

Tadeusz Ślipko

Le développement de la pensée éthique du cardinal Karol Wojtyła

Collectanea Theologica 50/Fasciculus specialis, 61-87

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO SJ, WARSZAWA-KRAKÓW

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE ÉTHIQUE DU CARDINAL KAROL WOJTYŁA

1. Introduction

a) La pensée éthique du card. Karol Wojtyła devant le fait de son élection au pontificat

La pensée éthique du cardinal Karol Wojtyła, n'a été jusqu'ici dans la littérature philosophico-éthique l'objet d'aucun exposé spécial, englobé dans une monographie*. Jusqu'à son élection au pontificat le cardinal Wojtyła était quelqu'un qui participait aux travaux sur le développement de la pensée éthique polonaise, son commentateur et son créateur, parfois son apologiste; c'est ce que pensaient aussi à son sujet les autres philosophes qui oeuvraient dans le même domaine. Dans les écrits polonais consacrés à la philosophie apparaissaient les recensions de ses publications importantes, on le nommait dans les comptes-rendus touchant l'état actuel de l'éthique en Pologne; par contre, nul n'a entrepris d'essai de reconstruction des résultats qu'il a acquis en éthique, il n'a pas été essayé de les saisir dans une synthèse doctrinale convenablement ordonnée et soumise à une analyse approfondie. Malgré les avancements du cardinal Wojtyła dans la hiérarchie ecclésiastique cette synthèse en était seulement en devenir, continuellement se dégageaient des éléments nouveaux et originaux; certains d'entre eux en étaient à leurs débuts et leur caractère définitif était une question de temps. On pouvait observer dans la foulée du dévelop-

* Texte élargi de la conférence prononcée le 2 avril 1979 à l'Académie de Théologie Catholique à Varsovie pendant la session solennelle en l'honneur du Saint-Père Jean Paul II. Pour uniformiser la nomenclature, l'auteur emploie l'expression: „Card. Wojtyła” bien que les écrits publiés avant 1958 portent la signature „abbé Wojtyła”, et jusqu'en 1967 „Mgr Wojtyła”.

pement de la pensée éthique du cardinal, en faire des exposés fragmentaires, mais ce n'était pas le moment d'en donner des caractéristiques d'ensemble.

Le 16 octobre 1978 la situation subit un changement radical. L'élection au pontificat du cardinal Wojtyła constitue un moment qui introduit une nette césure dans l'ensemble de sa production intellectuelle. C'est un fait essentiel que le profil doctrinal du cardinal Wojtyła doit nécessairement adopter d'autres formes. Jean Paul II ne peut plus penser avec les mêmes catégories que le cardinal, et à plus forte raison que l'abbé Wojtyła. Chaque parole prononcée en public a désormais une valeur qui concerne toute l'Eglise. Ceci est plus que la philosophie, l'éthique ou même la théologie. C'est l'expression de la mission d'enseigner confiée par le Christ qui, grâce à la surnaturelle assistance du Saint Esprit en fait un porte-parole de la vérité divine pour la communauté ecclésiale des fidèles, et finalement pour toute l'humanité. Jean Paul II a donc cessé d'être un professeur d'éthique pour devenir avant tout un maître de la foi.

Cependant on ne peut pas dire qu'avec l'élection au pontificat du cardinal Wojtyła le monde de ses idées philosophico-éthiques se soit automatiquement évanoui. Au contraire, ce monde continue d'exister et fonctionne dans les limites requises, mais déjà sur le terrain d'une nouvelle réalité et conformément à ses droits fondamentaux. C'est pourquoi il semble tout à fait fondé de jeter un regard rétrospectif sur la pensée éthique du cardinal Wojtyła, d'en pénétrer la substance et d'en saisir les traits essentiels. Ce qui demande certains travaux d'approche. La tentative de saisir la pensée éthique du cardinal Wojtyła dans son aspect évolutif depuis le début jusqu'à l'heure actuelle peut être considérée comme un de ces travaux. Dans cette perspective on peut entreprendre avec un plus grand profit des recherches plus pénétrantes sur la teneur et le sens de ses différents éléments.

En précisant le sujet de cet exposé il vaut la peine d'en rappeler les sources. Jusqu'à présent il a été publié plusieurs biographies des écrits du card. Wojtyła. Deux d'entre elles semblent particulièrement instructives, et en outre elles sont facilement abordables: l'une a été faite par T. Styczeń¹ et l'autre par B. Eychler². La première, sélective, tient compte des écrits plus importants du point de vue scientifique jusqu'en 1970; la seconde englobe l'ensemble des écrits jusqu'en 1978. Pour des raisons compréhensibles

¹ T. Styczeń, *Bibliografia ważniejszych publikacji kard. K. Wojtyły* (Bibliographie des écrits plus importants du card. K. Wojtyła), dans: *Logos i Ethos*, éd. par K. Kłóśak, Kraków 1971, p. 29—30.

² B. Eychler, *Bibliografia prac kard. Karola Wojtyły za lata 1949—1978* (Bibliographie des écrits du card. Karol Wojtyła pour les années 1949—1978), *Chrześcijanin w świecie* 11 (1979) n° 74 op. 67—91.

nous prendrons comme base la liste de Styczeń en la complétant sur les points indispensables par les données puisées dans B. Eychler.

b) L'éthique et la théologie morale
d'après la conception du card. Wojtyła

Du card. Wojtyła on dit d'ordinaire qu'il est avant tout un théologien moraliste, et non un philosophe d'éthique. Il est difficile d'y contredire. Mais d'autre part un rapide coup d'oeil sur les biographies abordables et une lecture même rapide de ses travaux montrent que parmi ses études hautement scientifiques ou même ses écrits de vulgarisation les réflexions philosophiques occupent une place importante. Et on peut même dire d'un certain point de vue qu'elles dépassent les éléments théologiques et se recommandent par une plus grande richesse et l'originalité du fond. L'affaire se complique donc et il faut se demander si l'opinion qui en fait un théologien est suffisamment fondée pour interdire la possibilité de parler du card. Wojtyła comme d'un philosophe de l'éthique. Et si cette possibilité existe, se pose alors une seconde question, à savoir quelle place l'éthique occupe-t-elle dans son oeuvre et quelle est sa relation à la théologie morale. La déclaration que le cardinal lui-même a faite dans un de ses écrits dans lequel il traite précisément de la relation réciproque qui existe entre l'éthique et la théologie morale est décisive³. Après avoir fait la différence entre la théologie morale positive et la théologie morale spéculative, c.à.d. l'éthique théologique au sens strict, il définit cette dernière comme „l'interprétation contenue dans l'Écriture Sainte... de la morale à l'aide d'un système philosophique”⁴. Cette formulation méthodologique peut être reconnue comme un critère permettant de caractériser la place de l'éthique philosophique dans la structure de la pensée morale du card. Wojtyła. Son éthique philosophique est précisément ce „système philosophique”, dont use continuellement le cardinal dans ses recherches de théologie morale. Les réflexions philosophiques du cardinal apparaissent donc toujours non seulement dans le contexte des réflexions théologiques, mais elles leur sont intimement et intérieurement ordonnées, servent à les expliquer et à les justifier. Il n'est donc pas étonnant qu'il manque entre elles une frontière nette qui permette de désigner deux domaines différents, l'éthique et la théologie morale et de traiter chacune d'elles comme une partie séparée et distincte dans l'oeuvre du cardinal. Au fond, c'est une seule structure doctrinale, et c'est la théologie morale. L'éthique philosophique n'en est qu'une partie com-

³ K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna* (L'éthique et la théologie morale), *Znak* 1 (1967) p. 1077—1082.

⁴ *Art. cit.*, p. 1078.

posante intégrale. C'est pourquoi on soutient à juste titre qu'en premier lieu le card. Wojtyła est un théologien moraliste.

