe en moi, la dynamisation s'est produite sans l'intervention efficiente de mon 'Je' » (90). Ainsi, le « Je » n'est pas pareillement impliqué dans la dynamique de l'action quand il dit : « Je veux me déplacer » ou « J'ai chaud ». La phénoménologie va souligner cette différence irréductible. Il restera à montrer qu'elle n'implique pas une vision éclatée de l'homme.

Seule la première forme d'expérience permet de qualifier l'homme de propriétaire, de créateur, de responsable de son acte. Elle seule manifeste que l'homme n'est pas seulement immergé dans son action — pris dans le jeu des interactions comme les boules d'un billard — mais qu'il est celui qui manie la queue de billard. De fait, il est pris dans ses actions, « engagé » ; il en vit les conséquences et doit les assumer. Mais il leur est aussi comme « transcendant » ; il dépasse ses actions, il a mainmise sur elles. Il agit. K. Wojtyla distingue en ce sens le « Je » agissant et le « Je » sujet de son action.

Chaque philosophie repose sur une intuition philosophique, un émerveillement qui l'éveille. La curiosité philosophique de K. Wojtyla a été attirée par la singularité du lien qui unit la personne à son acte. L'intimité du lien de la personne humaine et de son acte est unique: la personne est « propriétaire » de son acte. L'acte passe par la boule de billard ; « ça » agit en elle. Elle réagit. L'homme sait dans l'expérience intérieure — il s'agira ici de discuter philosophiquement ce point — qu'il est à l'origine de son acte, qu'est nouée une unité dynamique de la personne et de l'acte. Dès lors, comment comprendre l'homme sans l'acte ?

L'acte n'est pas seulement le moyen et la base privilégiée de l'intuition de la personne. Ce serait encore une saisie extérieure de l'acte. Il se manifeste à l'intérieur de la personne comme propre à la personne. En étudiant ce dynamisme de la personne, on en saisira tout **l'être. La personne ne se cache pas derrière son acte. Parlant ainsi, on**

ne pose pas une thèse de métaphysique — l'acte est la manifestation de l'être et son perfectionnement —, ou plutôt on ne part pas de là, mais de l'expérience de l'homme tel qu'il se connaît lui-même. C'est pour cela que K. Wojtyla veut ne pas employer le vocabulaire de la métaphysique traditionnelle : *actus*, *actus humanus*, *actus voluntarius* (45 ss.). Le mot polonais *czyn* — « acte » en traduction française — désigne la même réalité dynamique, non dans sa portée métaphysique mais dans sa manifestation, comme phénomène.

Le dialogue de la phénoménologie et de la métaphysique intervient souvent dans *Personne et Acte*, en particulier chaque fois que l'on y discute des termes philosophiques : « transcendance », « dynamisme », « facultés », « structure », « nature », « personne ». Les concepts, tels qu'ils sont employés, ne supposent pas la métaphysique mais, le moment venu, ils permettront de mettre en accord phénoménologie et métaphysique. K. Wojtyla entend même montrer qu'une phénoménologie loyale envers elle-même appelle cet accord, « a soif de ce fruit ». Mais il ne part pas de la définition de concepts ! « Nous nous efforçons de tirer la signification fondamentale (des concepts) d'un regard pénétrant toujours plus dans la réalité dynamique de la personne et de l'acte » (222) : voir et dire, expliciter, interpréter, conceptualiser. L'originalité de la méthode et son efficacité se manifesteront dans l'étude de la conscience morale, du lien de la liberté et de la vérité.

3. Philosophie de l'être et philosophie de la conscience

Si « l'acte est la clé essentielle pour comprendre et manifester quelle est la réalité de la personne » (51, n. 5), si sa description permet de mettre en lumière le dynamisme de l'être personnel, c'est qu'il introduit dans la démarche philosophique les richesses propres aux philosophies de la conscience. C'est un des buts de K. Wojtyla. Nous venons après Descartes, « nous heurtons de front son courant », mais nous ne pouvons pas ignorer son existence, comme s'il ne recélait aucune vérité. Notre auteur a la conviction qu'en étudiant l'homme à partir de son acte, dans son acte, on gardera contact avec la problématique des philosophies postcartésiennes sans s'enfermer à leur niveau propre. Pour R. Buttiglione, il s'agit là d'une philosophie qui opère au « point d'insertion réciproque de la problématique de l'être et de celle de la conscience »[2].

