

**Recherches Carmélitaines**

V. Aucante  
G. de Barmon  
J-L. Chabot  
C. Guellec  
R. Guellec  
J. Hatem  
X. Lefebvre  
R. Lellouche  
J-F. Petit  
T-M. Pouliquen  
G. de Thieulloy  
A. Viatteau

*Sous la direction de  
Ronan Guellec*



**JEAN-PAUL II**  
**PAPE PERSONNALISTE**  
**LA PERSONNE,**  
**DON ET MYSTÈRE**

 Éditions du Carmel



La référence de Jean-Paul II au personalisme apparaît bien avant son élection et se développe avec force et cohérence tout au long de son pontificat. Ce cadre de référence explique le double apport fondamental de Jean-Paul II à la doctrine catholique : la promotion du respect intégral de la personne humaine et de son « mystère inviolable » face à toutes les formes d'oppressions dirigées contre l'homme ; la consécration du langage du corps et de la sexualité comme moyen d'expression, par l'homme, de sa capacité à se donner en vérité à l'être aimé, ce qui lui permet alors d'accéder à la plénitude de sa propre humanité.

Cet ouvrage collectif est une introduction à la pensée personaliste de Jean-Paul II dont il explore, de manière pédagogique, les fondements philosophiques et les développements théologiques.

Ce livre vient enfin à point nommé pour éclairer le cours et l'avenir de la société occidentale. Celle-ci, en continuant à diffuser le culte à outrance du matérialisme individualiste, conduit en fait, comme l'avait prévu Jean-Paul II, à la désintégration progressive de l'homme. Un argument supplémentaire pour redécouvrir et se réapproprier les linéaments d'une pensée utilement et heureusement à contretemps.

Diffusion Cerf  
Sodis 8601188  
2008-III



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

humaine, de l'humanité... En ce lieu du terrible massacre... le Père Maximilien, en s'offrant volontairement à la mort dans le bunker de la faim pour un de ses frères, remporta une victoire spirituelle *semblable à celle du Christ lui-même.* »<sup>39</sup>

Jean-Paul II va démontrer la portée universelle et le sens profondément personnaliste de cette histoire si particulière de la Pologne, de ce « pèlerinage polonais à travers l'histoire de l'Église »<sup>40</sup>.

L'histoire de la Pologne chrétienne, c'est aussi, pour Jean-Paul II, l'histoire universelle de l'homme qui n'a de sens que liée au Christ, même lorsqu'elle se trouve menacée par un système politique qui, de manière inédite dans l'histoire humaine, prétendrait l'en détacher intégralement ou faire le bonheur des masses hors de toute référence à Dieu. « L'Église a apporté à la Pologne le Christ, c'est-à-dire la clef pour la compréhension de cette grande réalité fondamentale qu'est l'homme... On ne peut exclure le Christ de l'histoire de l'homme en quelque partie du globe que ce soit, sous quelque latitude ou longitude géographique. L'exclusion du Christ de l'histoire de l'homme est un acte contre l'homme. L'histoire de l'homme s'accomplit en Jésus-Christ. En lui elle devient une histoire de Salut. »<sup>41</sup>

Par son sacrifice d'amour, qui invalide la logique totalitaire dans son principe même, Maximilien Kolbe peut être qualifié par Jean-Paul II de « patron particulier de nos temps difficiles »<sup>42</sup>, c'est-à-dire, de témoin d'espérance pour le XX<sup>e</sup> siècle et, dans une perspective prophétique, pour toutes les autres époques où l'homme est susceptible, dans des proportions jusque-là sans précédent, de se retourner contre lui-même, en d'autres termes, de se déshumaniser intégralement. En contrepoint, la dimension intégralement personnaliste du sacrifice du Père Kolbe est évidente. Dans un système

concentrationnaire inhumain, où le repli sur soi est, sans alternative apparente, synonyme aléatoire de survie physique, Maximilien Kolbe a choisi de faire don de sa personne et de sa vie, de se porter responsable de ses frères jusque dans la mort et la résurrection. Ce qui fera dire à Rocco Buttiglione, que « ce qui vainc, par l'entremise de Kolbe, ce n'est pas la foi chrétienne mais l'homme, l'homme qui par le moyen de la foi est parvenu à la pleine possession de sa propre humanité. »<sup>43</sup>

La Pologne, dans son histoire et par son témoignage, est intimement liée au Christ dont elle tire son identité. « Il est impossible de comprendre l'histoire de la Pologne, de Stanislas à Stalka jusqu'à Maximilien Kolbe à Auschwitz, si on ne leur applique pas, à eux aussi, cet unique et fondamental critère qui porte le nom de Jésus-Christ. »<sup>44</sup> Comme l'histoire de France, celle de la Pologne est riche de ces figures qui, tout au long des siècles, ont porté témoignage de la Vérité. Pour Jean-Paul II, la portée universelle de cette expérience historique place la Pologne en position de responsabilité vis-à-vis du monde contemporain. « La Pologne est devenue, en notre temps, une terre de témoignage particulièrement responsable [...] Ici, dans cette terre, ne faut-il pas venir, sur cet itinéraire, pour relire le témoignage<sup>45</sup> de sa Croix et de sa Rédemption ? Mais, si nous acceptons tout ce qu'en ce moment j'ai osé affirmer, que de grands devoirs et d'obligations cela fait naître ! Sommes-nous capables de les assumer ? »<sup>46</sup> L'acte personnaliste de Maximilien Kolbe, qui a donné sa vie au nom de la primauté et de l'intégrale dignité de toute personne humaine, vaut aussi, selon Jean-Paul II, pour la nation polonaise tout entière dans la fidélité à l'Évangile. Notamment, comme le montre **Alexandra Viatteau**, au regard de la question du droit à la vie et de la défense de cette personne qu'est l'enfant à naître ; la vocation pluriséculaire de la nation polonaise au personnalisme universel

trouve, là encore, à s'appliquer en particulier par opposition au développement de l'individualisme global qui semble caractériser la mondialisation.

À son tour témoin – par l'attentat qui faillit lui coûter la vie le 13 mai 1982 – et acteur – par son soutien à Solidarnosc, qui contribua à libérer la Pologne du joug communiste – de la résurrection permanente de l'âme polonaise face à la raison d'État, Jean-Paul II offre sa « polonitude »<sup>47</sup> comme voie de résistance culturelle, à la fois spirituelle et sociale – donc, d'une certaine manière, comme « contre-culture » au collectivisme matérialiste. Il propose également, pour répondre à cet autre matérialisme qu'est la civilisation individualiste et à sa menace de désintégration du lien social, d'étendre la culture polonaise de « l'harmonie des cœurs » qu'il qualifie ainsi : « S'enraciner dans ce qui est ancien, dans ce qui est fort, profond et, en même temps, cher au cœur, donne une énergie intérieure extraordinaire. Si cet enracinement est aussi relié à une audacieuse force de pensée, il n'y a plus de raison de craindre pour l'avenir de la foi et des relations humaines au sein de la nation [...] Notre grande tâche, tout spécialement aujourd'hui, dans ce que nous appelons le temps de la mondialisation, consiste à développer les saines traditions, favorisant l'audace commune de l'imagination et de la pensée, une vision ouverte sur l'avenir, ainsi qu'un respect plein d'amour pour le passé. »<sup>48</sup>

### III. À LA SOURCE DU PERSONNALISME INTÉGRAL, LA CONVERSION ET LA RÉDEMPTION

Venons-en maintenant à ce qui constitue la grande originalité du personalisme intégral de Karol Wojtyła : la vision qu'il développe de la chute et de la restauration de l'homme et de l'humanisme occidental, dans une perspective de conversion et de Salut.



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Karol Wojtyła, consistant à fonder la philosophie comme une science rigoureuse.

30. S. MALKA, *Levinas, la vie et la trace*, Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités, 2005, p. 233.

31. G. WEIGEL, *op. cit.*, p. 72.

32. *Ibid.*, p. 36.

33. R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyła*, Paris, Fayard/Communio, 1984, p. 22. Il s'agit là de l'ouvrage de référence, sans doute le plus complet, mais aussi l'un des plus ardues, sur la pensée du pape polonais.

34. *Ibid.*, p. 20.

35. *Ibid.*

36. G. WEIGEL, *op. cit.*, p. 36.

37. JEAN-PAUL II, Discours lors de la rencontre avec les jeunes au Parc des Princes, Paris, 1<sup>er</sup> juin 1980.

38. Cardinal WOJTYLA, Conférence dans la salle de presse du Vatican, Rome, 14 octobre 1971.

39. JEAN-PAUL II, Homélie au camp de concentration d'Auschwitz, 7 juin 1979.

40. ID., Homélie place de la Victoire, Varsovie, 2 juin 1979.

41. *Ibid.*

42. JEAN-PAUL II/K. WOJTYLA, *Maximilien Kolbe. Patron de notre siècle difficile*, Paris, P. Lethielleux, 1982, p. 86.

43. R. BUTTIGLIONE, *op. cit.*, p. 30.

44. JEAN-PAUL II, Homélie place de la Victoire, *op. cit.*

45. Martyr, d'après le Larousse, signifie une « personne qui a souffert la mort pour sa foi religieuse ou pour une cause à laquelle elle s'est sacrifiée ». Martyr vient du terme grec *martus*, *marturos*, qui signifie témoin.

46. JEAN-PAUL II Homélie place de la Victoire, *op. cit.*

47. Ainsi présentée par G. LECLERC : « Il faut comprendre que la vie du pape Wojtyła ne peut se déployer que dans ce contexte polonais où la tension mystique a toujours soutenu la conscience patriotique, où le romantisme de la ferveur mariale a servi de contrepied à la caste politique, où l'Évangile, pris à la lettre, faisait de ce peuple l'un des derniers bastions de la fidélité intégrale à Jésus-Christ », in *Jean-Paul II le résistant*, ch.1 :

« Que signifie la polonitude ? », Paris, Bartillat, 1996, p. 26.

48. JEAN-PAUL II, *Levez-vous ! Allons !*, p. 159.

49. Texte conciliaire *Gaudium et spes*, N13, cité par JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 32. Cet ouvrage constitue la synthèse essentielle et, d'une certaine manière, testamentaire de toute la réflexion

philosophique et théologique de Jean-Paul II.

50. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 19.

51. *Ibid.*, p. 18 : « C'est précisément l'*amor sui* (*usque ad contemptum Dei*) qui a poussé nos premiers parents dans la rébellion initiale et a aussi déterminé la diffusion ultérieure du péché dans toute l'histoire de l'homme ». Cf. aussi Cardinal WOJTYLA, *Le signe de contradiction*, p. 87-88.

52. JEAN-PAUL II, *Dix repères pour l'an 2000*, p. 22.

53. *Id.*, *Mémoire et identité*, p. 23-24.

54. JEAN-PAUL II, *Dix repères pour l'an 2000*, p. 22.

55. *Id.*, *Mémoire et identité*, p. 18 : « C'est à cela que se réfèrent les paroles du livre de la Genèse : "Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal" (Genèse 3, 5), c'est-à-dire que c'est vous-mêmes qui déciderez de ce qui est bien et de ce qui est mal. »

56. *Id.*, *Dix repères pour l'an 2000*, p. 22.