Cette constatation impose pourtant un nouveau commentaire. Comme on le sait, l'éthique philosophique remplit dans les recherches morales du card. Wojtyła le rôle d'un instrument de connaissance pour l'interprétation des données révélées. Mais il ne faut pas oublier qu'il attribue à cet instrument un rôle caractéristique d'inspiration. Selon le cardinal les changements qui interviennent dans les conceptions philosophico-éthiques sont les principales forces de propulsion pour le renouveau de la théologie morale contemporaine⁵. C'est pourquoi, non seulement il suit avec beaucoup d'attention les processus du développement de l'éthique philosophique, mais encore il s'y inclut consacrant beaucoup d'efforts à développer et à perfectionner ces conceptions; il les considère en effet comme singulièrement aptes à transformer la théologie morale. Il se consacre aux investigations sur l'éthique philosophique avec un tel dévouement et une telle compétence que jusqu'à un certain point elles masquent parfois leur point ultime de référence, que d'autres fois elles deviennent indépendantes. Alors, dans ce dernier cas, qui est relativement restreint, Wojtyła apparaît exclusivement comme un philosophe d'éthique, et non comme un moraliste. En somme, sans aucun doute, la richesse des éléments philosophiques dans les réflexions du card. Wojtyła concernant la morale, leur puissante influence sur ses conceptions théologico-morales, la facilité d'isoler de l'ensemble théologico-moral la couche philosophico-éthique et son engagement personnel sur le terrain de la philosophie de la morale créent de nouveau un fondement justifié en faveur de l'opinion qu'il est un philosophe de l'éthique, „un philosophe de la morale". Tout en donnant son accord à cette suggestion il ne faut cependant pas oublier que son éthique est méthodologiquement orientée vers la théologie morale. On pourrait faire appel à une formule de compromis sur ces deux conceptions opposées; ce serait peut-être la définition la plus exacte de la position foncière du cardinal à l'égard des deux domaines de la connaissance: il est un philosophe spécifique, „théologisant"; ou encore que c'est un moraliste, mais un moraliste „philosophant". Son éthique exige une lecture dans le contexte théologico-moral. Pour cette raison le rétrécissement de notre sujet aux éléments philosophiques de la pensée éthique du cardinal dans le processus de développement signifie que l'image que nous en présentons ne reproduit qu'un fragment ou une composante de cette pensée, et non sa totalité.

⁵ *Art. cit.*, p. 1079—1080.

c) Première inspiration philosophique

L'exposé sur les étapes de l'évolution de la pensée éthique du card. Wojtyła doit commencer par la présentation de l'idée du monde qu'il a rencontrée dès les débuts de sa formation philosophique. Le card. Wojtyła fit ses études, dans les conditions d'occupation du pays, à la Faculté de Théologie de l'Université de Cracovie. Comme dans tout le pays, régnait en maîtresse la version traditionnelle du thomisme qui, justement à Cracovie, avait une position exceptionnellement forte. Elle avait eu ses débuts au milieu du XIX^e s. avec M. Morawski SJ et fut poursuivie par le professeur de l'Université Jagellone (Cracovie) l'abbé F. Gabryl; cette ligne fut suivie par les autres représentants à ce poste, les abbés K. Michalski, W. Wicher et parmi les contemporains, les abbés I. Różycki et K. Klósak. Ces savants avaient formé leur *credo* philosophique dans différents centres universitaires (Louvain, Innsbruck, Rome) et avaient des positions différentes sur nombre de problèmes. Néanmoins tous étaient d'accord pour accepter un ensemble défini de thèses fondamentales qui constituaient le noyau du thomisme néoscolastique, appelé „philosophie éternelle". C'était une philosophie en majeure partie du genre „manuel", adaptée aux besoins didactiques, et pour cette raison, appauvrie quant au fond. Ce qui n'a pas empêché ses partisans de la développer avec le temps en une grande synthèse théorique, logiquement charpentée et terminologiquement uniformisée. En philosophie morale cela donnait un système rationnel, mais nullement étranger à l'expérience dans ses postulats méthodologiques, admettant l'existence d'un ordre moral objectif orienté vers les fins dernières de l'homme et comprenant les normes d'action universellement obligatoires et immuables. Dans la pensée de ce système, elles forment ce qu'on appelle le droit naturel et indiquent les bases morales de toute l'activité raisonnable de l'homme.

C'est dans ce climat intellectuel que naissait le monde des conceptions philosophiques du cardinal durant la période „scolaire" de sa vie. Il est difficile de donner une réponse exhaustive sur la question si ce monde n'était que la „copie" de la connaissance reçue ou si dès les débuts déjà apparaissaient des réflexions critiques et autonomes, ceci par manque de données biographiques du cardinal. Mais il faut reconnaître que cette réponse ne semble pas nécessaire à l'élaboration du sujet qui nous intéresse. Il s'agit en effet de recréer l'évolution de la pensée philosophico-éthique du card. Wojtyła. Sans doute s'insère-t-elle dans la formation universitaire et jusqu'à un certain point est-elle dépendante de celle-ci, mais elle a commencé à se développer seulement après ses études. A titre provisoire, pour des raisons que nous donnerons plus loin, on peut distinguer trois périodes: 1951—1954, 1955—1959 et 1960—1978.

2. L'oeuvre philosophico-éthique en 1951—1954

Le cardinal a commencé à publier ses écrits dès 1949, mais c'étaient des travaux théologiques ou des oeuvres poétiques. Ce n'est qu'après 1951 que commencèrent à paraître des ouvrages de plus en plus précis et importants par les accents philosophico-éthiques. En font partie trois articles publicitaires⁶ et l'étude philosophique sur l'éthique de M. Scheler⁷. Parmi ces écrits particulièrement instructif semble l'article *Instynkt, miłość, małżeństwo* (Instinct, amour et mariage) publié en 1952. L'auteur lui-même explique de quoi il s'agit. Selon l'opinion commune, la pureté dans le domaine sexuel a un sens négatif: il est associé à une purification, une libération de la souillure. L'auteur entreprend de mettre en relief les aspects positifs de la pureté. Comme il souligne, il faut montrer dans ce but „le sens humain de la pureté”. Et dans sa conviction ce sens résulte „de la réflexion même sur la fin de l'instinct sexuel, sur la régularité intérieure de l'expérience personnelle de l'appartenance de l'homme et de la femme et sur l'institution du mariage”⁸.

L'instinct, comme le dit l'auteur, ne possède de lui-même aucune qualification morale précise; on peut juger sa valeur uniquement sur la base de la fin qui est la propagation de la vie, c.à.d. la conservation de l'espèce. Propager la vie veut dire donner naissance à un nouvel organisme humain dans lequel Dieu verse l'âme. „C'est ainsi que nous devons raisonner et juger, écrit le cardinal, du moment que nous supposons le caractère substantiel de l'âme et son union substantielle avec un corps organique.”⁹

L'instinct est accompagné du plaisir, qui a pour but de servir les fins de l'instinct. Mais le plaisir a également ses propres fins. Elles sont liées au désir de la chair et s'imposent à l'homme dans l'expérience directe; pour cette raison elles lui masquent les fins de l'instinct. C'est seulement grâce à la réflexion que l'homme peut atteindre le bon ordre des fins, en imprégnant sa volonté et ainsi s'ouvrir la voie vers la vertu morale.

⁶ K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek* (Le mystère et l'homme), Tygodnik Powszechny 7 (1951) n° 51—52, p. 1—2; i d., *Instynkt, miłość, małżeństwo* (Instinct, amour, mariage), Tygodnik Powszechny 8 (1952) n° 42, p. 1—2; i d., *Religijne przeżywanie czystości* (Le vécu religieux de la pureté), Tygodnik Powszechny 9 (1953) n° 6, p. 1—2.

⁷ K. Wojtyła, *System etyczny Maksxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej* (Le système éthique de Max Scheler comme moyen d'élaborer l'éthique chrétienne), *Polonia Sacra* 6 (1953—54) nos 1—2, 4, p. 143—161.

⁸ K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, Tygodnik Powszechny 9 (1953) n° 6, p. 1.

⁹ K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, Tygodnik Powszechny 8 (1952) n° 42, p. 1.

Mais l'instinct ne devient un vécu typiquement humain qu'au niveau de l'amour qui „enracine tout (ce — TS) vécu dans la profondeur spirituelle de l'homme". Mais l'auteur voit le sens le plus profond dans l'expérience de „l'appartenance de l'homme et de la femme". Par l'effet de cette expérience l'homme est en quelque sorte arraché à son „moi" et attiré (*trahitur*) par une autre personne pour s'y attacher spirituellement par un acte d'affirmation personnelle et réciproquement être accepté par un acte semblable. Ainsi compris l'amour n'est pas seulement „un instinct élevé à une puissance spécifiquement humaine" ni „une sublimation de la concupiscence"¹⁰. Il est une réalité spirituelle différente, une force morale, dont la noblesse intérieure finalement „explique et justifie toute... relation sexuelle"¹¹ des personnes qui s'aiment dans le mariage.

Deux idées se trouvent donc à la base de la conception esquissée ici par le cardinal de la pureté pré- et matrimoniale: la finalité de l'instinct et l'appartenance des partenaires de l'amour. Mais on sait que la notion de la structure sexuelle de l'homme était un principe établi depuis longtemps dans la pensée éthique chrétienne et qu'elle était universellement reconnue comme la base de la doctrine sur la pureté sexuelle. Sur ce point donc l'auteur a bénéficié des ressources du trésor traditionnel d'idées. Néanmoins cette affirmation doit être accompagnée d'une courte „glose". Dans l'éthique thomiste, et dans celle de saint Thomas, la finalité de l'instinct se réalise au plan de l'être dans la sphère de la référence de l'instinct à la procréation. Chez le card. Wojtyła cette conception prend un aspect un peu différent. Dans la structure du vécu entre un élément de réflexion, la prise de conscience de son but. Sur ce point donc se manifeste déjà le rôle accru de l'élément „conscience" en comparaison de la tradition thomiste.