---

2. R. BUTTIGLIONE, ***La Pensée de Karol Wojtyla***, coll. Communio, Paris, Fayard, 1982, p. 202.

Pourquoi tenir compte de la conscience ? Parce qu'elle fait partie de l'homme qu'il s'agit d'étudier. L'homme se présente au regard du phénoménologue comme l'être parmi les êtres qui s'éprouve comme sujet, dans sa conscience. L'acte, l'action voulue se reflète dans la conscience. Nous avons ainsi la première expérience de ce fait qu'il est voulu. Il est perçu comme étant mien grâce à la conscience. Le vocabulaire de la « conscience » n'est pas le seul possible. Il qualifie ici le propre de l'esprit.

4. La conscience

Étudions la manière dont *Personne et Acte* exprime et analyse l'expérience : l'homme a conscience de lui-même. On y dit que la conscience a deux fonctions, qu'il importe de distinguer (62 ss.). La conscience reflète la connaissance, la conscience réfléchit la connaissance. Il ne faut pas presser le vocabulaire. « Refléter » la connaissance est savoir que l'on sait. C'est le sens classique de *conscientia*, « savoir avec ». Mais conscience dit aussi « réflexion », intériorisation. J'ai conscience de savoir.

L'exemple de la moralité est éclairant. Je sais que ceci est bien. Je sais que ceci qui est bien, je l'ai fait. J'ai conscience d'être bon, d'être mauvais. Ces trois phrases ne sont pas synonymes. L'homme non seulement sait, mais il éprouve sa valeur morale. C'est ce que K. Wojtyla appelle « reflet conscientiel ». L'homme s'apparaît intérieurement à lui-même, se vit lui-même comme sujet, nous l'avons dit plus haut. Il n'y a pas de moralité sans cette intériorité, sans cette expérience absolument non réitérable, sans ce contact non transmissible de moi-même à moi-même, propre au sujet que je suis. Il faut que je sois et que je puisse me connaître, pour que je puisse expérimenter de plus, de l'intérieur, le fait d'être celui-ci. C'est un contact pleinement subjectif ! Subjectif a ici un sens fort.

Ce contact n'est pas communicable, non parce qu'il manque d'être — comme l'est une impression fugitive, un goût —, mais par trop plein d'expérience de l'être, surcroît de l'être par rapport au langage qui ne peut pas être objectivé. Chacun seul peut goûter de l'intérieur son être de sujet. Nous sommes au point d'insertion de la problématique de l'être et de la problématique de la conscience.

Comme souvent dans l'ouvrage, K. Wojtyla s'interrompt ici pour réfléchir sur le langage, sur le pronom « Je ». La phénoménologie aime associer intimement les actes de voir et de dire. « Remarquons que le terme 'Je' comprend plus que le terme *suppositum* ; il lie en effet le moment de la subjectivité vécue avec la subjectivité ontique » (66 s. et n. 11). La conscience, dans sa fonction d'intériorisation, doit

entrer dans la définition de l'homme. C'est elle qui « nous ouvre sur la spiritualité de l'homme », qui manifeste ce caractère propre à l'homme. Elle dévoile au maximum l'intériorité de l'homme, la marque de l'esprit en lui.

