

Chapitre 2. La philosophie chrétienne

A travers les écrits de la période phénoménologique, nous voyons combien Edith Stein s'intéresse beaucoup à la notion de personne. L'être humain n'est pas simplement un individu psychophysique, il est aussi une personne, c'est-à-dire un être spirituel, capable de poser des choix et d'adhérer à certaines valeurs. Cette dimension spirituelle donne une consistance à l'être humain. Edith Stein invite à l'intériorité, à « vivre à partir de son âme » : « L'âme elle-même est source de vie. Lorsqu'elle s'éveille, ces nouvelles forces irradient vers la vie de l'esprit et le monde s'ouvre en quelque sorte à neuf à l'individu qui le vit. S'il ne vit pas de ses profondeurs, à partir de l'âme, ses forces sont perdues pour sa vie »⁴⁷³. En même temps, cette vie en profondeur n'est possible que dans l'accueil de l'autre, de la communauté et des valeurs.

Cette dynamique de l'altérité est-elle présente dans la suite des écrits d'Edith Stein ? C'est l'une des questions qui se posera dans notre parcours des écrits de « philosophie chrétienne »⁴⁷⁴. Cinq d'entre eux composeront notre parcours : deux articles fondamentaux – l'un compare Husserl et Thomas d'Aquin (1), tandis que l'autre définit la structure ontique de la personne dans une perspective chrétienne (2) –, deux cours d'anthropologie donnés à Münster – l'un philosophique, l'autre théologique –, et enfin, *L'être fini et l'Etre éternel*, qui constitue une somme de philosophie chrétienne (5). Conjointement à la question de la constitution de la personne dans son rapport à autrui, une autre question se posera à nous, celle du devenir de la philosophie dans la rencontre de la foi.

1. *La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin (1929)*

Ecrit à l'occasion du septantième anniversaire de Husserl, cet article⁴⁷⁵ révèle un tournant important dans la philosophie d'Edith Stein. Ecrit après sa rencontre avec la pensée de Thomas d'Aquin, il développe les possibles rapprochements mais surtout les divergences entre deux conceptions radicalement différentes de la vérité. Alors que Husserl part de l'immanence de la conscience pure, la philosophie de Thomas d'Aquin se déploie à partir de la foi chrétienne. L'article est divisé en six parties. Tant Husserl que l'Aquinate considèrent la philosophie comme une science rigoureuse (1.1.), mais chacun envisage différemment la *ratio* (1.2.). L'un insiste sur la critique, l'autre sur la dogmatique (1.3.). L'un centre sa philosophie

⁴⁷³ EDITH STEIN, *Contributions à la fondation de la psychologie et de la science de l'esprit*, dans EDITH STEIN, *De la Personne*, trad. PH. SECRETAN, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1992, p. 93.

⁴⁷⁴ Ce terme s'éclairera au fil de la thèse. Pour le moment, limitons-nous à dire qu'il vise les écrits de philosophie d'Edith Stein, rédigés après sa conversion.

⁴⁷⁵ EDITH STEIN, *La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin (1929)*, dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, op. cit., Paris, Cerf, 1987, p. 31-55.

sur l'ego, l'autre sur Dieu (1.4.). L'un distingue ontologie et métaphysique, l'autre pas (1.5.). L'article se termine par l'analyse d'une question particulière : l'intuition. Similitudes et divergences sont là encore mises en évidence (1.6.).

1.1. La philosophie comme science rigoureuse

Passer de l'univers mental de Husserl à celui de Thomas d'Aquin n'est pas chose aisée, avoue Edith Stein. Pourtant, ces deux penseurs ont certainement un point commun : la rigueur dans la conduite de la pensée. C'est à l'école de Franz Brentano que Husserl a été séduit par l'exigence dans la réflexion philosophique. Or, d'où Brentano tenait-il cette rigueur, si ce n'est de sa formation scolastique ? Indirectement, Thomas d'Aquin a donc été un maître pour Husserl. « Il y a ainsi accord parfait sur un point : il s'agit de pratiquer la *philosophie comme (une) science rigoureuse*, selon l'expression de Husserl. (...) La philosophie est une affaire sérieuse où est engagée la raison en toute sobriété »⁴⁷⁶.

1.2. Raison naturelle et raison surnaturelle ; croire et savoir

Les similitudes semblent s'arrêter là. De fait, si Thomas et Husserl ne doutent pas de la puissance de la *ratio*, ils en ont une conception différente. Thomas distingue la raison naturelle de la raison surnaturelle. Par contre, en parlant de la raison comme telle, Husserl ne vise que la raison naturelle. Ainsi, la phénoménologie part du principe selon lequel la raison est illimitée et qu'elle peut atteindre son but, la vérité. La phénoménologie « admet certes que la tâche de la raison est infinie, que la science est un processus interminable ; mais la raison ne s'en oriente pas moins en droite ligne vers son but, *id est* la pleine vérité, qui en tant qu'idée régulatrice prescrit la direction à suivre »⁴⁷⁷. Certes, Thomas reconnaît également que le chemin de la raison *naturelle* est infini, mais « jamais il n'admettra que telle est la seule voie de connaissance, que la vérité n'est rien de plus qu'une idée qu'il s'agirait de réaliser dans un processus infini – donc jamais pleinement »⁴⁷⁸. Pour lui en effet, la pleine vérité est une plénitude achevée. C'est la connaissance divine. Par opposition à elle, la connaissance naturelle est limitée et n'est qu'une des manières d'avoir accès à la connaissance divine. Par contre, un autre moyen d'accéder au savoir est la *foi*. « En principe, relève de la foi ce qui est soustrait à notre connaissance terrestre. Mais bien des choses nous sont révélées alors même qu'elles sont accessibles par voie de connaissance, mais accessibles seulement pour un petit nombre et à un faible degré de certitude »⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

Bien entendu, ces considérations sont étrangères à la philosophie moderne. Si Husserl ne conteste pas les droits de la foi, il estime cependant que « la foi est une instance compétente en *matière de religion*, mais non pour la philosophie »⁴⁸⁰. Et seule la connaissance rationnelle peut étudier la *théorie* de la foi comme elle traite aussi de la théorie de l'expérience sensible par exemple. Décisif, l'enjeu réside ici dans la détermination des limites de la raison naturelle. Pour Thomas, ces déterminations coulent de source et sont donc peu explicitées. Edith Stein tente donc de les expliciter en vue d'un dialogue avec les modernes. D'après elle, la philosophie de Thomas d'Aquin dépend *matériellement* et *formellement* de la foi. D'une part, la foi ouvre à des vérités inaccessibles par d'autres chemins. La philosophie ne peut renoncer à ces vérités de foi puisque sa quête de la vérité est universelle (dépendance *matérielle*). D'autre part, « si la foi a en propre d'être la plus grande certitude à laquelle puisse atteindre l'esprit humain, et si la philosophie prétend donner la plus grande certitude possible, elle doit faire sienne la certitude de la foi. Ceci consiste à recevoir les vérités de foi et à mesurer toutes les autres vérités à ces vérités-là, acceptées comme un ultime critère » (dépendance *formelle*)⁴⁸¹.

Autrement dit, il existe « un état de vérités accessibles à la raison naturelle. Mais quant à en déterminer les limites, elle n'en est pas capable seule ; elle a besoin des lumières de la raison surnaturelle (...) »⁴⁸². C'est aussi la foi qui *vérifie et complète* les vérités acquises par la raison naturelle : « une compréhension naturelle du monde (...) ne peut être gagnée qu'en commun par la raison naturelle et la raison surnaturelle »⁴⁸³. Bien entendu, devant cet édifice bâti sur la foi, le philosophe moderne se demande quel est le critère ultime de toutes les autres vérités. La réponse est sans surprise : « La foi porte témoignage d'elle-même. (...) Dieu, qui nous donne sa Révélation, en garantit la Vérité »⁴⁸⁴. Et c'est la foi qui nous donne la certitude de la garantie divine. Il est vrai que les *preuves de l'existence de Dieu* permettent de se faire une certaine idée de l'essence de Dieu à partir de la raison naturelle. Néanmoins, ce savoir naturel n'a pas la certitude propre à la foi⁴⁸⁵.

1.3. Philosophie critique et philosophie dogmatique

Cette attitude de dépendance à la foi tranche avec la démarche des modernes comme Husserl. Pour Edith Stein, le philosophe qui bâtit sur la foi s'appuie sur un édifice solide, certain. Quant au philosophe moderne, il doit forger lui-même les bases de sa philosophie.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸³ *Ibidem*. Ces vérités de foi feront à leur tour l'objet d'un usage par la philosophie naturelle.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ « On ne peut qu'indiquer que, pour le croyant, les vérités de foi ont ce poids de certitude, que tout autre certitude s'en trouve relativisée (...) » (*Ibidem*, p. 38).

Dès lors, chercher un point de départ justifie l'importance prise par la critique de la connaissance. Pour Husserl, le socle de la philosophie première est la *conscience transcendantale pure*. Mais ce socle présentait encore des transcendances, ce qui a conduit Husserl à délimiter un cercle plus étroit d'immanence, dans la conscience pure, « une connaissance (noèse) qui serait absolument unie à son objet (noème), et qui serait de ce fait indubitable. Il est clair que, du point de vue de Thomas, ce but est inatteignable. L'idéal gnoséologique ainsi dessiné n'est réalisé que dans la connaissance divine : pour Dieu Etre et Connaître sont un, mais pour nous ils sont distincts »⁴⁸⁶. A partir de cette prise de conscience, l'essentiel était pour l'Aquinat de définir le *quoi* (*Was*) et non le *comment* (*Wie*). Il s'agissait pour lui de servir la cause de la vérité et de discerner, dans le savoir de l'époque, les voies qui conduisent à la vérité. Il n'a jamais suivi une autorité purement humaine pour résoudre la foule des questions qui se posaient à lui. Par ailleurs, cette philosophie donne de répondre même à des questions nouvelles, actuelles, ce qui justifie sa relecture. Les hommes « veulent avoir des vérités saisissables, riches de réalités qui résistent aux épreuves de la vie ; ils appellent de leurs vœux une 'philosophie de la vie'. Ils la trouvent chez Thomas. Certes, ce qu'on présente aujourd'hui sous ce titre en est infiniment éloigné. On cherchera vainement chez lui des élans dithyrambiques. Il n'y a à trouver chez lui que vérité sobre, conceptuelle, abstraite »⁴⁸⁷.

1.4. Philosophie théocentrique et philosophie égocentrique

Ensuite, Thomas et Husserl sont tous les deux « partis de la correspondance entre l'idée de vérité et l'existence d'une réalité objective, indépendante de celui qui cherche et qui connaît »⁴⁸⁸. Pourtant, ils sont en désaccord sur la vérité première. Selon Thomas, toute « vérité à laquelle nous avons accès part de Dieu »⁴⁸⁹. La tâche de la philosophie *première* est donc de comprendre qui est Dieu, ainsi que son mode d'être et de connaître. Dieu est le critère de vérité. C'est de lui que découle toute connaissance. La théorie de la connaissance (des réalités), point de départ des modernes, apparaît seulement, chez Thomas, comme une partie d'une grande ontologie : « Car chaque être doit d'être ce qu'il est (...) à Dieu ; et selon son essence et son existence, la mesure et le genre de sa connaissance et de ses appétits, la vérité qui lui est accessible et la perfection à laquelle il peut atteindre »⁴⁹⁰. Chez Husserl au contraire, le « chemin de la phénoménologie transcendantale a abouti à poser le sujet au point de départ et au centre de la recherche philosophique. Tout ce qui suit est référé au sujet. Le

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 40. Il donne, dit-elle encore, de résoudre des problèmes théoriques et des situations pratiques insurmontables. Thomas « ne faisait que suivre la loi de la vérité. Elle porte en elle-même ses fruits » (*Ibidem*, p. 41).