Ceci apparaît d'une manière encore plus plastique dans la conception de l'amour comme élément intégral de la vertu de pureté. Avant tout, le fait de reconnaître à l'amour le rang d'un principe éthique définissant le caractère „humain" de l'instinct et constituant la force créatrice de la pureté sexuelle signifie que le card. Wojtyła est entré dans le monde d'idées qui alors se frayait à peine le chemin sur le terrain de la doctrine éthique chrétienne. Entré dans ce monde, il a immédiatement indiqué deux directions d'après lesquelles il avait l'intention de l'interpréter. La première n'en était que la continuation et l'approfondissement de la tendance antérieurement signalée, à souligner le rôle de l'élément de conscience dans la continuation des phénomènes éthiques. Dans la théorie de l'amour cela apparaît dans l'acceptation par le card. Wojtyła de l'idée du vécu total de cet amour par les sujets. En effet, dans une

¹⁰ *Art. cit.*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*

telle expérience totale de l'amour, et non dans le seul acte de la volonté uniquement compris rationnellement, il voit la matière dont surgit la véritable réalité de l'amour. Par contre, le fait que le card. Wojtyła comprend l'amour comme l'acte de „l'appartenance de la femme” indique une deuxième direction de sa compréhension philosophique de l'amour. Tout simplement la perspective de l'amour esquissée ici est une perspective personnaliste. La personne humaine y apparaît non seulement comme le sujet qui vit l'amour, mais aussi comme le centre de sa gravité axiologique, dont la dignité et la grandeur illuminent toute cette expérience de la lumière de la noblesse morale.

Il se pose cependant une question: qui est à l'origine des tendances chez le card. Wojtyła à la nouvelle interprétation de la pureté sexuelle? Les références exactes de l'article *Instynkt, miłość, małżeństwo*, et surtout l'article sous le titre *System etyczny Maksa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej* (Le système éthique de Max Scheler comme moyen d'élaborer une éthique chrétienne) permettent de supposer que ce sont les études sur l'éthique du phénoménologue allemand qui ont servi au cardinal de stimulant intellectuel. Il n'est pas nécessaire pour le moment d'en entreprendre une analyse détaillée. Il suffit de souligner que c'est là qu'il commencé ses analyses philosophiques dont les résultats définitifs furent présentés à l'époque suivante. C'est pourquoi nous en parlerons plus loin. Par contre, en ce qui concerne la question posée, il importe de souligner l'éloge qu'y a fait le card. Wojtyła de la méthode phénoménologique, dans laquelle l'étude de la conscience est l'instrument cognitif essentiel de la pensée philosophique et la source de découvertes les plus importantes. On ne peut non plus douter de l'orientation personnaliste de l'éthique de Scheler. Malgré une position critique à l'encontre de nombreux points de vue de Scheler, le cardinal, sur ces points, restait sous son influence et tentait d'enrichir au moyen d'éléments qu'il y puisait la théorie du thomisme traditionnel.

On ne peut pas attribuer à ces articles une signification décisive quand on dessine le profil philosophique des écrits du card. Wojtyła. Mais déjà y apparaissent certains traits caractéristiques de ses ouvrages. On est frappé avant tout par le fait que la problématique de l'amour et en général de l'éthique sexuelle, et également son intérêt pour la phénoménologie de Scheler appartiennent dès le début aux éléments dominants de la pensée éthique du cardinal. Du premier coup apparaît également son personnalisme éthique qui s'oppose à la conception de la morale sexuelle surtout dans les catégories de la finalité de la structure sexuelle de l'homme; et enfin, on constate l'ouverture à de nouvelles sources d'inspiration philosophique et des tentatives allant de pair pour les nouer en un ensemble doctrinal avec la traditionnelle éthique thomiste.

3. Les réalisations des années 1955—1959

a) Les ouvrages et leur valeur

Il y a une interruption dans la publication des ouvrages du card. Wojtyła durant les années 1955—1956, mais nul affaiblissement de sa pensée éthique. La preuve en est le nombre d'ouvrages qui ont vu le jour en 1957: 16 tranches de *Elementarz etyczny* (Abécédaire éthique) imprimées dans le „Tygodnik Powszechny”; 4 autres tranches s'y ajouteront en 1958, et 6 articles et exposés publiés dans différents périodiques scientifiques ou de vulgarisation. On peut admettre qu'une partie de ces écrits datent de la période de silence. La série ainsi inaugurée est complétée par sa thèse d'habilitation: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (Evaluation de la possibilité de construire une éthique chrétienne sur les postulats du système de Max Scheler), publié en 1959¹². On peut donc considérer cette année comme étant le terme de la 2^e période de l'évolution de la pensée éthique du cardinal. Quelle est la caractéristique de cette période et quels sont les apports de l'auteur dans le domaine philosophico-éthique?

De ce point de vue, l'*Elementarz etyczny* est le moins instructif. Il se compose de 20 articles d'orientation plutôt populaire; ces articles sont indépendants quant à la matière; chacun a son titre. Leur liste faite d'une manière sélective montre qu'ils sont centrés sur des problèmes éthiques essentiels: le problème de l'éthique scientifique, sur l'origine des normes morales, la nature et la perfection, le droit naturel, l'humanisme et la finalité de l'homme, le problème de la gratuité, l'attitude face au plaisir, les valeurs, l'idée et l'humilité, la justice et l'amour, le problème de la lutte, etc... Comme points de départ l'auteur prend le plus souvent les objections rencontrées dans l'opinion courante ou dans la littérature faites à l'éthique chrétienne; le canevas en est l'argumentation dans laquelle l'auteur développe le sens authentique des idées correspondantes de cette éthique comme réponse aux objections faites. Les explications se développent en général dans le cadre de la doctrine traditionnelle, les éléments philosophiques étant intimement mêlés aux éléments théologiques. Le cardinal insiste sur les fondements objectifs de la morale, sur leur liaison avec la conception réaliste de l'être et de l'homme, sur la conception „perfectioriste” de l'aspiration de l'homme au bonheur, sur la primauté des valeurs morales, sur le rôle fondamental de la justice et de l'amour. Bien que ces arguments, par suite de leur caractère abrégé et l'intention apologétique n'aient pas de grandes ambitions d'être des découvertes, ils peuvent cependant servir de poteaux indicateurs don-

¹² Lublin 1959.

nant la direction dans les grands principes éthiques du cardinal. Mais si on veut saisir la contribution personnelle du cardinal au développement de la pensée éthique chrétienne, c'est à d'autres sources qu'il faut s'adresser.

Par cela même le centre de gravité de notre étude se déplace en direction des écrits de caractère savant. Deux d'entre ces écrits constituent la suite des recherches du cardinal sur le mariage abordé surtout du point de vue théologique¹³. Bien plus importants pour l'oeuvre philosophique du cardinal sont les écrits où il présente les résultats de ses travaux de comparaison entre les éléments choisis de l'éthique de Kant et de Scheler d'une part, et de saint Thomas d'autre part. Ils ont été partiellement utilisés dans la thèse d'habilitation dont il a été question et avec celle-ci ils composent la série consacrée aux fondements de l'éthique. Malgré cela, semble-t-il, l'importance de tous ces écrits en tant que sources utiles à notre sujet n'est pas la même. L'exposé: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (Evaluation de la possibilité de construire une éthique chrétienne sur les postulats de Max Scheler) est orienté vers la reconstruction de la conception éthique de Scheler du point de vue de son aptitude à interpréter les valeurs morales de la Révélation. Le véritable objet de la recherche dans cet exposé est donc la pensée étrangère, la Révélation, et conséquemment les affirmations correspondantes de l'éthique chrétienne n'y remplissent que le rôle de critère comparatif. Elles ont été introduites dans le courant des réflexions de l'auteur sous forme de thèses toutes faites reconnues vraies et sûres sans réflexion approfondie préalable. Cet exposé peut donc servir de preuve de l'art analytique de l'auteur, de sa connaissance des régions de la philosophie morales qui se trouvent en dehors du christianisme; sa contribution à l'enrichissement du contenu de la doctrine chrétienne est nulle ou presque. De ce point de vue les articles et les exposés publiés dans les revues scientifiques sont une source autrement prometteuse.

b) La conception du vécu éthique

Dans ces réflexions comportant plusieurs aspects deux idées, semble-t-il, absorbent particulièrement la pensée du cardinal: la conception du vécu et celle du bien moral qui lui est liée.

Le problème du vécu moral est examiné sous un double aspect. Dans le premier l'auteur se penche sur l'influence causative de l'action du sujet sur le vécu éthique, en d'autres mots la causalité de ce vécu; dans le second, il considère l'influence causative du vécu éthique sur la valeur morale parallèle, et donc sur la causalité de la valeur.

¹³ K. Wojtyła. *Myśli o małżeństwie* (Pensées sur le mariage), Znak 9 (1957) p. 595—604q i d., *Propedeutyka sakramentu małżeństwa* (Propédeutique du sacrement de mariage), Ateneum Kapłańskie 56 (1958) fasc. 294, p. 20—33.