On pourrait rappeler ici le simple fait que Kant formule à la première personne les interrogations qui stimulent sa philosophie. « Que puis-je penser ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? ». La prise de conscience philosophique de l'homme par lui-même, avec la modernité, s'exprime dans cette mise en évidence du pronom « Je », plus riche pour parler de l'homme que le concept de *suppositum*. L'homme peut dire « Je » : il sait qu'il est un *suppositum*, il en a conscience, il le vit. Et Kant fait valoir que c'est à travers l'action qu'on connaît le «Je». Dans l'action l'homme est pris, engagé, subjectivement et objectivement. C'est par l'action que l'on a une fenêtre sur la liberté, comme le manifeste l'étude de la raison pratique. Cependant chez Kant l'accès au *suppositum* à partir du « Je » est barré, en raison de la séparation radicale qu'il opère entre les conditions formelles de l'expérience et son contenu matériel. Au contraire K. Wojtyla étudie la personne et son acte pour avoir à faire intervenir les deux aspects de l'expérience, la connaissance objective et la connaissance intérieure du sujet.

On comprend que l'emploi du mot « vécu » dans *Personne et Acte* ne renvoie pas à l'idée vague d'un film à la surface de l'existence. Il s'agit de l'ouverture que l'homme a en direction de son être, de l'intime de son être. Nous l'avons vu avec l'exemple de la morale : l'homme vit très profondément la valeur morale de ses actes, et sa valeur morale propre, « expérience nécessaire à la moralité » (71). La morale a besoin pour être elle-même d'acquérir cette pleine réalité subjective ! La morale n'est pas une réalité purement objective, elle n'est pas elle-même sans cette réalité vécue. C'est la prise en compte des deux aspects de l'expérience humaine qui nous l'apprend. La subjectivité telle que K. Wojtyla l'entend, le « Je » vécu, est le dévoilement de l'existence, ce qui l'éclaire, à l'intérieur, tout comme le phénomène la manifeste à l'extérieur. Nous croyons ne pas forcer la pensée de notre auteur en disant que c'est l'être qui se manifeste, vers les autres comme connaissable et vers moi comme connaissable. La subjectivité prise en ce sens n'est pas un miroir incertain où l'être se perd, mais il s'y dit. « La conscience... non seulement n'absorbe pas en elle-même et ne voile pas cet être... mais tout au contraire, le dévoile 'vers l'intérieur' » (68).

C'est ainsi que s'exprime K. Wojtyla dans le registre phénoménologique. Cela peut se dire en termes métaphysiques. L'âme est onto-

logiquement présente à elle-même ; elle a en soi de quoi subsister. Elle subsiste immatériellement en elle-même et pour elle-même, et elle est capable de substantialiser le corps. Cette présence à soi ontologique se «dit», ou s'«éclaire», dans la présence à soi de la conscience. Elle s'appelle esprit. Cette présence à soi consciente est gage premier de l'intelligibilité de l'être. Le fait que je suis ouvert au monde et conscient de moi-même est gage que l'être est intelligible. Il se dit à moi-même comme intelligible, comme vrai, comme dévoilable. L'esprit n'est pas une abstraction mais bien une « présence qui se donne à elle-même, qui se suscite elle-même, qui est transparente à elle-même »[3]. L'intimité à soi de l'homme est un dévoilement de son degré d'être.

La subjectivité, en ce sens, est la fine pointe de l'esprit, du sujet qui est conscient qu'il est. Prenons maintenant l'homme à sa base, à sa base matérielle, le corps.

5. Le corps et l'affectivité

K. Wojtyla n'hésite pas à parler d'une subjectivité du corps. Le corps est sujet. Il réagit aux *stimuli*. Le corps possède un certain être de sujet en tant qu'il est source autonome des dynamismes végétatifs. Il engage des activations par lui-même, sans qu'il soit nécessaire que je les veuille ni que j'en sois conscient. Mais, s'il est sujet d'une action, ou réagit, le corps est aussi objet de sensation. De sujet qui réagit, il devient comme un objet senti. Une telle sensation, née directement à partir de la réaction du corps, s'en distingue pourtant radicalement. Elle représente le plus bas degré d'émotion psychique. « Le corps devient un contenu objectif, contenu qui parvient à la conscience » (259).

