

Essence et personne

Autor(en): **Secretan, Philibert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **26 (1979)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761317>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PHILIBERT SECRETAN

Essence et personne

Contribution à la connaissance d'Edith Stein

Roman Ingarden, dont on peut lire ici même la Conférence de Cracovie, est certainement l'un des premiers à avoir soulevé une question qui m'anime moi-même depuis que j'ai découvert Edith Stein: Qu'en est-il de sa philosophie? Si l'essentiel des biographies et des commentaires qui lui furent consacrés avant la parution de l'ouvrage de Reuben Guilead insistent sur sa vie exemplaire et sur la concordance entre sa montée au Carmel et sa mort à Auschwitz en 1942, sa philosophie n'a guère été étudiée. Aussi R. Guilead a-t-il fait date en publiant la première étude systématique de l'œuvre philosophique d'Edith Stein ¹.

Je compterai parmi les exceptions à ce constat général l'article du P. Przywara sur «Edith Stein et Simone Weil» publié en 1956 dans les *Etudes philosophiques*, et ferai mienne sa proposition sur le caractère éminemment essentialiste de la philosophie steinienne. Que, par ailleurs, nous soyons en droit de parler d'un personnalisme ne paraît guère douteux. Personnalisme essentialiste: telle pourrait bien être la tonalité fondamentale de l'œuvre, tonalité qui s'atteste d'une manière pertinente dans la lecture que fait Edith Stein de Heidegger ². Mais ni son essentialisme ni son personnalisme ne sont en définitive saisissables s'il ne

¹ R. GUILÉAD, *De la Phénoménologie à la Science de la Croix*. L'itinéraire d'Edith Stein. Louvain-Paris: Nauwelaerts 1974.

² *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, in «Welt und Person» (Werke VI). Freiburg: Herder 1962.

sont mis en relation avec l'expérience du Carmel et avec ses commentaires de ses maîtres spirituels: Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Plus que jamais, la philosophie est ici «*praembula fidei*».

Rendre hommage à Edith Stein philosophe implique donc que l'on s'interroge sur le lien systématique entre essence et personne, sur le fond de l'expérience religieuse qui confère son sens ultime à l'ensemble de la démarche intellectuelle et à l'effort conceptuel auquel elle a consenti avec une ferveur exemplaire.

Comment ces deux réalités que sont l'essence – les essences – et la personne sont-elles articulées dans la systématique steinienne? Qu'est-ce que la personne si elle n'a pas traversé l'épreuve philosophique de l'«*epoché*», si elle ne s'est pas pliée à l'exigence intellectuelle de la «*Sachlichkeit*»? Et à quoi bon cet effort spéculatif pour analyser les êtres essentiels s'il n'a quelque signification dans la formation de la personne par la compréhension qu'elle peut gagner d'elle-même? Comment demeurent distinctes, dans la personne, essence et existence à partir du moment où Edith Stein refuse le propos heideggerien sur l'existence comme détermination essentielle de l'homme?

Telles sont, par delà toute estimation idéologique, les questions qui s'ouvrent dès lors que l'on admet que par notre philosophe le large champ du personalisme s'est enrichi d'une dimension essentialiste, qu'il est parfaitement légitime de confronter à l'ensemble des relations établies depuis l'après-guerre entre personalisme et existentialisme.

Chercher ainsi à repérer le domaine fécondé par la pensée d'Edith Stein, c'est aussi se souvenir de l'intérêt constant qu'elle a manifesté pour la psychologie – et ceci déjà à Breslau –, puis pour l'épistémologie des sciences humaines (*Geisteswissenschaften*), pour la nature de l'«*Einführung*» et les relations intersubjectives, enfin pour tout ce mystère de l'âme à laquelle l'ouvrit, dès 1921, la lecture de sainte Thérèse d'Avila. Autant dire que si Edith Stein développa à partir des *Logische Untersuchungen* une théorie des êtres essentiels, cela se fit dans le contexte de cet intérêt passionné pour l'homme et pour la responsabilité que lui impose le fait d'être, en tant que personne, le porteur de plus hautes possibilités spirituelles.

Mais à son tour, cette mise en relation entre une théorie des essences et cette attention à l'homme n'est guère pensable sans l'acceptation d'une discipline intellectuelle qui l'a profondément préparée à l'ascèse mystique. La «*strenge Wissenschaft*» selon Husserl lui fut un prélude à la «*Kreuzeswissenschaft*».

Dans son introduction à la *Philosophie comme science rigoureuse*, Quentin Lauer écrit ces lignes qui disent bien à quel idéal s'est formée Edith Stein elle-même, avant qu'elle n'en tire certaines conclusions pédagogiques³.

«La science rigoureuse de la philosophie... est d'abord la recherche d'une connaissance de l'être absolument vrai, ennemie de tout scepticisme, de tout subjectivisme et de tout relativisme; le refus d'accepter une conclusion qui ne soit pas vérifiée par la critique comme étant objectivement valable par tous les hommes et dans tous les temps; cette science sera en contact immédiat avec l'être absolu, elle refusera de considérer tout le domaine sur lequel peut se porter le doute,... de sorte qu'elle rejettera toute espèce de construction qui chercherait à atteindre derrière le donné une réalité que Husserl considère comme un «non sens métaphysique»... Ce choix implique chez Husserl une extraordinaire ascèse de la pensée qui pratiquement exclut un large arrière-fond historique pour sa philosophie, car il exige de lui-même d'élaborer tous les problèmes de bas en haut, sans tenir compte du terrain qui les a vu naître»⁴.

Cet idéal de rigueur a-historique est inséparable d'un idéal de pureté. La «*Sache selbst*», la chose elle-même à laquelle Husserl veut retourner n'est essentiellement présente qu'à une conscience elle-même purifiée: le travail phénoménologique consiste à la fois à dégager le «sens» essentiel de ce qui se donne à voir, et à se rendre capable d'une intuition qui reporte sur le sujet lui-même la pureté de l'être phénoménal. L'effort inlassablement repris par Husserl vise donc à conquérir, contre le naturalisme et l'historicisme – qui ne peuvent produire que des *Weltanschauungen* – un monde pur du sens, c'est-à-dire une parfaite convenue du travail sur soi et sur ce qui se donne à la fois idéalement et réellement.

Il faut suivre ce double mouvement pour bien saisir le développement intellectuel et spirituel d'Edith Stein. D'une part son essentialisme est tributaire de la théorie husserlienne du sens; d'autre part la «psychologie» phénoménologique la conduit à une recherche sur l'âme où saint Augustin lui servira de référence et sainte Thérèse d'Avila de modè-

³ *Frauenberuf und Frauenbildung*. München: Schnell und Steiner 1949; trad. fr.: *La femme et sa destinée*, par M.-L. ROUYEYRE. Paris: Amiet-Dumont 1956.

⁴ E. HUSSERL, *La Philosophie comme science rigoureuse*. Introduction, traduction et commentaire par Quentin LAUER, P. U. F. Epistémé, 1955, pp. 5 ss.

le de description ⁵. Ainsi la relation entre noèse et noème, entre sens – ou essence – et conscience, entre objet idéal et sujet pur, sera constamment maintenue dans la relation entre une philosophie de l'être structuré en ses différents modes et une philosophie de l'âme. Son ontologie suivra deux voies: la voie augustinienne et la voie aristotélicienne, dans un esprit proche de saint Thomas et pourtant fidèle à la méthode phénoménologique, achevée pourrait-on dire dans la mystique thérésienne.