Le problème du caractère de cause du vécu éthique suppose une interprétation déterminée de la volonté de l'homme. Le card. Wojtyła appliquant la méthode comparative prend en considération deux conceptions importantes actuellement: I. Kant et M. Scheler. Elles prennent appui sur des conceptions philosophiques de l'homme différentes (dans ses analyses le cardinal pousse jusqu'au plus profond); mais toutes deux sont d'accord pour nier la participation causative de la volonté dans la réalisation du vécu éthique. Kant le fait au nom des postulats transcendants de sa philosophie: selon lui, la volonté est de l'ordre nouménal. On peut dire qu'elle s'identifie à la raison pratique, se soumettant passivement à l'ordre de l'impératif catégorique¹⁴. Par contre Scheler s'est appuyé sur l'émotionnalisme et sous sa pression il a reconnu comme source du vécu éthique le vécu émotionnel et non l'acte de la volonté de la personne qui agit causativement¹⁵. Dans ces deux conceptions le vécu éthique trouve sa „causalité" en dehors de la volonté, dans l'émotion ou éventuellement dans le motif de l'obéissance. Finalement il devient un „sentiment", une „catégorie de la raison", et la volonté se perd comme source de la force causale individuelle, propre et personnelle de l'homme.

Dans la discussion avec les conceptions de Kant et de Scheler le cardinal développe la théorie du vécu éthique comme acte humain. Dans ce but il met à profit d'abord les résultats obtenus par la psychologie contemporaine élaborée par N. Ach, mais il remonte également à ce qui a été fixé par Saint Thomas. En s'appuyant sur eux il démontre que la genèse du vécu éthique est intimement lié à la conception de la volonté qui en fait une organisation de l'homme dynamique et autonome, dans laquelle son „moi" (conscient) apparaît comme la cause efficace de l'action¹⁶. Sans doute, la volonté agit sous l'influence des motifs, mais son action revêt toujours en fin de compte l'aspect d'une décision personnelle, prise par elle-même. Grâce à quoi, conclut le cardinal, „le vécu éthique se trouve d'une manière immanente dans chaque action humaine, dans laquelle le seul „moi" personnel a conscience de sa causalité"¹⁷. À l'émotionnalisme de Scheler et à l'apriorisme de Kant Wojtyła oppose l'activisme dynamique de l'éthique chrétienne. Il revient souvent sur cette idée soulignant à l'occasion sa valeur théorique. Il en fait aussi la pierre angulaire de ses réflexions ultérieures.

Cette fois elles se concentrent sur la relation qui intervient

¹⁴ K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego* (Le problème de la volonté dans l'analyse de l'acte éthique), *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955—57), fasc. 1, p. 11—114.

¹⁵ *Art. cit.*, p. 118.

¹⁶ *Art. cit.*, p. 117.

¹⁷ *Art. cit.*, p. 118.

dans le vécu éthique entre l'acte du vécu et la valeur morale vécue dans cet acte, déterminant le bien ou éventuellement (dans le cas d'une anti-valeur) le mal moral de l'acte. De la manière dont le problème sera résolu, le cardinal fait dépendre la réponse, positive ou négative, à la question: en quel sens l'homme est-il cause de valeurs morales et par là-même de son propre bien moral? Ces remarques, qui montrent l'importance du problème, expliquent l'engagement du cardinal dans la recherche de la solution.

Conformément à la méthode admise, le cardinal entre d'abord en discussion avec les conceptions de Kant et de Scheler. Il démontre que la position de ces philosophes sur notre sujet est seulement la dérivée logique de leur négation de l'influence active de la volonté sur la constitution du vécu éthique. C'est pourquoi au nom des mêmes principes de départ ils professent que l'homme n'est pas capable de réaliser d'une manière causative les valeurs morales dans les actions entreprises. La relation de l'homme aux valeurs morales se constitue de nouveau sur le terrain de leur „sentiment" émotionnel (Scheler), ou de l'obéissance envers le principe formel de l'impératif (Kant). A l'encontre de ces conceptions le card. Wojtyła vise à exposer l'idée de la personne comme étant créatrice causale de la valeur morale. „La valeur, dit-il, ... est par nature avant tout l'oeuvre de la personne elle-même accomplie causativement dans son rôle personnel, et non seulement une matière objective sentie dans cet être"¹⁸. Grâce à quoi la personne humaine intervient en créatrice dans le domaine du bien et du mal moral. Réalisant par la force de sa rationalité son action spécifique, c.à.d. les actes, elle réalise en même temps l'incarnation des éléments du bien ou du mal moral.

Le cardinal complète sa théorie sur la relation causative de l'homme aux valeurs morales par son explication de la nature de la conscience et de l'obligation. Nous aurons encore l'occasion de revenir sur ce sujet. On peut donc pour le moment se limiter à la constatation que, selon le cardinal, la conscience précisément est le témoin authentique de la participation active de l'homme à l'accomplissement du bien et du mal par les actes rationnels personnels et que c'est là que commence l'expérience de l'obligation comme d'un ordre intérieur de réaliser ce bien et d'éviter le mal¹⁹.

Mais l'activité de la personne humaine en tant que sujet du vécu éthique ne s'arrête pas là. Dans le bien ou le mal de ce vécu

¹⁸ K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera* (Le problème de la séparation du vécu de l'acte à la lumière des conceptions de Kant et de Scheler), *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955—57) fasc. 3, p. 137.

¹⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (Evaluation de la possibilité de construire une éthique chrétienne sur les postulats du système de Max Scheler), Lublin 1959, p. 74—91.

l'homme découvre à son tour la source de sa propre valeur morale, et ceci grâce au fait que le bien ou le mal réalisé dans l'acte devient sa propre participation. En d'autres mots, la personne humaine par la réalisation de la valeur ou de l'anti-valeur de l'acte se rend elle-même „valable”, „bonne” ou „non valable”, „mauvaise”. Le monde des valeurs morales créé par la personne dans son action rationnelle se transforme de cette manière en dotation de la personne elle-même; de la sphère des actes il passe dans la sphère du sujet de ces actes et s'y enracine²⁰.

c) La conception du bien moral

L'idée du caractère causatif de la volonté humaine et par elle de l'homme dans l'accomplissement du vécu éthique, et à plus forte raison de la participation causale du sujet dans la réalisation des valeurs morales, c.à.d. du bien ou du mal des actes mêmes et de la personne qui les fait amène à la fin à poser la question relativement aux fondements ontiques de ce bien: de quelle matière sont-ils? des vécus subjectifs du sujet qui les fait ou des éléments de nature objective?

Face à cette alternative le cardinal se déclare en faveur de la conception objective du bien et du mal. Déjà dans *Elementarz etyczny* cette idée a reçu une expression remarquable, mais un développement plus large se trouve dans les écrits comparatifs dont nous parlons. Vient en tête sa conception du rôle de la raison dans la détermination du bien moral. Analysant les conceptions de Hume, Kant et Scheler²¹ il démontre que dans toutes ces théories la raison est privée de la capacité de remplir une fonction normative réelle, déterminée quant au fond du point de vue axiologique. Il en est ainsi par suite des fondements purement émotionnels ou formels de ces théories. Ce sont les impressions de plaisir, l'émotion de l'amour ou la forme *a priori* de l'impératif catégorique qui sont les forces créatrices du bien moral. C'est seulement sur le terrain de la théorie réaliste et objective du *bonum honestum* (bien honnête) élaborée par saint Thomas que la raison retrouve la force de l'influence normative sur l'action de l'homme. Lui appartient en effet la capacité de déterminer „ce qui est objectif et ce qui en tant que bien devrait être la finalité de la volonté”²². Or cet acte

²⁰ K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego* (Le problème de la volonté dans l'analyse de l'acte éthique), *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955—57) fasc. 1, p. 133—134.

²¹ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu postaw perfekcyjizmu w etyce* (A la recherche des fondements du perfectionisme dans l'éthique), *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955—57) fasc. 4, p. 303—317; i d., *O kierowniczej lub służebniczej roli rozumu w etyce* (Sur le rôle de direction ou de service de la raison en éthique). *Natle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta* (A la lumière des conceptions de Thomas d'Aquin, Hume et Kant) *Roczniki Filozoficzne* 6 (1958) fasc. 2, p. 13—31.

de „détermination" n'est pas exclusivement un acte de connaissance; il a une répercussion pratique: il contient aussi en soi „la détermination de la norme". La détermination de la norme, comme le constate le cardinal, signifie „le fait de conduire les actions de l'homme vers la réalisation du bien qui est la finalité propre de sa nature raisonnable"²³. C'est la capacité propre au seul homme, car elle est liée à sa „capacité de saisir par la raison l'essence même du bien"²⁴. L'intellect saisissant l'essence du bien embrasse tous les biens et leur relation à la nature rationnelle de l'homme comme les fins de son action. L'ensemble de ce processus se réalise dans la sphère de la raison pratique intimement liée dans son action à la volonté. Donc la raison à travers son union organique avec les éléments de la volonté devient la force créatrice du *bonum honestum*, c.à.d. du bien moral²⁵; c'est là sa fonction normative authentique.