57. JEAN-PAUL II, Homélie à Lourdes, 14 août 1983.

58. *Id.*, *Dix repères pour l'an 2000*, p. 108. « Sans l'amour réciproque, la famille ne peut vivre, ne peut grandir, ne peut s'épanouir comme communauté de personnes [...] Cette dépossession de soi – œuvre de longue haleine – est épuisante et exaltante. Elle est le secret du bonheur. »

59. *Ibid.*, p. 111.

60. *Ibid.*, p. 114.

61. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 31 : « Le péché originel est en effet un péché héréditaire. »

62. *Ibid.*

63. Cardinal WOJTYLA, Homélie lors de la Sainte Messe pour les jeunes, Niepokalanow (Pologne), 25 juin 1972.

64. JEAN-PAUL II, homélie prononcée à Nagasaki, Japon, 23 février 1981.

65. *Id.*, Homélie à Munich, République Fédérale Allemande, 19 novembre 1980.

66. *Id.*, *Mémoire et identité*, p. 32 : « Il n'est pas possible de penser la limite imposée par Dieu lui-même au mal sous ses diverses formes sans se référer au mystère de la Rédemption. »

67. JEAN-PAUL II, *Homme et femme Il les créa*, p. 256.

68. *Ibid.*

69. Pour Jean-Paul II, la conversion intérieure qui permet la Rédemption passe par trois stades successifs : la « voie purgative », « la voie illuminative » et la « voie unitive ».

Cf. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 40-44.

70. JEAN-PAUL II, 16 juin 1983, Varsovie.

71. ID., Allocution prononcée à l'aéroport de Lisbonne lors de la nuit de la Rédemption, 2 mars 1983.
72. *Mors et Vita duello conflixere mirando*. JEAN-PAUL II, homélie prononcée au couvent de la cité de l'Immaculée, Niepokalanow, 18 juin 1983.
73. Cf. précédemment, Discours de JEAN-PAUL II au Conseil de l'Europe et aussi JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 33 : « À ceux qui sont soumis à l'action programmée du mal, il ne reste que le Christ et sa Croix comme source d'autodéfense spirituelle, comme promesse de victoire » sur les « systèmes basés sur le désir de puissance – un mal qui, entre autres, effaçait de façon programmée la présence de la Croix. »
74. JEAN-PAUL II, Homélie à la prison de Papuda (Brésil), 1<sup>er</sup> juillet 1980.
75. JEAN-PAUL II, Discours au Conseil de l'Europe.
76. *Ibid.*
77. JEAN-PAUL II, Discours au Conseil de l'Europe.
78. *Ibid.*
79. R. BUTTIGLIONE, *op. cit.*, p. 22.
80. *Ibid.*
81. *Ibid.*
82. *Ibid.*, p. 22-23.
83. 23.
84. JEAN-PAUL II, Discours au Conseil de l'Europe.
85. *Ibid.*
86. Cf. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, chapitres III, 4, 7, 8 et 9.
87. *Ibid.*, p. 20.
88. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, p. 21 : avant la révolution cartésienne, « Dieu comme Être pleinement autosuffisant (*ens subsistens*) était considéré comme le soutien indispensable pour tout *ens non subsistens*, pour tout *ens participatum*, c'est-à-dire pour tout être créé, et donc aussi pour l'homme. Le « cogito, ergo sum » portait en lui la rupture avec cette ligne de pensée. L'*ens cogitans* (être pensant) devenait désormais primordial. Après Descartes, la philosophie devient une science de la pure pensée : tout ce qui est *esse* – tout autant le monde créé que le Créateur – se situe dans le champ du *cogito*, en tant que contenu de la conscience humaine. »
89. *Ibid.*, p. 23.
90. *Ibid.*, p. 25.
91. *Ibid.*, p. 22.
92. *Ibid.*, p. 23.
93. JEAN-PAUL II, *Dix repères pour l'an 2000*, p. 74.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

n'est pas inhérent à l'émotivité comme telle, il la pénètre et la traverse plutôt<sup>14</sup>. Les émotions, loin de n'être que des facteurs de trouble de la raison, sont sous-tendues par des « états cognitifs » du type du jugement, c'est-à-dire impliquant un engagement vis-à-vis de leur valeur de vérité (« l'objet-valeur x est un *vrai* bien »). Et c'est la vérité du jugement moral qui oblige, au-delà de la simple attractivité de la valeur. L'axiologique est sous-tendu par le cognitif. Voie médiane entre le Moi « désintégré » du sujet rationnel de Kant<sup>15</sup> et l'immanentisme affectif de Scheler, le personnalisme de Wojtyła n'est donc plus émotiviste, et échappe aux reproches d'irrationalisme qui peuvent s'attacher à la position de Max Scheler.

La seconde articulation de la critique adressée par Wojtyła à l'émotivisme schélerien concerne l'obligation. Si les valeurs restent *indifférentes* comme telles à leur accomplissement par le sujet, on ne voit plus où se trouve le fondement de l'obligation morale. Non seulement la valeur n'a évidemment pas d'efficience causale sur sa représentation – à la différence de l'objet de la perception par exemple, qui, en un sens, est la « cause » de sa représentation par le sujet percevant –, mais *la valeur ne fonde pas elle-même d'obligation*. Le « valoir » de la valeur tient certes dans l'appel et l'exigence qu'elle adresse, mais cet appel n'oblige pas à répondre. Le « valoir » n'est pas le « devoir ». Si Scheler croit trouver la solution à ce problème en invoquant la présence dans le « devoir réaliser la valeur », d'une *seconde* « valeur dérivée » de la première et contraignante à son égard, permettant de sauver l'indifférence de la première, il ne fait que déplacer la difficulté<sup>16</sup>. La valeur étant en elle-même étrangère à l'obligation, elle est *indifférente à l'existence* (ou la non-existence) de son contenu devenu « qualité » d'un support réellement existant. Mais si la valeur est « muette » et n'exige

rien comme réalisation, et si le sujet est conscient de cette indifférence de la valeur, comment une attitude d'obligation à portée existentielle pourra-t-elle jamais procéder de la saisie axiologique en tant que telle ? Il ne pourrait jamais en résulter qu'une contemplation de la hiérarchie axiologique, mais aucune *force* surgie de l'intérieur même de l'univers des valeurs ne pourrait la transformer en attitude *pratique* de réalisation de celles-ci. Aucun devoir-être ne découle de l'être de la valeur. Il faudrait supposer, dans le sujet, la présence d'un principe « moteur », indépendant de l'ordre axiologique, et apte à susciter pour lui l'exigence de réalisation. Dans ce cas (c'est la solution de Hume), la force motrice étant propre au sujet, l'obligation ne serait pas fondée sur la valeur, c'est-à-dire que l'ordre éthico-pratique serait par principe extérieur à l'ordre axiologique, si bien qu'une « éthique des valeurs » au sens propre deviendrait impossible.

Wojtyla, insatisfait de l'axiologie de Scheler, revient encore à la référence cognitive à la vérité du jugement pratique. C'est donc, pour Wojtyla, parce que l'axiologique est sous-tendue par le cognitif qu'il a une force déontique, seule la vérité liant le sujet par un lien interne. Wojtyla va donc apporter sa réponse conforme à la tradition thomiste reconnaissant, à partir de l'éthique d'Aristote, le rôle de la raison pratique (*phronésis*) dans l'activité humaine, comme capable de *vérité pratique*, ce qui pose la question axiologique en termes de « rationalité » des valeurs. C'est la vérité qui est la norme contraignante des valeurs pour le sujet<sup>17</sup>.

À partir de là peut s'articuler la réponse de Wojtyla sur le problème de l'obligation. Seul un *jugement* oblige, et, tout en s'écartant du purisme kantien du « devoir par devoir » et d'une volonté universalisée par sa pure forme législatrice, Wojtyla corrige ce qui, dans le réalisme des valeurs de Scheler, est en

défaut par rapport à la force d'obligation de la morale kantienne. Car l'émotivisme, nous l'avons dit, a du mal à rendre compte de l'élément *normatif* de la conscience morale. L'affirmation de la vérité des valeurs (« x est vraiment bon ») s'exprime dans la conscience morale par une contrainte qui rend obligatoire sa réalisation. Or, dans la philosophie morale dominante à la suite de Scheler et Wittgenstein, l'émotivisme de J. Ayer ou le prescriptivisme de R. M. Hare<sup>18</sup>, par exemple, retirent tout fondement *cognitif* aux normes morales sur la base de l'« interdit de Hume » : les propositions prescriptives (en « doit ») ne sont pas en tant que telles susceptibles d'un fondement dans la vérité comme le sont les propositions constatives (en « est »). Les valeurs ne posséderaient donc, selon cette école analytique, aucune *objectivité*, elles ne sont que des projections des émotions et des « désirs » du sujet, voire des tours d'une rhétorique persuasive (Charles Stevenson<sup>19</sup>). C'est pourquoi, on sait qu'en réaction à ce subjectivisme, toute une école post-émotiviste continuant de se revendiquer de l'exigence de *fonder* la morale, adoptera une stratégie de « montée » à un niveau logique supérieur, vers une « méta-éthique » axiologiquement neutre, et essaiera de découvrir par cette voie un fondement *rationnel* de la morale non plus tant dans la vérité supposée introuvable des « propositions morales », laquelle paraît impossible en vertu de l'argument précédent, que dans la rationalité interne à la *discussion* éthique dans l'intersubjectivité, voire même dans les présuppositions rationnelles de toute argumentation équitable (Karl-Otto Apel et J. Habermas). En deçà de tels développements, Wojtyła n'accepte pas l'antiréalisme de la philosophie analytique, car pour lui « la valeur fondamentale des normes consiste dans la véridicité du bien (le bien véritable qui oblige la personne) qui, en elles, est objectivité... même si les formules normatives



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

profondément la configuration de sa pensée. Dans ce dernier ouvrage, en déterminant la passivité subjective comme *pure affection* et « signification du sensible », Levinas débouche en fait sur une nouvelle forme – certes, très originale – d'émotivisme. C'est alors l'affectivité sensible, et non plus le rapport cognitif à la vérité, qui devient le lieu véritable de la transcendance de l'Infini. On pourrait qualifier la dernière philosophie de Levinas d'« émotivisme théologique ». L'individualisme relationnel et pluraliste de *Totalité et Infini*, qui était encore proche du personalisme et de Wojtyła par la place qu'y tenait la véridicité de la parole de l'Autre, se perd par là, tout comme la liberté, devenue chez Levinas orgueil « honteux ». Or la liberté repose précisément, pour Wojtyła, sur le rapport structurant du sujet à la vérité.<sup>41</sup>

En fait, la source véritable de l'évolution qui fait passer Levinas d'une pensée de la séparation à cet émotivisme de la passivité subjective, se situe bien en amont de sa dernière métaphysique. On peut voir sa source dès sa lecture pionnière de Husserl en 1929 dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*<sup>42</sup>. Dans ce premier ouvrage, en effet, le jeune Levinas expose la phénoménologie de Husserl, mais déjà, sous l'influence de Heidegger, il s'en démarque sur un point essentiel qui n'est pas indifférent à la présente réflexion, puisque ce n'est autre que l'importance des « actes objectivants », dont on se souvient que, à l'inverse, c'est sur eux que Wojtyła s'appuie pour fonder l'objectivité de « l'acte » éthique. Chez Levinas, l'acte objectivant de Husserl est justement ce qui fonde « l'attitude théorétique » dont il veut se débarrasser pour retrouver « la vie dans toute la richesse de ses modifications ».