Certes, cette démarche ne va pas sans difficultés. Elles me paraissent se concentrer dans le rapport entre *essence* et *personne*. Aussi tendrai-je à penser que nous abordons un problème central de la philosophie d'Edith Stein.

I. L'ORDRE ONTOLOGIQUE

L'ontologie d'Edith Stein a trouvé son expression définitive avec *Endliches und ewiges Sein* ⁶, ouvrage auquel nous allons nous référer d'une manière continue.

Etre fini et Etre éternel est le vaste développement d'une étude demeurée inédite sur Acte et Puissance. On y ressent tout l'apport qu'a valu à Edith Stein le lourd travail de la traduction du *De Veritate* de saint Thomas ⁷. Cette œuvre exige, malgré la clarté de l'expression, beaucoup de patience et d'effort pour en bien percevoir l'enjeu et la structure. Attentif d'abord à ce qui concerne une théorie de l'ordre de l'être, je dirai trop brièvement que *Etre fini et Etre éternel* présente trois problématiques:

1. La première établit, dans une perspective à la fois phénoménologique et augustinienne, le statut d'une région de l'être situé entre l'Etre éternel et l'être fini ou réel. Edith Stein l'appelle «wesentliches Sein», être essentiel, et en entreprend l'analyse selon un double point de vue:
 - a) du point de vue de la relation du «monde essentiel» à l'être réel, fini, et à l'être éternel;
 - b) du point de vue de l'architectonique de ce monde séparé.

⁵ *Die Seelenburg*, in «Welt und Person» (Werke VI); E. E. S., pp. 342–345.

⁶ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (E. E. S.), Werke II. Freiburg: Herder 1962; trad. fr.: *Etre fini et Etre éternel*, par G. CASELLA et F. VIALLET. Louvain–Paris: Nauwelaerts 1972.

⁷ Première édition: Breslau, Borgmeyr 1931; nouvelle édition: Freiburg, Herder 1952.

C'est dans cette double perspective que nous avons à déchiffrer le texte suivant :

«Le monde de l'être essentiel (*wesenhaftes Sein*) doit être pensé comme un monde stratifié (*Stufenreich*). Le simple et l'archétypique du plus haut niveau y sont les essentialités. C'est à leur image que sont conformés (*nachgebildet*) les traits essentiels des «formations» (*Gebilde*) composées que nous appelons le *quid* essentiel (*Wesenwas*)»⁸.

Ce passage pris à titre d'exemple, dit non seulement que l'ordre du monde intemporel des essences est hiérarchique, qu'il comprend des éléments plus ou moins universels, mais que les essences – prises au sens le plus général de formes idéales – sont complexes (*Gebilde*) ou simples. De plus nous percevons qu'elles comportent, en tant que réalisables dans des choses, un *quid* (*Wesenwas*) distinct de la quiddité de la chose (*volles Was*), et une détermination d'idéalité appelée *Wesenheit* (= essencité ou essentialité).

Le «*Wesen*» (*Wesenwas* et *Wesenheit*) se caractérise fondamentalement par l'être-en-repos (*ruhig, ruhend*) et par une durée intemporelle. Et potentielles par rapport au réel, les essences ont pourtant une actualité «inerte» mais nécessaire relativement au possible contingent, instable et fluctuant.

Ces indications sont précieuses, car déjà nous pouvons distinguer au niveau des «*Gebilde*», des formations complexes, un ordre architectonique dont les principes archétypaux sont simples, alors que le *tout* de ce monde essentiel et de ce qu'il préforme se présente dans et comme un ordre appelé *logos*.

2. La seconde problématique de *Etre fini et Etre éternel* se dégage d'un long et difficile débat avec l'ontologie aristotélicienne. Edith Stein s'inscrit délibérément et critiquement dans la tradition scolastique, où il est question de reformuler l'ontologie d'Aristote en fonction d'un réalisme de la Création. Mais ayant privilégié le thème de l'ordre idéal, ou du *logos*, elle ne va pas d'emblée travailler sur le terrain de l'analogie de l'être. Son ontologie est d'abord une ontologie des formes, et c'est dans cette problématique qu'est apportée la distinction entre l'être des essences et l'être des essentialités, soit entre l'essence morphique et l'essence eidétique appelé *sens* (*Sinn*).

⁸ E. E. S. pp. 81–82.

Tenant ainsi fermement la distinction entre essence, comprise comme forme quidditative (Wesensform, *morphè*), et essentialité, ou forme pure (reine Form, *eidōs*), notre auteur dégage une théorie qui fait correspondre à la *morphè* les êtres réels selon leur composition, et à l'*eidōs* les êtres réels selon leur dynamisme téléologique. Ou encore: la *morphè* est la forme dans laquelle est structurée une hylè; l'*eidōs* est la forme à laquelle se forme, se conforme et se réalise un être selon son dynamisme propre. Ce point est évidemment capital pour la compréhension de la personne.

C'est dans ce contexte que se spécifie le concept de sens, d'abord équivalent à celui d'essence, puis déterminant plus particulièrement la loi d'unité qui préside à cette réalisation d'un être subsistant, et l'ordre qui lui assure une intelligibilité dans le tout de l'étant.

3. La pleine signification de cette philosophie du sens n'apparaîtra que dans la troisième problématique, proprement inspirée par une théologie de la création. Le monde «idéal», essentiel et archétypique n'est qu'un monde possible. Réalisé dans le monde des choses, il n'est pas porteur de sa puissance de réalisation. Il faut une force, un acte créateur, reconnu comme donateur de sens. Mais si l'être est donné à tout étant, le sens n'est donné qu'à des esprits. La connaissance de l'ordre du logos, de la concaténation de toutes choses, est le mode proprement philosophique de la montée vers le sens de l'être et vers l'Être du sens.

Nous négligeons volontairement pour l'instant tout ce qui relève de l'analyse de l'esprit et de la personne. Ce n'est plus alors de l'ordre du monde qu'il sera question, mais du sceau du Créateur sur la créature en tant que spirituelle et personnelle.

Quelque sommaire que soit cette présentation de la problématique de *Être fini et Être éternel*, elle n'en permet pas moins de préciser l'inspiration fondamentale de cette œuvre.

L'ontologie d'Edith Stein est simultanément une théorie des formes et une théorie des êtres. Essence dit à la fois être et forme, mais il n'y a accès à l'être que par la forme. Aussi est-ce sur leur conception de la forme qu'elle juge les deux «grands» de la *philosophia perennis*, Platon et Aristote:

«Ce qu'il y a d'insatisfaisant dans la théorie aristotélicienne et platonicienne de la forme me paraît résider en ceci que l'une et l'autre ne tiennent compte que d'un aspect.» Aristote, si je suis bien Edith Stein, s'en tient à la forme essentielle, et Platon à la forme exemplaire ou arché-

type. Et elle poursuit: «Et je vois la raison de cette partialité dans le fait que l'idée de création et de sa continuation, la conservation et le gouvernement providentiel du monde créé, leur était étrangère»⁹.