Le problème des fondements ultimes de ce bien est l'autre implication de la théorie du *bonum honestum* et de l'activité créatrice de norme de la raison. En effet jusqu'à présent on disait de ce bien uniquement qu'il avait un caractère objectif. Il reste cependant à expliquer sur quoi repose ce caractère objectif du bien honnête et à quelles sources il puise la réalité qui lui est propre. Le cardinal n'évite pas ce problème. Il semble que ce sont ses études sur le problème du „perfectionisme" en éthique qui contiennent le plus de données capables de renseigner sur sa pensée à ce sujet²⁶. Dans ces écrits, de nouveau sur le canevas de la discussion avec les représentants de l'éthique moderne, surtout avec Kant et Scheler, le cardinal expose la thèse que la solution la plus profonde et la plus légitime du problème de l'objectivité du bien moral, c'est la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas sur l'identité de ce bien avec l'être. Résumant les derniers résultats de l'analyse de leurs argumentations sur ce point il formule également sa propre conviction: „Le bien c'est l'être qui reste en relation avec un autre être; cet autre être tend vers lui pour sa propre perfection. Est bien ce qui perfectionne l'être à un point de vue, ce qui l'actualise, ce qui dans le cadre de sa nature accroît en quelque sorte son existen-

²² K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, Roczniki Filozoficzne 6 (1958) fasc. 2, p. 31.

²³ *Ibid.*

²⁴ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej* (Du fondement métaphysique et phénoménologique de la norme morale) Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6 (1959) n° 1—2, p. 108.

²⁵ Le cardinal emploie plutôt les mots latins *bonum honestum*.

²⁶ Bien que le cardinal adopte nettement le terme „perfectionisme", et rejette le terme employé ordinairement „perfectionisme", dans les listes d'ouvrages et dans les notes on emploie à tort et fréquemment „perfectionisme" au lieu de „perfectionisme".

ce"²⁷. Sur cette interprétation existentielle du bien comme être perfectionnant un autre être dans son existence, le cardinal appuie d'autres thèses, surtout la conception de la mesure (perfection) des êtres et de leur hiérarchie; le point culminant et le couronnement de cette conception est l'idée du bien comme perfection de la nature raisonnable de l'homme dans sa relation de modèle à la plénitude absolue de l'Être et du Bien, c.à.d. de Dieu²⁸.

Le fait de lier le bien moral à l'ordre objectif de l'être crée la possibilité d'attribuer au bien moral les qualités de la vérité; cette idée embrasse et pénètre à un certain degré toute la pensée éthique du cardinal Wojtyła. C'est pourquoi surgissent souvent sous sa plume des expressions comme „la vérité du bien“ ou encore „le bien véritable“. Suivant cette ligne il exprime finalement la conviction que „l'essence de la vie morale c'est le fait de vivre la vérité concernant le bien réalisé dans l'acte et la réalisation dans cet acte du bien soumis au critère de la raison, et donc placé dans la lumière de cette vérité“²⁹. On peut voir dans cette phrase l'union en une seule idée fondamentale du véritable bien moral de l'acte humain à deux notions essentielles, différenciées auparavant et traitées séparément: la notion du vécu éthique et du bien moral. Dans les opinions du cardinal sur les fondements de l'éthique cette idée remplit le rôle de joint de l'ensemble. C'est dans cette idée aussi que s'exprime la tendance évolutive essentielle de sa pensée éthique: c'est l'affirmation de l'éthique objective, réaliste et en même temps dynamique, qui admet la réalisation causale du véritable bien moral.

d) Autres opinions

Les opinions du cardinal Wojtyła sur les fondements de l'éthique se sont façonnées sur le terrain d'un dialogue continu, et même de la confrontation avec les représentants des courants modernes dominants de la philosophie morale; il a accordé le plus d'attention à M. Scheler, lui consacrant même une monographie particulière. La position essentielle du cardinal, comme nous l'avons déjà eu l'occasion de le constater, se manifeste dans la négation des postulats fondamentaux de l'éthique de Scheler³⁰. Mais cette négation

²⁷ K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu w etyce*, Roczniki Filozoficzne 5 (1955—57) fasc. 4, p. 308.

²⁸ K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6 (1959) n° 1—2, p. 100—110, 118—124.

²⁹ *Art. cit.*, p. 121—122.

³⁰ On peut ajouter en passant qu'on trouve presque en même temps une évaluation des conceptions de Scheler, tout à fait indépendante, mais identique à celle du cardinal; c'est celle de Helmut Dahm (RFA), dans sa thèse de doctorat, publiée ensuite sous le titre de: *Vladimir Soloviev und Max Scheler. Ein*

n'était pas radicale au point de ne pas lui permettre de puiser chez le penseur allemand des éléments de sa doctrine et de les introduire dans le monde de sa propre pensée éthique. On ne peut pas en découvrir (du moins théoriquement importants) dans la matière essentielle de la version de l'éthique; par contre, comme le constate clairement le cardinal lui-même, ces éléments se trouvent dans la conception de la méthode de l'éthique, avant tout dans la conception de l'expérience éthique. Et cet élément est devenu l'objet de recherches pénétrantes du cardinal durant la période suivante; c'est pourquoi nous en parlerons en temps et place requis.

4. Etat des conceptions en 1960—1978

a) Les publications

L'année 1959 est reconnue comme une ligne de démarcation entre la 2^e et la 3^e périodes de formation de la pensée éthique du card. Wojtyła. Ceci pour la raison qu'après la publication en 1959 de l'ouvrage *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach Maksa Schelera* (Evaluation de la possibilité de construire une éthique chrétienne sur les postulats du système de Max Scheler) intervient un changement notable dans les recherches du cardinal. A lieu en quelque sorte la renaissance de la problématique sexologique. Il est vrai qu'elle n'avait jamais quitté son champ de vision, ce que prouvent les écrits publiés en 1957 et 1958^{30a}. Mais le fait important sur ce terrain fut le livre: *Miłość i odpowiedzialność* (L'amour et la responsabilité) qui parut en 1960 et fut deux fois réédité en peu de temps³¹, en plus des traductions en langues étrangères. Des idées glanées sur le champ de cette oeuvre fournissent encore quelques écrits moins importants imprimés plus tard³², bien que l'un d'eux, sous le titre de *O znaczeniu miłości oblubieńczej* (De la signification de l'amour de fiancé)³³ doive être considéré comme un complément intégral de l'aspect normatif de *Miłość i odpowiedzialność*. A côté de cela un groupe thématique

Betrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation, München-Salzburg 1971.

^{30a} K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie* (Pensées sur le mariage), Znak 9 (1957) p. 595—604; i d., *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, Ateneum Kapiańskie 56 (1958) n° 294, p. 20—33.

³¹ Lublin 1960, 2^e édit., Kraków 1962, 3^e édit. Londres 1965.

³² K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty* (Problème de l'éthique sexuelle catholique. Réflexion et postulats), *Roczniki Filozoficzne* 13 (1965), fasc. 2, p. 5—25; i d., *Nauka Encykliki „Humanae vitae” o miłości* (La doctrine de l'encyclique „Humanae vitae” sur l'amour), *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) p. 341—356; i d., *Rodzicielstwo a communio personarum* (La paternité-maternité et la communio personarum), *Ateneum Kapiańskie* 84 (1975) n° 1, 17—31.

³³ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej* (De la signification de l'amour de fiancé) *Roczniki Filozoficzne*, fasc. 2, p. 162—174.

séparé est constitué par les études du domaine de la métaéthique qui méritent l'intérêt avant tout pour cette raison qu'elles sont la continuation et l'approfondissement des travaux commencés antérieurement sur tous ces thèmes. D'autres écrits du cardinal sont consacrés aux problèmes qui ne sont pas liés par le sujet en un ensemble thématique. On peut donc les omettre: seront l'objet d'un examen plus précis les conceptions du cardinal sur le problème de l'éthique sexuelle et de la métaéthique.

b) La théorie de l'amour

Comme il déjà été dit, le point culminant de la problématique sexuelle est constitué par la monographie *Miłość i odpowiedzialność* (L'amour et la responsabilité). Dans cet exposé le card. Wojtyła a fait en quelque sorte la synthèse des énoncés antérieurs sur cette matière. Au centre des réflexions se trouve l'amour „de fiancé" (qui trouve son accomplissement dans l'amour matrimonial) comme réalité fondamentale de la relation réciproque de l'homme et de la femme. Il suffit de souligner les éléments essentiels (d'après l'auteur de cet article) de l'argumentation du cardinal, d'autant plus que *Miłość i odpowiedzialność* appartient à ses écrits des plus connus.