S'ordonnent ainsi en l'homme des degrés de subjectivité : subjectivité du corps, qui est objet pour les sensations ; émotions et subjectivité globale de la sphère émotive, que l'on appelle « expérience du corps propre » ; conscience de soi. L'« autosensation » globale qui nous accompagne n'est pas la conscience de soi. Elle y est intégrée — « *J'* »ai froid, « *Je* » me sens bien — mais non identifiée. Ce n'est pas la conscience qui a froid, ce n'est pas l'esprit. La sphère psycho-émotive, celle que perçoit le savant empiriste, le psychologue, pointe vers le « Je » personnel. Elle entre en cohésion intrinsèque avec lui. K. Wojtyla insiste sur cette unité profonde de l'homme. Ce n'est pas sans conséquence, en particulier en morale. Tout ce qui touche à la

---

3. A. CHAPELLE, ***Anthropologie***, **cours polycopié, Bruxelles, I.E.T., 1990-1991, p. 131.**

sphère affective, émotive, n'est pas en dehors de la personne, n'est pas neutre moralement. Ce qui affecte l'homme sexuellement est susceptible de recevoir une détermination morale.

Mais il y a une distinction à maintenir : le corps propre, l'« auto-sensation », n'est pas la conscience de soi. Le reflet dans le psychisme diffère du reflet dans la conscience : il advient à la conscience ! Il lui est subordonné normalement — sauf impression qui suffoque. J'ai conscience de mes sensations, mais je n'ai pas de sensation de ma conscience. Cette expérience marque bien la hiérarchie des deux « subjectivités », « psychique » et « personnelle ». C'est pourquoi le corps propre, la corporéité, m'apparaît différemment de tout objet et en même temps comme n'étant pas la fine pointe de moi-même. J.-Y. Lacoste note que chez K. Wojtyla on ne peut pas exclure une des deux affirmations : « J'ai un corps » et « Je suis un corps »[4]. Il faut les deux. Si on isole la première, le corps devient un objet. Si on isole la deuxième, on absolutise le donné sensible — or l'âme n'est pas un donné sensible —, on absolutise la démarche phénoménologique.

Avant d'aller plus loin faisons le point de nos analyses. *Personne et Acte* est un œuvre riche et complexe en raison de son contenu et de sa forme. Il s'agit de dévoiler la personne humaine grâce à l'étude de ses actes conscients, de dire qui est la personne, ce que c'est que d'être « quelqu'un » et non pas « quelque chose ». La méthode qu'emploie K. Wojtyla a pour originalité de recourir à la conjonction de deux « regards » philosophiques réputés adverses, la phénoménologie et la métaphysique.

La phénoménologie s'attache à décrire les phénomènes qui apparaissent à la conscience, et tels qu'ils y apparaissent. Tout ce que l'homme connaît reçoit en lui une existence particulière, une existence intériorisée, « subjectivée ». Il s'agit de faire l'analyse de ce que l'homme « vit » et de comment il le vit. K. Wojtyla invite ainsi chacun à connaître, dans l'évidence de l'expérience intérieure, le retentissement en lui de ses actes, de ses actes libres.

La métaphysique est le complément indispensable de cette analyse. La personne et ses actes ne sont pas d'abord des phénomènes de conscience mais des existants, dont l'être et les structures « précèdent » leur reflet dans la conscience. Il faut donc, pour les comprendre « jusqu'au bout », comme l'écrit notre auteur, recourir au regard métaphysique, qui objective la réalité au plus intime. L'absolutisa-

4. J.-Y. LACOSTE, *Vérité et liberté. Sur la philosophie de la personne chez Karol WOJTYLA*, dans *Revue Thomiste* 81 (1981) 603.

tion de la phénoménologie de la conscience empêche de percer les raisons ultimes des êtres et court le risque de céder au subjectivisme.

Par contre, comme la conscience de soi est le propre de l'homme, le recours à la phénoménologie permettra de souligner ce qui est absolument spécifique à l'homme[5].