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 42.

monde que constitue l'activité du sujet demeure un monde pour le sujet »⁴⁹¹. Dans cette conception, les disciples de Husserl – ceux de la première heure – n'ont pu retrouver le projet initial de Husserl : « La transmutation qui résultait des recherches transcendantales, à savoir la mise en équivalence de 'exister' et 'se déclarer' à une conscience, ne donnera jamais satisfaction à une intelligence en quête de vérité. Et surtout du fait qu'elle relativise Dieu lui-même, elle est en contradiction avec la foi. Aussi l'écart le plus fondamental entre la phénoménologie et la philosophie catholique s'énonce-t-il comme suit : ici une orientation *théocentrique*, là une orientation *égocentrique* »⁴⁹².

1.5. Ontologie et métaphysique

En outre, Husserl distingue l'ontologie de la métaphysique. Pour lui, l'ontologie formelle et matérielle⁴⁹³ doit être fondée de manière eidétique, sans faire usage des constats empiriques. Quant à la métaphysique, elle est une science de ce monde-ci. Semblable distinction entre ontologie et métaphysique n'existe pas chez Thomas, qui s'occupe du monde existant, et non de mondes possibles. La compréhension du monde était motivée par le souci de fonder le comportement pratique. Toutefois, le droit à la théorie pure a toujours été reconnu : « dans la connaissance de la vérité l'intellect réalise le sens de son existence, et atteint à la plus grande félicité possible, et sa plus grande similitude à Dieu »⁴⁹⁴. De plus, Thomas était familier des distinctions entre l'essence et l'accident. Pour lui, les vérités essentielles sont la charpente du monde, sur base de laquelle est posé l'accidentel, à titre de possible. En ce sens, phénoménologie et scolastique présentent une similitude, Husserl ayant « lui-même introduit les faits dans ses considérations eidétiques »⁴⁹⁵. N'a-t-on pas parlé d'un *renouveau de la scolastique* à propos de la phénoménologie ? Toutefois, Thomas s'en tient à ce monde-ci tandis que Husserl spéculait sur des possibles.

1.6. La question de l'intuition

Enfin, la question de l'intuition des essences fait l'objet d'un plus long développement. Il s'agit de comparer la méthode d'approche phénoménologique avec celle de la scolastique sur ce point que plusieurs ont estimé le plus important. L'auteure commence par faire ressortir trois points sur lesquels les deux méthodes sont en concordance, malgré d'apparentes oppositions. Les points de divergence sont ensuite développés.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹³ Les disciplines que présupposent les méthodes positives scientifiques : logique pure, mathématique pure, sciences pures de la nature.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

Similitudes

D'abord, toute « connaissance commence par les sens »⁴⁹⁶. Husserl n'affirme-t-il pas le contraire de cette proposition de Thomas, puisqu'il souligne « que l'intuition eidétique ne nécessite aucune base empirique »⁴⁹⁷ ? En fait, Husserl ne prétend pas se passer de toute réalité sensible, mais « lorsqu'il s'interroge sur la nature de la chose matérielle, [*le philosophe*] n'a pas besoin de faire actuellement l'expérience d'une chose matérielle (déterminée) ». Ainsi, « de quelle sorte que soit l'idée (*Anschauung*) dont on se sert, elle contient un matériau (hylétique) sensible, de sorte que la proposition (citée plus haut) n'est pas abolie »⁴⁹⁸.

Ensuite, « Thomas dit : Toute connaissance humaine naturelle est acquise par élaboration intellectuelle d'un matériau sensible »⁴⁹⁹. La méthode de Husserl ne vient pas contredire cette affirmation, même si les procédés utilisés par Husserl et Thomas sont différents. Husserl ne procède pas par induction. Cependant, la méthode husserlienne – faire abstraction du contingent et avoir le regard attentif à ce qui revient à la chose matérielle en tant que telle – n'est jamais contredite par la pensée de Thomas : « Jamais l'Aquinate n'a songé à nier la possibilité d'une telle méthode ; il l'a utilisée partout où il s'est agi de découvrir des 'rationes' (au sens qu'on vient de définir) »⁵⁰⁰.

Enfin, une concordance peut être relevée du point de vue du caractère à la fois passif et actif de l'intuition. L'intuition intellectuelle, d'abord active, n'exclut pas chez Thomas le caractère de réceptivité, sur laquelle a insisté la phénoménologie contre des philosophies modernes interprétant la pensée comme une construction. « Phénoménologie et scolastique s'accordent dans le refus de tout arbitraire subjectif ; l'une et l'autre sont persuadées que cette intuition, dans son caractère de réception passive, est le propre de l'intellect et que toute son activité ne fait que l'y acheminer »⁵⁰¹.

Divergences

Cela dit, des divergences subsistent entre les conceptions de l'intuition de Husserl et de Thomas. Une analyse de la question de l'immédiateté de l'intuition le manifeste. Thomas distingue l'intelligibilité immédiate de l'intelligibilité médiate. L'immédiateté est accordée à « l'*intellectus principiorum*, l'intellection des vérités fondamentales qu'il considère comme le

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 47-48.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 49.

donné inné de l'esprit humain »⁵⁰². Toutes les autres vérités se déduisent à partir d'elles. Quant aux vérités découvertes de façon médiate, elles se déduisent des principes premiers, qui ne sont pourtant pas connus chronologiquement les premiers. « Premières connues sont les choses naturelles. Mais si, *dans le temps (zeitlich)*, la connaissance des principes présuppose l'expérience sensible, elle ne tire pas de celle-ci sa validité. *Réellement (sachlich)* les principes sont les vérités premières. *Id est* : Quant à la capacité naturelle de la connaissance humaine, les principes sont les premiers. Et, pris absolument, Dieu Lui-même est la Vérité première »⁵⁰³.

Au contraire, Husserl revendique cette intelligibilité immédiate accordée aux principes pour les vérités eidétiques. Ces vérités doivent en effet être saisies directement et non par l'intermédiaire d'autres vérités. Est-ce possible ? Pour les phénoménologues, on a affaire en philosophie à une pluralité d'« axiomes », ce qui veut dire qu'elle ne sera jamais elle-même une axiomatique. Dès lors, il semble « indiscutable 1. qu'il y ait une différence entre vérités immédiatement intelligibles et vérités dérivées ; 2. que parmi les vérités immédiatement intelligibles, certaines sont de contenu défini ; 3. que l'intelligibilité de ces propositions est une intelligibilité *intellectuelle*, et non une évidence sensible, donc que leur contenu non plus ne peut être dérivé sans reste de l'expérience sensible »⁵⁰⁴. Si le premier point ne fait pas difficulté du point de vue de saint Thomas, il n'en est pas de même pour le second : il y a bien des vérités matérielles de caractère intellectuel, mais elles ne sont pas immédiatement intelligibles. Seule la connaissance générale du bien est immédiatement intelligible. Immédiate aussi, « mais non pourvue du caractère de l'intelligibilité, comme le sont les principes, l'expérience de l'exister propre (...). Cette expérience de l'exister est immédiate en un autre sens encore. Connaître immédiatement peut signifier »⁵⁰⁵ connaître sans la lumière de l'entendement, ou sans « les formes ou espèces au moyen desquelles l'entendement connaît les choses » ou sans les objets empiriques « *par* lesquels nous connaissons d'autres objets empiriques ». Le « premier moyen est nécessaire à toute connaissance humaine ; mais pour connaître son existence propre, il n'y a besoin ni du second ni du troisième moyen (...) »⁵⁰⁶.

Par contre, la connaissance de l'âme est réfléchie et médiate (*à partir* d'espèces). Celle du monde extérieur également (*au moyen* d'espèces). Et ces espèces ne peuvent être connues immédiatement. La connaissance de Dieu est également médiate. En fait, seul « Dieu *est* la connaissance dans laquelle, et pour cause, le connaissant et son objet coïncident

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 49-50.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 50-51.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 52-53.

parfaitement »⁵⁰⁷. Devant cet étalon, toute connaissance est médiate. D'ailleurs, l'immédiateté ne convient pas à la grande majorité des connaissances eidétiques. Alors que les bienheureux connaissent l'essence des choses en voyant les modèles en Dieu – les idées des choses réelles –, les hommes doivent accepter l'existence d'un écart entre « l'espèce des choses qu'élabore l'intellect agent et l'essence de la chose telle qu'elle est en elle-même. (...) intuition eidétique et énonciation ou jugements eidétiques ne coïncident pas »⁵⁰⁸. Seule une analyse des aspects partiels d'une chose permet d'en rendre compte, et non l'intuition immédiate. La déduction de l'auteure est sans appel : « Ainsi ne subsiste, comme sens de l'immédiateté attribuable aux vérités eidétiques, que : 1. le contraire de cette médiateté repérable dans la connaissance des réalités par leurs causes ; l'intuitionnabilité ou intelligibilité immédiate comparée à un savoir ou un penser 'vide' »⁵⁰⁹.

1.7. L'indigence de la raison

Par la philosophie, tant Husserl que Thomas veulent élaborer une compréhension du monde qui soit la plus fondée et la plus universelle possible. Toutefois, leurs points de départ respectifs sont différents : l'immanence de la conscience pour l'un, la foi pour l'autre. En outre, si l'analyse de Husserl envisage la constitution de mondes possibles, Thomas réfléchit sur l'image de ce monde-ci qui soit la plus parfaite possible. C'est en ces termes que se conclut cet article, où il est manifeste que la foi est comprise comme le lieu de la plus grande certitude. Par la foi, l'homme adhère à l'idée selon laquelle Dieu est Vérité et que de lui découlent toutes les autres vérités. Quant au travail de la raison naturelle, il doit être subordonné à la foi. Par conséquent, selon Edith Stein, la raison humaine ne peut pas se suffire à elle-même. Dans son indigence, elle a besoin de se confronter à l'altérité de la foi. Cette dépendance pose la question du statut d'une philosophie mise ainsi à l'aune de la foi. Peut-elle encore porter le nom de philosophie, comme le suggère cet article ?

2. La structure ontique de la personne

Nous prenons à présent un texte d'Edith Stein écrit à l'époque où elle enseigne à Münster (1932). L'intérêt de ce texte, intitulé *La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique*⁵¹⁰, est qu'il définit d'une manière claire la conception anthropologique d'Edith Stein en 1932. En outre, il se situe à la frontière de la philosophie et de la théologie. Certes, le titre laisse entendre que le lecteur a affaire à une réflexion sur la personne prise en elle-même. Or, celle-ci est comprise à la lumière de la grâce. Ainsi, pour

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ EDITH STEIN, *La structure ontique de la personne et sa problématique épistémologique*, dans EDITH STEIN, *De la Personne*, op. cit., p. 21-81.

l'auteure, la personne trouve toute sa consistance dans son lien à la grâce de Dieu. Les deux premiers chapitres explicitent ce lien de la personne à la grâce (2.1. et 2.2.). Les deux suivants réfléchissent au rapport de la grâce, respectivement à la médiation et à la corporéité (2.3.)⁵¹¹. Enfin, le chapitre conclusif traite de la foi (2.4.).

2.1. Du royaume de la nature au royaume de la grâce

Le premier chapitre montre le « lieu » qui convient le mieux à la personne. Par sa liberté, l'homme peut s'élever au-dessus des impressions de la nature. Néanmoins, il ne peut en rester là. Retranché ainsi en lui-même, sa vie est stérile. L'homme doit être *libéré*. Il est appelé à s'attacher au royaume de la grâce, où il découvre sa véritable demeure.

