NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 5 1984

Personne et Acte. À propos d'un ouvrage récent

Paul GILBERT (s.j.)

p. 731 - 737

https://www.nrt.be/fr/articles/personne-et-acte-a-propos-d-un-ouvrage-recent-890

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Personne et Acte

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1]

La première rédaction de *Personne et Acte* date, semble-t-il, d'avant 1970, avant que l'auteur rencontre Roman Ingarden, qui défendit une idée très proche de celle de cet ouvrage, celle d'une certaine création du sujet par ses actes. La traduction anglaise, faite pour les *Analecta Husserliana*, constitue une refonte de cette première rédaction polonaise. La préface de l'auteur comme l'introduction de l'éditeur sont datées de 1977 ; elles affirment que le texte anglais doit être considéré comme définitif, car la version polonaise fut publiée « avant que l'auteur n'ait eu l'occasion de lui consacrer une attention plus spéciale et de préparer lui-même le texte pour l'édition » (A.T. Tymieniecka, p. 12). Cette version polonaise aura été profondément revue, tant par l'auteur pour le fond que par l'éditeur anglais pour l'expression philosophique et le style. On peut donc penser que l'ouvrage exprime une pensée fortement élaborée, soubassement philosophique des encycliques qui témoignent d'un attachement vigoureux à la personne humaine ; on ne sous-évaluera d'ailleurs pas le mérite de la traductrice à qui est due la présente version.

Ce travail est aussi le fruit d'une longue maturation. Après sa thèse scolastique sur l'acte de foi chez Jean de la Croix (cf. *NRT*, 1981, 118), K.W. écrit une dissertation sur « la possibilité de fonder la morale chrétienne dans la philosophie de Max Scheler ». Cette ouverture à la phénoménologie contemporaine est déterminante et la pensée s'affermit sensiblement autour du

> problème du sujet, à savoir, le problème de la personne ou de l'être humain comme personne. Cette présentation du problème, tout à fait neuve par rapport à la philosophie traditionnelle (c'est-à-dire aristotélico-thomiste) m'a poussé à entreprendre un essai réinterprétant certaines formules propres à toute cette philosophie. (De manière plus précise :) quel est le rapport entre l'acte interprété comme *actus humanus* par l'éthique traditionnelle et l'acte comme expérience (Préf. de l'éd. angl., ici p. 7 s.) ?

1. K. Wojtyla, *Personne et Acte*. Texte définitif établi en collaboration avec l'auteur par A.T. Tymieniecka. Traduction française de Gw. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983, 22 × 15, 344 p., 129 FF.

La scolastique n'a-t-elle pas établi une structure catégoriale toujours valable, à la condition de la nourrir de l'expérience saisie phénoménologiquement ? Prenons l'exemple, choisi quasi par hasard parmi tant d'autres, de l'analyse du « sujet ». La tradition parle du « sujet » comme « suppositum » ; elle désigne ainsi « le sujet d'une façon tout à fait objective, en faisant abstraction de l'aspect de l'expérience vécue, et particulièrement de l'expérience vécue de cette subjectivité, expérience dans laquelle le sujet est donné à lui-même comme « Je » propre. L'expression « suppositum » fait donc abstraction de l'aspect de la conscience grâce à quoi l'homme concret — objet qui est sujet — fait l'expérience de soi-même comme sujet, fait donc l'expérience de sa subjectivité » (66). L'effort de la réflexion ira jusqu'à rechercher le sens du « suppositum » dans la personne qui se révèle en son acte saisi réflexivement. La méthode de l'analyse sera donc phénoménologique et réflexive.

Le titre anglais, *The Acting Person*, évoque le contenu du livre mieux que le titre français. Ce dernier semble en effet rapporter l'acte à une personne en quelque sorte déjà constituée, alors que K.W. s'efforce de centrer son enquête sur l'acte par lequel la personne se constitue. « Ce sera en effet l'*étude de l'acte qui révèle la personne :* une étude de la personne à travers l'acte » (28). On aperçoit dès lors que l'étude personnaliste intégrera le dynamisme métaphysique de l'acte vers une fin ; cette fin est définie immédiatement comme une valeur, et donc l'étude « anthropologique » ne peut s'abstraire de la qualification éthique. Cela ne signifie pas qu'un système éthique serait présupposé à l'analyse de l'acte ; la mise entre parenthèses d'une affirmation de structure tant anthropologique qu'éthique définit la particularité de l'ouvrage. « Les valeurs morales ne nous intéressent pas ici pour elles-mêmes — c'est là justement le thème de l'éthique — mais, en revanche, nous intéresse au plus haut point le fait de leur advenir dans des actes, leur *fieri* dynamique » (29). Ici le lecteur ne pourra pas ne pas se souvenir de *L'Action* (1893) de Blondel ; K.W. relève lui-même la parenté de sa recherche avec celle de Blondel. Cependant, chez Blondel on verra comment l'acte se donne ses diverses figures successives selon une dynamique qui part de la contingence, alors que l'ouvrage ici analysé part de l'unité finale et métaphysique de la personne donnée dans l'acte en général ; c'est pourquoi, semble-t-il, l'« option » blondélienne ne joue pas de rôle précis dans *Personne et Acte.*