Le problème d'Edith Stein est de rendre compte de l'ordre créé comme ordre subsistant et non seulement comme ordre substantiel, et d'en chercher la permanence et le sens dans des formes originaires (Urbild) et non seulement exemplaires (Vorbild), dans des possibles intemporels irréductibles à leur seule idéalité. Ou encore: Les essences steiniennes sont des créatures, mais leur ordre intelligible est la manifestation du logos divin. Elles se déploient entre l'éternel et le fini; leur potentialité est dominée par l'Acte pur et est en attente d'actualisation dans le monde des choses et dans le flux des *Erlebnisse* réels. Leur statut de possible ne les arrache pas à l'être; c'est un statut ontologique suivi jusque dans le particulier qui les ordonne aux créatures finies, comme c'est leur statut idéal et universel qui les ordonne aux Idées divines auxquelles seules convient le titre d'archétypes originaires (Urbilder). Si ce double statut justifie le rapprochement avec la conception scotiste de l'*ens commune*, la conception steinienne des domaines de l'être s'apparente par d'autres aspects à la vision pascalienne de la discontinuité des ordres. Non seulement il y a incommensurabilité entre l'être fini et l'être éternel, mais le domaine des formes, par son immuabilité et par la cohérence de leurs corrélations, est proprement distinct de la temporalité et de la contingence du réel empirique.

Cette discontinuité n'est pourtant pas incompatible avec une continuité qu'Edith Stein exprime volontiers en termes d'*exemplarité* ou de *conformité* (Vorbild, Nachbild); une continuité qu'assure en définitive l'unité du sens qui finalise toute existence.

Ce rythme contrasté de continuité et de discontinuité se retrouve à l'intérieur du domaine des formes. Alors que, par exemple, les choses sont insérées, en-membrées (eingegliedert) dans le réseau structuré du monde réel, nous lisons au sujet des formes idéales:

«Selon leur être essentiel, les formations (Gebilde) de différent niveau sont séparées (voneinander getrennt) et ne sont relatives les unes aux autres que sur le mode de la supraposition (Überordnung), de l'infra-position (Unterordnung) et de la juxtaposition (Nebenordnung)»¹⁰.

⁹ E. E. S. pp. 217-218.

¹⁰ E. E. S. p. 82.

Mais considérées comme les possibles d'êtres réels, ces «formations» s'étagent à des niveaux d'universalité décroissante, les plus générales s'inscrivant *dans* les plus particulières jusqu'à leur remplissement *dans* les choses singulières.

Aussi, le concept d'ordre s'en trouve-t-il largement diversifié, encore que nous ne puissions percevoir pour l'instant qu'un ordre distributif quasi spatial, un ordre quantitatif (au sens kantien) allant de l'universel au particulier – l'essence singulière étant la plus proche de la réalisation dans un être toujours particulier. Puis un ordre d'exemplarité qui implique une antériorité ontologique de la forme (eidos) sur la forme morphique et sur sa réalisation concrète.

Ce que nous pouvons dire de l'ordre structurel des essences ne donne qu'une faible idée de la complexité de l'analyse steinienne, et d'une subtilité qui, ici encore, suggère le rapprochement avec Duns Scot. Force nous est de nous en tenir aux grandes lignes. L'ordre essentiel à la fois fait référence au réel dont il est le possible, au mouvement dont il est l'invariant, au contingent dont il est la nécessité, et s'en détache comme région autonome de l'être, comme *être en tant qu'ordre*.

Or, ce qui autorise cette formule n'est autre que le passage de la considération de l'ordre comme forme à la considération de l'ordre comme être. L'être en tant qu'ordre, ou l'être de l'ordre, voilà ce qu'en dernière analyse nous donne à comprendre le terme de *sens*. D'où notre question: en quoi la doctrine steinienne sur le sens oblige-t-elle à reconsidérer ou à enrichir une théorie de l'ordre dont nous n'avons perçu que l'aspect de structuration et où prévaut une conception statique du modèle intemporel?

Le terme de *sens* n'est pas fixé une fois pour toutes dans *Endliches und ewiges Sein*. Une première acception est proprement husserlienne: le sens (noématique, noétique et sémantique) est ce qui subsiste après la mise en parenthèse de la thèse d'existence. (N'est-ce pas le *lekton* stoïcien qui se profile à l'arrière-plan?) La seconde perspective, plus platonicienne, est celle de l'exemplarité du sens. Cette acception s'impose dans la confrontation entre essence et essentialité, entre *Wesenwas* et *Wesenheit*, et dans la distinction entre structure morphique et ordre eidétique. Une dernière acception met en revanche le sens en «contact» avec la réalité comprise non plus du point de vue des modes de composition, ou de structuration, mais du point de vue du dynamisme dans lequel un être se réalise selon la loi de son sens, et est ainsi ouvert à l'intelligence qui le comprend en esprit et en vérité.

Ici, le terme «sens» indique dans la chose un niveau ontologique plus fondamental, plus proche de sa substance et de son *Selbstand* – être-soi – que de son quid (Was); et il désigne dans l'essence (Wesen) une actualité au regard de laquelle la forme (Wesensform, Wesenwas) n'est que potentielle. «Sens» dit ainsi à la fois l'*actualité exemplaire* des essences simples, l'actualité de l'ordre dans lesquelles sont comprises les formes complexes (Sinngelbilde) engagées dans la structuration du concret, et le niveau ontologique des êtres saisis dans leur capacité de sens.

La proposition-clef est ici: «De même que chaque 'quelque chose' a un sens, il y a en chaque être l'être correspondant au sens»¹¹. Nous traduisons: En chaque être (ens) qui est quelque chose (aliquid) se manifeste une capacité de sens: soit une capacité de s'insérer dans le tout unifié de l'étant, soit un «déploiement de ce qui est contenu dans l'unité de sens»¹².

Et lorsque nous lisons «chaque quelque chose», force nous est d'admettre que même les formes les plus formelles ou vides (par exemple les êtres mathématiques) ont un être correspondant à leur sens, c'est-à-dire leur insertion dans le tout du sens (Sinnganzes). Mais ont-elles cette dynamique du déploiement par quoi se manifeste, dans les êtres, l'acte d'être et l'être-soi que signifie *ousia*?

Si le thème du sens introduit cette vitalité dans l'analyse ontologique, c'est aussi la réflexion sur le devenir des choses et des êtres qui va faire apparaître la distance entre ce qui est transformation et réalisation. Se transformer, c'est prendre des formes successives; se réaliser, c'est se déployer, se développer dans et selon l'unité du sens. C'est proprement «prendre sens».

Le statisme du sens-archétype est ainsi vaincu par une conception dynamique ou énergétique de l'*ousia* aristotélicienne. Mais cette énergétique téléologique, où le sens est l'acte par rapport à la potentialité de réalisation d'un être, notre auteur l'aborde par le biais d'une analyse des transcendentaux. L'aspect formel du sens va être dépassé dans une analyse transcendentale où éclate d'une manière particulièrement impressionnante le génie philosophique d'Edith Stein.

Dans *Etre fini et Etre éternel*, les considérations sur les transcendentaux constituent une médiation entre la théorie de l'ordre formel et la théorie du sens. Si Edith Stein s'oblige à ce détour, c'est qu'une «mon-

¹¹ E. E. S. p. 303.

¹² E. E. S. chap. VI.

tée vers le sens de l'être» exige que soit justifié dans les déterminations universelles de l'étant en tant que tel, le passage de la considération de l'être de la forme à la considération du sens de l'être. Or, ce passage est nettement indiqué dans l'analyse du transcendantal *aliquid*.