Premièrement, l'homme doit être libéré. La vie psychique de la personne est dite *libérée* quand elle est mue d'en haut. Elle s'oppose à la vie psychique naturelle, « jeu perpétuellement changeant d'impressions et de réactions »⁵¹², dans laquelle l'âme est prisonnière. Se forment en l'âme « des attitudes diverses à l'endroit du monde : effroi ou étonnement, admiration ou mépris, amour ou haine, crainte ou espoir, joie ou tristesse, etc. Mais également *volonté et action* »⁵¹³. Ces attitudes ne sont pas libres : on se trouve au « stade *animal* de la vie psychique »⁵¹⁴. Par contre, dans la vie psychique *libérée*, l'âme « est conduite d'en haut. Le d'en haut est en même temps un de l'intérieur. Car être élevé au royaume du Haut signifie pour l'âme qu'elle est totalement implantée en soi. (...) Ainsi ramenée à soi-même et ancrée en haut, elle est *pacifiée* ; délivrée des impressions du monde, elle ne lui est plus livrée sans défense »⁵¹⁵. Dans les deux situations, le sujet psychique accueille le monde avec son intelligence [*Geist*]. Toutefois, l'âme du sujet libéré n'est pas mue directement par les impressions. Elle prend position à partir d'en haut.

Comment s'effectue le passage de la vie psychique naturelle à la vie psychique libérée ? Quand l'âme appartient au monde d'en haut, l'activité de l'âme est suspendue. Cependant, le passage lui-même implique un acte de liberté. Il s'agit d'un premier stade dans l'acquisition de la liberté. Il ne suffit pas. La liberté, qui consiste à être détaché du monde naturel, est une liberté vide : « Le sujet libre – la *personne* – est en tant que tel entièrement exposé au vide »⁵¹⁶. Il se situe entre le royaume naturel et le royaume d'en haut. Ainsi fixé sur soi, l'homme est condamné à l'immobilité, car « son Soi est totalement vide et n'est plein que

⁵¹¹ Nous parlerons ici uniquement de la médiation, le chapitre sur la corporéité étant repris dans la troisième partie du travail.

⁵¹² *Ibidem*, p. 21.

⁵¹³ *Ibidem*. Ce sont des *réactions*. Les deux dernières réactions s'appellent en outre *activités*.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

des dons du royaume auquel il s'abandonne en vertu de sa liberté »⁵¹⁷. Paradoxalement, la personne doit renoncer en partie à cette immobilité, à cette liberté vide et se lier à un royaume, si elle veut que sa liberté ne demeure pas stérile⁵¹⁸.

En fait, cette liberté stérile est bien théorique, car tant que la personne – libre par rapport à la nature – n'a pas pris pied dans un autre royaume, elle reste en partie attachée à la nature. Elle mène une *vie autarcique*. A la différence de l'animal, la *personne*, par définition, peut accepter ou refuser les comportements déclenchés par les réactions résultant des impressions psychiques. Elle peut poser des actes libres, gérer sa sphère psychique à son gré et se forger ainsi un *caractère*. Elle est capable d'*autonomie* et d'*auto-éducation*. Comment la personne peut-elle choisir de son plein gré ? Les choix peuvent être arbitraires ou obéir à un principe. Dans le premier cas, elle laisse jouer les mécanismes psychiques et les accepte d'une manière globale⁵¹⁹. Dans le second cas, en vertu de sa liberté, la personne est « capable de pénétrer cognitivement sa propre vie psychique et de découvrir les lois auxquelles elle obéit. De plus, elle peut choisir parmi celles-ci, et en désigner certaines auxquelles elle décide alors d'obéir exclusivement »⁵²⁰. La vie psychique, qui s'élève ainsi au-dessus de la vie animale, est éclairée par la connaissance. Mais la personne qui veut être son propre maître risque à tout moment de tomber dans l'irrationnel. Mieux vaut trouver le contact avec un autre royaume que celui de la nature, pour être à l'abri. Car préserver sa liberté dans le royaume de la nature est chose épuisante.

Ainsi, et c'est le deuxième point, la personne peut se lier à un esprit qui transcende la nature. Libre à l'égard de la nature, est-elle vraiment *libérée* ? « Tout dépend de l'esprit avec lequel elle a contracté, et de ce que signifie ce *contrat* »⁵²¹. On peut par exemple être lié à un esprit mauvais au point d'être possédé par lui et devenir étranger à soi-même. La motivation d'un tel lien, dans l'exemple de l'auteure, est de prendre position en dehors de la nature pour pouvoir la dominer. Hélas, en cherchant à dominer, voilà qu'advient une servitude plus profonde que l'inhérence à la nature. En fait, l'âme ne peut se trouver elle-même et vivre dans la paix qu'en étant reliée au royaume d'en haut, appelé aussi royaume de la grâce ou de la lumière. De fait, les vraies demeures de l'âme sont les sphères spirituelles et non la nature⁵²². Déjà, dans le monde naturel, l'homme appartient à une sphère spirituelle, dans la mesure où il

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ « Le destin de la personne se décide sur la question de ce qu'elle sacrifie de sa liberté et de ce qu'elle en conserve, en vue de quoi elle offre ce qu'elle sacrifie et quel usage elle fait de la liberté » (*Ibidem*, p. 24).

⁵¹⁹ En suivant ce fil *naturel*, elle évite de descendre dans le chaos, en dessous du niveau animal.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 28. Il faut comprendre *esprit* au sens de personne spirituelle ou de sphère.

⁵²² La *nature* est prise au sens de vie psychique sourde et non au sens de raison spirituelle.

est soumis aux lois de la raison. « S'éveillant à la liberté de l'esprit, le sujet se trouve dans le royaume de la raison naturelle »⁵²³.

L'homme peut être tenté de choisir le royaume du mal. Pour repousser la tentation, il a besoin de la grâce. Cette tentation « ne peut manifestement se produire que dans une âme qui abrite du bien et du mal. Celui qui est rempli de Dieu, la tentation ne peut l'atteindre. Celui qui est entièrement rempli par le mal n'a plus de quoi fonder un choix contre le mal »⁵²⁴. L'âme peut donc être totalement habitée par le mal. Pourtant, le mal ne peut trouver sa demeure dans l'âme, car il « est un feu dévorant. S'il restait fixé sur soi, il devrait se dévorer lui-même. C'est pourquoi, éternellement chassé en avant, il doit chercher un domaine où il puisse s'établir ; et tout ce dont il prend possession est pris de cette même agitation et rejeté au dehors. C'est pourquoi l'âme, lorsqu'elle est livrée au Mal, n'est pas auprès d'elle-même, et donc n'est pas chez elle dans ce royaume »⁵²⁵. Il n'en va pas de même avec le royaume de la grâce. Son accès implique que la grâce soit déjà active dans l'âme. Elle transforme alors ses réactions naturelles : « Il y a des réactions qu'il [*le Saint-Esprit*] exclut, même là où elles seraient naturelles : haine, esprit de vengeance, etc. Et il y a des actes spirituels et des dispositions psychiques qui sont les formes spécifiques de sa vie actuelle : amour, pitié, pardon, bonheur, paix »⁵²⁶. Ils perdurent là où ce n'est pas justifié naturellement. « C'est pourquoi *la paix de Dieu est au-delà de toute raison*. Et c'est pourquoi le Royaume de Dieu doit être une *folie* pour tous ceux qui se tiennent en dehors »⁵²⁷. C'est dans ce royaume que l'âme trouve sa demeure véritable. Si l'âme y est radicalement transformée, son *individualité* n'est pas effacée⁵²⁸. Elevée vers le royaume d'en haut, l'âme vit sa propre vie.

2.2. La grâce

Donc, l'homme a besoin de la grâce. Cependant, y adhérer implique un lâcher-prise, auquel l'angoisse métaphysique peut conduire. En outre, la liberté humaine en recherche peut précéder la grâce, même si la capacité d'y adhérer dépend encore de cette grâce. Inversement, la grâce ne peut agir dans un cœur qui la refuse.

⁵²³ *Ibidem*, p. 33.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 34-35.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ « Tout le *caractère* d'une personne, c'est-à-dire la totalité des dispositions naturelles spécifiées par son individualité psychique, peut être détruit ; l'âme peut être arrachée à ce fondement naturel duquel et avec lequel elle s'est élevée, et pourtant conserver son individualité. Cette individualité est *intangibilis*. Ce qui pénètre dans l'âme et en ressort en est imbibé. Même la grâce est reçue à *sa façon propre* » (*Ibidem*, p. 37).

« *Qui veut sauver son âme la perdra*. Ainsi l'âme ne peut venir à soi que si précisément elle n'est pas préoccupée d'elle-même »⁵²⁹. Ce paradoxe mérite quelque explication. L'homme, lassé du monde naturel, peut tenter de se trouver lui-même en suspendant ses réactions naturelles. En vain : il va se vider. Il peut aussi opposer au monde sa singularité. Toutefois, les réactions qui n'appartiennent qu'à l'individualité n'existent pas. Enfin, l'homme peut vouloir la grâce pour « se retrouver lui-même dans le royaume de la grâce »⁵³⁰. Ce faisant, il connaît le lieu où il peut trouver refuge, mais il obstrue la voie de la grâce et donc, le chemin pour se retrouver lui-même. En effet, le lâcher-prise est une condition nécessaire à la réception de la grâce. Cet abandon peut être favorisé par l'angoisse métaphysique⁵³¹, suscitée par le péché et rendue sensible par le contact avec la grâce et la vision de la sainteté. Face à la grâce, l'âme peut fuir en fermant les yeux, résister en la regardant froidement, ou enfin l'embrasser « sans recours. C'est la plus décisive façon de l'âme de se détourner d'elle-même, le 'lâcher-prise' le plus inconditionnel. Mais pour pouvoir ainsi lâcher prise, il faut que l'âme se ressaisisse avec fermeté, se ramasse totalement autour de son centre, au point de ne plus pouvoir se perdre. L'abandon est l'acte le plus libre de la liberté »⁵³². La liberté peut-elle précéder la grâce prévenante, se demande aussi l'auteur ? Cette question est-elle un écho discret de sa vie spirituelle, de sa longue recherche intellectuelle de la vérité ? L'homme peut se mettre à la recherche de la grâce. Néanmoins, se donner à la grâce dépend encore d'elle. De plus, sur terre, la liberté absolue et l'intégration plénière au royaume de la grâce ne sont obtenues que de façon approximative. Inversement, l'action de la grâce comporte une limite, qui est, paradoxalement, la liberté de l'homme⁵³³.

2.3. Les médiations

Si la grâce peut atteindre les hommes immédiatement, elle peut aussi passer par des personnes finies : « un homme peut contribuer de diverses manières au salut d'autres hommes »⁵³⁴. Tel est le rôle du médiateur. Il « apparaît de la façon la plus visible comme un *instrument* de la grâce divine lorsque la lumière qui s'est levée en lui rayonne à partir de lui et ainsi conduit d'autres individus sur la voie du salut »⁵³⁵. Mu par l'amour et la charité, il

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁵³¹ « L'angoisse se fixe tantôt sur ceci, tantôt sur cela ; mais ce sur quoi elle se fixe n'est pas ce qu'en réalité elle vise. Elle chasse l'âme loin d'elle-même ; elle ne la retient pas, comme le fait le souci » (*Ibidem*, p. 39).

⁵³² *Ibidem*, p. 41.