Cela ne résulterait-il pas du fait que *Personne et Acte* met tout son poids sur l'aspect intellectuel de l'expérience ? Dans la première partie, « Conscience et efficience », on a l'impression que, pour K.W., la conscience peut être sans mystère devant elle-même.

> L'homme, en effet, non seulement agit consciemment, mais encore est conscient de son action et du fait que c'est lui qui agit — il est donc conscient de l'acte et de la personne dans leur corrélation dynamique. Cette conscience typiquement husserlienne se produit en même temps que l'action consciente, elle l'accompagne en quelque sorte. Elle la précède également et la suit. Elle a sa continuité et son identité distinctes de la constitution et de l'identité de chaque acte pris en particulier (51 s.).

L'acte métaphysique est donc débordé par la conscience phénoménologique. Le point est essentiel lorsque l'on veut montrer que l'efficience ou le dynamisme de l'acte est finalisé par une valeur morale spécifique. C'est que la conscience n'est pas indéterminée ; « de lui-même et de tout ce qui se trouve en lui-même, de tout son « monde », l'homme a l'expérience vécue par l'esprit, car la nature de la conscience est spirituelle, est intellectuelle » (70). La conscience intellectuelle est objectivante comme connaissance ; elle est aussi réflexive, mais la subjectivation par réflexion ne fait qu'achever dans le sujet l'opération objectivante de la connaissance. Citons un texte très net à ce propos :

> La conscience nous permet donc en même temps, grâce à sa fonction de réflexion spéculaire étroitement liée à la connaissance de soi, de prendre objectivement conscience de ce bien ou de ce mal dont nous sommes, dans un acte donné, les auteurs, et, en même temps, d'en avoir avec sa propre activité l'expérience vécue, ce en quoi s'exprime la réflexivité de la conscience. Cette expérience vécue (...) n'est pas un simple reflet surajouté et superficiel de l'acte et du bien et du mal qui en sont la qualification morale. Il s'agit ici tout au contraire d'un mouvement réflexif « vers l'intérieur » ayant pour résultat que l'acte comme aussi le bien et le mal moral deviennent *une pleine réalité subjective* dans l'homme. Ils acquièrent en quelque sorte l'achèvement qui leur est propre dans la subjectivité humaine (71).

Le sujet est ainsi le sujet de la valeur en même temps que son agent. Cette subjectivation dynamique de la valeur dans l'acte n'ignore pas les passivités qui pèsent sur le sujet. K.W. revient souvent sur le problème de leur intégration. La vie morale n'est-elle pas, d'ailleurs, le temps de cette intégration à partir de la valeur, dans la conscience à la fois de soi et de la valeur ? La possibilité de l'intégration est déterminée par la « domination de la conscience sur l'émotion » (75), par « la domination de la conscience sur la spontanéité du dynamisme émotif » (76). La doctrine de l'auteur est ici très tranchée. La fonction subjectivante de la conscience peut être « freinée », « gênée » par l'émotion ; « l'homme, alors, ne fait plus que vivre par ses sentiments,

il les laisse vivre en lui-même selon leur subjectivité originaire, mais il ne les vit pas subjectivement de telle sorte que de cette expérience se manifesterait le « Je » personnel comme centre authentique de l'expérience vécue » (78).

Le « Je » est en effet activité efficiente, cause de son action. « Il y a visiblement une relation causale vécue entre la personne et l'acte, qui fait que la personne (...) doit considérer l'acte comme l'effet de son efficience, et, en ce sens, comme sa propriété et aussi (...) comme le domaine de sa responsabilité » (91). Le « Je » est pure origine de son acte, véritable et ultime « suppositum » de l'action en tant qu'être-acte ; s'il est « sujet », ce en quoi l'acte se passe, passivité, il y reconnaît le déploiement de son être actif. A partir de là une « intégration » est réputée possible.