II. - Personne et nature

1. Transcendance de la personne

Nous exposerons ce point sans reprendre le développement ni le plan de l'ouvrage lui-même, pour nous centrer sur l'étude du rapport entre la vérité et la liberté.

Dans le dynamisme proprement personnel qu'est l'acte de la personne, l'homme fait l'expérience vécue de l'autodétermination. Il peut se donner, pour une part, ses déterminations. Il met en œuvre une structure d'autopossession, d'automaîtrise. Selon l'expérience phénoménologique, l'acte issu de la volonté se distingue du désir. Celui-ci se rapproche de « ce qui se passe en l'homme ». Montrez à un enfant des noix, il tend la main, comme le dit saint Augustin. Du désir des noix à la volonté de les prendre il y a une distance, que l'homme éprouve: «Je suis agi» ou «J'agis». Il s'expérimente conditionné par ce qui lui arrive, mais aussi capable de prendre des décisions. Dans la mesure où il se détermine lui-même, il est sujet et objet de son acte. Le « Je » qui veut librement est à la fois sujet et objet de l'acte. Il est celui qui veut et celui qui s'engage. Percevoir cela ouvre de grandes profondeurs à l'analyse morale.

Si l'on considère les quatre moments de la liberté prise dans son devenir[6] — l'intention, le choix, la maîtrise des moyens et la jouissance de la fin —, on voit que l'intention et le choix disent que l'homme est à l'origine de son acte libre, comme son sujet, tout comme la maîtrise des moyens et la jouissance de la fin manifestent qu'il en est l'objet. Mais encore, la maîtrise des moyens requiert que le choix se maintienne et se perfectionne en eux. De même la joie de la réussite, de la fin atteinte, rejaillit jusqu'au « Je », sujet dont l'intention est remplie. C'est pourquoi elle est toujours inattendue, irréductible à la peine du chemin. Celui qui s'est engagé est celui qui

5. Nous reprenons ici notre article *Liberté morale et obéissance*, dans *Pâque Nouvelle* 5 (1989) 19-23.

6. A. CHAPELLE, « Vie dans l'Esprit et éthique de la liberté », dans *La morale. Sagesse et salut*, coll. Communio, Paris, Fayard, 1981, p. 323-333.

transcende son acte, qui en est non seulement le premier objet mais le premier sujet, en son être personnel.

Il ne s'agit pas ici de recherche psychologique de soi, mais des structures du vouloir, de la liberté. La liberté suppose une capacité d'autodétermination. Cela est surtout manifeste dans l'intention et le choix, mais sous-tend tout l'acte humain.

Si, par la conscience, la personne s'intériorise, par l'acte, pour ainsi dire, elle s'extrapose, elle s'extériorise. Dans l'autodétermination, elle est son propre objet. Ce point éclaire la nécessité de recourir à l'expérience subjective et à l'expérience objective pour connaître pleinement l'homme. La liberté du sujet n'est pas pure intériorité ; elle engage l'extériorité et l'objectivité. De manière semblable, la connaissance engage l'une et l'autre. Les facultés de l'homme ne sont pas hétérogènes les unes aux autres.

L'homme est un « Je » qui, dans son action libre, s'éprouve comme pouvant dépendre de lui-même. Toute intention extérieure est seconde par rapport à cette référence du « Je » à lui-même. Cette dépendance à l'égard du « Je » propre fonde la liberté de l'homme. C'est elle que vise le métaphysicien quand il parle de l'aséité de l'âme subsistante, image de Dieu. On peut dire que, comme l'âme est forme du corps, forme de l'être humain, la liberté est forme de l'action humaine.

Le phénoménologue dévoile le fait que l'homme est auteur de son acte, qu'il est vraiment celui qui agit. Il a conscience d'être cause efficiente de son acte. Cette conscience fait partie de l'« efficience », puisqu'elle donne à l'homme accès au fait qu'il est source de son acte, qu'il mène l'action, qu'il veut agir. Il est, grâce à elle, « Je » transcendant à l'acte, non seulement sujet mais agent de son acte. « L'efficience peut être vue comme le champ où se révèle la transcendance » (217).