⁵³³ « La grâce est l'Esprit de Dieu qui descend dans l'âme humaine. Elle ne peut pas y faire sa demeure si elle n'y est pas reçue librement. Cette vérité est dure. Il y est dit – outre la limite de la tout-puissance divine – la possibilité de principe de s'exclure de la rédemption et du royaume de la grâce. Elle ne signifie nullement une limite de la miséricorde divine » (*Ibidem*, p. 42). L'auteur développe alors l'ampleur de la miséricorde divine qui cherche à briser les refus des hommes à accueillir la grâce.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵³⁵ *Ibidem*.

oriente les regards sur lui et oriente les autres, sans exercice de sa liberté, vers la source de lumière qui le fait vivre. La médiation peut intervenir aussi avec la collaboration du médiateur. En vue du salut des autres, il peut les enseigner, susciter la prière, et établir ainsi une connexion immédiate entre l'âme et la grâce. Si le médiateur n'a pas réussi à attirer l'âme à Dieu, il peut encore prier pour elle. « Et Dieu, pour l'amour d'une âme qu'il a reçue auprès de Lui, peut en attirer une autre. (...) Que la liberté divine se soumette en quelque sorte, dans l'exaucement de la prière, à la volonté de ses élus, est le fait le plus merveilleux de la vie religieuse »⁵³⁶. Cette prière du médiateur est liée à sa responsabilité de veiller non seulement à son salut mais également au salut de tous. Cette responsabilité exercée à travers la prière est un acte libre. Certes, on ne peut remplacer les actes libres personnels en vertu desquels les autres accueillent la grâce, mais en même temps, chacun est responsable des autres. C'est sur cette responsabilité réciproque que repose l'Eglise⁵³⁷.

2.4. La foi

Le dernier chapitre de *La structure ontique de la personne* est consacré à la foi chrétienne (*fides*), qu'il faut d'abord distinguer de la *belief* et de la *doxa*. Tout en étant un acte, la *fides* peut susciter la connaissance intellectuelle. Elle est inséparable de la grâce. Le terme allemand *Glaube* recouvre trois réalités différentes (*belief*, *doxa* et *fides*).

Le terme anglais *belief* est employé dans la phénoménologie husserlienne pour désigner la certitude initiale, l'évidence sur laquelle vont se fonder les vérités ultérieures que la raison construit⁵³⁸. Il « signifie d'abord le tenir-pour-vrai ou prendre-pour-réel un étant, la certitude inhérente à la saisie d'une chose qui existe *realiter* ou *idealiter*, ainsi que le savoir qui s'y rapporte »⁵³⁹. Il est le corrélat de l'existence. Les *certitudes* ou *belief* se distinguent d'abord par « le genre des objets dans et avec lesquels l'existence s'offre à la saisie : objets réels ou idéaux, *externes* ou *internes*, etc. »⁵⁴⁰. Ce terme peut être compris en un *second sens* quand il est attaché aux états-de-chose – c'est-à-dire aux corrélats d'un acte ou aux sujets d'une prédication logique. Ce sont des objets de seconde main. Présupposant d'autres actes, ils contiennent, à côté du moment du *belief*, celui du *savoir* qui résulte de la connaissance. A côté du moment du savoir, on trouve celui de la *persuasion*, liée elle aussi à ces états-de-chose. « Dans la persuasion, et dans l'affirmation qui s'y fonde, c'est l'*effectivité* de l'état-de-chose que l'on fixe. (...) A l'*effectivité* de l'état-de-chose correspond la *vérité* de la

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁵³⁷ L'auteure en vient à parler alors du mystère de la *substitution*. Nous aborderons ce point dans la troisième partie du travail.

⁵³⁸ Voir la note éclairante du traducteur (*Ibidem*, n. 11, p. 70).

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁴⁰ *Ibidem*. Ils peuvent ou non être donnés originellement.

proposition, et être persuadé de l'état-de-chose, c'est implicitement être persuadé de la proposition »⁵⁴¹.

Une série d'autres moments s'ajoutent à celui du *belief*. Ce sont les *modalités* de la certitude et de la persuasion. Parmi elles, on trouve la croyance, qui se distingue nettement du *belief* et de la persuasion. La croyance s'oppose au savoir. Elle s'apparente à une impression, appelée ici *opinio*. Elle « procède d'une certaine attitude sceptique, qui présente à l'esprit la possibilité vide de l'être-autrement »⁵⁴². La *doxa* est la croyance aveugle, contraire au savoir. Les raisons et les objections n'y jouent aucun rôle.

Ces significations du *Glaube* – la *belief* et la *doxa* – sont souvent confondues avec la croyance religieuse, la *fides*. Cet acte fondamental « se distingue de la persuasion et de ses modifications par ceci, que son corrélat n'est pas un état-de-chose mais un objet primaire, et que lui-même, ce qui en découle, n'est pas un acte fondé dans un autre, mais un acte simple »⁵⁴³. Cet acte n'est pas un acte purement théorique. Il ne s'agit pas simplement de la saisie de quelque chose de vrai. Non, « ce que je saisis, en ce que je le saisis, me pénètre ; cela me saisit au centre de ma personne et je m'y tiens. Cet en ce que doit être pris à la lettre. Il n'y [a] pas ici de *d'abord* et *d'ensuite* »⁵⁴⁴. Dans l'acte de foi, la connaissance ne peut être que *reçue*. Il ne s'agit pas de savoir si tel objet est ainsi ou autrement, car l'objet de la foi n'est pas perçu. Pourtant, il est bel et bien présent⁵⁴⁵. Son objet, c'est Dieu : « *Fides*, c'est la *foi en Dieu* »⁵⁴⁶. La particule *en* manifeste qu'il ne s'agit pas d'une connaissance théorique mais que nous pouvons faire confiance en lui : « notre foyer est chez lui »⁵⁴⁷. Croire, c'est reconnaître que Dieu est notre appui solide et constant. Cette foi advient sans preuves données par l'expérience.

Peut-on appliquer la *fides* à des hommes ? Certains actes, bien que présentant le caractère de la *belief*, peuvent s'affaiblir. Ainsi en est-il des expériences et des perceptions dans ce monde. « Le croire empirique n'est pas définitif et invariable, n'est pas *absolu* ». Par contre, la « foi en Dieu a cette absoluité »⁵⁴⁸. Certes, notre foi en l'existence de Dieu peut être plus ou moins solide⁵⁴⁹. Mais qu'en est-il de la foi à l'égard des hommes ? Une distinction

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ « Mais invisible, inaccessible aux sens, il nous est pourtant immédiatement présent, il nous touche, nous soutient et nous rend capables de nous y tenir » (*Ibidem*).

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ « Ce ne sont pas des degrés dans la certitude de la foi, mais une plus ou moins grande intensité du s'y-tenir ou du s'y-sentir-soutenu » (*Ibidem*, p. 75).

s'impose. Dans l'homme se trouvent les traits de caractère, les attitudes... qui relèvent du *belief*. La déception y est possible. Un autre niveau se situe au-delà des expériences. L'homme y est *saisi* tel que sorti des mains de Dieu. L'autre a la teneur de l'être personnel. On trouve là « une certitude absolue, et en soi signalée comme absolue, qui demeure, même si sous l'effet de l'expérience la persuasion 'qu'il est véritablement ainsi' peut éventuellement laisser place au doute, et finalement se tourner en son contraire. Mais ce que l'homme est en ce sens absolu, il peut l'être plus ou moins dans l'actualité de la vie terrestre. Et moins il l'est, moins on peut se fier à lui – on saisit le vide si on s'y essaie. Il n'y a pas de véritable sûreté »⁵⁵⁰. *Saisir* l'autre et se fier à lui sont des points de vues différents. La certitude absolue ne se trouve qu'au niveau du *saisir*. Car l'homme ne peut être un appui absolument sûr, au point qu'on puisse s'y fier absolument.

La *fides* n'est pas coupée de la sphère intellectuelle. Au *belief* correspond, dans la *fides*, dans l'acte fondamental religieux, la *certitude de foi*. Ce moment a le caractère de l'absoluité. Ainsi, il est possible de passer du croire à des connaissances relatives aux objets de la croyance. L'âme peut comprendre ce qu'elle ressent dans la foi. Cependant, seul celui qui vit la foi de l'intérieur peut acquérir cette connaissance naturelle de Dieu⁵⁵¹. L'acte de foi est en rapport avec Dieu, qui est invisible. Certes, il peut se manifester au croyant à travers les révélations. La foi est d'ailleurs nécessaire pour ne pas être hermétique aux révélations, qui proposent une connaissance médiate⁵⁵². Par ailleurs, bien qu'immédiate, la connaissance naturelle passe par une médiation implicite. Elle « est précédée d'une libre activité intellectuelle, mais lorsqu'elle aboutit à un résultat, c'est quand même toujours comme si une main invisible levait le voile d'un mystère. Toute vérité vient de Dieu »⁵⁵³. Dieu se « révèle » donc implicitement dans la connaissance naturelle immédiate.

2.5. Un nouveau déploiement

En conclusion de cette réflexion sur la foi, Edith Stein y joint celles sur la grâce. « Dans la foi, la grâce qui nous est objectivement donnée est assumée subjectivement »⁵⁵⁴. L'homme prend conscience de l'activité de Dieu en lui, l'âme saisit activement la grâce et le centre de la personne devient un « nouveau point de jaillissement de l'amour divin (...). Le propre de l'acte de foi, qui est d'être simultanément connaissance, amour, et action, se

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ « La connaissance qu'il s'agit de puiser dans la foi, l'explicitation objective de ce qui vous est simplement présent comme objet de foi, nous pouvons la désigner comme la connaissance naturelle de Dieu » (*Ibidem*, p. 77). Certes, reconnaît l'auteure, l'expression n'est pas très heureuse.

⁵⁵² Une réflexion est alors proposée sur les révélations. Celles-ci apportent une connaissance médiate, et non une connaissance immédiate puisée dans la foi. Le but de la révélation du Christ est « la croyance en la véracité de Celui qui livre cette communication » (*Ibidem*, p. 78).

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 80.

retrouve ici en toute netteté »⁵⁵⁵. Devenir croyant implique de recevoir la grâce. « Par la liberté, on ne peut que se disposer à la grâce. D'autre part, la foi ne peut pas s'épanouir si la grâce n'est pas saisie librement. La grâce et la liberté sont donc constitutives de la foi »⁵⁵⁶.

Avec cet article, dont il est difficile de dire finalement s'il relève de la philosophie ou de la mystique, tant la réflexion sur la Révélation et celle sur l'expérience spirituelle y semblent entremêlées, la personne trouve sa consistance et son déploiement dans une nouvelle altérité, la grâce divine, qui donne accès au royaume d'en haut. Devenant spécifiquement chrétienne, l'éthique est ainsi élargie. Notons aussi qu'à travers la médiation, le salut⁵⁵⁷ n'est pas seulement l'affaire de l'homme vis-à-vis de Dieu, car il relève aussi de la responsabilité mutuelle, comme le montre aussi, lorsqu'il est question de l'éducation chrétienne, le cours d'anthropologie philosophique de la même époque et dont nous allons parler à présent, *Der Aufbau der menschlichen Person*.

3. *Der Aufbau der menschlichen Person*⁵⁵⁸

C'est durant le semestre d'hiver 1932-1933 que ce cours d'anthropologie philosophique a été donné par Edith Stein à l'*Institut Allemand pour les Sciences Pédagogiques* de Münster. Comme le texte précédent, il se rapporte au cœur de notre sujet, à savoir à la question de la constitution de la personne, particulièrement dans le rapport à autrui. Les deux premières parties de ce cours abordent la question du lien entre l'anthropologie et l'éducation (3.1.). La troisième partie est consacrée à l'homme comme chose matérielle et comme organisme⁵⁵⁹, la quatrième à l'homme dans sa dimension animale, et la cinquième au problème de l'origine des genres. Nous laisserons ces parties de côté pour nous consacrer directement à la sixième, qui étudie ce qui constitue le spécifiquement humain en l'homme (3.2.). Les deux parties suivantes étudient respectivement la question de l'âme (3.3.) et de l'être social de la personne (3.4.). Comme transition vers une étude théologique de la personne, la dernière partie pose la question du passage de l'examen philosophique à l'examen théologique (3.5.).