Ainsi, l'anti-théorétisme plus ou moins vitaliste (bergsonien et heideggérien) du jeune Levinas l'engage, selon ses termes, à

« dépasser l'attitude des *Logische Untersuchungen* » en récusant le rôle prépondérant qu'y tiennent le jugement et l'objectivité « théoriques » (la représentation, le nom, l'état de chose, la nominalisation) qui ne correspondent pas, selon lui, à ce qui se passe « dans notre vie ». Levinas écrit : « [...] la notion de l'acte objectivant est empruntée à la sphère de l'assertion et entache ainsi d'intellectualisme l'intuitivisme husserlien... »<sup>43</sup>. Dès cette critique de la thèse cognitive de Brentano-Husserl sur le fait que *tout* acte intentionnel, à quelque classe qu'il appartienne (représentation, jugement, sentiment), est « soit une représentation, soit fondé sur une représentation », Levinas oppose un net refus vitaliste, et esquisse déjà le divorce anti-cognitivistique qu'il élargira par la suite par sa théorie des deux modes de signification, les deux « intrigues du psychisme » radicalement distinctes, laquelle théorie libère des limites de l'intentionnalité ce qu'il appelle le mode du « témoignage de l'Infini » qui est *affectif* – et même *pure affectivité sans contenu* –, et dans lequel s'ouvre le registre de l'insatisfaction.<sup>44</sup> Cet anti-intellectualisme émotiviste de Levinas ne pouvait que diverger du retour au cognitivism moral de Wojtyła.

## VI. LA NOUVEAUTÉ DE WOJTYŁA

Wojtyła trouve une voie médiane entre une anthropologie dogmatique dans laquelle le sujet est censé « découvrir » ses fins comme des fins substantielles dogmatiquement pré-ordonnées d'une part, et un formalisme libéral du sujet pur de la liberté entièrement séparé de ses objets, et se soumettant à la seule loi de la subjectivité d'autre part. Dans le thomisme classique en effet, c'est un bien pré-ordonné qui finalise l'être de l'homme. Et sa liberté est relativisée par rapport à la fin qui est *la perfection de son être*. C'est pourquoi la liberté du sujet n'est pas un concept central du thomisme traditionnel ni de l'Église

pré-wojtylienne. Saint Thomas ne mentionne pas la notion de « personne » une seule fois dans la partie consacrée à l'homme. Comme Gilson le précise, une fois que saint Thomas a déclaré que nous sommes des personnes *parce que nous participons de la dignité de la Personne de Dieu* (en vertu de la parole divine de l'Exode 3, 14), il écrit : « Ensuite, semble-t-il, c'est fini. Pas un mot dans toute la morale sur cette notion dont saint Thomas nous dit qu'elle exprime la dignité suprême de l'homme et par conséquent de la nature entière... Comment expliquer qu'au moment même d'une découverte de cette importance, la pensée chrétienne semble tourner court et renonce à exploiter son succès ? »<sup>45</sup>. Du coup, c'est bien avec la tradition anthropologique non-personnaliste du thomisme, marquée par le principe aristotélicien de l'individuation par la matière, et donc dépréciateur de l'individu, que le personnalisme de Stein et Wojtyla rompent, à l'aide de la phénoménologie. Edith Stein, préfigurant Wojtyla, s'était mise en quête d'un personnalisme spirituel dépassant conjointement l'héritage phénoménologique et l'orthodoxie thomiste en direction d'une « anthropologie philosophique ».

## VII. PERSONNE ET POLITIQUE

Il faut maintenant replacer cette problématique personnaliste dans son contexte historique. On ne peut ignorer la fonction de cette réélaboration théorique de l'idée de « personne » dans l'Église et le monde catholique d'après Vatican II. Car les pensées d'Edith Stein ou de Karol Wojtyla s'inscrivent également dans les évolutions doctrinales de l'institution catholique, tout comme celles-ci sont inséparables de la nouvelle place que l'Église entend occuper dans le monde moderne.

L'éthique ne peut être séparée de la politique. La conception

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

le choix volontaire ou la décision. La moralité est pour Wojtyla une réalité existentielle car l'axiologie est enracinée dans l'ontologie de la personne. La liberté est de ce fait le droit de suivre sa conscience. Ainsi une activité de l'esprit sans conscience, sans effort vers une vérité morale, ne parvient pas à dégager la dimension transcendante de la personne.

## 2. *L'intégration*

Dans l'action personnelle, les dynamismes humains sont généralement intégrés. L'homme n'est pas seulement intellectuel. Le fait de dire « je le veux » engage toute sa personne, corps et esprit. La psychologie montre qu'une désintégration manifeste toujours une totale absence de maîtrise personnelle. Dans une action désintégrée, la personne est incapable de se subordonner à la vérité. Son unité se trouve totalement psychosomatique, à défaut d'être bâtie sur la transcendance et l'intégration.

Le corps en particulier manifeste la personne : il révèle la nature spirituelle de la personne et contribue à son plein épanouissement. L'intégrité de la personne se manifeste donc dans l'usage qu'elle fait de son corps, l'âme en étant le principe ultime.

Ainsi les dynamismes somatiques et psychiques deviennent personnels quand ils sont subordonnés à la transcendance de la personne en action. Le *soma* et la *psyché* sont limités mais peuvent être intégrés dans l'âme. Cela implique que la relation corps-esprit traverse les frontières de l'expérience humaine jusqu'au niveau le plus fondamental où elle s'origine.

## 3. *La participation*

Ce terme est utilisé par Karol Wojtyla pour signifier le lien de la personne aux groupes et sociétés. Il témoigne de l'aspect

communautaire de la personne sans toutefois que la responsabilité proprement personnelle soit jamais totalement anéantie. La participation réconcilie la nature sociale de l'homme avec la valeur singulière de l'existence personnelle. Pour rendre la participation possible, les interactions avec les communautés doivent être organisées pour favoriser la collaboration de tous les membres. De la sorte, des droits personnels préservent la société d'un individualisme excessif et l'individu d'une domination sociale excessive.

C'est un fait que l'individualisme n'est pas intéressé par ce concept de participation parce qu'il entend concentrer l'homme sur lui-même et ses propres intérêts aux dépens de tout bien qui pourrait provenir des autres. L'individualisme et le totalitarisme négligent le caractère personnel de l'homme qui le rend capable de participer à la fois à des actions en union avec les autres pour rechercher le bien commun et à celles qui favorisent son auto-réalisation personnelle. La réalisation du bien commun dans ce cas est toujours dépendante de la préservation du droit d'agir de la personne qui reste la base de l'ordre éthique.

Comme personne autodéterminée, l'homme n'est pas opposé à la vie sociale. En réalité, l'activité de la personne est essentiellement sociale, même si le bien commun ne peut être l'objet que de personnes réelles. La notion de bien commun ne doit donc pas être trop strictement interprétée comme le bien de la communauté. Il serait plus juste de dire que les actions de la personne vis-à-vis de la communauté participent de l'auto-réalisation personnelle comme elles servent la communauté et permettent de l'enrichir.

Dès lors, deux autres attitudes sont possibles : la *solidarité*, qui signifie une acceptation constante et un partage avec la communauté dans le but de réaliser le bien commun, et l'*opposition*, qu'on peut définir comme une attitude antisociale



rendant impossible l'accroissement de la participation à la communauté. Selon Karol Wojtyła, la communauté doit permettre l'expression des oppositions constructives. L'isolement de la communauté est souvent un effort pour se sauver en préservant les possibilités d'une action personnelle, par exemple contre toutes les formes de conformisme ou de non-engagement.

Quoi qu'il en soit de ces trois dimensions, la vérité émerge toujours par le biais du dialogue et le respect des valeurs essentielles de la personne, l'action personnelle restant subordonnée à cette recherche de vérité. Mais cette quête n'est pas suffisante. Le manque d'amour est la véritable aliénation. L'éducation à une responsabilité personnelle est une façon d'essayer d'intégrer tous les aspects de la structure personnelle, individuelle et sociale, somatique, psychique, spirituelle. Qu'en est-il du côté d'Emmanuel Mounier ?

## B. L'ANTHROPOLOGIE D'EMMANUEL MOUNIER

Contrairement à ce que l'on trouve parfois écrit, le concept de personne donne lieu, dans la pensée d'Emmanuel Mounier, à une élaboration assez construite. Il suffit de reprendre la définition proposée dans le *Manifeste au service du personnalisme* : « Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans son être ; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion ; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît, à coup d'actes créateurs, la singularité de sa vocation. »<sup>6</sup>

Cette définition de la personne est riche. Elle fait coexister, comme l'a constaté Paul Ricœur, une ontologie de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'expérience de la moralité une composante intégrale de l'expérience humaine et la moralité une détermination intrinsèque de la croissance personnelle. Leur désaccord porte plus sur l'accès aux valeurs morales et sur les fondements d'obligation morale.

## 2. Emmanuel Mounier

Contrairement à Wojtyła, qui fit sa thèse sur Max Scheler, Mounier n'en eut qu'une connaissance partielle. Il ne faut pas oublier ici que la maîtrise de l'œuvre de Scheler en France dans les années 1930 était assez imparfaite. Seuls avaient été traduits *Nature et forme de la sympathie* (1928) et *L'homme du ressentiment* (1933). Gurvitch, par ses cours à la Sorbonne, avait contribué à une meilleure approche de Scheler<sup>21</sup>. Mais rappelons enfin que ce n'est qu'en 1945 que Maurice de Gandillac traduira, à la demande de Mounier, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*. C'est à ce même Gandillac que Mounier avait demandé en 1936 d'exposer les lignes de force du personnalisme schelérien<sup>22</sup>. L'impact de Scheler est en fait perceptible dans toute l'œuvre de Mounier mais elle est décisive sur la formation du rapport entre personne et communauté, que lui donnera aussi de comprendre un disciple de Scheler ayant rejoint l'équipe d'*Esprit* en 1933, Paul-Louis Landsberg (1901-1944)<sup>23</sup>.

Mounier n'a pu qu'être impressionné par cette philosophie attribuant à la personne une valeur propre, insubstituable et unique, distincte de toutes les autres valeurs, ouverte à la vie divine. Après l'analyse de leurs rapports formels, Scheler avait procédé à la description selon un ordre qualitatif apriorique, constituant une échelle de valeurs : émotionnelles, vitales, spirituelles. Celle-ci permet au philosophe de distinguer

différents types de personnes : être spirituel – être vital ; personne organisme – personne communauté.

La première distinction entre être vital et être spirituel permet à Mounier de condamner l'assimilation des valeurs vitales aux valeurs spirituelles dans le fascisme<sup>24</sup>. L'utilisation des écrits de Scheler est généralement assez sociopolitique : la personne ne peut se réaliser dans le fascisme. Comme le rappellera par la suite Paul Ricœur, « son enthousiasme est une pseudo-générosité, son nationalisme un pseudo-universel, son racisme un pseudo-concret, son agressivité une pseudo-force »<sup>25</sup>.