> Le concept de transcendance — sur fond d'une telle méthode — sert à la compréhension de cette structure qui se manifeste dans le tout expérimental du fait « l'homme agit ». C'est cela justement la structure de la personne. Celui qui agit est personne, il s'authentifie comme « quelqu'un » ; et en même temps, de façon plus précise encore, il montre dans l'agir, dans l'acte, pour quelle raison on use à son propos du terme de « quelqu'un ». Ainsi possède-t-il une aptitude particulière et une puissance d'autodétermination dans laquelle il s'expérimente lui-même comme libre... De cette manière la transcendance détermine ce trait structurel particulier de l'homme comme personne : sa supériorité spécifique par rapport à lui-même et à son dynamisme. De cette supériorité résultent l'automaîtrise et l'**autopossession (204).**

Le regard phénoménologique sur l'homme, l'ouverture sur lui-même, de l'intérieur, manifeste la personne dans sa caractéristique propre. Elle est dépassement, « au-delà ». Le voir et l'affirmer avec audace permet de rencontrer les richesses des philosophies modernes, de renouveler la pensée chrétienne, d'aller plus loin.

Mais l'homme s'expérimente aussi lui-même comme celui en qui l'action advient. En termes de déploiement de la liberté, il faut dire qu'il a un accomplissement de soi à recevoir, une joie à attendre. « Lorsqu'il est agent de l'activité, l'homme ne cesse pas d'être son sujet » (98) : il est l'agent qui agit et le sujet engagé dans son acte. L'homme est support de passivité relative, non seulement source d'« actes », mais aussi lieu d'« activations ». « L'homme agit » ; « quelque chose se passe en lui ». Comment la différence qui se révèle aux yeux du phénoménologue entre ces deux dynamismes — dont il appelle les sources la « personne » et la « nature » en un sens qui n'est pas celui du métaphysicien, pour qui la nature est « le fondement de la cohésion essentielle entre le sujet du dynamisme et tout le dynamisme de ce sujet » (106) — ne brise-t-elle pas l'unité du sujet humain ? C'est à cette question qu'il nous faut répondre maintenant.

Si la conscience donne de mesurer l'irréductibilité des dynamismes d'acte et d'activation, si elle donne d'expérimenter la « disproportion » entre « quelque chose » — qui est agi — et « quelqu'un » — qui agit —, elle n'en vient pas moins comme en second. L'unité dynamique de l'homme, qui est ontique et vitale, est donnée dans l'expérience globale comme antérieure au vécu de conscience. Si on l'oublie, si l'on absolutise l'« aspect subjectif de l'expérience » au détriment de l'« aspect objectif », on forcera l'opposition de la « nature » et de la « personne » (prises au sens précisé). Ni l'une ni l'autre ne pourra plus jouer le rôle de sujet ultime.

C'est ici que le regard du métaphysicien est requis pour aller « jusqu'au bout » de l'analyse. La définition de la personne par Boèce, *Persona est rationalis naturae individua substantia*, est souvent citée dans *Personne et Acte* (en particulier, 106). K. Wojtyla la reprend en y faisant porter l'accent sur l'*esse* personnel : « La personne, ce n'est pas seulement l'humanité individuelle. » Il vaut mieux dire que « l'existence propre à l'humanité dans l'individu est l'existence personnelle » *(ibid.)*. C'est en raison de la qualité de son *esse* que l'homme est personne. Il faut cependant ajouter que «la nature humaine a des propriétés telles qu'elles permettent à un homme concret d'être une personne » (107). On se trouve devant l'expres-

sion éminente du double rapport métaphysique : l'*esse* fini n'exprime sa richesse sur-essentielle qu'à travers et au moyen d'une essence, dont il est bien fondateur. Il y a comme un enveloppement mutuel — bien qu'asymétrique — de la personne et de la nature humaines. D'une part, la personne est assomption d'une nature humaine et, d'autre part, il appartient à la nature humaine d'être personnelle. Ce paradoxe humain fondamental commande la réflexion sur le lien entre vérité et liberté (finie).