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁵⁶ *Ibidem*. Par ailleurs, la foi en la justification ne conduit pas à l'immobilité, elle est au contraire le moteur de l'agir chrétien. Foi et action sont inséparables.

⁵⁵⁷ C'est-à-dire, ici, l'accueil de Dieu en soi.

⁵⁵⁸ EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESW 16, Freiburg, Herder, 1994.

⁵⁵⁹ I. Le corps comme chose matérielle : la forme, la constitution matérielle, le mouvement et la réalité acoustique. II. L'homme en tant qu'organisme vivant : la forme du côté de l'intérieur, le mouvement organique, le découpage entre l'organique et l'animal, les buts (*Hinauszielen*) du processus vital au-dessus de l'individu, le végétal dans l'homme.

3.1. Anthropologie et éducation

Dans un premier temps, l'auteure montre en quoi l'éducation en général s'appuie sur une conception de l'homme, et l'éducation chrétienne, sur une métaphysique chrétienne (3.1.1.), qui implique une anthropologie spécifique (3.1.2.).

3.1.1. Au fondement de l'éducation... l'idée de l'homme

L'éducation est liée à une conception de l'homme et du monde. S'il est possible d'éduquer sans avoir à l'esprit une métaphysique déterminée, l'agir est cependant toujours fondé sur une conception sous-jacente du monde et de l'homme. Dès lors, la pédagogie est intrinsèquement liée à la métaphysique. Il est donc important d'exposer quelques conceptions actuelles de l'homme, afin de voir les conséquences pédagogiques qui en découlent. Face à ces conceptions (idéalisme allemand, psychanalyse et philosophie d'Heidegger), la métaphysique chrétienne propose une pédagogie spécifique.

Conceptions actuelles de l'homme

La première conception de l'homme influençant toujours l'éducation vers 1930 est celle de l'idéalisme allemand. Celui-ci présente un homme libre, appelé à la perfection. Il est un membre de la chaîne qui relie tout le genre humain, lequel est perfectible de génération en génération. Chaque individu et chaque peuple doivent donc tendre vers la perfection. Il en résulte une pédagogie optimiste et active. L'éducateur doit conduire l'élève vers un but élevé, et c'est par ses propres forces que chaque individu contribuera à la création de l'esprit humain⁵⁶⁰.

En fait, cette conception ne prend pas en compte l'irrationnel en l'homme, comme le montrent le romantisme et la psychologie des profondeurs. Ces profondeurs ont gagné en visibilité avec la guerre et l'après-guerre. La psychanalyse a montré le rôle joué par les pulsions, au détriment du pouvoir de l'intellect et de la volonté. Le but de l'homme en est alors réduit à veiller au bon fonctionnement de ces pulsions. Deux conséquences en découlent pour l'éducation. D'abord, tenir compte de ses pulsions est devenu une évidence. Ensuite, l'effort essentiel de la pédagogie réside dans l'effort de compréhension du vécu. Ce qui est regrettable, c'est que la « chaîne vivante de l'âme à l'âme est coupée »⁵⁶¹.

Une dernière pensée s'impose vers 1930, celle de Heidegger. L'homme, plongé dans la quotidienneté, est appelé à prendre conscience de la vérité de son existence, et à découvrir

⁵⁶⁰ « Seine Selbsttätigkeit und seine individuellen Kräfte müssen geweckt und entfaltet werden, damit er einen Platz in seinem Volk und in der Menschheit ausfüllen, seinen Beitrag zur großen Schöpfung des Menschengenusses, zur Kultur, leisten kann » (*Ibidem*, p. 25).

⁵⁶¹ « (...) dass das lebendige Band von Seele zu Seele durchschnitten wird (...) » (*Ibidem*, p. 28). D'après nous, cette phrase signifie que le lien vital de la personne à son âme est coupé.

qu'il vient du néant et qu'il retourne au néant. Si Heidegger n'a pas construit de théorie pédagogique, la logique de sa métaphysique la laisse deviner. Il s'agira d'éduquer à cette vérité de l'être comme néant⁵⁶².

La figure humaine de la métaphysique chrétienne

Comment la pédagogie peut-elle échapper à ce nihilisme ? En proposant une métaphysique positive, celle de l'anthropologie chrétienne. Edith Stein dépeint celle-ci en lien avec les pensées de l'humanisme, de la psychanalyse et de Heidegger. Ainsi, l'homme ayant vécu avant le péché originel est l'homme que dépeint l'idéal humaniste. L'homme déchu est celui dont parle la psychanalyse. Quant à la philosophie existentialiste de Heidegger, en dépeignant la finitude et le néant vers lequel tend l'homme, elle détourne de l'absolu.

D'abord, l'anthropologie chrétienne et l'humanisme idéaliste présentent des traits communs : conviction de la bonté de la nature humaine, de la liberté de l'homme, de son appel à la perfection... Cependant, les fondements de l'anthropologie chrétienne sont différents. Si l'homme est bon, c'est parce qu'il a été créé à l'image de Dieu. Connaissance et amour constituent la vie de l'esprit humain. Ces trois éléments, l'esprit, la connaissance et l'amour, constituent l'image du Père, du Fils et de l'Esprit, comme le montre bien saint Augustin⁵⁶³. Cependant, l'humanisme n'avait qu'un but terrestre, tandis que l'anthropologie chrétienne propose un autre but, que l'homme ne peut atteindre par ses propres forces.

Une seconde réflexion, qui prend sa source dans une réflexion sur le péché, complète cette première vision de l'homme. Originellement bons, les premiers hommes se sont détournés de Dieu, ce qui a conduit à l'affaiblissement de leurs facultés : « Mais par le détournement de Dieu du premier homme, la nature humaine est tombée de l'état originel : les pulsions en révolte contre l'esprit, l'entendement assombri, la volonté affaiblie »⁵⁶⁴. Dès lors, l'homme est en prise aux puissances du mal. Pas entièrement cependant, car la lumière de la raison n'est pas entièrement obscurcie. L'homme ne peut pourtant pas obtenir la victoire à partir de ses propres forces. C'est par le Christ qu'il a prise sur ses profondeurs et peut

⁵⁶² L'auteure reste perplexe sur ce point.

⁵⁶³ Edith Stein explique cette analogie en ces termes : « Der Menschengestalt, liebt sich selbst. Er muss sich erkennen, um sich lieben zu können. Erkenntnis und Liebe sind im Geist, sind also eins mit ihm, sind sein Leben. Und doch sind sie von ihm und voneinander unterschieden. Die Erkenntnis wird aus dem Geist geboren, und aus dem erkennenden Geist geht die Liebe hervor. So kann man Geist, Erkenntnis und Liebe als Abbild des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes ansehen. Und das ist kein bloßes Gleichnis, sondern hat eine sehr reale Bedeutung. Der Mensch ist nur durch Gott, und ist, was er ist, durch Gott. Weil der Geist ist und weil er als Geist mit dem Licht der Vernunft, d. h. mit dem Abbild des göttlichen Logos, ausgerüstet ist, kann er erkennen. Weil der Geist Wille ist, wird er durch die Güte – die reine Güte und ihre irdischen Abbilder – angezogen, liebt er und kann sich mit dem göttlichen Willen vereinigen und dadurch erst die wahre Freiheit finden » (*Ibidem*, p. 30-31).

⁵⁶⁴ « Aber durch die Abwendung des ersten Menschen von Gott ist die menschliche Natur aus dem Urstand gefallen : die Triebe in Empörung gegen den Geist, der Verstand verdunkelt, der Wille geschwächt » (*Ibidem*, p. 31).

s'élever vers le haut. Le Christ est la tête du genre humain. Reliés à lui, les hommes sont les enfants de Dieu. Par la grâce, leur entendement et leur combat contre le mal sont fortifiés. Au bout du compte, l'homme recevra la vie glorieuse dans laquelle il verra la vie éternelle, but qui doit motiver toute la vie : « Tendre résolument vers ce but, cela doit être le principe directeur de toute sa vie ; toutes les affaires de cette vie terrestre doivent être mesurées à l'aune du but éternel, et être évaluées et traitées en conséquence »⁵⁶⁵.

Enfin, si le christianisme reconnaît l'existence d'obscurités en l'homme, de même, 'l'appel de l'être vrai' dont parle Heidegger est d'origine chrétienne. Saint Augustin en parle avec passion : « Parmi tous les penseurs chrétiens, aucun n'a correspondu à cet appel avec l'énergie passionnée de saint Augustin, 'Nobis ferras ire, in te redi, in interiore homini habitat veritas' »⁵⁶⁶. Pour lui, la vérité habite en l'homme : « A l'intérieur de l'homme habite la 'vérité': cette vérité n'est pas la vérité toute nue du Dasein propre (*eigen*) dans sa finitude »⁵⁶⁷.

Quelles sont les conséquences pédagogiques d'une anthropologie chrétienne ? La disposition fondamentale à tenir devant les élèves, réside dans l'acquisition d'une sainte crainte à leur égard. Il s'agit aussi de s'adapter à chacun d'eux. Pour ce faire, les acquis des sciences sont bien utiles. Cependant, il est plus indispensable encore que les âmes puissent s'exprimer, ce qui n'est possible que dans un lien étroit entre les éducateurs et les éduqués⁵⁶⁸. Il faut aussi favoriser l'auto-éducation. Aujourd'hui, alors que beaucoup sont refermés sur eux-mêmes, l'attitude à avoir consiste en un regard d'amour sur les enfants. Par ses erreurs, l'éducateur peut aussi conduire à cet enfermement. C'est pourquoi il doit veiller à ne pas être passif, mais à soigner et à protéger les élèves, et à les conduire à l'idée suivante : l'éducation, c'est l'affaire de Dieu, l'enfant est dans les mains de Dieu qui a pour lui une détermination donnée⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ « Diesem Ziel unbeirrt zuzustreben, das muss die Richtschnur für sein ganzes Leben sein, alle Angelegenheiten dieses irdischen Lebens müssen auf ihre Bedeutung für das ewige Ziel hin geprüft, danach bewertet und behandelt werden » (*Ibidem*, p. 33).

⁵⁶⁶ « Unter allen christlichen Denkern hat keiner mit leidenschaftlicherer Energie diesem Ruf entsprochen als St. Augustin, 'Nobis ferras ire, in te redi, in interiore homini habitat veritas' » (*Ibidem*).

⁵⁶⁷ « Im Innern des Menschen wohnt die 'Wahrheit' : diese Wahrheit ist nicht die nackte Tatsache des eigenen Daseins in seiner Endlichkeit » (*Ibidem*).

⁵⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 36.

⁵⁶⁹ « (...) dass der eigentliche Erzieher Gott ist, der allein jeden einzelnen Menschen bis ins Innerste kennt, der allein das Ziel jedes einzelnen zweifellos vor Augen hat und weiß, welche Mittel dazu dienen, ihn ans Ziel zu führen. Menschliche Erzieher sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes » (*Ibidem*).

3.1.2. L'anthropologie comme fondement de la pédagogie

Pour mettre à jour une métaphysique et une anthropologie spécifiquement chrétiennes, Edith Stein choisit de partir d'une anthropologie inspirée de Thomas, à partir de la méthode phénoménologique.

Différentes anthropologies et leur signification pédagogique

La pédagogie implique donc de confirmer l'idée de l'homme. Telle est la tâche de l'anthropologie. Encore faut-il se demander quelle anthropologie choisir pour mener ce plan à bien. Les sciences de la nature étudient scientifiquement le corps de l'homme, ainsi que son psychique. Elles proposent des théories de l'histoire et du développement de l'homme. Elles expliquent les choses de manière causale. Pourtant, quelle signification pédagogique peuvent-elles avoir ? Elles sont insuffisantes pour rendre compte d'une anthropologie fondant l'éducation. En effet, l'homme a affaire à des individus, et pas seulement à des types.