Cependant, Mounier a bien aussi retenu de Scheler en 1933 sa « psychologie »<sup>26</sup>. Comme pour ce dernier, Mounier pense que la personne fonde les actes et non l'inverse. Pour Scheler, une personne existe uniquement par l'accomplissement de ses actes. Il ne s'agit donc pas d'un individu empirique, d'un être raisonnable ou d'une conscience intentionnelle. Pour reprendre Scheler, suivi en cela par Mounier, « la personne est l'unité concrète de tous les actes, même seulement possibles »<sup>27</sup>. Ce dernier sera toujours enclin à valoriser cette dimension qui écarte toute définition de la personne uniquement en termes de puissance, de substance, en montrant le lien entre sa part intime et sa part sociale. Cependant, Scheler était opposé à toute forme d'éthique qui prétendrait mesurer la valeur morale de l'homme d'après des critères purement historiques.

À sa suite, Mounier fera de la *compréhension empathique* l'acte central de la personne co-existante. La compréhension est cet effort pour se placer du point de vue d'autrui. Il ne s'agit pas d'une « dissolution dans autrui » comme le pense Sartre. Cette compréhension me permet justement de rester une personne unique, un prochain pour autrui. C'est dans le don, qui consacre la générosité, que se manifeste le mieux la gratuité de la personne co-existante. Scheler distinguait certains types de

connaissance : le « *Miteiander-fuhlen* », l'acte d'éprouver ensemble de façon immédiate le même sentiment ; « l'écho sentimental » appelé aussi « compassion qui est une compréhension émotionnelle du sentiment d'autrui ; l'amour, défini comme mouvement psychique, acte de connaissance et acte spirituel ». Mounier n'écarte pas la possibilité d'un échec du don devant les obstacles dirigés contre le désintéressement même. Plus que la sympathie, Mounier établit que l'acte d'amour est la plus forte certitude existentielle et la façon dont nous sont connues véritablement les personnes. La charité définit ainsi le seul cogito existentiel irréfutable : « J'aime, donc l'être est, et la vie vaut (la peine d'être vécue). »<sup>28</sup> Il faut cependant distinguer l'amour dirigé vers des personnes et cette forme spéciale de sympathie que représente l'amour de Dieu. Aimer Dieu, c'est participer à l'amour dont il s'aime lui-même alors qu'une telle participation n'existe que de façon analogique dans les rapports interhumains. C'est de cette communauté d'amour avec Dieu que dépendent les rapports moraux et sociaux et non l'inverse.

On le constate, ce « solidarisme personnaliste » (Gurvitch) se tient à l'écart aussi bien du collectivisme que de l'individualisme. La communauté peut elle aussi être définie comme une personne, une « personne complexe », une *Gesamtperson*. Mounier n'hésitera pas à s'approprier cette conception de la communauté comme « personne de personnes », à la distinguer de toutes les unités fondées sur la cohésion vitale, le calcul, le raisonnement.

Scheler va donc conforter Mounier dans sa compréhension d'autrui, non comme une limite mais d'une source du moi, strictement contemporaine de la constitution d'un « nous ». La communication, le dialogue deviennent ainsi essentiels pour le philosophe, qui fera de la personne un concept à l'écart de toute

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cohérence n'est-il qu'une conséquence inévitable de la faiblesse de notre intelligence devant la complexité des sociétés humaines...

En toute hypothèse, même lorsque l'on conteste telle prise de position particulière de Maritain ou de Jean-Paul II, on ne peut se défendre d'admirer l'admirable exigence de leur quête philosophique et le respect si profond qu'ils professent tous deux pour la Vérité. On peut dire de chacun d'eux, et tout spécialement dans le domaine sociopolitique (car il existe aussi une vérité dans l'ordre sociopolitique, malgré tout ce que le relativisme et le nihilisme ambiants peuvent en laisser penser<sup>38</sup>), ce que Jean-Paul II disait de Maritain, dans le domaine culturel : « Il était l'homme du dialogue. Sans compromission quand la vérité était en cause, il ne fut jamais partisan dans la défense de ses propres idées, en particulier de celles qui relevaient de l'opinion. Sous ce rapport, il a jeté un défi qui mérite d'être accueilli par tous ceux qui veulent être de loyaux serviteurs d'une vérité qui n'est pas leur, parce qu'elle les transcende. Vérité à découvrir dans une quête qui est, en même temps, engagement dans une enquête sérieuse du point de vue scientifique et ouverture à l'apport supérieur de la révélation, devant laquelle il faut se tenir dans une attitude de foi et d'amour. En cela Maritain a vraiment été un maître. C'est aussi pour cela que sa pensée s'accorde exemplairement au grand projet du magistère de l'Église pour l'époque contemporaine : *Tout revivifier et renouveler dans le Christ*, en mettant en contact la foi avec la culture, et la culture avec la foi. »<sup>39</sup>

Des maîtres de ce type, servant à la fois l'éminente dignité de la personne humaine et la Vérité vers laquelle nous marchons, sont plus que jamais nécessaires, en nos temps où l'idéologie « démocrate » menace d'imposer, selon les termes du successeur de Jean-Paul II, une « dictature du relativisme » et



une atomisation de la société sous l'effet d'un individualisme radical...

Guillaume de THIEULLOY

1. Cf. par exemple, sa lettre au recteur de l'Université catholique de Milan : « Maritain, témoin de la foi, héraut de la raison », *Documentation catholique* (ci-après DC) n° 1846, 20 février 1983, p. 195-196.
2. Cf. la thèse classique de J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969 et, plus spécifiquement, M. WINOCK, *Esprit. Des intellectuels dans la cité. 1930-1950*, Paris, Seuil, 1996. Notons cependant qu'Emmanuel Mounier prit assez rapidement ses distances à l'égard du néothomisme de Maritain.
3. Cf. « Maritain, témoin de la foi, héraut de la raison », *art. cit.*, p. 196.
4. Rappelons tout de même au seuil de cette étude que, bien que Maritain, comme Jean-Paul II aient été de grands penseurs du politique, ce ne fut pas leur sujet de prédilection. Pour Maritain, la philosophie de la connaissance, la philosophie morale et la philosophie esthétique étaient de loin plus importantes que la philosophie politique. Quant à Jean-Paul II, on sait que la philosophie morale était son sujet principal – et celui où son apport à la pensée catholique fut sans conteste le plus important.
5. La première occurrence que j'aie trouvée de cette expression célèbre date de 1925, in *Trois Réformateurs, Œuvres complètes* (ci-après OC), Paris, Saint-Paul, 16 vol. parus depuis 1986, t. III, p. 455.
6. « *La vraie conception de la vie politique n'est ni exclusivement personnaliste ni exclusivement communautaire, mais est, comme nous l'écrivions il y a bien des années, à la fois personnaliste et communautaire, je dis en telle sorte que ces deux mots s'exigent l'un l'autre et s'enveloppent l'un l'autre* ». (J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun*, *ibid.*, t. IX, p. 210).
7. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, *ibid.*, t. XII, p. 736.
8. De la même façon, la Commission théologique internationale déclarait en 1985 : « Le "personnalisme communautaire" s'oppose au naturalisme matérialiste et à l'existentialisme athée » (DC n° 1893, 7 avril 1985, p. 390).
9. Pour quelques éléments sur la diversité des écoles personnalistes, cf. parmi une abondante bibliographie, E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, 1953 ; *Le Personnalisme de Mounier hier et demain. Pour un*

*cinquantenaire*, colloque organisé par l'Association des amis d'Emmanuel Mounier, Paris, Seuil, 1985 ; J. LACROIX, *Le Personnalisme comme antiidéologie*, Paris, PUF, 1972 et *Le Personnalisme. Sources, fondements, actualité*, Lyon, Chronique sociale, 1981.

10. Jean-Paul II formulait bizarrement cela devant les membres du tribunal de la Rote : « [La personne humaine et chrétienne], en effet, ne peut se réaliser que dans la mesure où est rejetée son individualité exclusive » (DC n° 1761, 1<sup>er</sup> avril 1979, p. 324).

11. Cité par Y. FLOUCAT, *Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Paris, FAC, 1996, p. 112.

12. Cf. par exemple, *Lettre aux familles*, DC n° 2090, 20 mars 1994, p. 262.

13. J. MARITAIN, *La Personne et le bien commun*, OC, t. IX, p. 187. La Commission théologique internationale, dans la note mentionnée plus haut, déclarait elle aussi : « Il est facile de rechercher le fondement de ce personnalisme dans la tradition et la philosophie chrétiennes, en particulier dans la doctrine de saint Thomas » (DC n° 1893, 7 avril 1985, p. 390).

14. *Sum. Th.*, Ia, q. 29, a. 1, 1<sup>um</sup>.

15. Cf. L. JUGNET, *Pour connaître la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Bordas, 1964, p. 200-201.

16. *Sum. Th.*, Ia, q. 3, a. 2, 1<sup>um</sup>.

17. *Sum. Theol.*, Ia, q. 19, a. 12, ad 4<sup>um</sup>.

18. Cf. G. DE THIEULLOY, *Le Chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris, Gallimard, 2005, chap. 7 et *Antihumanisme intégral ? L'augustinisme de Jacques Maritain*, Paris, Téqui, 2006, chap. 6.

19. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, OC, t. IX, p. 539.

20. Remarquons à nouveau le rôle de l'expérience historique dans cette appréciation. *A contrario*, Maritain n'a jamais caché que l'une de ses motivations pour rejeter toute forme de souveraineté temporelle tenait à la statolâtrie moderne et notamment à ses plus monstrueuses dérives au xx<sup>e</sup> siècle.

21. DC n° 1773, 4 novembre 1979, p. 935.

22. Cf. par exemple, son encyclique *Sollicitudo rei socialis* du 30 décembre 1987, n° 16, DC n° 1957, 6 mars 1988, p. 239. Ailleurs, il déclare, dans le même sens, que la « souveraineté nationale est également la pleine expression de ce qu'une Nation est en tant que sujet politique » (DC n° 2256, 21 octobre 2001, p. 885).