A la base de la théorie de l'amour dans la conception du card. Wojtyła se trouve la distinction de trois aspects qui indiquent trois plans analogiques de ses analyses: les plans métaphysique, psychologique et éthique. Du point de vue de notre sujet il faudrait se concentrer sur ce troisième, sur le plan de l'éthique. Néanmoins le cardinal a organisé le courant de son raisonnement de telle manière que les implications éthiques de l'amour prennent leurs racines dans le fond métaphysique et psychologique. Et donc nous donnons au moins quelques précisions sur ce point, ce qui semble s'imposer.

C'est le devoir de l'analyse métaphysique de l'amour d'esquisser les éléments les plus généraux et les plus essentiels de cette expérience. Tirant profit des précisions introduites dans cette matière par la tradition philosophique chrétienne, le cardinal expose d'abord trois couches fondamentales de l'amour. Ce sont: la „complaisance" (*amor complacentiae*) dans laquelle se réalise „l'engagement de la pensée à l'égard de cette (deuxième — TS) personne en tant que bien"³⁴; la „concupiscence" (*amor concupiscentiae*), c.à.d. la tendance de la volonté vers l'autre personne en tant que moyen permettant de combler en soi une privation („désir du bien pour soi-même")³⁵, et enfin la „bienveillance" (*amor benevolen-*

³⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (L'amour et la responsabilité), Kraków 1962, p. 63.

³⁵ *Op. cit.*, p. 70.

tiae) exprimant „le retour altruiste de la volonté et des sentiments”³⁶, retour qui consiste à désirer le bien d'une autre personne comme objet de l'amour. Cependant ces traits caractérisent l'amour au plan individuel, dans la mesure où il exprime la disposition d'une personne (qui aime) à l'égard d'une autre (qui est aimée). L'amour „de fiancé” se réalise cependant dans la relation interpersonnelle et tend à fonder une communauté, un „nous” spécifique. Il atteint son but quand il devient „amour réciproque”, mûri, plénier, durable, transformé en amitié. Tous ces éléments, vus du point de vue individuel et interpersonnel, se trouvent à la base de l'amour „de fiancé”, mais ne gravent pas encore le trait dans lequel cet amour atteint sa forme foncièrement spécifique. Le cardinal voit ce trait „dans l'abandon de sa propre personne”³⁷, abandon spécifique, spirituel (l'homme lui-même comme sujet de l'amour est „incommunicable” en raison de son individualité — *alteri incommunicabilis*, néanmoins véritable et parfait, car il est serviable et charitable).

L'analyse générale (métaphysique) de l'amour révèle non seulement la structure élémentaire de l'amour, mais — ce qui est plus important — dévoile aussi la spécificité la plus profonde de l'amour „de fiancé” qui, dans les relations sexuelles, constitue la matière fondamentale de la communauté interhumaine. Les résultats obtenus à cette étape sont complétés par l'auteur au cours de réflexions centrées sur l'aspect psychologique de l'amour „de fiancé”. Elles l'ont conduit à distinguer deux éléments: la sensualité et la sentimentalité. En les séparant il indique en même temps leur caractère limité: la sensualité est orientée vers la valeur du „corps”, et la sentimentalité possède un caractère subjectif, restreint au fait de vivre dans l'amour „soi-même pour soi-même”. Ceci crée le terrain sur lequel le cardinal pose le postulat de l'intégration, c.à.d. de l'unification de l'amour en le fondant sur les éléments spirituels de la liberté et de la vérité. Car „l'amour est toujours une affaire intérieure et une affaire de l'esprit”³⁸, ou bien il cesse d'être amour. Il doit découler d'un libre engagement de la volonté dans le bien de la personne aimée, mais ce bien doit être un „bien véritable”, enraciné dans la réalité objective et en tirant sa valeur.

La constatation du lien intérieur entre l'amour „de fiancé” et la vérité objective de cet amour établit un pont dans la conception du cardinal Wojtyła entre l'aspect psychologique et l'aspect éthique de l'amour. Cependant ce passage signifie en même temps l'assemblage et l'unification à un niveau supérieur des éléments développés antérieurement. L'analyse éthique de l'amour „de fiancé” doit présenter l'amour comme une vertu. Mais la vertu de l'amour se façonne dans le monde des valeurs morales, qui est une catégorie

³⁶ *Op. cit.*, p. 72.

³⁷ *Op. cit.*, p. 84.

³⁸ *Op. cit.*, p. 106.

spéciale de la sphère de l'action humaine, qui dans la théorie du cardinal se fonde sur le monde des êtres. En effet, elle est ancrée dans le bien objectif (qui, comme on le sait, s'identifie à l'être) et sa réalité axiologique est créée à partir d'éléments contenus dans ce bien.

Le cardinal lui-même constate que „le premier d'entre eux et le plus important semble être l'affirmation de la personne”³⁹, c.à.d. la reconnaissance de sa valeur exceptionnelle comme être raisonnable qui „possède la perfection spirituelle qui lui est propre”⁴⁰. Il ne s'agit pas ici d'ignorer les autres valeurs qui se trouvent dans la personne, avant tout la valeur sexuelle. L'essence de la chose consiste ici dans le fait de savoir introduire ces valeurs dans la valeur principale de la personne qui est le premier et propre terme de la relation de la volonté engagée en elle.

Cette condition une fois réalisée, „alors seulement on pourra penser à l'union des personnes et à leur appartenance”⁴¹. Cette phrase est un écho des premiers énoncés du cardinal sur l'amour „de fiancé”. Mais maintenant ils apparaissent dans un large contexte et constituent le point de départ de propositions éthiques nouvelles. Dans la conception du cardinal ils se ramènent à ce fait de rendre apparente l'idée du choix et de la responsabilité. L'appartenance en effet implique l'abandon de la personne qui aime à la personne qui est aimée, mais aussi l'acceptation de cette personne aimée. Et ceci signifie la reconnaissance de sa valeur en tant que personne et la prise sur soi de la responsabilité morale la concernant. Mais le fait de prendre sur soi la responsabilité d'une autre personne et ceci authentiquement et non seulement à moitié libère en l'homme la principale force de l'amour: „donner la volonté, créer le bien, rendre heureux”⁴². „C'est un trait „divin” de l'amour”⁴³, conclut le cardinal, et en même temps la source d'où découlent les formes d'amour fondamentales. Parmi lesquelles la maîtrise de la concupiscence de la chair, le subjectivisme et l'égoïsme sentimental pour créer le terrain sur lequel se développe „le sens plénier de la pureté”⁴⁴: en son fond et en quelque sorte sur son noyau apparaît de nouveau la valeur de la personne. „Il est impossible de concevoir la pureté sans la vertu de l'amour de la personne”⁴⁵, souligne le cardinal indiquant l'idée centrale de l'éthique sexuelle qu'il développe. Dans cette idée, comme il l'explique dans un autre contexte⁴⁶, se réalise le „droit du don”. Ce droit exige qu'on main-

³⁹ *Op. cit.*, p. 110.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Op. cit.*, p. 116.

⁴² *Op. cit.*, p. 127.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 158.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 160.

tienne dans les limites de la retenue et de la maîtrise de soi la sphère impulsive de sa propre sensualité et sensibilité jusqu'au moment où se constitue „la situation objective” qui permette de transmettre le don de l'amour à une autre personne dans la vie commune sexuelle. Cette situation objective est créée par le mariage: en lui le droit du don collabore avec „le droit d'absorption de la pudeur par l'amour”⁴⁷, mais en même temps s'ouvre une nouvelle réalité morale qui dépasse le cercle de la relation interpersonnelle de l'amour. C'est la réalité d'une union interpersonnelle stable, c.à.d. l'institution sociale du mariage.

Dans les réflexions du card. Wojtyła se placent au premier plan les aspects du mariage: la monogamie et l'indissolubilité, la valeur institutionnelle, la fécondité et la paternité-maternité, et enfin les normes de la vie matrimoniale commune et le problème de la virginité. La totalité de ces réflexions est toujours pénétrée de la même idée de l'affirmation de la personne et de son exceptionnelle valeur. A l'aide de cette idée il montre les vraies dimensions éthiques de chacun des aspects cités du mariage; c'est elle également qui établit l'idée principale définissant le sens du mariage; „le mariage est l'institution de l'amour et non seulement celle de la fécondité. La vie commune matrimoniale... est en soi... un acte d'amour „de fiancé”, c'est pourquoi l'intention et l'attention devraient être dirigées vers l'autre personne, vers son vrai bien”⁴⁸.

Ces paroles permettent de tirer une seconde conclusion. Toutes les directions des réflexions sur l'amour „de fiancé” et l'amour conjugal sont réunies et placées au niveau correspondant par l'idée principale de la personne. La valeur de la personne humaine selon sa conception est toujours supérieure à toutes les valeurs qui sont réalisables dans la sphère de la vie sexuelle. C'est pourquoi elle ne peut être soumise à aucun de ces buts. Ce qui est la norme fondamentale dans ce monde des idées c'est l'affirmation de la valeur personnelle du partenaire de l'amour dans leur appartenance réciproque avec toutes les conséquences éthiques qui en découlent. Dans la terminologie du cardinal cela s'appelle „norme personnaliste”.