Cependant, il existe une anthropologie qui tient compte de l'individu, de la dimension spirituelle de la personne, comme le requiert l'éducation chrétienne. Celle-ci part de la réalité concrète qui se présente à nous, et qui est maîtresse d'interprétation. A partir de là, cette anthropologie saisit un 'logos', une loi de constitution ou une structure ontique générale. « Ainsi en arrivons-nous à une anthropologie, qui – à la différence de l'histoire et des sciences qui lui sont apparentées – est une science de l'esprit générale, une science de l'homme comme personne spirituelle, une partie d'une vaste science de l'esprit, qui a pour objet la constitution de tous les objets spirituels – comme la communauté, l'état, la langue, le droit, etc. »⁵⁷⁰. De plus, cette anthropologie doit prendre en compte le rapport de l'individu à la totalité. Là encore, les sciences sont déficientes. En effet, il faut une science de l'esprit générale qui part de l'être spirituel (*geistige Sein*), et étudie le rapport entre personne humaine et formes sociales. Enfin, cette anthropologie philosophique devra être complétée par une anthropologie théologique. Philosophie et théologie constitueront ensemble une métaphysique chrétienne proposant une image globale du monde réel.

Choix de la méthode

La visée de l'anthropologie une fois établie, vient la question de la méthode. Quel chemin emprunter pour cerner au mieux l'idée de l'homme ? Philosophie et théologie ont un objet et une méthode différents. Donc, il vaut mieux qu'elles poursuivent chacune leur chemin séparément, jusqu'au moment où elles se toucheront et seront complémentaires. Dans le

⁵⁷⁰ « So kommen wir zu einer Anthropologie, die – im Unterschied zur Geschichte und den ihr verwandten Wissenschaften – eine *allgemeine* Geisteswissenschaft ist, Wissenschaft vom Menschen als geistiger Person, Teil einer umfassenden Geisteswissenschaft, die den Aufbau aller geistigen Gebilde – wie Gemeinschaft, Staat, Sprache, Recht usw. – zum Gegenstand hat » (*Ibidem*, p. 46).

Prologue de la Somme théologique, Thomas d'Aquin a bien montré que théologie et philosophie ont un objet et une méthode différents. L'objet de la théologie, c'est Dieu. Celui de la philosophie, c'est le monde créé. La théologie, qui part de la Révélation, se sert de la raison naturelle uniquement pour rendre intelligibles les vérités de foi, les ordonner et développer leurs conséquences. Quant à la philosophie, tout en puisant dans la connaissance naturelle, elle prend en considération les données de la foi comme normes de vérité lui permettant de critiquer ses propres résultats⁵⁷¹.

Dans ce cours, c'est la démarche philosophique qui est envisagée. Pour ce faire, se demande Edith Stein, quelle méthode philosophique faut-il utiliser ? En effet, ne connaissant pas de travaux consacrés spécifiquement à l'anthropologie de l'Aquinate, elle affirme renoncer à présenter son système⁵⁷². C'est alors qu'elle jette son dévolu sur la méthode phénoménologique. Il s'agit de se mettre les choses devant les yeux : « nous allons envisager et disposer [structurer] les choses elles-mêmes, aussi loin que nous le pouvons »⁵⁷³. A vrai dire, tout en employant la méthode phénoménologique, l'auteure s'inspire de la pensée de Thomas d'Aquin.

Première analyse préparatoire de l'homme

La méthode d'anthropologie philosophique définie, l'homme est présenté d'une manière sommaire. Constitué d'un corps vivant, il est un être sensitif (*empfindende Wesen*), un être psychique. Il est un microcosme, rassemblant en lui-même la hiérarchie (*Stufenreich*) de l'étant (*Seiend*). En lui s'unifient le matériel, le psychique et le spirituel. Ensuite, l'homme est un être social, qui occupe une position sociale. Il est en même temps une personne individuelle, qui a son essence propre, son caractère propre. « Il nous parle à partir des traits de sa figure, à partir de son regard et de sa mimique, à partir du son de sa voix, à partir de beaucoup de choses dont nous ne sommes même pas conscients. Et tandis que cela nous parle, cela nous émeut à l'intérieur, nous éloigne ou nous attire »⁵⁷⁴. Si l'homme fait l'expérience de l'humanité des autres, il s'éprouve également lui-même. Toutefois, l'expérience qu'il a de lui-même est toute différente de celle qu'il a des autres, car « je suis à l'intérieur de moi-même pas seulement du corps, mais de tout le je corporel-psycho-spirituel. L'existence de l'homme

⁵⁷¹ « Sie berücksichtigt die Glaubenswahrheiten als Maßstab [*norme*], der es ihr ermöglicht, an ihren eigenen Ergebnissen Kritik zu üben : da es nur Wahrheit gibt, kann nichts wahr sein, was zur offenbarten Wahrheit in Widerspruch [*opposition*] steht. Sie dient ferner der Theologie, indem sie ihr den begrifflich-methodischen Apparat zur Verfügung stellt [*met à disposition*], dessen sie zur Darstellung der Glaubenswahrheiten bedarf. Sie findet in ihr schließlich die Ergänzung, nach der sie verlangt : die Antwort auf die fragen, denen gegenüber ihre eigenen Erkenntnismittel versagen » (*Ibidem*, p. 50)

⁵⁷² D'autant plus qu'elle ne partage pas toutes les positions de Thomas d'Aquin.

⁵⁷³ « Wir werden die Sachen selbst ins Auge fassen und aufbauen, so weit wir können » (*Ibidem*, p. 51).

⁵⁷⁴ « Er spricht zu uns aus seinen Gesichtszügen, aus seinem Blick und Mienenspiel, aus dem Klang seiner Stimme, aus vielem, dessen wir uns gar nicht bewusst sind. Und indem es zu uns spricht, rührt es uns innerlich an, stößt uns ab oder zieht uns an » (*Ibidem*, p. 54).

est une existence brisée de l'intérieur, *ouverte pour soi-même*, qui peut accueillir en soi le monde. Ce que signifie tout cela : être en soi-même, être ouvert pour soi et pour l'autre, comme s'emboîtent l'expérience de son soi et l'expérience de l'être extérieur, surtout de l'être autre homme, tels sont des thèmes pour de grandes recherches »⁵⁷⁵. Enfin, dernier point, l'homme cherche Dieu. La philosophie peut se demander dans quelle mesure l'homme peut avancer dans cette recherche avec ses moyens naturels. Elle est ainsi conduite à la frontière de la connaissance naturelle.

3.2. Le spécifiquement humain en l'homme

Après ces présupposés méthodologiques, nous passons directement à la partie du cours qui traite du spécifiquement humain en l'homme. Celui-ci possède une structure personnelle (3.2.1.), doit dompter sa nature (3.2.2.) et possède une conscience (3.2.4.). Son corps exprime ce que vit son âme (3.2.3.).

3.2.1. Intellectualité et liberté

Contrairement à l'animal, l'homme est un *je (ich)*. Quand deux *je* se rencontrent, chacun est libre d'ouvrir ou de fermer les portes de son intérieur. Car l'homme est maître de son âme⁵⁷⁶. Si chacun des deux *je* ouvre ses portes, un rapport *je-tu* devient possible. Cette liberté est le propre de l'homme en tant qu'il est une personne⁵⁷⁷. Ensuite, l'homme est doué d'intellectualité, laquelle consiste en un savoir originel, ancré dans l'être et dans la vie. « L'intellectualité personnelle signifie *vigilance (éveil)* et *ouverture d'esprit*. Je ne suis pas seulement et je ne *vis* pas seulement, mais j'ai *connaissance* de mon être et de ma vie. Et tout cela est un. (...) La vie de l'esprit est pareillement un savoir originel sur autre chose que soi-même. (...) Le savoir sur soi-même est ouverture vers l'intérieur, le savoir sur les autres est ouverture vers l'extérieur »⁵⁷⁸. En outre, la liberté (*Freiheit*) humaine est synonyme de « Je peux » (*Ich kann*). L'homme est dans le monde, parmi les choses. Cependant, contrairement aux animaux, il n'est pas livré sans défense au jeu des excitations et des réactions. Il peut

⁵⁷⁵ « (Es gehört dazu, dass) ich meiner selbst, nicht bloß des Leibes, sondern des ganzen leiblich-seelisch-geistigen Ichs, inne bin. Menschendasein ist nach innen aufgebrochenes, *für sich selbst erschlossenes* Dasein, das eine Welt in sich aufnehmen kann. Was das alles besagt : in sich selbst sein, für sich und anderes aufgeschlossen sein, wie die Erfahrung seiner selbst und die Erfahrung äußeren Seins, vor allem anderen menschlichen Seins, ineinandergreifen, das sind Themen für große Untersuchungen » (*Ibidem*, p. 55).

⁵⁷⁶ « Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Tore öffnen und schließen » (*Ibidem*, p. 106).

⁵⁷⁷ « Person sein heißt ein freies und geistiges Wesen sein. Dass der Mensch Person ist, das unterscheidet ihn von allen Naturwesen » (*Ibidem*).

⁵⁷⁸ « Personale Geistigkeit besagt *Wachheit* und *Aufgeschlossenheit*. Ich *bin* nicht nur und *lebe* nicht nur, sondern ich *weiß* um mein Sein und Leben. Und das alles ist eins. (Die ursprüngliche Form des Wissens, die zum geistigen Sein und Leben gehört, ist kein nachkommendes, reflektierendes, in dem das Leben zum Objekt des Wissens wird, sondern ist wie ein Licht, vom dem geistige Leben als solches durchleuchtet ist.) Geistiges Leben ist ebenso ursprünglich Wissen um anderes als sich selbst. (Es heißt bei andern Dingen sein, in eine Welt hineinschauen, die der Person gegenübersteht.) Das Wissen um sich selbst ist Aufgeschlossenheit nach innen, das Wissen um anderes ist Aufgeschlossenheit nach außen » (*Ibidem*, p. 106).

résister. « Il ne s'accomplit pas seulement en lui-même un renversement de l'impression à l'expression ou au contre-acte ; lui-même se trouve comme une personne libre au centre et a les commandes en main – plus justement : il *peut* les avoir en main ; car même cela est une affaire de sa liberté, le fait qu'il veuille ou non en faire usage »⁵⁷⁹.

3.2.2. *Ich et Selbst*

L'être psychique n'est pas seulement le *je* actualisé. Il y a aussi place pour les puissances et les habitus. Le rapport entre l'actuel et le potentiel est parallèle à l'articulation entre le *Ich* (*je*) et le *Selbst* (*soi*)⁵⁸⁰ : « Ici nous nous trouvons devant le *soi*, qui peut et devrait être formé par le Je. Ce pour quoi je me décide à chaque instant, ne détermine pas seulement la formation de la vie présente actuelle, mais a de la signification pour ce que moi, l'homme tout entier, *je deviens* »⁵⁸¹. Aussi, chaque décision actuelle crée-t-elle une disposition, un *habitus*.