23. DC n° 1757, 4 février 1979, p. 107.

24. Est-il besoin de préciser que ce mot de « représentation » est des plus problématiques ? S'agit-il d'une représentation au sens de la représentation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toute subordination de la créature à Dieu, ou à un ordre transcendant de la vérité et du bien, considère l'homme en lui-même comme le principe et la fin de toutes choses, et la société, avec ses lois, ses normes, ses réalisations, comme son œuvre absolument souveraine. L'éthique n'a alors d'autre fondement que le consensus social, et la liberté individuelle d'autre frein que celui que la société estime devoir imposer pour la sauvegarde de celle d'autrui. »

Comme le principe démocratique repose sur l'expression des volontés des gouvernés, la question fondamentale relève de la manière dont s'opère la connexion entre liberté et vérité. S'il n'y a pas de vérité en soi, objective, permanente, portant sur des principes et des droits inaliénables parce que fondés en raison et en nature, alors le mécanisme démocratique s'inscrit dans un évolutionnisme universel – moral tout autant que physique – où, sans explication vraiment rationnelle, l'être humain individuel s'organisant collectivement se pose en instance ultime de définition et de décision, aussi bien de son être que de son devenir. C'est cette démocratie hypertrophiée, érigée en « bouche conjoncturelle de vérité provisoire » qui a toujours fait l'objet d'un refus de la part du magistère de l'Église. Jean-Paul II souligne avec clarté cette interprétation dans *Centesimus Annus* (1991) et dans *Evangelium Vitae* (1995). Pour le magistère pontifical, il s'agit d'une liberté ouverte à la vérité à la fois intra et extra subjective (« la loi naturelle attestée par le sentiment intérieur de la conscience »<sup>31</sup>) : « L'Église, en réaffirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté. »<sup>32</sup>

Contrairement à ce que certains auteurs contemporains ont affirmé<sup>33</sup>, tout discours de vérité n'entraîne pas nécessairement le recours à la violence, du moins pas celui du christianisme

véritable dont la loi fondamentale est celle de la charité universelle : « la liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité : en un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des passions et à des conditionnements apparents ou occultes. Le chrétien vit la liberté (cf. Jn 8, 31-32) et il se met au service de la liberté, il propose constamment, en fonction de la nature missionnaire de sa vocation, la vérité qu'il a découverte. Dans le dialogue avec les autres, attentif à tout élément de la vérité qu'il découvre dans l'expérience de la vie et de la culture des personnes et des nations, il ne renoncera pas à affirmer tout ce que sa foi et un sain exercice de la raison lui ont fait connaître. »<sup>34</sup>

## B. LA DÉNATURATION DE LA DÉMOCRATIE PAR LA CROYANCE EN L'ABSOLU DE LA LIBERTÉ SUBJECTIVE

La pathologie possible et contemporaine de la démocratie, trouve ses racines dans la croyance pour l'homme à une « liberté apparemment sans limites... et à la fin il se révèle que cette liberté consiste uniquement à s'adapter à de multiples contraintes : à la contrainte des sens et des instincts, à la contrainte de la situation, à la contrainte de l'information et des différents moyens de communication, à la contrainte de la manière courante de penser, d'évaluer, de se comporter, en passant sous silence la question fondamentale de savoir si cela est bien ou mal, digne ou indigne. »<sup>35</sup>

Or « chaque fois que la liberté, voulant s'émanciper de toute tradition et de toute autorité, se ferme même aux évidences premières d'une vérité objective et commune, fondement de la vie personnelle et sociale, la personne finit par prendre pour unique et indiscutable critère de ses propres choix, non plus la vérité sur le bien et le mal, mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses

caprices.

Avec cette conception de la liberté, la vie en société est profondément altérée. Si l'accomplissement du moi est compris en termes d'autonomie absolue... la société devient ainsi un ensemble d'individus placés les uns à côté des autres, mais sans liens réciproques : chacun veut s'affirmer indépendamment de l'autre, ... en face d'intérêts comparables de l'autre, on doit se résoudre à chercher une sorte de compromis si l'on veut que le maximum possible de liberté soit garanti à chacun dans la société. Ainsi disparaît toute référence à des valeurs communes et à une vérité absolue pour tous : la vie sociale s'aventure dans les sables mouvants d'un relativisme absolu. Alors, tout est matière à convention, tout est négociable, même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie. »<sup>36</sup>

Au nom du « tout culturel », d'une idolâtrie de la permissivité morale subjective niant toute contrainte, fût-elle libératrice selon l'harmonie de lois naturelles objectives, on assiste au refus d'une démocratie reposant sur un réel pluralisme de conceptions, au nom d'une démocratie imposant implicitement le relativisme moral : « On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. À ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Les Polonais, guidés et soutenus par Jean-Paul II, opposèrent alors au collectivisme matérialiste communiste, fondé sur l'athéisme, le combat singulier de chacun, mais solidaire, de la respiritualisation personnelle et de la réévangélisation sociale, enracinées en Dieu et dans les valeurs morales humanistes et chrétiennes. Le Bien et le Vrai étaient opposés dans ce combat au Mal et au Mensonge d'un système, qui s'était certes émoussé avec le temps, mais qui restait profondément enraciné dans l'abaissement de l'être humain et de la vie personnelle au profit de l'intérêt idéologique et collectif.

Dans « *Redemptor Hominis* », la personne humaine a pour vocation de défendre l'humanité non seulement du mal extérieur, mais aussi du mal intérieur. En cela, la non-violence du combat polonais contre le communisme a bien pris racine dans cette encyclique. Ce fut une philosophie du « non-conflit » chrétien opposé à la raison d'être conflictuelle de l'idéologie marxiste-léniniste (« lutte des classes » et « haine des classes », que l'on retrouve dans les tares des sociétés actuelles, où le maître mot, c'est d'« avoir la haine » pour cause d'insatisfaction individualiste, mais grégaire, massivement utilisée par les propagandistes et les agitateurs).

L'idéologie de l'affrontement propre au matérialisme athée se brisa alors, en 1979-1980 en Pologne, contre le sens renouvelé du personnalisme universel des Polonais. La charité personnelle à la source de ce que l'on nomme à tort « amour social » (qui est amour interpersonnel dans la société) donna naissance à une Solidarité, qui abattit un puissant système politique totalitaire répressif sans violence de règlements de compte humains.

Pendant toutes les années qui ont suivi, Jean-Paul II a développé ce thème de la vertu personnelle et de la morale universelle<sup>8</sup>, nourries de raison et assez fortes pour modérer ou rompre l'attachement individualiste aux tendances globales,

subtilement imposées aux sujets humains, peu à peu transformés en objets de convoitise sociopolitique, idéologique, économique et, pire encore, biologique.

La désinformation pratiquée couramment se concentra en particulier sur la question de l'avortement. Non seulement sur le problème de fond, trop complexe pour les médias de masse, mais surtout sur les faits eux-mêmes, qu'il était plus facile de déformer pour l'usage courant. Encore aujourd'hui peut-on lire, par exemple, que la loi polonaise est « une loi anti-avortement », ce qui est faux<sup>9</sup>.

Il y a une différence fondamentale entre une « dépénalisation » de l'avortement, n'entraînant pas de détention carcérale de la femme, et autorisant une liberté exceptionnelle d'avorter dans les cas où des femmes sont menacées, elles-mêmes ou l'embryon (telle est la loi polonaise), et la promotion qui est faite actuellement de l'avortement au profit de la futilité de femmes et d'hommes immatures, inconscients et implacables pour la vie d'autrui.

Le cardinal Lustiger fit remarquer, avant même le traumatisme de la découverte à l'été 2005 des corps d'embryons et de fœtus humains dans le formol à l'hôpital Saint-Vincent de Paul à Paris, que « ce que l'on fait passer pour “libération” de la morale est en fait souvent induit, imposé pour des motifs économiques »<sup>10</sup>. Jean-Paul II avait bien noté que les matérialistes parlaient de « reproduction » d'individus de l'espèce humaine, alors qu'il s'agit de procréation de personnes. Et les médias, dans d'autres cas que l'avortement, savent très bien percevoir l'intérêt matérialiste global de certaines entreprises sur l'individu.<sup>11</sup>

Notons que depuis juin 2006, cette voie est quasiment ouverte sur décision européenne d'autoriser l'expérimentation thérapeutique sur la vie embryonnaire humaine. Or, le cas type

de clonage est une réalité, qui à force d'emplois, y compris dans l'industrie agroalimentaire, fait oublier l'essentiel : le clonage est un eugénisme, dont le scientifique Hans Jonas a affirmé, notamment à propos de son application à l'homme, que « c'est la méthode la plus despotique et dans ses fins la plus esclavagiste des formes de manipulation génétique ».

Dès 1993, aussitôt qu'avait été signalée la possibilité de clonage, et la perspective de clonage de l'humain, l'Académie des Sciences du Saint-Siège avait prévu que s'enclencherait « la logique de production industrielle » : « On va explorer et favoriser la recherche d'un marché, affiner l'expérimentation, produire sans cesse de nouveaux modèles. Il en découlera une instrumentation radicale de la femme (réduite à certaines de ses fonctions purement biologiques de prêteuse d'ovaires et d'utérus), avant que l'on ne dirige la recherche vers la constitution d'utérus artificiels, ultime pas vers l'élaboration de l'être humain « en laboratoire », déclara l'Académie pontificale.<sup>12</sup>

Au nom du personnalisme et de la dignité de la femme, Jean-Paul II et l'Église s'opposent<sup>13</sup> à ces entreprises parce que chaque activité artificielle qui « mime » la nature en méconnaissant le facteur humain féminin, supérieur aux fonctions biologiques seules, « se réduit à des modes de reproduction qui ont finalement caractérisé les organismes les plus simples et les moins évolués du point de vue biologique », selon l'Académie pontificale romaine<sup>14</sup>. Alors, si les femmes veulent croire que le progrès, c'est de se laisser traiter comme des « organismes biologiques les plus simples » ou de simples organismes biologiques, c'est un problème qu'elles seules peuvent résoudre, mais le personnalisme de Jean-Paul II cherchait à les en préserver.

S'il y a des lobbies puissants usant de l'individualisme global

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rapports entre personnes.

C'est cet amour qui fait reconnaître la valeur absolue de l'autre personne qui, ainsi, est considérée comme un *prochain*. À la différence du « membre de la communauté », qui n'est que par rapport à une communauté donnée, le terme de *prochain* renvoie à une réalité universelle. Pour que dans une communauté réduite, il y ait une véritable *participation*, il est nécessaire de commencer par reconnaître la valeur personnaliste des autres hommes, c'est-à-dire de les voir comme des *prochains*. Ce serait une erreur fondamentale de croire qu'il est possible de fonder une véritable communauté de personnes en se coupant du reste de l'humanité. Ne pas voir les autres hommes – au-delà de la communauté réduite – comme des *prochains*, c'est commencer à perdre son humanité. Car, en se donnant le droit de refuser de considérer des hommes avec leur valeur de personne, on accepte aussi que d'autres hommes nous dénie notre humanité. Est en germe alors la possibilité d'une extermination des communautés entre elles.

D'où l'idée que la communauté de *prochains*, c'est-à-dire la communauté universelle de personnes, conditionne l'agir en commun avec d'autres, qui se vit dans la communauté plus réduite. C'est en aimant tous les autres hommes comme des *prochains*, que dans une communauté réduite, chacun des membres pourra continuer à considérer les autres membres de la communauté pour leur valeur de personne et non pour les intérêts découlant de leur association. À ce moment-là, si la communion est parfaite, nous pourrons parler de *participation*. C'est là une invitation à agir pour le bien de tous les *prochains* car cette attitude vis-à-vis des autres personnes touche aussi les communautés particulières et, indirectement, toute l'humanité.

À la lumière du personnalisme, nous percevons que le commandement de l'amour du prochain ne consiste pas à aimer

celui que je rencontre pour telle ou telle de ses valeurs mais à aimer l'autre pour sa Valeur de personne, pour ce qui fait son être homme en sachant que par là même je participe au bien de toute l'humanité.

### C. AIMER DIEU

Cette troisième dimension du commandement de l'amour n'est pas abordée par Karol Wojtyla dans *Personne et acte*. Ce n'est pas l'objet de cette étude, qui se penche sur la *personne* d'un point de vue philosophique. Malgré cela, il est possible de regarder, dans une approche personnaliste, l'invitation à aimer Dieu « de tout son corps, de toute son âme et de tout son esprit ».