«Jetons un regard rétrospectif sur les transcendentaux considérés jusqu'ici. On verra alors que *ens* désigne l'étant comme tout: «Ce qui *est*» souligne l'être; *res* fait ressortir le «ce que» (*Was, quid*), *aliquid* le «cela» (*Das*); *unum* est une propriété formelle aussi bien du «cela» (= objet) que du «ce que» et de l'être... Il s'agit – *si nous faisons abstraction du sens de l'être*^{12a} – d'éléments (*Bestandteile*) formels de l'étant en tant que tel, et tel qu'il est en lui-même. Ce n'est que dès lors que nous interprétons *aliquid* non plus comme quelque chose (= objet) mais comme «autre quelque chose» («*anderes Etwas*»), que nous le mettons en relation avec d'autres étants: nous le posons dans la relation de non-coïncidence comme objet et selon l'être. «Un autre objet» – voilà qui est à nouveau une forme vide. «Des objets tels que chacun a un être différent» – cela peut-il être entendu d'une manière purement formelle? On ne saurait répondre qu'à partir du sens de l'être»¹³.

Nous retiendrons pour l'instant deux éléments ici décisifs. Tant qu'il est fait abstraction du sens de l'être, il est impossible de dégager dans l'*aliquid* la dimension de relation, et cette relation s'institue entre des étants irréductiblement autres. C'est le fondement même de la distinction entre forme et sens. Mais cette relation n'est pas étrangère aux transcendentaux. C'est, tout au contraire, le vrai, le bien et le beau qui apparaissent comme les déterminations les plus universelles de la relation, donc comme les déterminations les plus profondes de l'être lui-même. On méditera à ce sujet l'admirable analyse de la vérité transcendentale qui, dans un être, est sa propre relation à son «*eidos*»¹⁴.

Etre, relation, sens sont dès lors solidaires, comme l'explicite le texte suivant:

«L'Etre comme déploiement d'un quid (*Was*) ne signifie pas seulement l'externalité et l'internalité (*Auseinander und Ineinander*) de ce qui est contenu dans ce quid, mais en plus son être – (ou resp. son devenir) – patent, ou son être-intelligible pour un esprit connaissant (c'est-à-dire que tout être est, en tant que tel, un être *vrai*); être signifie: occuper

^{12a} souligné par nous.

¹³ E. E. S. p. 270.

¹⁴ E. E. S. chap. V, § 10.

sa place dans l'universalité de tout étant et ainsi contribuer à la perfection de ce tout (c'est-à-dire être *bon*); être signifie: être ordonné selon une certaine loi de construction et ainsi être en harmonie (Einklang) avec l'esprit tant ordonnateur que connaissant, dans un ordre correspondant (c'est-à-dire être à la fois beau et raisonnable)... Lorsqu'il est question de l'intrication (Ineinander) et de l'ordre des parties dans le tout, il est impliqué que l'unité est une propriété de l'être... Unité, vérité, bonté, beauté appartiennent à l'état-de-sens (Sinnbestand) de l'être même»¹⁵.

Nous pouvons distinguer à partir de ce texte un moment de structuration formelle où domine le rapport interne-externe qui relève encore du rapport à l'autre comme «autre chose». Je le relierai au thème de l'*Aufbau*, de la construction. Puis apparaît en plus la patence, l'être ouvert et révélé (Offenbarsein) et l'adordination (Zuordnung) devenue inconfondable avec la coordination (Anordnung). Apérité et adordination sont bien les catégories du sens en sa densité ontologique: «Être manifeste, être ordonné à..., c'est en cela que réside l'être lui-même»¹⁶.

On voit par ailleurs ce texte orienter la réflexion dans deux directions: la direction de l'ordre institué dans sa totalité objective, noématique, et la direction de l'ordre en tant qu'intelligible par un esprit lui-même doué d'un pouvoir d'unification intentionnelle. Et lorsqu'il s'agit de l'esprit fini de l'homme, la tâche infinie de la connaissance est de cerner progressivement ce tout. Notre visée est alors orientée par le sens sémantique du terme «être en plénitude».

Ce tout ordonné n'est pourtant le dernier mot ni de l'ordre ni de l'être. L'ordre de la nature, comme celui du monde *pour* l'esprit, voire leur adéquation, ne sont que des parties de l'Ordre plénier qu'embrasse, unifie et récapitule le Logos divin.

C'est ici qu'il convient de revenir sur les considérations qui achèvent ce qu'Edith Stein appelle elle-même sa voie augustinienne – qui est aussi la voie phénoménologique. Découvrant le sens comme «Sinnzusammenhang», comme la concaténation des idées ou essences, elle n'a pas craint de l'éclairer à la lumière de la doctrine chrétienne du Logos divin¹⁷.

Insistant certes sur l'analogie – c'est-à-dire sur la ressemblance *dans la dissemblance* – entre logos et Logos, entre l'ordre essentiel et

¹⁵ E. E. S. p. 308.

¹⁶ E. E. S. p. 297.

¹⁷ E. E. S. chap. III, § 12.

l'ordre plénier, elle fait converger vers le Verbe de Dieu le logos stoïcien et l'ordre exemplaire de Platon.

La concaténation par laquelle tout (même les êtres de raison, irréels) est dans ce logos, est à comprendre comme l'unité d'une totalité de sens. Le logos-sens est l'Un-Tout. Mais – et c'est un point capital, qui rompt toute similitude avec une philosophie de type hégélien – le Tout-Un du sens ne tient son être ni de lui-même, ni de l'une de ses parties. Seul l'Être créateur donne l'être dont il est la Source éternelle. Il le donne en et par son Logos, *Urbild*, préforme originaire de cet ordre total de l'étant qu'est le sens.

En bref, le monde dans son ordre et son intelligibilité, dans ses déterminations transcendentales et dans ses formes essentielles, est ouvert à l'esprit humain, lui-même créé. Mais aucun de ces aspects de l'être ni leur ensemble n'épuisent l'être en tant qu'il a sa source dans l'Être éternel à qui seul convient proprement d'Être.

Résumée à l'extrême, disons que la vision globale d'Edith Stein est celle de la totalité de l'être ordonné à un double niveau :

l'Être increé, infini, absolu, éternel ;
l'être créé, fini, non éternel.

Or, l'être créé (ou l'étant) se subdivise à nouveau en deux modes :

l'être intemporel ou essentiel ;
l'être temporel ou existentiel.

Par «sens» (Sinn), elle entend l'être intemporel des essences, et plus globalement le «monde» coordonné des essences. Or, ce sens a un être ou plus exactement un mode d'être, qu'Edith Stein appelle «Wesenheit». «Wesenheit» dit le caractère inaltérable du sens, sa nature d'essence, son idéalité. Mais encore, l'essence en tant que sens est sens de quelque chose, et sens pour un esprit. Ou plus exactement, le sens n'est réalisé que dans une chose, ou dans un événement, ou dans une expérience. L'exemple type, que reprennent tous les commentateurs de notre auteur, est celui de la joie éprouvée, de l'expérience de la joie¹⁸. L'expérience est ici le fait existentiel, mais la joie essentielle, soit le sens de cette expérience, irréductible à telle expérience de joie, est à proprement parler *ce qui* est vécu, ou la «Sache» joie. En tant que vécue, cette joie est réalisée,

¹⁸ E. E. S. pp. 61 ss.

mais en elle-même la joie est une essence intemporelle qui permène au delà de toutes les expériences réelles comme une idéalité qui rend possible toute joie effective.

Autrement dit, la joie comme essentialité et comme possibilité intemporelle (*Wesenheit*) est à distinguer de ce qui est la forme (ou le *quid* essentiel, le «*Wesenwas*») de la joie effectivement vécue. Si celle-ci a un *quid* en tant que «*Erlebnis*», en tant que vécu, si elle est quelque chose (*etwas*), ce *Was* est réalisé comme *quid* plein (*volles Was*) dans l'expérience de joie ou l'être joyeux. Et cette expérience est nécessairement le fait de quelqu'un.