La norme personnaliste constitue dans la pensée éthique du card. Wojtyła avant tout une catégorie éthique dans laquelle se concentrent et se transforment en valeur morale tous les éléments essentiels mis en relief au cours des analyses métaphysiques et psychologiques de l'amour. Mais en outre elle contient en soi de formelles implications anthropologiques. L'auteur a conscience de cet état de choses. C'est pourquoi en guise d'introduction à la pro-

⁴⁶ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości obłubieńczej*, Roczniki Filozoficzne 22 (1974), fasc. 2, p. 162—164.

⁴⁷ *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., p. 172.

⁴⁸ Op. cit., p. 227.

blématique de l'amour a été placée par lui dans le livre *Miłość i odpowiedzialność* une esquisse sommaire de sa conception de l'homme comme personne du point de vue de sa constitution d'être. Nous n'en avons pas parlé dans notre essai, car l'auteur lui-même introduit certains de ses éléments dans les réflexions sur la norme. On pouvait en faire la connaissance à cette occasion. Néanmoins le card. Wojtyła avait une compréhension trop vive des liens profonds entre l'éthique et l'anthropologie philosophique pour se contenter de formules préliminaires ou scolaires. Les recherches sur l'amour „de fiancé” sont devenues pour lui une source d'inspiration pour des recherches anthropologiques approfondies dont le livre *Osoba i czyn* (La personne et l'acte) est le couronnement⁴⁹. Malgré ses liens avec l'éthique, c'est un domaine différent de la pensée philosophique qui doit être traité séparément, ce qui le soustrait à notre thématique.

c) Les éléments de la métaéthique

Par contre il est impossible de ne pas parler d'un autre groupe de problèmes qui entrent dans la structure même l'éthique philosophique. On l'appelle généralement la problématique métaéthique. Elle a fait son apparition dans les recherches du card. Wojtyła après 1965 avec une nouvelle force et a eu son expression en trois écrits publiés⁵⁰ d'une valeur assez importante. Dans ces écrits le card. Wojtyła déroule l'écheveau de ses réflexions annoncées bien auparavant (comme nous l'avons indiqué au cours de l'exposé de ses réflexions sur Kant et Scheler), mais singulièrement approfondies et mûries avec le temps. Ce qui ne veut pas dire qu'elles aient atteint le dernier état de leur développement. Annoncée dans le texte d'un article, une étude plus ample sous le titre de *Koncepcja i metodologia etyki* (Conception et méthodologie de l'éthique) n'a pas jusque-là été publiée intégralement⁵¹.

Les conceptions métaéthiques du card. Wojtyła constituent l'expression de sa tendance à réinterpréter l'éthique thomiste traditionnelle suivant les directions philosophico-éthiques contemporaines, surtout celles de la phénoménologie. Cette orientation du cardinal peut être décelée dès les conclusions de son étude sur la possibilité d'adapter la conception de Scheler à l'interprétation philosophique de l'éthique chrétienne (révélée). Le card. Wojtyła

⁴⁹ Kraków 1969.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna* (L'éthique et la théologie morale), *Znak* 19 (1965) p. 1077—1082; id., *Problem doświadczenia w etyce* (Le problème de l'expérience en éthique), *Roczniki Filozoficzne* 17 (1969) fasc. 2, p. 5—24; id., *Problem teorii moralności* (Le problème de la théorie de la moralité), dans: *W nurcie zagadnień posoborowych*, éd. par Mgr B. Bejze, t. III, Warszawa 1969, p. 217—249.

⁵¹ *Problem teorii moralności*, p. 217.

y a finalement rejeté les thèses de Scheler sur les fondements de la philosophie morale (l'homme sujet du vécu émotionnel, et non de la réalisation causative de la morale; caractère émotionnel et non objectif de la valeur etc. ...), mais il a accepté le postulat de la méthodologie de Scheler: il considère l'expérience axiologique comme un point de départ irremplaçable dans toute recherche consacrée au phénomène de la moralité. Ce postulat apparaît chez le cardinal dans le contexte de son évaluation des courants évolutionnaires de la philosophie contemporaine. Il est convaincu que se réalise en elle le passage de la philosophie de l'être à la philosophie de la conscience⁵². Sous l'influence de ce processus non seulement s'impose le changement d'orientation en ce qui concerne le point de départ des recherches philosophico-éthiques, mais encore un glissement essentiel quand il s'agit de fixer les voies à suivre. Il faut remplacer le principe du but final par l'idée de la valeur et de la norme, et la pensée téléologique par la motivation normative, même si cette motivation devait conduire dans ses conclusions ultimes à des „résultats téléologiques”⁵³.

C'est dans le cadre de cette perspective générale que se forment les opinions du cardinal sur certains aspects de la métaéthique. Nous nous contenterons d'en dégager les thèses centrales.

L'expérience éthique dans la conception du cardinal diffère essentiellement non seulement de l'émotion irrationnelle phénoménologique de Scheler, mais aussi de „l'examen (empirique) de contenus strictement sensuels”⁵⁴. Il renferme, à côté du sentiment de la réalité lié à lui et en quelque sorte le traversant en diagonale, le „sentiment de la connaissance” conçu „comme une référence spécifique à ce qui existe d'une manière réelle et objective”, c.à.d. — finalement — „comme une aspiration à la vérité”⁵⁵. C'est la moralité qui est cette réalité objective dans l'expérience éthique. Elle est à l'intérieur de l'homme, mais elle a aussi sa dimension extérieure. L'expérience éthique étant dans ses fondements mêmes un état primitif, décèle un dynamisme spécifique qui consiste dans la „pratique de la morale” et l'expérience dans ses actes causatifs du bien ou du mal moral qui leur est propre. Cette causalité morale primitive de l'homme le cardinal la nomme „expérience morale”⁵⁶ pour la différencier de „l'expérience de la morale”. Et, bien qu'elle soit quelque chose de primitif, elle exprime toujours „une double participation de l'homme” dans la définition du contenu de cette expérience: „le fait qu'il est agent et le fait qu'il est témoin”⁵⁷ évi-

⁵² *Etyka a teologia moralna*, p. 1079.

⁵³ *Art. cit.*, p. 1080.

⁵⁴ *Problem doświadczenia w etyce*, p. 13.

⁵⁵ *Art. cit.*, p. 14.

⁵⁶ *Art. cit.*, p. 16 ss.

⁵⁷ *Art. cit.*, p. 17.

demment „du bien ou du mal moral qui prend naissance avec la causalité de la personne qui agit”⁵⁸.

Il n'est pas difficile de constater que dans cette description des éléments composants de l'expérience éthique le cardinal s'est servi des précisions essentielles élaborées par suite des recherches critiques sur l'éthique de Hume, Kant et Scheler. Elles sont représentatives de sa conception de l'expérience. Le cardinal donne un nouveau développement de cette conception dans les arguments où il expose le lien indissoluble qui existe entre l'expérience de la moralité et l'expérience que fait l'homme de sa propre humanité. C'est le même cours que suit sa conception intuitionniste „du sens moral” comme d'un contact direct de l'intellect avec la réalité du „fait moral”⁵⁹.

Bien que l'image philosophique de l'expérience qui a été tracée par la plume du cardinal comporte plusieurs couches et atteigne la profondeur même du phénomène, elle ne fournit pas de solution à la question de la compréhension ultime, c.à.d. de l'interprétation de la totalité de la réalité complexe qui se cache sous le nom de „moralité”. C'est le point essentiel de toute la conception métamorale: l'interprétation de sa moralité constitue la preuve philosophico-éthique de l'identité de cette conception, définit son appartenance philosophique et la validité théorique de ses affirmations. Le card. Wojtyła commence cette étape par la question: „qu'est-ce que la moralité?”, mais il attribue l'importance décisive aux questions concernant le bien et le mal moral et leurs fondements. Orientant ses réflexions dans cette direction il pénètre dans le domaine „de la vie humaine et de l'existence humaine”⁶⁰. Là aussi se cache le propre terrain sur lequel s'appuie la métamorale dans la conception du card. Wojtyła. Il est déterminé par l'intersection de deux plans, celui de la réflexion sur la théorie générale de la moralité et celui de la réflexion sur la théorie de l'éthique de l'acte humain comprise à la manière existentielle⁶¹.

Le cardinal est convaincu que la clé permettant de résoudre le problème métamoral ainsi situé est l'analyse de l'expérience de la faute. En effet, cette analyse permet de jeter la lumière sur les éléments indispensables pour construire une théorie adéquate de la moralité. C'est la valeur morale qui en est le premier élément. Pour expliquer ce phénomène il ne suffit pas de constater que cette moralité apparaît „dans l'homme en qualité de sujet en relation avec son action”⁶². Il faut atteindre ses fondements d'être, et ceux-ci s'identifient au fait que l'homme comme sujet de l'action „devient”

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Art. cit.*, p. 19—24.