> L'expérience de l'unité et de l'identité du « Je » propre est objectivement antérieure à et, en même temps, plus fondamentale que la distinction donnée dans l'expérience entre activité et passivité, efficience et non-efficience de ce « Je ». L'expérience de l'unité et de l'identité pénètre cette autre expérience, donnant par là même la base expérimentale de l'intégration de la nature à la personne — *suppositum* (104).

Prenons le cas du subconscient ; il manifeste certes que la conscience n'est pas toute première, qu'elle doit tenir compte d'une potentialité naturelle qui la précède ; mais aussi, dit l'auteur, il manifeste l'extension de l'activité subjective jusqu'en deçà du conscient explicite ; on peut en effet remarquer

> cette poussée du côté de la conscience, cette tendance à rendre conscient, à éprouver consciemment, qui, toujours, émane du subconscient. L'existence de ce dernier et la fonction qu'il remplit renvoient sans conteste à la conscience comme à la sphère où l'homme se réalise lui-même le plus proprement. Le subconscient est, dans une large mesure, formé par la conscience (119).

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la « Transcendance de la personne dans l'acte », c'est-à-dire de la personne à l'origine de l'acte. La réflexion est centrée sur une analyse de la volonté, considérée comme principe dynamique et pouvoir d'autodétermination de la personne ; le pouvoir d'autodétermination est exercé par la personne à l'origine de soi, selon un pouvoir de dynamisation qui n'est autre que la liberté. L'exercice de la liberté n'est pas indéfiniment ouvert ; la volonté s'autodétermine dans une décision raisonnable, où ce qui est voulu est connu comme « mien » et comme « bien ». On réaffirme ici le primat de la connaissance : « La raison essentielle du choix et de la possibilité même de choisir ne peut être rien d'autre qu'une référence spécifique à la vérité qui imprègne l'intentionnalité du voulu et en constitue comme le principe intérieur » (159) ; c'est l'aspect de vérité qui rend

compte de la valeur d'un bien, qui légitime son attirance par un vouloir qui n'est pas livré à sa seule appétence, à l'involontaire. Le dynamisme de la volonté est orienté vers ce qui, en quelque sorte « extérieur », est aperçu comme « vraiment » bon. « L'expérience vécue de la valeur, c'est-à-dire le fait de connaître quel bien représente tel ou tel objet, n'est pas immédiatement dépendant d'une volition concrète » (165).

C'est ainsi que la vérité signifie de manière privilégiée la transcendance de la personne ; elle est aussi ce qui garantit l'accomplissement de la personne dans l'acte. En effet, « l'effort même de la conscience morale, qui impose à l'entendement de viser la vérité dans le domaine des valeurs, n'a pas le caractère d'une recherche théorique. Il *est* bien plutôt très étroitement *lié* à la *structure particulière* de la volonté comme autodétermination, en même temps qu'à celle de la personne » (183). L'acte moral vise l'accomplissement de la personne ; la vérité de cette norme se renverse réflexivement sur l'acte ; on affirme dès lors que l'acte tire de son propre déploiement l'accès à ce qu'il vise. Il s'ensuit que l'obligation est à comprendre selon un mouvement de transcendance de la conscience par rapport à ce qu'elle domine, et non comme une extériorisation aliénante. « C'est dans un tel accomplissement que cette structure particulière, propre à la personne, d'autopossession et d'automaîtrise se confirme en même temps qu'elle s'actualise. La véritable puissance normative de la vérité contenue dans la conscience morale, constitue comme la clef de voûte de cette structure » (184). La deuxième partie de l'ouvrage se conclut par la description des éléments d'une réflexion sur l'unité de la personne, âme et corps ; si la personne est ouverture à la valeur que l'acte vise autant qu'il l'inaugure, si elle est origine spirituelle de l'activité sensible, alors « cet acte sert l'unité de la personne, (...) il ne se contente pas de la manifester, mais l'engendre aussi réellement » (207).

Nous avons touché au problème de la contingence ; il faut y revenir dans la dernière partie de l'ouvrage : « Intégration de la personne dans l'acte ». L'auteur nous avertit en conclusion de son livre : il n'ignore pas la contingence, mais les conditionnements, psychosomatiques par exemple, « sont en même temps richesse de l'homme et limitation spécifique. C'est pour cette raison que la personne manifeste, non seulement la transcendance qui lui est propre dans l'acte, mais également l'intégration appropriée à l'acte ; la réalité dynamique de l'acte se constitue dans cette intégration, et non en dehors ou au-dessus d'elle » (338). Le problème de l'acte est donc celui de l'intégration progressive