Si l'on fait ce type d'analyse à l'occasion d'un objet du monde et non plus d'un fait existentiel du genre «*Erlebnis*», on retrouve cette distinction entre d'une part la facticité de l'exister, et d'autre part l'étalement des niveaux quidditatifs où s'impose une distinction majeure à laquelle il convient de rappeler brièvement: la distinction entre forme et idée, entre *morphè* et *eidos*. L'*eidos* est «*Wesenheit*» – essencité; la *morphè* est toujours forme de quelque chose. Mais c'est en quelque sorte par la médiation de la forme et à travers les transformations d'un devenir réel que se réalise le sens dans une effectivité humaine ou mondaine. Ou encore, l'*eidos* donne forme là où le réel prend forme.

On voit ainsi l'ordre créé s'étagé aux trois niveaux de l'effectivité (existence temporelle), de la structure de cette effectivité (forme) et de son sens. Ce sens, on l'a compris, est essentialité: il relève de l'idée platonicienne, et c'est bien au platonisme qu'Edith Stein emprunte l'exemplarité qu'elle reconnaît aux êtres essentiels. Mais en tant que pures potentialités, ces idées n'ont ni substance ni puissance. Subsistant en elles-mêmes, elles n'ont ni dynamisme ni efficacité. Cette immuable et tranquille inefficacité a pourtant un étrange éclat. Et comme les Idées de Platon ne «vivent» que dans la lumière du Bien, c'est en tant qu'«idées» en Dieu, en tant qu'«éléments» constitutifs du Logos divin que les «*Wesenheiten*» ou unités de sens participent à l'acte de donation d'être qu'est la création. Mais bien plus au titre de l'organisation du monde sensé – soit d'idées régulatrices – qu'au titre de l'émergence des êtres hors du néant – soit de la position dans l'être.

Le thème husserlien de la *Sinngebung* est ici repérable, ainsi qu'une théorie des idées où retentit l'impératif: «*Zu den Sachen selbst!*» Cette remarque peut étonner quiconque a eu le malheur de traduire «*Sache*» par *chose*. Si l'on songe que la «*Sache*» n'est pas le «*Ding*», la chose concrète, mais ce qui conditionne la «*Sachlichkeit*», c'est-à-dire la confor-

mité du regard au sens réalisé dans la chose, «Zu den Sachen selbst» signifie tout autre chose qu'un appel à un réalisme phénoméniste.

L'ordre essentiel (essentialités, quid essentiel, quid plein) s'étage du plus universel au plus singulier. L'essence la plus exactement individuée est celle qui constitue à la chose effective, ou à l'expérience vive, sa taité, son être-tel, son So-Sein. Mais inscrites dans un «porteur» (Träger), c'est à lui que ces structures essentielles doivent leur réalité. En revanche, c'est à cette structure complexe que le porteur doit le *sens* de son devenir et sa qualité de «Wesen».

On verra plus loin dans quelle mesure ce type d'analyse nous permettra de mieux déterminer l'être de la personne. Signalons simplement, pour l'instant, que dans ce contexte proprement ontologique, la notion de «personne» n'apparaît que dans une acception apparemment métaphorique: lorsque l'Être absolu, éternel, en sa plénitude d'être, est appelé l'Être en personne, «das Sein in Person». Arrêtons-nous un instant sur ce point. Souvenons-nous d'abord de ce que les notions théologiques et largement judéo-chrétiennes d'être créé et d'être increé servent ici de référence à l'usage des termes philosophiques d'étant et d'être. L'expression aristotélicienne d'«être en tant qu'être» est traduite par «Seiendes als solches». L'Être par excellence, en revanche, est dit «être en personne» expression reprise de Husserl, mais qui signifie ici que l'Être vers lequel montent les voies augustinienne (a contingentia hominis) et la voie aristotélicienne (a contingentia mundi) ne peut qu'être Dieu-Personne.

En personne: cette expression ne dit pas seulement la présence immédiate, l'évidence apodictique. Elle introduit un élément nouveau. Les limites d'une ontologie formelle sont franchies et la réflexion sur l'être bascule de la problématique du sens vers celle de l'esprit. Aussi est-ce des êtres spirituels qu'il s'agit de traiter maintenant, dans le cadre d'une analyse de la personne.

II. LA PERSONNE

A. Les êtres spirituels

Une des caractéristiques de la philosophie steinienne est que la notion de personne n'est pas d'entrée anthropologique. La personne humaine n'est qu'un des types de personnes, ce qui s'explique par le fait que la détermination première de la personne est sa qualité d'être

spirituel. Or, il n'y a manifestement pas d'êtres spirituels que humains. De plus, la qualité d'esprit n'est pas attribuable qu'à des personnes, ce qui manifeste que l'idée de personne contient des déterminations sur lesquelles nous aurons à nous interroger plus avant.

Une première introduction à l'idée d'esprit nous est donnée par l'exemple de l'œuvre d'art, prise non pas comme expression personnelle, mais comme un être indépendant de son auteur: comme *sens constitué* (Sinngelbilde) qui «a son propre être idéal ou essentiel (wesenhaft)»¹⁹. Or, cet eidos se réalise le plus proprement dans la réception par un sujet, par son inscription dans la vie d'un auditeur ou d'un spectateur en qui se fait l'«unité du sens et de la vie». C'est donc ici l'expérience esthétique qui donne *vie* à un *sens* préexistant et pourtant purement virtuel. «Esprit est sens et vie – en pleine réalité: vie chargée de sens.»

Dans les êtres créés, ajoute notre auteur, il faut distinguer entre vie et sens. La vie n'est en elle-même que puissance, possibilité de recevoir un sens, qui lui-même n'est qu'une idée aussi longtemps qu'il n'est pas réalisé dans une vie vécue.

Déjà dans son étude de 1922 sur les «Geisteswissenschaften»²⁰, Edith Stein avait établi le caractère «spirituel» des créations dans lesquelles s'objectivent les individus et les collectivités humaines. Les œuvres de la culture relèvent de l'esprit. Nous sommes donc mis en présence de ce que Hegel appelait l'esprit objectif, la notion d'objectivité recouvrant ici la «Sachlichkeit» que nous avons mise en évidence au sujet des êtres essentiels, ou du sens. Mais le fond du problème demeure que les esprits personnels se déterminent par la relation entre sens et vie, et que dans cette détermination, la distinction entre être spirituel incréé et êtres spirituels créés retrouve toute sa signification. Vie et Sens ne sont parfaitement un qu'en Dieu. Quant aux êtres spirituels créés, il faut distinguer entre les esprits purs – les anges – et l'esprit humain dont on a vu qu'il se forme à un sens préexistant.

La question de la personne ne se pose que pour Dieu, les anges et l'homme, l'ange et l'homme ayant en commun d'être des esprits créés. Il semble donc particulièrement pertinent de s'interroger sur la signification philosophique d'une angéologie: par quelles voies intellectuelles l'homme peut-il se faire une représentation adéquate des esprits purs;

¹⁹ E. E. S. p. 350.

²⁰ Beiträge zur philos. Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, in «Jahrb. für Philos. u. phänomenolog. Forschung», Bd. VII (1922).

par quelles variations imaginatives l'homme peut-il dégager de sa propre expérience spirituelle une idée purifiée de l'esprit ?