⁶⁰ *Problem teorii moralności*, p. 223.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Art. cit.*, p. 232.

bon ou mauvais. Dans cette conception „la valeur morale, c.à.d. le bien ou le mal, est ce qui fait l'homme bon ou mauvais en tant qu'homme, ce par quoi l'homme devient bon ou mauvais comme homme"⁶³. Et quand il veut „devenir" bon par la réalisation de la valeur morale, l'homme agit en considération du but. Mais le cardinal explique que ce but, c'est sa propre valeur morale, et non une autre valeur se trouvant dans un objet qui est le but de l'action. C'est donc aussi un téléologisme, mais un téléologisme, spécifique, différent du téléologisme présenté dans le thomisme, qui considère le but de l'action comme un moyen d'atteindre le but final. Le téléologisme du card. Wojtyła est axiologiquement orienté vers la valeur de la personne. Sous cet aspect, selon le cardinal, non seulement il peut s'harmoniser avec l'éthique de la valeur, mais encore il est indispensable pour manifester la pleine dimension de l'aspiration de l'homme au bien, aspiration qui s'exprime dans la formule: „je veux être bon"⁶⁴.

De cette expérience „je veux être bon" découle un autre élément indispensable pour constituer la moralité dans sa propre essence. C'est, pour employer l'expression du cardinal, „l'élément de l'obligation"⁶⁵. Il a pour but le „je veux être bon", mais a ses racines dans le fond spirituel de la personne, ce qu'est la volonté ordonnée à la tendance dynamique vers la vérité. Il prend donc la forme d'un „je dois" spécifique et s'impose avec une nécessité absolue qui par son rayon d'action embrasse la couche morale elle-même dont il s'agit dans un acte concret et aussi les valeurs objectives vers lesquelles l'acte est dirigé⁶⁶. Dans l'expérience éthique l'obligation fonctionne d'ordinaire sous la forme d'ordres ou d'interdictions, par quoi elle devient „un équivalent subjectif et vécu d'une norme morale"⁶⁷.

Le problème de la norme est un nouveau thème successif de l'interprétation de l'expérience de la moralité qui résulte logiquement des réflexions actuelles du cardinal. Ici s'arrête cependant sa métaéthique. Nous n'avons que l'annonce d'une étude plus étendue sur ce sujet, non réalisée jusqu'à ce jour⁶⁸. Cependant on ne peut douter qu'elle eût été la continuation et l'approfondissement de la ligne générale des conceptions métamORALES du cardinal esquissée dans les réflexions antérieures. Elles ne porteraient non plus atteinte aux aspects fondamentaux de la théorie de la moralité développée par lui. „Or, c'est, comme le constate l'auteur lui-même, ... la théorie de l'homme-personne comme être bon ou mauvais dans sa

⁶³ *Art. cit.*, p. 234.

⁶⁴ *Art. cit.*, p. 239.

⁶⁵ *Art. cit.*, p. 240.

⁶⁶ *Art. cit.*, p. 242.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Art. cit.*, p. 243.

propre essence de personne. Et en même temps la théorie de l'homme-personne faisant l'expérience de sa valeur morale, faisant l'expérience du fait qu'il devient et est bon ou mauvais en tant que personne''⁶⁹.

C'est sur ces paroles qu'il convient de terminer l'exposé sur la pensée métaéthique inachevée du card. Wojtyła. Même dans la forme qu'elle revêt dans les premiers essais, elle prouve suffisamment qu'elle a été façonnée sur le terrain des idées élaborées par le cardinal dès la première période du développement de sa pensée philosophico-éthique, toujours étendue et approfondie. En tout cas la métaéthique du card. Wojtyła reste en union harmonieuse avec l'ensemble de ses conceptions philosophico-éthiques. De ce point de vue elle est une construction théorique homogène, bien que prise dans sa totalité elle n'ait pas encore atteint le degré d'une synthèse doctrinale intégrale dans le domaine de la philosophie de la moralité. La raison en est peut-être que les réflexions du card. Wojtyła sont orientées vers le creusage du sujet, vers les analyses qui vont jusqu'au fond et tentent de joindre les racines mêmes des phénomènes. Il est impossible cependant de nier que les résultats obtenus par le cardinal concourent à donner une version originale de l'éthique chrétienne, dont les caractéristiques seront l'objet de la conclusion de notre exposé.

5. Caractéristique finale

La comparaison des thèses normatives essentielles du cardinal avec les thèses analogues de la doctrine traditionnelle prouve qu'il n'y a entre elles aucune différence essentielle. Sur ce point on constate une concordance de principe entre les conceptions du cardinal et le courant de toujours de l'éthique chrétienne: avec les autres représentants de cette éthique il a toujours propagé et défendu la moralité objective et absolue, posée sur le terrain stable et immuable des structures d'être de la nature humaine. Mais il formulait l'interprétation de ces structures non dans les catégories du thomisme traditionnel, mais dans celles du thomisme existentiel. Cette image change encore davantage quand on considère la pensée du cardinal à partir de ses conceptions métamORALES. Le téléologisme fondamental de l'éthique de saint Thomas orienté vers la fin dernière ne lui donnait pas satisfaction. Il a donc cherché d'autres voies dans la construction de la métathéorie de la philosophie de la moralité. Scheler était sur ce point une inspiration relative: le cardinal y a puisé sa conception de l'expérience éthique comme point de départ de son éthique et comme source d'analyse de matériaux. Sans doute a-t-il donné à cette expérience un sens réaliste; il a cependant remarqué les limites de la possibilité d'appliquer cette

⁶⁹ *Art. cit.*, p. 249.

méthode et de la nécessité de tirer profit de la pensée métaphysique de la philosophie thomiste. Malgré tout, semble-t-il, la méta-éthique du card. Wojtyła est d'orientation phénoménologique. De cette manière le card. Wojtyła est resté jusqu'à la fin fidèle au cours évolutionnaire qui s'est manifesté au seuil de son oeuvre philosophico-éthique: conservant le noyau normatif de l'éthique thomiste traditionnelle il visait en même temps à le réinterpréter et à l'enrichir suivant la direction de deux courants philosophiques contemporains. Les explications définitives du phénomène de la moralité impliquant une philosophie de l'être définie s'appuyaient en principe sur une version contemporaine existentielle du thomisme; quant à la substructure de ses conceptions, il la construisait à l'aide d'éléments puisés à la philosophie phénoménologique. C'est ce qui explique que dans sa pensée éthique le cardinal se tourne aussi nettement vers la conscience du sujet moral et qu'il use aussi largement des données puisées à cette source sous la forme de vécus de l'homme, en conformité d'ailleurs avec l'orientation réaliste de la philosophie chrétienne.

Les sources citées de l'inspiration philosophique ont créé un climat d'idées dans lequel a pris naissance le trait le plus caractéristique et universellement connu de la pensée éthique du card. Wojtyła, son personalisme. La notion de la personne humaine ne définit pas seulement les fondements anthropologiques de la moralité; elle constitue en outre la matière qui servira à construire tous les éléments constitutifs de cette moralité (valeur, obligation, norme), et même les règles détaillées du comportement humain (éthique sexuelle).

A l'ombre des accents personalistes de la pensée éthique du card. Wojtyła, mais toujours en union intime avec ces accents, se trouve une autre caractéristique de cette pensée, qui mérite également d'être soulignée. Il s'agit d'un activisme spécifique ou, pour mieux dire, du dynamisme de l'éthique du cardinal. Ce dynamisme se manifeste dans l'attribution à la personne humaine comme sujet de l'action éthique du rôle causatif dans toutes les directions de son action. L'homme est donc l'auteur authentique, raisonnable de son acte éthique; en vertu de cette même dynamique il crée les valeurs morales de sa propre action; cette dynamique définit aussi la spécificité morale du vécu de l'obligation et de la conscience; en un mot l'homme embrasse par l'envergure de sa causalité la totalité du phénomène de la causalité. La conception éthique du card. Wojtyła est donc une conception personaliste, mais à son tour ce personalisme est imprégné jusqu'au fond de l'activisme dynamique.

Telle est — selon l'auteur de cet exposé — l'esquisse de la pensée éthique du card. Wojtyła dans son développement jusqu'au jour mémorable du 16 octobre 1978. Se pose la question si, avec

l'instant où le cardinal a été élu au Siège de Pierre, il aura suffisamment de force et de temps pour poursuivre les réflexions philosophico-éthiques commencées. Il semble que c'est extrêmement problématique, sinon impossible. Malgré tout, plus probable semble la supposition peu souriante que la pensée éthique du card. Wojtyła ressemblera à un arbuste tourné vers le ciel, plein de vigueur vitale, ne portant aucun fruit nouveau, parce que le Jardinier, occupé à d'autres affaires bien plus importantes, n'a plus le temps de s'occuper de lui. En fin de compte cependant, seul l'avenir peut montrer quel sera le sort de cette pensée après l'élection au pontificat du cardinal Wojtyła.