Le *Je* vient imprimer sa marque personnelle au corps et à l'âme. D'un côté, le *Je* est lié au corps (*Leib*). Je ne suis pas mon corps vivant, je le possède et le maîtrise, je suis dans mon corps et lui suis lié. De l'autre côté, le *Je* est lié à l'âme (*Seele*). Je ne suis pas mon âme. « Je *suis* l'homme et *ai* un corps et une âme. Mon corps est un corps d'homme et mon âme une âme d'homme ; cela signifie un corps *personnel* et une âme *personnelle*. Un corps personnel : c'en est un, celui dans lequel un Je habite et à travers lequel l'action libre du Je peut être modelée »⁵⁸². Cela étant, il est essentiel de voir en l'être humain le contraste entre le superficiel et le profond. L'effort de l'homme consiste à se rassembler dans le plus intérieur de l'âme. L'âme humaine nécessite un *je* et ce *je* doit être psychique : « Une âme humaine ne peut pas être sans Je : lui appartient la structure personnelle. Mais un Je humain doit aussi être un Je psychique, il ne peut pas être sans âme, ses actes eux-mêmes sont caractérisés en tant que 'superficiels' ou 'profonds', ils sont enracinés dans une plus grande ou plus petite profondeur de l'âme »⁵⁸³. L'homme est appelé à revenir au point le plus profond de l'âme, pour y goûter la paix. C'est là qu'il se retrouve. « C'est le point le plus profond de l'âme.

⁵⁷⁹ « Es vollzieht sich nicht nur in ihm eine Umschaltung vom Eindruck zum Ausdruck oder zur Gegenhandlung ; er selbst steht als freie Person im Zentrum und hat das Schaltwerk in der Hand – richtiger : er *kann* es in der Hand haben ; denn selbst das noch ist Sache seiner Freiheit, ob er von ihr Gebrauch machen will oder nicht » (*Ibidem*, p. 107).

⁵⁸⁰ Le *Selbst* peut se comprendre comme un retour du *Ich* sur lui-même.

⁵⁸¹ « Hier stehen wir vor dem *Selbst*, das vom Ich geformt werden kann und soll. Wofür ich mich in jedem Augenblick entscheide, das bestimmt nicht nur die Gestaltung des gegenwärtigen aktuellen Lebens, sondern es ist von Bedeutung für das, was ich, der ganze Mensch, *werde* » (*Ibidem*, p. 111).

⁵⁸² « Ich *bin* der Mensch und *habe* Leib und Seele. Mein Leib ist ein Menschenleib und meine Seele eine Menschenseele ; das bedeutet aber einen *persönlichen* Leib und eine *persönliche* Seele. Ein persönlicher Leib : das ist einer, in dem ein Ich wohnt und der durch das freie Tun des Ich gestaltet werden kann » (*Ibidem*, p. 112).

⁵⁸³ « Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein : zu ihr gehört die personale Struktur. Aber ein menschliches Ich muss auch ein seelisches Ich sein, es *kann nicht ohne Seele sein*, seine Akte sind selbst als 'oberflächliche' oder 'tiefe' charakterisiert, sie wurzeln in einer größeren oder geringeren Tiefe der Seele » (*Ibidem*, p. 114).

C'est seulement ici que l'âme peut se 'rassembler' ; car elle ne peut totalement 's'embrasser' à partir d'aucun autre point. C'est seulement d'ici qu'elle peut se donner à fond pour quelque chose, qu'elle peut se donner et s'offrir »⁵⁸⁴. Pour vivre pleinement et apprendre à se prendre en main, la personne est appelée à se chercher elle-même. Retourner au cœur est une affaire de liberté⁵⁸⁵.

3.2.3. Saisie du corps à travers l'âme

Retourner au cœur a un impact sur le corps. En effet, l'âme donne au corps son empreinte (*Formung*). D'une part, le caractère d'une personne s'exprime extérieurement, indépendamment de son agir. D'autre part, le modelage (*Formung*) à travers l'acte libre peut s'attaquer directement au corps lui-même, ou médiatement par le modelage de la vie psychique. Si l'être psycho-spirituel s'exprime à travers le corps, ce corps est en même temps un instrument à travers lequel s'exprime le spirituel⁵⁸⁶.

Certes, le corps exprime la vie de l'âme et le caractère d'une personne, mais la volonté peut contrôler ces expressions du corps, de manière à ce que rien ne paraisse d'une colère par exemple. La volonté peut permettre aussi une transformation plus profonde, qui touche les affects eux-mêmes. Comme la volonté possède la liberté de dominer l'expression corporelle, ainsi a-t-elle également la liberté de l'utiliser comme un instrument. C'est notamment quand le corps est las ou fatigué, ou lorsqu'il lui est demandé beaucoup, que l'on prend davantage conscience de la réalité du corps comme instrument. Notre auteure insiste sur l'impact de la volonté sur le corps pour son progrès : « Et la discipline rigoureuse est quelque chose qu'on envisage pour le corps, mais qui signifie en même temps une empreinte déterminée de l'âme, qu'elle acquiert par le travail continu de la volonté. Tandis que la volonté prend en main la conduite de la vie actuelle, celle-ci influe sur l'être permanent »⁵⁸⁷.

3.2.4. Das Sollen (le devoir)

Ces considérations sur la volonté nous acheminent vers une réflexion sur le devoir (*Sollen*). Quand quelqu'un se prend en main pour modeler sa vie actuelle et son être durable, il doit pouvoir être déterminé dans ce qu'il entreprend et dans ce à quoi il aspire. Ce savoir

⁵⁸⁴ Das « ist der tiefste Punkt der Seele. Nur von hier aus kann die Seele sich 'sammeln' ; denn von keinem andern Punkt aus kann sie sich ganz umspannen. Nur von hier aus kann sie sich für etwas einsetzen, kann sie sich hingeben und verschenken » (*Ibidem*).

⁵⁸⁵ « Es ist aber Sache der Freiheit, 'sich selbst zu suchen', in die eigene Tiefe zu steigen, sich von da aus als Ganzes zu fassen und in die hand zu nehmen » (*Ibidem*, p. 115).

⁵⁸⁶ D'ailleurs, le soin du corps et l'entraînement du corps favorisent l'existence d'un corps spirituel, c'est-à-dire un corps modelé par ce qui est de l'ordre de l'esprit.

⁵⁸⁷ « Und die straffe Zucht ist etwas, was man dem Körper selbst ansieht, was aber zugleich ein bestimmtes Gepräge der Seele bedeutet, das sie durch die fortgesetzte Leistung des Willens selbst gewinnt. Indem der Wille die Leitung des aktuellen Lebens in die hand nimmt, gewinnt er Einfluss auf das dauernde Sein » (*Ibidem*, p. 119).

peut être lié au cas particulier ou à un but suprême. Dans cette prise en main, se pose la question du rapport entre l'humain et le sous-humain. Comment régler le sous-humain présent en nous ? Par le devoir (*Sollen*), qui est directement lié à la conscience : « Nous appelons la *conscience* la fonction psychique avec laquelle nous percevons [un] tel appel, et qui cautionne ou rejette nos actions, quand elles se sont déjà produites ou, même, pendant qu'elles se produisent »⁵⁸⁸. Sont distinguées la conscience matérielle, avertissante (*materielle, warnende*) et la conscience jugeante (*richtende*).

3.3. L'âme comme forme et esprit

A cette réflexion sur le spécifiquement humain en l'homme, fait suite une réflexion approfondie sur l'âme humaine. La première question qui se pose est celle de l'unité de l'âme humaine et de la forme substantielle (3.3.1.). La troisième question sera celle de la spécificité de l'âme en tant qu'être spirituel (3.3.3.). Celle-ci implique de s'interroger d'abord sur la notion d'esprit et d'être spirituel (3.3.2.).

3.3.1. L'âme humaine et la forme substantielle de l'homme

Pour Edith Stein, « l'individu humain ne doit pas être saisi comme un exemplaire d'une espèce générale homme, mais déterminé à travers une forme substantielle propre, unique, qui doit être comprise comme la spécificité de l'idée d'espèce »⁵⁸⁹. Or, justement, l'âme humaine est le noyau de la personne humaine. En outre, l'étude du rapport corps-âme a montré que le corps exprime des états de l'âme. Toutefois, l'âme ne peut pas être considérée comme la forme substantielle propre, parce qu'il n'en est pas toujours ainsi. Un corps lamentable peut être animé par une âme pleine de feu. D'autres exemples montrent que le corps n'est pas toujours lié à l'âme : l'hérédité, qui manifeste le retour des mêmes formes corporelles, ou les changements du corps non liés à l'âme. En montrant que l'âme psychospirituelle ne détermine qu'en partie la forme du corps, ces exemples vont contre l'idée de l'unité d'une forme substantielle en l'homme. Cependant, d'autres exemples manifestent l'unité de la nature de l'homme. Ainsi, mon corps est associé à ma personne, je l'habite. La mort en révèle l'abandon et souligne ainsi que l'âme est *forme* du corps. Sans l'âme, le corps n'est pas une substance. Il faut en conclure que c'est l'homme tout entier qui est une substance⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ « Die seelische Funktion, mit der wir einen solchen Ruf vernehmen, und die unsere Taten, wenn sie geschehen sind oder schon, indem sie geschehen, billigt oder verwirft, nennen wir das *Gewissen* » (*Ibidem*, p. 120).

⁵⁸⁹ « (So kommen wir dazu, dass) menschliche Individuums nicht als Exemplar einer allgemeinen Species Mensch aufzufassen, sondern durch eine eigene, einzigartige substantielle Form bestimmt, die als Spezifizierung der Gattungsidee aufzufassen ist » (*Ibidem*, p. 125).

⁵⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 128.

3.3.2. Das Wesen des Geistes

Un autre terme, celui d'esprit (*Geist*), caractérise la personne humaine. Après l'avoir éclairé, il faudra se demander comment il s'articule à celui d'âme (*Seele*). Le mot *Geist* correspond à trois termes latins. Il signifie *intellectus*, c'est-à-dire esprit connaissant, et s'oppose alors à la volonté. *Geist* peut être aussi compris comme la *mens*, c'est-à-dire la partie supérieure de l'âme, la *rationabile*, qui s'oppose à la sensibilité. Vient enfin la compréhension du *Geist* en tant qu'opposé au corps. C'est le souffle, le *pneuma*.

Plusieurs types d'êtres spirituels sont à distinguer. D'abord, l'âme humaine, créature spirituelle, a la particularité d'être unie à un corps (*Körper*) matériel. Ensuite viennent les anges et les démons, créatures sans corps. Toutefois, dans le sens strict du terme, seul Dieu peut être qualifié de pur esprit. En tout cas, il est l'esprit le plus pur, duquel découlent tous les autres êtres spirituels. Dieu est toujours actuel. « Cette actualité pure est en même temps une *sortie de soi-même*, comme elle fut appelée tout à l'heure : l'être de Dieu est écoulement de soi continu. (...) La sortie de lui-même n'est pas un abandon de lui-même, l'écoulement de lui-même n'est pas une perte de lui-même. Dieu reste auprès de lui, tandis qu'Il sort de lui, Il se conserve, tandis qu'il s'écoule »⁵⁹¹. L'esprit de Dieu est intellect et volonté. Il est aussi une personne, dans le sens le plus éminent. « L'esprit de Dieu est intellect et volonté : un intellect se connaissant lui-même, une volonté se voulant elle-même, les deux étant non séparés, mais résolus (*beschlossen*) dans un être spirituel. (...) – Parce que la liberté et la conscience constituent la personnalité, l'esprit pur est une *personne*, et certes dans la forme la plus élevée de la personnalité »⁵⁹².

Il est ensuite question des purs esprits finis, créés. Certains sont plus élevés que d'autres, c'est-à-dire que leur connaissance et leur amour sont plus élevés. Ils sont à la fois puissance et acte, car ils peuvent avancer vers une actualité toujours plus intense, par une influence surnaturelle. Enfin, ils ne sont pas des formes pures – seul Dieu est une Forme pure – mais composés de matière et forme⁵⁹³.