On ne saurait, à ce sujet, être plus clair que l'auteur elle-même : « Nous avons une expérience de créatures spirituelles, à savoir de notre propre esprit et de celui d'autres hommes. Dans l'attitude de la vie naturelle et des sciences empiriques – par exemple de l'histoire – il s'agit de prendre connaissance de la particularité spirituelle (*geistig*) de tel ou tel homme ou de groupes humains, telle qu'elle est réellement. Dans l'attitude essentialiste (*Wesenseinstellung*) qui est la disposition proprement philosophique, nous cherchons à savoir ce qu'est l'esprit *in genere* (*überhaupt*) et quels genres de créatures spirituelles sont possibles. Pour une telle estimation des possibilités et des nécessités essentielles, il convient d'avoir une base expérientielle. Cette estimation est possible sur cette base, car toute expérience contient en elle, comme moment indispensable et abstractible (*ablösbar*), une connaissance d'essence (*Wesenserkenntnis*) : cachée et encore obscure, mais susceptible d'être mise en lumière. Aucune connaissance du spirituel ne serait possible si elle ne contenait une certaine compréhension de ce qu'est l'esprit en son essence. Aussi pouvons-nous considérer notre esprit humain en vue de déterminer ce qui appartient à l'esprit en tant que tel. Et nous pouvons en abstraire ce qui n'est qu'une particularité humaine et ce qui pourrait être autrement chez d'autres esprits. La possibilité de distinguer, dans le donné d'expérience, le nécessaire et le contingent – contingent du point de vue de l'être générique – ouvre notre regard sur d'autres possibilités essentielles que celle effectivement donnée. Et nous possédons une puissance spirituelle qui nous rend capables de « penser » librement de telles possibilités essentielles : la fantaisie ou imagination. Sa « liberté » n'est pas arbitraire : elle est liée aux lois essentielles et elle a pour tâche d'élaborer des *possibilités* et non des impossibilités essentielles »²¹.

« Nous faisons sur nous-mêmes l'expérience de la puissance de l'esprit de se dégager largement des conditions corporelles (de notre connaissance et de notre vitalité) et nous pouvons penser cette liberté comme augmentée jusqu'aux limites idéales d'une totale indépendance à l'égard du corps. Et cette possibilité de « penser augmentativement », la procédure par laquelle l'esprit s'élève par delà son point de départ empirique à des estimations de possibilité, nous est un exemple de modes de connaissance qui transcendent les limites de ce qui est saisi et saisissable

²¹ E. E. S. pp. 322–323.

sensitivement. Ici nous apparaît la possibilité d'une connaissance qui n'a pas besoin de voies d'approche sensibles...»²²

«Comment devons-nous nous «imaginer» cette vie spirituelle supérieure à la nôtre? Elle est à nouveau concevable par une libre variation et une sublimation de la pensée relative à notre (vie spirituelle), à la manière d'un passage à la limite idéale: d'une manière analogue à la façon dont nous «ex-cernons» («herausschauen») de la forme des corps naturels les pures structures géométriques. Il s'agit là en fait d'une vision de l'esprit: non pas une pensée *vide* mais une pensée *pleine*, saturée, une saisie intuitive de possibilités essentielles. Cette plénitude n'est, il est vrai, pas ultime: si nous pouvons penser une vie spirituelle plus élevée que la nôtre, cette pensée exige comme ultime accomplissement l'effectuation réelle d'une telle vie. Or cela nous est impossible en cette vie terrestre»²³.

Ce texte oscille à l'évidence entre deux pôles: un pôle gnoséologique où s'impose le thème de l'intuition des essences et des variations «imaginatives», et le pôle ontologique qui ne pourra apparaître en pleine lumière qu'au moment où il sera question de la personne angélique. Ces deux pôles auraient leur point de convergence idéal s'il était possible à l'homme non seulement de penser la possibilité – gnoséologiquement idéale – d'esprits purs, mais de partager l'unité fondamentale de la connaissance, de l'amour et de l'action en quoi consiste le *sens* de l'être angélique, et de vivre de la force ou de l'énergie qui les *anime* sans défaillance. Que cette convergence soit «idéale» serait une affirmation presque banale si elle ne s'accompagnait de l'idée que la possibilité de la pensée est déjà pour l'homme une ouverture à la compréhension de possibilités réelles, quoique inachevables, dont il est le porteur.

Si à propos des anges il est dit quelque chose d'essentiel sur l'esprit, même l'esprit humain ne peut y être totalement étranger. Et cet essentiel ne concerne pas que l'esprit en tant qu'il est «quelque chose»; l'essence elle-même, en tant que sens préexistant, en tant que «Wesenheit» subsistante, a déjà part à l'esprit par son idéalité; certes, il lui manque la vie pour être spirituelle au plein sens du terme.

Ce rapprochement entre êtres essentiels et esprits purs se justifie dans la mesure où la «Wesensschau» est une *activité* spirituelle parfaitement adéquate à son objet «idéale»: le *sens*. Conquête de haute lutte

²² E. E. S. p. 362.

²³ E. E. S. p. 362.

philosophique, chez l'homme, sur la connaissance sensitive empirique, elle est parfaitement «naturelle» pour les anges dont la connaissance est «contemplation habituelle de la plénitude de l'étant». Les esprits purs sont d'emblée au terme de ce que la connaissance humaine peut imaginer de plus «béatifiant».

Par variation imaginative, Edith Stein conçoit donc des êtres qui réalisent pleinement ce que la vie intellectuelle humaine a de plus élevé; et la vie contemplative des esprits purs n'est pas pour elle étrangère à ce à quoi tend l'idéal philosophique, c'est-à-dire au témoignage le plus haut que l'homme puisse donner de sa propre qualité d'esprit.

En quoi ces considérations nous permettent-elles de progresser dans la question de la personne? Quel moment constitutif faut-il ajouter pour que les êtres spirituels apparaissent dans leur qualité de personne? Voilà les questions auxquelles il s'agit maintenant de répondre.

B. *Le Moi*

Alors que la problématique des esprits purs nous a paru la plus proche de l'eidétique steinienne, le concept de «personne», au moment même où il requiert l'analyse du moi, paraît s'en éloigner d'une manière décisive. Ou encore, considérés du point de vue de l'être spirituel, les anges paraissent plus proches de l'esprit divin, notamment en raison de la simplicité de leur nature; mais considéré du point de vue de la personne, une plus grande similitude s'impose entre l'homme et Dieu. Preuve en soit que, selon notre auteur, l'analogie de l'être est une analogie du «Je suis», donc de l'être personnel qui se connaît et se donne à connaître comme moi.

Certes, «la personne *humaine*, en tant que conscience et liberté, englobant et portant sa plénitude d'être (Wesensfülle), ressemble aux esprits purs. Mais en tant qu'elle émerge d'un fond obscur et qu'elle est portée par celui-ci, incapable de per-former (durchformen) personnellement la totalité du «Soi», elle leur est inférieure. En revanche, elle a sur les esprits purs créés un certain privilège d'être, et du fait de sa «profondeur», elle a une similitude à Dieu différente de celle des anges»²⁴.

Dans quelle mesure est-il légitime de rapprocher ce texte, à la fois clair et énigmatique, de la proposition recueillie dans le même contexte: «La personne ne pourrait vivre comme *ego pur* (reines Ich)»? Dans la

²⁴ E. E. S. p. 343.

mesure où ce moi pur, distingué du moi personnel, serait une abstraction : «Si le *moi pur* est pris comme le 'point' à partir duquel tout acte libre est initié et dans lequel est sentie toute réception et amenée à la conscience, une telle conception est possible. Mais elle laisse hors considération l'enracinement de la vie du moi dans le fond duquel elle émerge.»²⁵

On comprend dès lors que le moi puisse ne pas être personnel et l'allusion à l'ego transcendantal paraît nette; mais aussi qu'il n'y a pas de personne sans moi, donc que s'impose une distinction entre *moi* et *personne*. Cette distinction manifeste très nettement que la considération sur la personne est profondément liée à une anthropologie, que l'être personnel comprend une profondeur qui en l'homme est l'obscurité d'où il émerge, et qui en Dieu est le mystère insondable de son Etre, repéré une première fois sous le vocable de l'Etre en Personne, de la Personne qui *Est*.