Ces trois qualificatifs renvoient à la personne tout entière dans ce qui fait sa particularité. Nous avons dit au début de l'article que le propre de la personne était sa vie intérieure et sa raison. La troisième dimension, le corps, est commune avec l'animal mais fait bien partie de la personne. Karol Wojtyla intègre totalement cette dimension physique. Toute la richesse de la pensée développée dans *Amour et responsabilité* est de considérer la tendance sexuelle comme bonne, et même très bonne, puisqu'elle a une portée métaphysique, par la procréation, qui permet à l'homme d'être co-créateur. Ce qui est important, pour Wojtyla, c'est que la concupiscence et la possibilité de jouissance qui en découle, soient intégrées à un amour de la personne accueillie avec toute sa Valeur.

Cette vie comme personne, qui implique unité et communauté, nous sommes invités à la vivre sous le regard de Dieu. Nous avons vu que s'aimer soi-même demande de prendre de la distance avec soi pour unifier sa personnalité et tendre au bien et au vrai. Nous avons présenté le concept de *participation* en expliquant que, pour faire vivre de véritables communautés de

personnes, il faut commencer par voir les autres hommes comme des *prochains* ayant leur valeur propre. Mais c'est seulement en Dieu trinitaire qu'est vécue une parfaite communion de personnes, absolument unifiées et totalement données aux autres. C'est en Dieu qu'est vécu pleinement le commandement de l'amour. D'ailleurs, le terme de *personne* a d'abord été attribué aux trois hypostases divines (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) avant d'être utilisé pour parler de l'homme.

Cette dernière remarque permet de placer l'amour de Dieu aux deux extrémités du vécu de la personne : au départ et à la fin. En partant de l'expérience, comme nous l'avons fait ici, l'aspiration à aimer Dieu est une découverte que la personne fait progressivement dans son intériorité. S'aimant elle-même et aimant les autres, l'aspiration à un amour parfait de soi et du prochain ouvre la personne à la Personne par excellence. Inversement, c'est la contemplation de l'amour parfait des personnes dans la Trinité, qui est le modèle de l'amour pour soi et pour le prochain. Et, aimant Dieu, l'aspiration à répandre l'amour divin sur terre ouvre aux personnes. Dans les deux cas, quelle que soit la démarche, la dimension transcendante est là. Le choix personnaliste de considérer la personne comme supraconsciente et supratemporelle, invite à transfigurer la matérialité et ouvre à la transcendance. L'amour de Dieu n'est pas donné dans la norme personnaliste mais en découle.

### III. « EXISTER EN COMMUN AVEC D'AUTRES »

Si nous avons étudié la norme personnaliste et relu le triple commandement de l'amour à la lumière de cette norme, c'est pour comprendre l'affirmation de Karol Wojtyła selon laquelle le commandement de l'amour détermine les exigences que doivent se donner les personnes et les communautés, pour que se réalise en vérité le bien inhérent à l'agir et à l'exister « en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



même où elle se fait réceptrice de la grâce.

### III. LA TRANSFIGURATION DE LA VOLONTÉ DANS L'AMOUR

Wojtyla n'entend pas ici faire porter l'accent davantage sur le renoncement que sur la participation humaine au dessein divin. Il ajoute en effet : « La prière est en dernière analyse la rencontre de la volonté humaine avec la volonté de Dieu. Son fruit privilégié est l'obéissance du Fils envers le Père : "Que ta volonté soit faite." Cependant l'obéissance ne signifie pas d'abord le renoncement à sa propre volonté, mais une réelle ouverture du regard spirituel, de l'ouïe spirituelle vers cet Amour qui est Dieu même. C'est cet Amour que Dieu est, qui a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Voici donc l'Homme, voici Jésus-Christ, le Fils de Dieu : après sa prière à Gethsémani, il se relève, raffermi par cette obéissance par laquelle il a de nouveau rejoint cet Amour, don du Père au monde et à tous les hommes. »<sup>4</sup> Il y a participation par le fait de la rejonction des deux volontés, de l'homme et de l'Amour rédempteur. Mais, pour cela, il a fallu mettre en pratique une obéissance à deux versants, nommés renoncement à la volonté propre et ouverture du regard spirituel. Concernant le premier, on est en droit de regretter que Wojtyla suive trop à la lettre le texte des Évangiles, au lieu qu'il aurait pu ajouter que le renoncement à la volonté propre est un acte de la volonté elle-même qui n'attente pas à la liberté, mais qui, en surmontant l'instinct de survie, convertit la volonté en charité. En effet, la liberté coexiste sans peine avec la situation-limite et même avec la passion, dans la mesure où la nécessité a été précédée et décidée, puis confirmée. Qu'un homme se jette volontairement dans le vide et continue de le vouloir lors même qu'il tombe sous l'effet de la pesanteur, suffit pour établir, au gré de Duns

Scot, qu'il veut cette chute qu'il subit. Le second versant offre une perspective que je m'enhardis à qualifier de mystique. Les deux sens spirituels évoqués par le texte convoient l'idée d'une pénétration dans le mystère de l'amour divin en sorte que s'ensuive une adhésion sans réticence. C'est dans la compréhension de la nature de Dieu que le Christ, qui est l'effet de l'auto-communication et de l'auto-donation en tant qu'expressions immédiates de cette nature, se comprend lui-même, devenu, comme homme<sup>5</sup>, leur médiateur. Inextricablement se mêlent ici les deux dimensions de la mystique et de la messianité. Il faut avoir trouvé avec l'Éternel le parfait accord harmonique pour pouvoir, sans être franc des liens du corps, servir et sauver. Jean-Paul II écrit dans la Lettre apostolique *Salvifici Doloris* : « Le Christ s'achemine vers sa propre souffrance, conscient de sa force salvifique ; il va, obéissant à son Père, mais surtout *il est uni à son Père dans l'amour même* dont le Père a aimé le monde et l'homme dans le monde » (§ 16). C'est là une mystique tournée vers la messianité. L'acte rédempteur acquiert une densité sans pareille de par la reconnaissance, dans la vérité de l'amour, de sa valeur insigne. C'est ici que la personne du Christ se réalise en plénitude, dans cette extrême humiliation qui n'est pas sans rappeler le sort fait à Lancelot, « l'homme de la charrette [...] plongé dans sa pensée/Sans force et sans défense/Envers Amour qui le gouverne »<sup>6</sup>. On se souvient que sa Dame lui fait reproche d'avoir hésité, le temps de faire deux pas, à monter pour elle dans l'infamant véhicule et avoir eu honte de s'y trouver<sup>7</sup>. Dans un tournoi qui suivit, elle lui demande de jouter au pire, c'est-à-dire en se faisant battre et paraître couard, lui le preux<sup>8</sup>. Il obtempère car, déclare-t-il, « tout ce qui lui plaît comble mon désir »<sup>9</sup>. Toutefois, le Christ n'a pas le sentiment que la volonté suprême se joue de la sienne ou cherche à la purifier ou exige un

éclatant témoignage de soumission. Il est vrai qu'on lui intime de jouter au pire, lui, le Puissant qui pourrait bénéficier, à sa simple demande, du renfort des milices célestes (cf. Mt 47 : 53). Mais c'est parce que la Rédemption de l'humanité passe par le sacrifice de l'Homme-Dieu. L'amour divin qui envahit le cœur du Christ l'enivre d'une passion pour les hommes qui le conduit à la Croix. On peut alors réinterpréter dans un sens getsémannique le poème suivant de Hallâj :

« Ô souffle de la brise, dis au faon :  
Boire n'a fait qu'augmenter ma soif.  
J'ai un aimé dont l'amour est au milieu des entrailles.  
S'il voulait marcher sur ma joue il marcherait.  
Son esprit est mon esprit, et mon esprit est son esprit.  
S'il veut je veux et si je veux Il veut. »<sup>10</sup>

Si le désir ne se rassasie pas de ce qu'il absorbe, cela tient à ce qu'il cherche en réalité à se nourrir du don de soi. L'amour est hypothétiquement perçu comme arbitraire afin de demeurer souverain dans l'épreuve qu'il se plairait à infliger à l'amant. Mais, de par la force unitive de l'amour, l'accord des volontés opère dans les deux sens. Traduction mystique : l'âme qui s'élève au mariage spirituel procède à l'échange des volontés annulaires. Puisqu'elle est tout entière vouée à son Aimé divin, l'âme est confirmée dans ses choix : « Que ne demandes-tu, ma fille, que je ne fasse ? », déclare le Seigneur à sainte Thérèse d'Avila<sup>11</sup> qui rapporte également qu'Il lui promet d'exaucer *toutes* ses prières<sup>12</sup>. Traduction messianique : l'âme unie n'agit pas tant de par l'agir de Dieu qu'elle n'agit en conformité avec lui en sorte qu'elle obéit dans la mesure où Dieu accepte d'agir de par son agir à elle, c'est-à-dire de sauver le monde par sa volonté consentante, son cœur transpercé et son corps dolent.

Jad HATEM

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

donc attestée par l'affinité de leurs pensées, et se trouve confirmée par les textes steiniens mentionnés par Jean-Paul II. Il cite en effet dans ses mémoires *Être fini et Être éternel*, texte dont les épreuves étaient prêtes en 1939 mais qui ne sera publié qu'en 1950<sup>35</sup>. On ne trouve pas de confirmation textuelle directe de l'influence de ce livre, qu'il a pourtant certainement lu alors qu'il était archevêque à Cracovie, sinon comme nous l'avons vu dans l'analyse du « Moi ». L'homélie pour la béatification fait clairement référence à *La science de la Croix*, l'ultime ouvrage d'Edith Stein écrit à Echt et demeuré inachevé, qui sera publié seulement en 1954 (HB, § 8). Deux autres textes sont mentionnés dans le *Motu proprio* de 1999, à commencer par la thèse sur la compassion/empathie, *Zum Problem der Einfühlung*, éditée en 1917, mais dont Jean-Paul II a sûrement plutôt lu la réédition de 1980. Ce texte est important car il rejoint l'analyse philosophique d'Autrui que le Saint-Père avait développée avant son élection, comme nous l'avons vu. Il souligne d'ailleurs l'importance de ce texte pour une approche renouvelée de l'altérité : « Il convient de se mettre à l'écoute [d'Edith Stein] pour saisir [la réalité objective] surtout dans l'être humain, en vertu de la capacité d'« empathie » – mot qui lui est cher – qui consent dans une certaine mesure à faire sien le vécu d'autrui » (LA, § 8).

Jean-Paul II mentionne aussi un des volumes des *Edith Steins Werke*, le t. 5 publié en 1959 et intitulé *Die Frau. Ihre Aufgabe gemäß Natur und Gnade*, qui rassemble un ensemble d'études sur la femme<sup>36</sup>, en en précisant l'intérêt : « Son militantisme en faveur de la promotion sociale de la femme fut particulièrement appréciable pour son temps, et les pages dans lesquelles elle explora la richesse de la féminité et la mission de la femme du point de vue humain et religieux sont vraiment pénétrantes » (LA, § 8).