La métaphysique permet donc d'exprimer la profondeur de l'intégration de la nature humaine dans la personne. La démarche phénoménologique met en évidence leur tension réciproque. Cependant K. Wojtyla va chercher à montrer qu'il ne s'agit pas, aux yeux mêmes du phénoménologue, d'une opposition irréductible.

2. Intégration de la nature

La synthèse nous est donnée dans l'expérience objective : l'homme est ontiquement un. Il y a un suppôt. « L'agir et le pâtir différencient le dynamisme (de l'homme), ils ne lui retirent pas cette unité qui résulte du fait qu'ils se produisent à partir du même sujet dynamique » (86). Nous avons vu que le même homme est maître de son acte et pris dans son acte. « L'unité dynamique de la personne et de l'acte » implique d'elle-même une synthèse d'acte et d'activation. « Bien que ce soit au travers de la transcendance que nous percevions la structure d'automaîtrise et d'autopossession comme spécifique de la personne humaine et de ses actes, cette structure révèle comme un double aspect, ou encore une bipolarité caractéristique » (216). Si l'homme se maîtrise et se possède, c'est qu'il est maîtrisé et possédé par lui-même. « Dans l'agir la personne devient pour elle-même objet » (234). L'intégration des dynamismes d'activation est le second pôle de la structure d'autopossession et d'automaîtrise, caractéristique de l'acte.

Sans cette intégration, la transcendance elle-même est incompréhensible, suspendue dans le vide. Le lien de la personne et de la nature ne peut être compris comme l'assemblage « en un tout (de) ce qui auparavant était disjoint, mais (comme) la réalisation et la manifestation du tout et de l'unité sur fond d'une certaine complexité » (218).

En l'homme tout ce qui est accueil, passivité, ne s'oppose pas à la liberté, mais est intégré en elle. L'unité ontique qui est déjà là est aussi à réaliser dynamiquement. C'est l'œuvre de l'éducation, des vertus morales. L'homme devient ainsi ce qu'il est. Une telle réflexion manifeste que la liberté est à la fois la source généreuse de

l'acte et le fruit de son devenir patient. L'intégration de la nature est un dynamisme de la personne (et cette affirmation est tenue par la métaphysique comme par la phénoménologie, dans leur ordre propre). Elle est ce dynamisme personnel qui rend compte de l'unité, d'ordre supérieur à la leur, qui est conférée aux dynamismes psychosomatiques.

L'acte de l'homme ne peut pas s'interpréter en fonction de ses conditionnements, mais en fonction du choix qui l'anime et le soutient jusqu'au bout. Les dynamismes « naturels » sont élevés, dans l'acte, de leur sphère propre à celle proprement « personnelle ». « Grâce à cela, ils retrouvent la place qui leur revient dans la structure intégrale d'autopossession et d'automaîtrise propre à la personne » (290).

Le rapport de la personne à la nature n'est pas celui du cavalier au cheval. Un seul dit « Je », avons-nous vu, qu'il dise « J'ai froid » ou « Je me donne ». Tous les dynamismes qui l'habitent sont siens, toutes leurs distinctions doivent être pensées sur le fond de l'expérience fondamentale du *suppositum* humain. Rien n'est purement matériel — « biologique » — en l'homme, alors même qu'une certaine dualité se manifeste en lui. C'est ce qu'exprime le métaphysicien quand il dit que c'est l'âme forme du corps qui substantialise le corps. Elle l'assume dans l'unité de son acte d'être. Telle que la révèle l'expérience phénoménologique, la corrélation intrinsèque de la transcendance et de l'intégration permet d'affirmer l'unité différenciée de la personne et de la nature.