des passivités plus que celui de l'indépendance de ces « passivités », dynamiques envers l'acte-même. L'intégration des passivités est fruit de la domination de l'acte sur ses conditions d'exercice effectif ; il s'agit donc de « posséder » son corps afin de réaliser l'acte. « A travers ce moment somatique (...) de l'objectivation personnelle se réalise et s'exprime la structure d'autopossesion et d'automaîtrise propre à la personne humaine. Sous l'aspect somatique, l'homme comme personne se possède lui-même en ce qu'il possède son corps, et il se domine en ce qu'il domine son corps » (235). On ne nie évidemment pas que le corps ait une vie en quelque sorte autonome, une efficience propre ; pourtant il « appartient à l'unité de l'être humain, et donc à l'unité de la personne » (240) ; son autonomie, ou sa vitalité végétative, advient « en la personne indépendamment de son autodétermination » (*ibid.*) ; mais ce fait n'annule en rien cette unité, estime K.W., mais « il la caractérise » (*ibid.*) ; en effet, du point de vue de la conscience, le corps est une subjectivité « réactionnelle, végétative et infraconscientielle » (241). C'est dans cette perspective que K.W. traite longuement de l'émotion, de cette « efficience spontanée du psychisme humain » (277) qui peut entrer apparemment en opposition avec l'efficience de la personne qui s'accomplit « par voie de rapport transcendant à la vérité » (282). Cette opposition, selon l'auteur, n'en est pas une, car l'acte de la personne

> s'avère transcendant par rapport (aux) autres dynamismes. Aucun d'eux ne s'identifie à l'acte, bien qu'en lui ils soient intégrés de diverses manières. Tandis que le dynamisme somatique, et indirectement aussi le *dynamisme psycho-émotif, trouvent leur source* dans le corps-matière, pour l'acte pris selon sa transcendance essentielle cette source n'est ni suffisante ni adéquate (292).

Dans le chapitre conclusif, « Participation », il s'agira du rapport des personnes entre elles. La plénitude qui est offerte à chaque personne en son acte assure la prééminence de l'individu sur la société. La vie sociale ne semble être qu'une aide à la personne, afin qu'elle réalise « *la valeur personnaliste* de son propre acte » (306) ; ce qui assure le lien commun, c'est « la capacité de participer à l'humanité comme telle » (332), « l'ordination des hommes les uns aux autres dans et par leur humanité, ce fondement de la communauté en son sens le plus profond » (334) ; on reconnaît ici un thème husserlien des Méditations cartésiennes.

Ce bref exposé aura permis de se rendre compte de la cohérence de l'ouvrage, mais non des multiples analyses qui y sont développées. L'axe central de la pensée est nettement marqué par une vision intellectualiste et husserlienne de l'homme ; il y a une

clarté de l'acte à lui-même, une évidence de ce qui lui est bon, une aisance de sa domination sur ses passivités. En fait, l'ouvrage interprète phénoménologiquement des thèmes métaphysiques ; l'*épochè* ne va pas jusqu'à accueillir les zones d'obscurité de l'acte. La pénétration mutuelle de la phénoménologie par la métaphysique est particulièrement évidente à propros de la conscience cognitive et toute présente à soi. On peut se demander si l'auteur des encycliques, où la conscience est dialoguante, reconnaît dans cet ouvrage sa pensée exacte. Une telle compréhension de la conscience conduit aux mêmes interrogations que le dernier Husserl. Ne faudrait-il pas distinguer les énoncés phénoménologiques, descriptifs, des propositions métaphysiques dont le fondement réflexif ne peut être exprimé qu'en tenant compte du mouvement de transcendance de l'analogie ? Encore que la description puisse ouvrir à cette analogie, en n'omettant pas le poids de la contingence.

Pourtant le point de vue méthodologique de la contingence ne peut ignorer le point de vue métaphysique de la valeur ontologique de nos actions. Il y a d'une certaine manière une conscience de soi illuminante, une présence à soi que rien ne pourrait créer si elle n'était pas déjà donnée ; la contingence elle-même serait hors de saison, si la lumière de l'être présent à soi n'en faisait saillir les aspérités et les interrogations. Le renversement de perspective, la culture contemporaine l'ignore trop souvent ; et il nous est bon de l'entendre affirmé de nouveau. Le projet de l'A. n'était pas métaphysique : « ce n'est pas dans cet ouvrage qu'on vise à justifier des affirmations pas communes telle que : la vitalité de l'inconscient lui est octroyée par le conscient ; il s'agit seulement de montrer comment des affirmations métaphysiques sont sensées lorsqu'on les rapporte à leur rayonnement dans le quotidien de nos émotions, de nos actions ; il s'agit ainsi de rendre toute leur valeur à nos vies. »

B-5000 Namur P. GILBERT, S.J.
rue D.G. Bayar, 34