Si son analyse de la spiritualité a conduit Edith Stein à privilégier le thème de la pureté – esprit pur, intelligence pure et peut-être moi pur – le thème de la personne et du moi personnel conduit à prendre en considération la dimension charnelle de l'être humain: «Le moi humain n'est pas un *moi pur*, n'est pas seulement un moi spirituel, mais un moi corporel (*leiblich*)».

Notre auteur n'échappe pourtant pas à une tension entre cette perception aiguë de la condition dans laquelle se développe le «*Ichleben*» et la recherche du Moi en tant que tel, distingué de la personne et donc isolable comme monade où se réalise une certaine transparence à elle-même. Pôle unitaire de tous les états transitoires de l'existence, le Moi fait l'unité du temps de la vie qui s'écoule de moment en moment. Par lui-même, ce moi-conscience porte la tentation de l'autarcie. Sa liberté serait, dans cette solitude «ponctuelle» du *solus ipse*, un vide, une forme vide que ne peut remplir que la réalité de l'expérience vive, au gré de sa relation corporelle au monde, ou le sens auquel se règle sa propre activité théorique et pratique. Le moi est ainsi forme d'un contenu corporel, donc *âme*; mais il est *esprit* dans la mesure où «le moi se délie d'une certaine manière du corps et s'élève dans sa liberté personnelle au-dessus de sa corporéité et de sa sensitivité. «D'une certaine manière», car elle demeure toujours tributaire du corps»²⁶.

Le moi, dans la personne plénière: corps, âme, esprit, est le moment

²⁵ E. E. S. p. 347.

²⁶ E. E. S. p. 343.

de la conscience de soi, de la domination de soi, de la décision sur soi : un centre où, si je puis dire, s'individualise la personne. Mais ce centre est aussi la médiation (Mitte) entre le charnel et le spirituel, non comme constituant un domaine propre, mais comme lieu où la maîtrise cognitive et active de soi apparaît comme une liberté qui rend possible de s'ouvrir à la vie de l'esprit. Liée au corps auquel l'âme donne forme, liée comme esprit au Royaume du Logos, la Personne peut à la fois se concentrer sur le moi et s'ouvrir à ce qu'elle doit recevoir pour vivre. Tel est, à mon sens, le rythme fondamental dont Edith Stein s'est faite l'analyste scrupuleuse.

Ces considérations sont ramassées d'une manière particulièrement claires dans un texte publié dans *Welt und Person* (Werke VI) : «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik». Ce court traité de la personne se présente comme une réplique des ordres pascaliens en ce que l'homme y est présenté, dans un premier stade – que l'on pourrait appeler charnel – comme réagissant, sans véritable référence à soi, aux impressions extérieures. Cette pure extériorité, cette vie simplement réactionnelle, n'est dépassée qu'au stade où le Moi émerge comme pure liberté, détaché du «monde», mais capable de le connaître et d'y poser des actes libres. Ce stade de raison et de liberté est l'effet d'une epochè, d'un dépassement d'une attitude naturelle. Mais la liberté qui s'y dessine est aussi vide que l'univers formel dans lequel se meut un Moi voué à l'immobilité ontologique de son autarcie. L'accès à ce moi pur est certes une étape nécessaire dans la formation de la personne. Il y a déjà personne dans la mesure où il y a raison et liberté. Mais on ne saurait parler d'une personne au plein sens du terme, car ce Moi n'est rattaché à rien, et sans relations vitales. Ce n'est qu'au moment où le moi retrouvera ses attaches vitales et vivantes à la Source de toute vie, de tout être et de tout sens que cette autarcie du moi deviendra un moment constitutif de la personne : comme maîtrise de soi, comme capacité de «se tenir en main» et comme participation à une Vie qu'elle vivra au plus profond d'elle-même.

Mais quels que soient les choix destinaux que fasse l'homme, le Moi immergé dans la nature, donc encore impersonnel, le Moi autarcique ou le Moi médiateur entre Nature et Esprit, sera toujours un moi individuel. Chaque destin est «porté» par un individu auquel se rapporte tout ce que les analyses de la personne développent dans un style de nécessaire généralité. L'essentialisme d'Edith Stein n'est donc pas aveugle à ce fond existentiel de l'individu «intangible»; et ce que met en valeur le

concept de «personne» dit le sens de cette existence. Ce sens lui est donné, mais non au même titre que l'existence. L'être donné à l'individu en fait une créature. Le sens auquel se structure la personne lui est certes donné, mais il doit le conquérir et d'une certaine manière se l'imposer à lui-même. Le travail du sens se fait dans une personne lorsque celle-ci se tient en main, lorsque l'esprit englobe et domine le tout hylémorphique qu'il informe. Ce travail du sens n'est pourtant pas une création de soi. Se former n'est pas se créer. Seul l'individu conserve dans le secret de son exister la trace de l'intervention de l'Être dans le néant, et porte dans la précarité de son existence la marque du néant ²⁷.

C. L'âme

L'hypothèse d'un Moi impersonnel, non encore conscient de soi et encore incapable de se prendre en main, doit être doublée de celle d'un Moi sans âme, et partant impersonnel à un autre point de vue.

Cette hypothèse nous est donnée dans un texte très peu connu: «Eine Untersuchung über den Staat» ²⁸, où Edith Stein propose une analogie entre l'Etat et le Moi autarcique, tout en refusant catégoriquement à l'Etat la qualité et la dignité de «personne». L'Etat n'a pas d'âme, mais se dévouer à l'Etat c'est faire preuve d'âme, écrit-elle en substance. Cette indication suffira pour que soit entendu que la notion de «personne» implique la détermination de l'âme et oblige aux analyses conjointes des relations entre âme et corps, dans la personne humaine, entre âme et esprit, entre âme et moi.

Lorsqu'on tente de pénétrer le problème de l'âme, il faut encore se référer à l'ontologie et se rappeler la distinction entre morphè et eidos. L'âme, en effet, selon toute la tradition aristotélicienne, est *forme* du corps. Mais cette morphologie ne saisit dans l'âme ni sa dimension spirituelle ni la fonction du moi. Elle laisse échapper ce qui fait la personne comme être spirituel et comme ego.

La détermination la plus immédiatement manifeste que propose notre auteur au sujet de l'âme, est celle de vie. D'une vie qui surgit du fond de la personne, qui anime ses puissances corporelles, qui se connaît dans le moi sans s'épuiser dans cette conscience, qui à la fois rayonne

²⁷ Cf. également PH. SECRETAN, *Personne, Individu, Responsabilité*, in «Analecta Husserliana» V. Dordrecht: Reidel 1967.

²⁸ «Jahrb. für Philosophie und phänom. Forschung», Bd. VIII (1925); cf. Paulus LENZ-MÉDOC, *L'idée de l'Etat chez Edith Stein*, in «Etudes philosophiques» No 3, P. U. F. 1956.

au dehors et reçoit *du* dehors. Pourtant cette vie ne saurait être identifiée à l'existence. C'est au titre de la plénitude d'être et non de la position dans l'être, que la vie donnée est aussi le dynamisme qui surgit du fond vital de l'individu. Mais serait-elle âme si elle n'était forme: forme de ce corps, et espace de sens au cœur duquel le moi à la fois se concentre, se connaît et se forme?