Outre ces textes mentionnés, il a certainement eu accès aussi aux rares œuvres publiées du vivant de la philosophe, notamment ses essais parus dans le *Jahrbuch* des phénoménologues, peut-être aussi ses traductions de Thomas d'Aquin. Il n'a pas pu ignorer non plus son autobiographie, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, publiée pour la première fois en 1965, et qui est un des tout premiers textes traduits en polonais, publié en 1977 à Cracovie, donc lorsque Karol Wojtyła en était archevêque. Un recueil de textes spirituels est aussi publié à Cracovie en un seul volume, en 1978, qui comprend notamment *Le mystère de Noël* et *La prière de l'Église*<sup>37</sup>. Il a certainement aussi bénéficié de la première biographie de la future sainte, écrite par Mère Renata Posselt, *Edith Stein, eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, publiée pour la première fois en 1948, et qui a été très largement diffusée.

#### IV. FOI ET RAISON

L'ensemble de ces observations permet d'expliquer pourquoi Jean-Paul II fait explicitement référence à Edith Stein dans son encyclique *Fides et Ratio*. Ce thème, peu développé pendant la période cracovienne, va en effet progressivement prendre de l'importance dans l'œuvre du Saint-Père. Déjà en germe dans l'encyclique *Redemptor Hominis* à propos de la situation de l'homme contemporain face au hiatus entre les progrès rapides de la technique et l'exigence éthique d'une vie chrétienne (§15), il est clairement annoncé dans la fameuse lettre au P. George V. Coyne du 1<sup>er</sup> juin 1988, avant d'être développé à plusieurs occasions dans les discours du Saint-Père à l'Académie pontificale des sciences, par exemple en 1992 : « Il existe deux domaines du savoir, celui qui a sa source dans la Révélation et celui que la raison peut découvrir par ses seules forces. À ce

dernier appartiennent notamment les sciences expérimentales et la philosophie. La distinction entre les deux domaines du savoir ne doit pas être comprise comme une opposition. Les deux domaines ne sont pas purement extérieurs l'un à l'autre, ils ont des points de rencontre. Les méthodologies propres à chacun permettent de mettre en évidence des aspects différents de la réalité<sup>38</sup>. »

L'articulation des deux registres occupe une place importante dans la pensée de Jean-Paul II, dans l'esprit de saint Thomas d'Aquin qui, loin de rejeter les sciences et la philosophie de son époque, cherchait à en interpréter les résultats dans une perspective chrétienne. Le même esprit habite la pensée d'Edith Stein, qui ne s'est pas contentée de quelques cours de mathématiques à l'université, et s'est arrêtée aux découvertes de la physique et de la biologie de son époque<sup>39</sup>.

Tout en reconnaissant l'autonomie de la raison et la légitimité des recherches scientifique et philosophique, Jean-Paul II insiste sur l'acceptation des limites de la méthode rationnelle, qui tiennent tant à sa méthode qu'aux objets qu'elle délimite, ce qui implique que la foi a son domaine propre, qui ne s'oppose pas à la raison mais ne se laisse pas non plus réduire par sa méthode : « La connaissance rationnelle n'exclut pas d'autres formes de connaissance basées sur la Révélation de la vérité et sur le fait que le Seigneur communique avec les hommes<sup>40</sup>. »

Il retrouve donc sur cette voie les ouvertures apportées par Edith Stein, notamment l'idée que la religion n'est pas marginale parmi les activités humaines, mais se trouve au contraire liée à la recherche de la vérité, et donc à l'activité de la raison<sup>41</sup>.

## V. LE PERSONNALISME DE JEAN-PAUL II

Ce bref aperçu de la pensée wojtylienne, confrontée à l'œuvre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



L'attitude subjective qui veut que je prenne du plaisir à voir l'autre en éprouver lui-même, conduit à l'égoïsme. L'union des personnes ne peut s'établir sur le seul calcul du maximum de plaisir. Ce n'est qu'une harmonie de deux égoïsmes. « Ainsi conçu, "l'amour" est une fusion d'égoïsmes combinés de manière à ne pas se révéler désagréables l'un pour l'autre, contraires au plaisir commun. La conclusion inévitable d'une telle conception est que l'amour n'est qu'une apparence qu'il faut soigneusement garder pour ne pas dévoiler ce qui se cache réellement derrière elle : l'égoïsme le plus avide, celui qui fait exploiter l'autre pour soi-même, pour son maximum de plaisir propre<sup>13</sup>. » Selon le langage sartrien, l'amour devient une duperie, car je deviens sujet en face d'un objet, ou objet en face d'un sujet<sup>14</sup>.

### III. CORPS SEXUÉ ET AMOUR RESPONSABLE

Dans son ouvrage *Amour et Responsabilité*, la question centrale est la suivante : comment élever la tendance sexuelle au niveau de la personne ? « Les actes sexuels, qui ont toujours comme objet une autre personne, sont justes et dignes quand ils s'accomplissent à l'intérieur d'un amour<sup>15</sup>. » Loin d'être déconsidérée par le futur pape, la sexualité manifeste que la personne est faite pour une autre personne, mais que la seule relation digne entre les personnes est l'amour, acte qui engage la personne, esprit et corps. L'acte sexuel n'est donc pas le tout de l'amour.

Précisément, dans son analyse de la sexualité, comme dimension corporelle de l'amour, Wojtyła rappelle que la personne est indissociablement corps et âme. « Le but de la morale sexuelle, commente R. Buttiglione, est d'élever la tendance sexuelle au niveau de la personne, en faisant en sorte que la sexualité ne soit pas simplement un quelque chose qui se

produit en elle, mais un ensemble d'actes consciemment voulus par lesquels la personne se réalise consciemment elle-même, conformément à sa dignité, dans la sphère sexuelle ».

Ainsi, le corps, en tant qu'il est possession de la personne, manifeste sa vocation au don de soi, comme acte d'amour éminemment personnel : « L'objet des actes sexuels n'est pas simplement le corps, mais bien la personne de l'autre, et c'est pour cela que l'homme en est responsable moralement. »<sup>16</sup>

L'analyse philosophique de Karol Wojtyła lui permettra de déployer de façon lumineuse sa catéchèse sur le corps et la vocation à l'amour : « Voici ce qu'est le corps : un témoin de la création en tant que don fondamental, donc un témoin de l'Amour comme source dont est né le fait même de donner. La masculinité-féminité – c'est-à-dire le sexe – est le signe originel d'une donation créatrice, d'une prise de conscience de la part de l'être humain, homme-femme, d'un don vécu, pour ainsi dire, de la manière originelle<sup>17</sup>. »

Xavier LEFEBVRE

---

1. « Étant admise la relation de l'auteur avec la pensée aristotélicienne traditionnelle, c'est cependant l'œuvre de Max Scheler qui a eu la plus grande influence sur sa réflexion » (*Personne et Acte*, p. 16). « Dans les réflexions de la présente étude, nous nous réclamons souvent de la conception traditionnelle de l'homme. Nous avons alors avant tout devant les yeux cette conception fondamentale qu'élabora saint Thomas d'Aquin, sur la base de la philosophie de l'être » (*ibid.*, p. 266-267)

2. K. WOJTYŁA, *Personne et Acte*, Paris, Éditions du Centurion, Paris, 1983, p. 79.

3. Cf. Sum. Theol., Ia, q.29, a. 2.

4. Les œuvres principales de M. SCHELER : *Nature et forme de la sympathie* (1913) et *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913 – 1916).

5. Toute une analyse contemporaine tente de montrer la relation de la personne à son corps. Cf. analyse de la plupart de ces courants in P. IDE, *Le*

*corps à cœur*, Paris, Saint Paul, 1999.

6. K. WOJTYLA, *Personne et Acte*, p. 232.

7. *Ibid.*, p. 231.

8. *Ibid.*, p. 234, note 4.

9. A. LIZOTTE, *Le don des époux*, Ourscamp, Éditions du Serviteur, p. 19.

10. K. WOJTYLA, *Amour et Responsabilité*, Paris, Stock, 1985, p. 30.

11. Cf. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en particulier la troisième formule de l'impératif catégorique : « *agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen* » (traduction Delbos de 1905).

12. *Id.*, p. 32.

13. *Id.*, p. 34.

14. Cf. l'analyse sartrienne de l'amour dans son essai philosophique *L'Être et le Néant*.

15. R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyla*, Paris, Communio/Fayard, 1984, p. 138.

16. *Ibid.*, p. 140.

17. JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur le mariage*, Audience générale du 9 janvier 1980, in *À l'image de Dieu homme et femme, une lecture de genèse 1-3*, Paris, Cerf, 1985, p. 118.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans une perspective résolument personnaliste : comment, par exemple, devenir des « parents responsables » si ce n'est en vivant une sexualité « chaste », c'est-à-dire vraiment « humaine ». Le ton se veut positif, dynamique, à l'inverse de ce qui pouvait être perçu comme négatif lorsqu'on parlait antérieurement « d'endurance », c'est-à-dire finalement d'une ascèse séparée d'une véritable morale du bonheur. La responsabilité des époux concerne tant la détermination du nombre des enfants, que la régulation de la fertilité des époux en vue de leur don mutuel. Le nombre des enfants doit être déterminé par le tribunal de la conscience, entièrement réservé à la responsabilité morale des époux. Mais la rencontre des corps doit être aussi un « don » qui construit l'autre.

La fertilité concerne ces deux domaines et reste donc la question médiane de la morale sexuelle : elle est incontournable et demande alors une juste et nouvelle interprétation. Celle du pape est personnaliste et renvoie à la notion de « dignité ». Les époux sont conviés à se donner l'un à l'autre afin que leur amour soit « véritablement » humain. Être humain signifie clairement pour Jean-Paul II : se donner librement et réellement, ce qui va dans le sens de l'encyclique *Humanae Vitae* lorsqu'elle parle d'un « ennoblissement de l'homme »<sup>26</sup>. Cette affirmation de principe permet de poser un regard plus clair sur les méthodes mécaniques ou chimiques qui ne respectent pas la dignité de la personne parce qu'elles renvoient à une domination de l'homme sur la nature et non à une juste relation « de ministre du dessein de Dieu ». Contre cette domination « déshumanisante », incompatible avec le don « humanisant », Jean-Paul II ne dit rien d'autre que ce qu'avait déjà affirmé avec force Paul VI, avec cette seule nuance que la question de la nature humaine est comprise résolument de manière personnaliste et clairement séparée de la notion de nature dans

le sens des sciences positives. La nature humaine ne doit pas être dominée extérieurement, mais elle doit se donner intérieurement.