La supériorité en l'homme du dynamisme personnel, de l'efficience libre, sur les autres dynamismes du sujet se manifeste aussi dans l'intégration. La dignité de la personne nous semble plus relevée, mieux assurée, quand on dit que sa transcendance se manifeste dans l'intégration de la nature plutôt que quand on conçoit l'homme comme disloqué entre les dynamismes qui relèvent de l'acte de la personne et ceux qui relèvent de l'activation de la nature. Le fait que la personne soit capable d'intégration est une donnée d'expérience, qui fait pendant à cette autre donnée d'expérience qu'est sa transcendance. Tous les conditionnements de l'acte — qu'ils soient corporels, psychiques ou affectifs — sont intégrés à l'unité du vouloir personnel qui le suscite et le traverse.

« L'intégration... ne nous donne pas seulement de percevoir l'unité des différents dynamismes intérieurs à l'acte de la personne, mais elle ouvre en même temps devant nous aux structures et aux différentes strates de cette complexité propre à l'homme » (290). Ce point est de grande conséquence épistémologique. Une méthode

empirique, une psychologie expérimentale, ne peuvent donner de voir cette complexité. L'expérience phénoménologique manifeste que l'unité de l'acte humain est d'ordre supérieur à ce que peut en voir — par méthode — le savant « positif ». Par contre les acquis de ce dernier peuvent être « intégrés » à une anthropologie philosophique, qui ne s'en tient pas à l'étude du dynamisme psychosomatique de l'homme. La transcendance et l'intégration manifestent que ce dynamisme entre en tension en l'homme avec un dynamisme supérieur. À ce dynamisme doit correspondre une source, une racine supra-phénoménale. C'est ce que K. Wojtyla montre pas à pas.

> En effet, tandis que le dynamisme réactif propre au *soma* humain, et même indirectement le dynamisme émotif propre au psychisme humain, trouve en tant que tel sa source dans le corps, pour l'intégration de ces dynamismes dans l'acte de la personne il faut chercher une source qui lui soit commune avec la transcendance, étant donné que par rapport à elle la transcendance... joue un rôle de complément. Cette dernière source, le principe d'intégration de la personne dans l'acte, ne serait-elle pas l'âme ? Il semble que par cette voie nous nous en soyons beaucoup rapprochés (293).

La phénoménologie pointe vers ce qui est supra-phénoménologique. Certes, la connaissance de la dualité humaine est assumée par la métaphysique, et notre auteur dit nettement sa propre faim de ce fruit. D'ailleurs l'intégration elle-même manifeste que la frontière métaphysique de l'âme et du corps ne peut pas être identifiée à celle qui sépare aux yeux du phénoménologue le dynamisme de l'acte du dynamisme de l'activation. L'expérience phénoménologique ne donne pas d'intuition immédiate de l'âme et de la profondeur (précisément) métaphysique de l'homme (même si nous sommes ici au plus près de l'*anima forma corporis*). Elle révèle pourtant que le dynamisme psychosomatique est impuissant à rendre compte à lui seul de l'acte humain. Elle conduit à affirmer la présence en l'homme d'une substance spirituelle et de sa liberté propre. Cette expérience permet de « voir... (que) l'esprit détermine l'unité de l'homme » (208).

Certes, c'est la métaphysique qui peut prouver l'existence de l'âme et décrire son lien au corps, mais nous pouvons maintenant dire que « l'analyse de l'être, à laquelle dans le cas de l'homme nous devons le concept métaphysique de personne, résulte également de l'expérience de la transcendance » (204). L'expérience de la transcendance **et de l'intégration, où se manifeste et s'engendre l'unité de l'homme**

dans l'acte, représente l'effet expérimentable d'une source réelle non expérimentable : l'élément spirituel de l'homme. L'expérience que nous avons menée nous permet d'exprimer le contenu positif du concept d'esprit.

(à suivre)

B-1040 Bruxelles
Rue Debuck, 22

Antoine GUGGENHEIM
Notre-Dame-della-Strada