«L'âme est l'espace au centre du tout corporel-spirituel. Comme âme sensitive, elle réside dans le corps, dans tous ses membres et parties; elle en *reçoit* et elle agit sur lui en lui donnant forme et en le conservant. Comme âme spirituelle elle se transcende elle-même, contemple un monde qui outrepassse son propre moi – un monde de choses, de personnes, d'événements –, entre en rapport de compréhension avec ce monde, et en reçoit. Comme âme au sens strict, elle habite auprès d'elle-même; elle est la demeure du moi personnel. Là se rassemble tout ce qui pénètre en elle venant du monde sensible et du monde spirituel; là s'effectue un débat intérieur; c'est à partir de là que position est prise sur ce qui sera le plus personnellement «propre», ce qui sera intégré au moi propre – sur ce qui vous devient chair et sang.

L'âme, comme «château intérieur» tel que l'a décrit notre sainte Mère Thérèse, n'est pas ponctuelle comme le moi pur, mais un espace – oui un château aux multiples demeures – dans lequel le moi peut se mouvoir librement, tantôt tourné vers l'extérieur, tantôt retiré vers l'intérieur. Ce n'est pas un «espace vide» quoiqu'il puisse être rempli par les impressions qui y pénètrent et qui doivent y être reçues si une vie propre doit pouvoir se développer. L'âme ne peut pas vivre sans recevoir; elle se nourrit des contenus qu'elle reçoit spirituellement en chaque «Erlebnis», comme le corps vit des aliments qu'il ingère.

Cette image, mieux que celle de l'espace, montre qu'il ne s'agit pas du remplissage d'un vide, mais que le récepteur est un étant d'une essence particulière (une *ousia*, c'est-à-dire un être (con)sistant par lui-même) qui reçoit à sa façon et qui élabore à sa *manière* ce qu'il reçoit.

Telle est la nature (Wesen) de l'âme, avec les propriétés et les capacités qui s'y enracinent, qui se déploient dans l'Erlebnis, et qui ainsi reçoit ce dont elle a besoin pour devenir ce qu'elle doit être. Cette nature, selon son genre propre, donne au corps ainsi qu'à toute l'activité spirituelle personnelle sa marque particulière et en émane d'une manière inconsciente et involontaire»²⁹.

²⁹ E. E. S. pp. 344–345.

Résumons ce texte admirable: l'âme, forme du corps, est vitalemment dépendante de ce qu'elle en reçoit. L'âme «rationnelle» reçoit le sens déposé dans le monde mais offert comme tel à la contemplation intellectuelle. L'âme structure personnellement ce qu'ainsi elle reçoit, et rayonne ce «monde» qu'elle est à partir du centre ineffaçable du moi. L'âme est concentrée sur elle-même non dans une égoïté solipsiste, mais selon cette capacité de maîtrise que nous avons signalée plus haut. Cette maîtrise est humainement nécessaire en raison de la faiblesse existentielle fondamentale de l'homme et du risque constant de l'inauthenticité. Cette maîtrise fait le *caractère* de la personne, mais il y a aussi en elle quelque chose d'angélique en ce qu'elle est condition du service d'intelligence et d'amour rendu à Dieu en retour du don de Vie et de Sens. Or telle fut bien l'âme personnelle, consciente, concentrée et amoureuse d'Edith Stein.

D. *L'individu*

Il n'est possible de donner une appréciation conclusive au problème *essence et personne* sans évoquer, fût-ce brièvement, les considérations de notre auteur sur la singularité ou l'individualité de la personne³⁰. Nous avons déjà abordé ce problème, sans y insister, en évoquant le thème du porteur (Träger) de déterminations essentielles dont la structure a fourni l'occasion des analyses que nous avons tant bien que mal restituées ici. Ce thème du porteur est connexe à celui de l'individu, dans la mesure où tout homme est «chargé» d'une nature générique, d'expériences individuelles et collectives, d'un passé et d'un avenir au centre desquels il demeure dans une identité qui ne se confond pas à la conscience de soi, le *Je*. Unique, l'individu l'est à raison même de cette individualité dont il faut remarquer qu'elle se retrouve au niveau existentiel comme unité d'être irremplaçable, au niveau de la conscience comme pôle unitaire de tous les états de conscience, au niveau de l'âme comme centre où peuvent se rencontrer l'unité de l'individu et l'Unicité de Dieu. Cette unicité de l'individu lui demeure proprement mystérieuse et indiscutable. Edith Stein rejoint ainsi la méditation pascalienne sur le Cœur qui à la fois désigne l'ultime profondeur de l'âme et ce lieu de la «sensibilité» à Dieu, présent au Cœur même de la personne lorsqu'elle accède à sa plus haute destination personnelle.

³⁰ E. E. S. chap. VIII, § 2, 10; § 3, 1-2.

Telle est, à mon sens, l'ultime et liminaire détermination de la personne, à laquelle je crois légitime de rattacher le thème ontologique de l'existence. Et c'est par rapport à cet exister singulier que se dégage l'ampleur de la vision essentialiste d'Edith Stein.

CONCLUSIONS

Une des affirmations fondamentales d'Edith Stein en matière d'ontologie est celle de la distinction de l'essence et de l'existence dans les êtres créés. Sur ce point, elle se rattache à la grande tradition médiévale dont porte témoignage le *De ente et essentia*. Mais ce que nous avons cru bon de mettre en évidence, montre que cette distinction, dans la mesure où elle donne valeur, du point de vue de l'existence, à l'unicité et à l'individualité, permet de penser l'essence en termes d'ordre, d'enchaînement, de structures cohérentes, d'inscription dans un tout. D'un mot, Edith Stein, sous le vocable du *Logos*, retient l'intelligibilité essentielle de ce qui est non seulement *sens*, mais également *vie*. Et dans la mesure où l'esprit est dit Sens et Vie, vie remplie de sens, il n'est plus possible de penser l'essence comme pure forme opposée à la réalité de la vie. Il s'en dégage une fondamentale intelligibilité du spirituel et donc de la personne; une intelligibilité qui, certes, oblige l'intelligence à formuler la composition des êtres animés en termes de «formes essentielles» et de «contenu vivant». Ces formules seraient trompeuses si elles n'étaient comprises dans cette perspective d'unité, dans l'essence elle-même, de la vie et du sens.

Cette perspective générale éclaire en profondeur le statut de la personne humaine à la fois «portée» par l'individu et inscrite dans l'ordre global d'un Monde organisé et structuré. Lié par nature aux structures données du monde matériel, organique, l'homme est en revanche pleinement responsable de la découverte de la totalité de Sens auquel il a à se former. Il est donc aussi responsable de la qualité d'une vie qui ne peut que s'intensifier, se purifier et se concentrer au contact spirituel d'un «monde» essentiel supérieur. Cette responsabilité est inséparable de l'intelligence engagée dans cette découverte. Autrement dit, la philosophie en tant qu'interrogation sur le Sens est elle-même inséparable de la Vie où s'atteste que ce sens est non seulement découvert mais vécu.

Aussi le témoignage de vie donné par Edith Stein est-il rigoureusement inséparable de sa quête philosophique. Et c'est aussi de cela qu'il s'agit dans sa défense d'une philosophie chrétienne.