La qualité de l'amour passe dès lors par le respect du corps d'autrui qui n'est autre que sa personne : la personne a un corps en tant qu'elle « est » son corps, et le respect des rythmes naturels traduit cette humanisation de la relation, du don de soi. Cette « chasteté » dans le don des corps favorise la gratuité du don et fait de la relation des époux le véhicule de la grâce : « Au moyen des manifestations d'affection, les époux s'aident l'un l'autre à demeurer dans l'union, et en même temps ces manifestations protègent en chacun d'eux cette paix intime qu'ils éprouvent au fond d'eux-mêmes et qui est, en un certain sens, la résonance intérieure de la chasteté guidée par le respect de ce qui est création de Dieu<sup>27</sup>. »

Pour Jean-Paul II, si le mariage est lié à la perfection de l'amour, cela n'est possible que par une maîtrise de soi « chaste » et une certaine « continence », les deux renforçant la dignité de l'acte, libérant la liberté de l'homme et de la femme en vue du perfectionnement de leur communion<sup>28</sup>. La question n'est donc plus d'abord : « qu'est-ce qui m'est interdit ? », mais bien qu'est-ce qui dans mon comportement aide mon conjoint à « vivre conformément à sa dignité de personne humaine » ? Les interdits restent donc relatifs à ce principe qui vise la communion profonde des personnes et sur ce chemin de la construction<sup>29</sup> (maturation, intégration) intime du couple, la relation sexuelle alternera moments d'extase et d'ascétisme, de présence à l'autre mais aussi de distance pour mieux l'accueillir comme il « est » et comprendre comment il veut être « reçu ». Le langage du corps y sera le langage de l'amour qui ne se dissocie pas de celui de la vérité du destinataire du don, d'une « pédagogie du corps et du cœur »<sup>30</sup>.

L'homme est fait pour l'autre car il est, en premier lieu, créé à l'image et à la ressemblance du Dieu trinitaire.

### III. REPRISE THÉOLOGIQUE : LA SEXUALITÉ MESURÉE PAR LE DON DU CHRIST

La sexualité telle que la voit Jean-Paul II est éminemment positive mais aussi exigeante : elle met en évidence une exigence d'humanisation. En refusant la dualité entre le corps et l'âme, le pape situe la relation charnelle entre les époux selon le don réel des personnes<sup>31</sup> : « Le corps de l'homme est un corps-de-don<sup>32</sup>. » C'est en se donnant l'une à l'autre dans leur différence sexuée que les personnes se découvrent elles-mêmes. À l'image du don des personnes trinitaires, la sexualité se comprend en effet sous le mode d'un don total (à la fois donné et reçu) selon la perspective « d'un authentique développement de l'homme »<sup>33</sup>. Celui-ci est révélé par le mystère de l'incarnation : le Verbe de Dieu se fait chair pour que la nature humaine (personnalisée) puisse être, en vérité, transformée par l'œuvre divine de sa grâce. En cela, l'intimité des époux exprime l'amour en Dieu. Définissons trois lieux pour réinterpréter de manière personnaliste et théologique le rapport entre le corps et la sexualité.

#### A. LA SEXUALITÉ RÉCONCILIÉE : LA DIMENSION SACRAMENTELLE DES CORPS SIGNE DE LA VIE INTÉRIEURE DE DIEU

La vision du corps selon Jean-Paul II est comprise comme foncièrement positive : elle est au service de la compréhension unifiée de l'homme créé à l'« image de Dieu » (Gn 1, 27) et « dans le Christ » (Eph 2, 10). En l'homme, il y a moins une opposition entre le corps et l'âme qu'une unité qui se transforme en communion dans la relation « donnée » entre conjoints, à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



femme, rappelle Jean-Paul II, chacun retrouve sa dignité personnelle.

Jean-Paul II donne une nouvelle interprétation de Gn 3, 16 : « Le désir te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi ». Le « don désintéressé de soi » de la part de la femme répond au don analogue de la part de son mari. S'il y a domination dans la relation de l'homme et la femme, il y a perte de l'unité des deux, explique Jean-Paul II. Le pape rappelle aussi que dans tous les cas où l'homme est responsable de ce qui offense la dignité et la vocation de la femme, il agit contre sa propre dignité personnelle.

### C. MARIE, MÈRE DE L'HUMANITÉ AYANT RESTAURÉ LA DIGNITÉ DE LA FEMME

#### *1. Marie assume et fait sien le mystère de la dignité de la femme*

Pour Jean-Paul II, « la présence spéciale de la Mère de Dieu dans le mystère de l'Église nous permet de penser au lien exceptionnel entre cette "femme" et la famille humaine tout entière »<sup>3</sup>.

Il rappelle saint Paul, qui, dans la Lettre aux Galates (4, 4) désigne Marie comme « femme » (comme Ève dans le livre de la Genèse 3, 15). Elle est l'événement central du Salut, qui détermine la « plénitude du temps » : cet événement se réalise « en elle et par elle ». « Il a plu à Dieu [...] de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (Ep.1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (Ep.2, 18 ; 2P1, 4) ». La femme est donc au cœur de cet « événement salvifique »<sup>4</sup>.

La « plénitude des temps » manifeste la dignité extraordinaire de la femme, dans « l'élévation surnaturelle de l'union à Dieu en

Jésus-Christ ». Pour Jean-Paul II, la femme est ainsi l'« archétype de tout le genre humain, hommes et femmes ». Son union à Dieu ne peut appartenir qu'à Marie, qui, en devenant mère du Christ, devient mère de Dieu. « Elle est donc la mère de Dieu, car la maternité concerne toute la personne et pas seulement le corps, ni même seulement la "nature" humaine ». Marie répond à cet appel par le « don de l'esprit » mais aussi par une « réponse de foi », elle exprime sa libre volonté, « l'entière participation du "moi" personnel et féminin à l'événement de l'Incarnation ».

Selon Jean-Paul II, à travers la maternité, Marie entre dans le « service messianique du Christ » (Jn 3, 17). Elle assume en elle-même et fait sien le mystère de la femme. Ainsi, Marie incarne le nouveau commencement de la dignité et de la vocation de la femme, de toutes les femmes et de chacune d'entre elles.

## *2. Le Christ proteste contre tout ce qui attente à la dignité de la femme*

Dans les missions de Jésus, on retrouve de nombreuses femmes. Selon Jean-Paul II, « le Christ est l'avocat de la vraie dignité de la femme et de sa vocation ». Dans Mt 21, 31, il prévient que « les publicains et les prostituées » arriveront avant tous les autres au royaume de Dieu (Mt 21, 31). De plus, l'homme ne peut répudier sa femme (Mt 21, 31), car « ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer » (Mt 19, 6).

Dans l'Ancien Testament, l'homme dominait la femme sans tenir compte de sa dignité. Les paroles et les actes de Jésus-Christ expriment ainsi toujours le respect et l'honneur dus à la femme. Selon Jean-Paul II, il y a une nouveauté par rapport à l'Ancien testament dans le comportement du Christ vis-à-vis des femmes. Face à la femme adultère, Jésus réplique : « Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre » ; ils se

retirèrent un à un, à commencer par le plus vieux » (Jn 8, 3-11). Cette femme-là, proteste Jean-Paul II, ne fait-elle pas aussi apparaître les transgressions et les injustices masculines ? Derrière le péché de la femme, ne se cache-t-il pas finalement un homme pécheur ? Que de fois la femme ne paie-t-elle pas de cette façon pour son péché, en lieu et place d'un autre ?

L'homme doit considérer par lui-même, rappelle Jean-Paul II, si celle qui lui est confiée comme une sœur dans la même humanité, qui est son épouse, n'est pas devenue dans son cœur un objet d'adultère, de désunion et de domination. Le Christ proteste contre ce qui offense la dignité de la femme.

Dans l'Évangile, le Christ parle aux femmes des choses de Dieu, et, écrit Jean-Paul II, elles les comprennent, dans une « réceptivité authentique de l'esprit et du cœur ». Ce sont les femmes qui se sont trouvées au pied de la Croix (parmi les apôtres, seul Jean est resté fidèle). Et ce sont les femmes les premières à arriver au tombeau. Marie de Magdala est le témoin oculaire du Christ ressuscité.

Ainsi dans l'enseignement de Jésus-Christ, la femme peut-elle retrouver sa personnalité et sa dignité.

## II. LA VOCATION PLURIELLE DE LA FEMME « SENTINELLE DEL'INVISIBLE »

### A. LA MATERNITÉ

#### *1. Le don personnel de la femme pour un nouvel être humain*

Jean-Paul II explique la maternité à partir de la vérité sur la personne, liée à la structure personnelle de l'être féminin. La constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, la conception, la gestation et l'accouchement de l'enfant, et la structure psycho-physique.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Rosenzweig (Franz) 17  
Saint Simon (Comte de) 104  
Sartre (Jean-Paul) 59 76 77 78 79 80 81 89  
Schandl (Felix M.) 161  
Scheler (Max) 40 43 44 45 48 49 50 51 52 55 57 69 76 82 85-  
90 91 180  
Schmitz (Kenneth L.) 71  
Schumacher (Michele M.) 207  
Secrétan (Philippe) 166  
Semen (Yves) 189  
Sleiman (Jean) 166  
Soloviev (Vladimir) 168  
Spiegelberg (Herbert) 43  
Staline (Joseph) 124 132  
Stein (Edith) 14 41 43 44 45 46 47 56 57 58 67 68 69 70 159-  
177  
Stevenson (Charles) 52  
Strauss (Leo) 102  
Strauss (Ludwig) 161  
Sureau (Claude) 128 129  
Teilhard de Chardin (Pierre) 135  
Terre (François) 129 130  
Thérèse d'Avila (Sainte) 14 158  
Thérèse de Lisieux (Sainte) 15  
Thieulloy (Guillaume de) 95 96  
Thomas d'Aquin (Saint) 46 54 55 57 67 76 82-85 94 100 168  
169 170 172 173 180  
Tocqueville (Alexis de) 96 105 119 124  
Toso (Mario) 71  
Twardowski (Kazimierz) 44  
Tymieniecka (Anna-Teresa) 40

Valeri (Valerio Mgr) 132  
Veil (Simone) 129  
Vergely (Bertrand) 34  
Viatteau (Alexandra) 124 128 132  
Vincent de Paul (Saint) 15  
Wahl (Jean) 80  
Weigel (George) 12 19 20 187 191 203  
Winock (Michel) 91 93  
Wittgenstein (Ludwig) 52  
Wyszynski (Stefan) 131

# TABLE DES MATIÈRES

---

Avant-propos

Le personnalisme intégral de Karol Wojtyła : introduction,  
*Ronan Guellec*

## I

### PERSONNALISME PHILOSOPHIQUE

Karol Wojtyła : la signification de la personne, *Raphaël  
Lellouche*

Le concept de personne selon Karol Wojtyła et Emmanuel  
Mounier, *Jean-François Petit*

Jacques Maritain et le personnalisme politique de Jean-Paul II,  
*Guillaume de Thieulloy*

La démocratie selon le magistère de Jean-Paul II, *Jean-Luc  
Chabot*

Le personnalisme universel et l'individualisme global,  
*Alexandra Viatteau*

« Aimez-vous ou vous périrez ! », *Ghislain de Barmon*

## II

### PERSONNALISME THÉOLOGIQUE

De la rencontre. Gethsémani selon Karol Wojtyła, *Jad Hatem*

Jean-Paul II et le personnalisme d'Edith Stein, *Vincent Aucante*

La personne, son corps et l'amour, *Xavier Lefebvre*

Jean-Paul II : la sexualité humanisante en réponse à l'asexualité  
ambiante, *Tanguy-Marie Pouliquen*

La femme, sentinelle de l'invisible, *Camille Guellec*

Éléments de bibliographie

Notices biographiques

Table des sigles

Index des noms