⁵⁹¹ « Diese reine Aktualität ist zugleich ein *Ausgehen von sich selbst*, wie es vorhin genannt wurde : Gottes Sein ist ein dauerndes Sichverströmen. (...) Das Ausgehen von sich selbst ist kein Sichselbstverlassen, das Sichverströmen kein Sichverlieren. Gott bleibt bei sich, indem Er von sich ausgeht, Er bewahrt sich, in dem Er sich verströmt » (*Ibidem*, p. 131).

⁵⁹² « Gottes Geist ist Intellekt und Wille : sich selbst erkennender Intellekt, sich selbst wollender Wille, beides nicht getrennt, sondern in dem einen Geistsein beschlossen. (...) – Da Freiheit und Bewusstheit die Persönlichkeit konstituieren, ist der reine Geist *Person*, und zwar in der höchsten Form der Persönlichkeit. (– Der reine Geist ist also Person, seine Seinsweise reine Aktualität, in der alles beschlossen ist, was wir bei Menschen als zeitlich begrenzte und qualitativ gesonderte 'geistige Akte' finden) » (*Ibidem*, p. 131-132).

⁵⁹³ Nous ne développerons pas davantage ce point.

3.3.3. Particularité de l'âme en tant qu'être spirituel

Donc, l'homme possède une nature à la fois spirituelle et corporelle. Cependant, comprendre le lien entre le corps et l'âme est plus difficile. D'abord, le terme *âme* est lié aux valeurs (*Werte*) : beauté, bonté, fierté... Dans le langage courant, on dira par exemple que nous aimons 'de tout cœur'. L'allusion à l'organe 'cœur' manifeste l'interaction entre le vécu psychique et le corps. Ainsi, certains gestes ou mines sont expression de l'âme. Corps et âme ne peuvent se penser comme des voies parallèles. « Pour cette raison, des événements matériels à l'intérieur du corps humain ne sont pas imaginables, qui ne se trouveraient pas en lien quelconque avec le psychique. Il n'est pas non plus possible qu'un processus purement spirituel soit provoqué dans le corps à travers un processus d'impulsion externe (...), mais le processus *spirituel* est, s'il est un processus *spirituel*, un processus *corporel*-psychique, qui doit avoir matériellement des conséquences comme corps »⁵⁹⁴. Quand corporel et psychique sont liés, il faut étudier lequel de ces deux éléments est premier. Une joie peut aussi naître via un processus chimique et avoir des répercussions sur l'âme. Ajoutons que le rapport entre l'âme et le corps ne doit pas être conçu comme si le corps était la maison ou le vêtement de l'âme. Or, l'âme traverse le corps (*durchdringt den Leib*) de part en part⁵⁹⁵.

Dans le cadre de cette réflexion sur le rapport entre le corps et l'âme, une longue réflexion sur l'unité psycho-physique de la force (*Kraft*) est proposée. Les esprits purs possèdent une force qui reste constante – et qui est leur matière –, bien qu'il y ait des différences d'intensité selon les esprits. Chez ces esprits, la force est toujours actuelle. Par contre, chez les hommes, la force ne s'actualise pas d'un coup, mais elle advient peu à peu de la puissance à l'acte. Ainsi, la force des esprits purs se maintient selon leur être naturel et peut être augmentée (chez les anges, par leur être surnaturel) ou diminuée (chez les démons, par leur être contre nature, pervers). Chez l'homme, quelque chose d'analogue se produit, mais avec dépense de force. En effet, à la différence des esprits purs, l'homme est en transformation constante. Ses efforts le fatiguent. En même temps, n'étant pas une machine, il peut aller au-delà de la fatigue. Il n'empêche qu'il doit retrouver des forces, dans le monde naturel d'une part, notamment à travers l'alimentation. D'autre part, étant esprit, l'âme a besoin de recueillir en elle-même des forces spirituelles. Par exemple, la rencontre d'une personne dynamique peut vivifier une personne fatiguée : « Tout ce que nous désignons

⁵⁹⁴ « Es ist darum gar kein materielles Geschehen innerhalb des menschlichen Körpers denkbar, das nicht in irgendeinem Zusammenhang mit Seelischem stände. Es ist auch nicht so, dass ein rein geistiger Vorgang durch äußeren Anstoß einen Vorgang im Körper hervorrufen würde (...), sondern der *geistige* Vorgang ist, wenn er ein *seelischer* Vorgang ist (...), ein *leiblichseelischer*, der sich als leiblicher materiell auswirken muss » (*Ibidem*, p. 135-136).

⁵⁹⁵ « Die Seele durchdringt den Leib ganz und gar, und durch dieses durchdringen der organisierte Materie wird nicht nur die Materie durchgeistigter Leib, sondern es wird auch der Geist materialisierter und organisierter Geist. Wir wollen versuchen, den Punkt zu finden, von dem aus diese Durchdringung zu fassen ist » (*Ibidem*, p. 137).

comme ‘mouvements affectifs’, la joie et le chagrin, l’espoir et la peur, etc., ont la particularité, d’influer sur les ‘états vitaux’ de l’homme, d’augmenter sa force ou de la miner »⁵⁹⁶. Donc, l’homme appartient à deux mondes, le monde matériel et le monde spirituel. Ils ne sont pas juxtaposés mais imbriqués. Une force corporelle est aussi performance, effort de l’esprit. Force et volonté sont ainsi liés. Visiter un malade habitant au loin afin de le réconforter, nécessite l’apport de forces corporelles. La fatigue peut conduire à y renoncer. C’est dire que divers facteurs sont imbriqués dans la constitution de l’homme. Se mêlent ainsi les *actes spirituels*, librement accomplis et raisonnablement motivés, aux *états*, qui sont éprouvés mais non voulus librement. Ces états se distinguent des *particularités permanentes*. Contrairement à eux, elles ne sont pas éprouvées immédiatement, mais sont expérimentées à travers le vécu immédiat⁵⁹⁷.

3.4. L’être social de la personne

S’il peut être étudié pour lui-même, l’homme doit l’être aussi dans ses relations avec autrui, car il est un être social. Autrement dit, son appartenance sociale influe sur ses pensées, ses sentiments et sa volonté. « Ce qu’est l’homme dans le monde social, c’est qu’il n’est pas seul, mais *codéterminant* pour la formation de son être entier, corporel et psychique »⁵⁹⁸. Cet examen de l’être social de l’homme devra prendre en compte le fait qu’actuellement, certains ne se déterminent plus que par leur état de membre d’une collectivité, ce qui conduit à une négation de la personnalité individuelle. Dans un premier temps, nous verrons qu’une analyse sociale implique l’explicitation de notions fondamentales (3.4.1.). Nous nous arrêterons ensuite à la question du peuple et de l’origine ethnique (3.4.2.). Un sujet bien actuel dans l’Allemagne des années ’30.

⁵⁹⁶ « Alles, was wir als ‘Gemütsbewegungen’ bezeichnen, Freude und Leid, Hoffnung und Furcht usw., haben die Eigentümlichkeit, dass sie auf die ‘Lebenszuständlichkeit’ des Menschen einwirken, seine Kraft vermehren oder daran zehren » (*Ibidem*, p. 144).

⁵⁹⁷ « Wir haben also zu scheiden : 1. zwischen *geistigen Akten*, die frei vollzogen und in einem vernünftigen Motivationszusammenhang erlebt werden, und *Zuständlichkeiten*, die mir auch als ‘meine’ bewusst werden, aber nicht von mir frei vollzogen werden und auch nicht unmittelbar in vernünftige Motivationszusammenhang eingehen (nur als ‘Gegenstände’ von Akten können sie zu ‘Motiven’ werden. 2. zwischen erlebte Zuständlichkeiten und dauernden *Eigenschaften*, die nicht unmittelbar erlebt, sondern durch das unmittelbar Erlebte erfahren werden. Die ‘Lebensgefühle’, Frische und Mattigkeit, und sinnliche Gefühle, wie ein körperlicher Schmerz, sind das, worin die Einheit von Leib und Seele, an unmittelbarsten erlebt werden. Sie sind *bewusst*, als *mir* zugehörig erlebt, aber im ganzen Leib oder an einer bestimmten Stelle des Leibes lokalisiert erlebt » (*Ibidem*, p. 154). Edith Stein continue en réfléchissant à la notion de puissance, au travail de domination par la volonté de l’organisme psycho-spirituel. Une distinction entre ‘Seelenvoller’ Mensch et ‘Geistvoller’ Mensch est aussi opérée (*Ibidem*, p. 160-161). Est définie aussi la notion de ‘Gemüt’, qui constitue la ‘Seele der Seele’, le centre du Dasein humain. Nous ne nous étendrons pas sur ces notions rapidement esquissées. Nous ne nous étendrons pas davantage sur la section suivante, qui se pose la question de savoir si l’embryon humain a une âme spirituelle. A l’encontre de Thomas d’Aquin, notre auteure estime que l’âme spirituelle existe chez l’homme dès le premier moment de son existence (*Ibidem*, p. 164).

⁵⁹⁸ « Was der Mensch in der sozialen Welt ist, das ist wohl nicht allein, aber *mitbestimmend* für die Gestaltung seines ganzen leiblich seelischen Seins » (*Ibidem*, p. 166).

3.4.1. Notions sociologiques fondamentales

Au terme *acte social*, correspondent trois sens : les actes de compréhension, les prises de position (*Stellungnahme*) envers d'autres personnes, et les engagements sociaux (tenir sa promesse par exemple). Quant aux *rapports sociaux*, ils concernent le lien existant entre un minimum de deux personnes. Le rapport social pris en ce sens implique que les sentiments d'amitié soient affirmés. Enfin, le terme communauté (*Gemeinschaft*) est pris dans le sens de la formation d'un *nous* : « De la communauté dans un sens plus large, on peut parler là où n'existent pas seulement des rapports réciproques, mais où en outre ces personnes se présentent comme une unité, où elles sont liées à un Nous »⁵⁹⁹. De telles communautés peuvent être éphémères ou constantes. Des liens supra-personnels y sont formés, et il en résulte quelque chose de semblable à la personne humaine individuelle. En outre, la communauté la plus étendue est la communauté humaine. « Elle n'est pas seulement une pure espèce, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce qu'est l'homme, mais un individu concret, comme organisme corporel-spirituel »⁶⁰⁰. On notera aussi l'existence d'une communauté particulière, la communauté de compréhension (*Verständnisgemeinschaft*). Elle est le fondement de communautés particulières érigées en vue de tel ou tel objectif : association, parti, communauté d'action... F. Tönnies les a nommées *Gesellschaften* (sociétés). Elles se distinguent des *Gemeinschaften*, qui sont des communautés de vie⁶⁰¹.

3.4.2. Analyse du peuple et de l'origine ethnique

Le peuple est une formation sociale à laquelle appartient l'individu. Il a une vie propre, appelée histoire (*Geschichte*), qui se déroule dans un espace terrestre qui peut être un pays. Chaque peuple a une destinée. Quel est donc le rapport entre un peuple et ses membres ? « Le peuple n'est pas en dehors ou au-dessus de ses membres, mais en eux *réellement*. Cependant, il n'est pas nécessaire que *tous* les hommes, qui font partie du peuple, participent à tout ce qu'il fait et expérimente »⁶⁰².

Le peuple a une vie extérieure, caractérisée par le rapport avec les autres peuples, et une vie intérieure, définie par trois mots : *Selbstgestaltung* (formation de soi), *Selbsterhaltung* (conservation de soi) et *Selbstaussdruck* (expression de soi). Au premier terme correspondent notamment la croissance numérique, les résultats (*Leistung*) corporels et spirituels, et la

⁵⁹⁹ « Von Gemeinschaft im weiteren Sinn kann man dort sprechen, wo nicht nur wechselseitige Beziehungen zwischen Personen bestehen, sondern diese Personen überdies als eine Einheit auftreten, wo sie zu einem Wir verbunden sind » (*Ibidem*, p. 168).

⁶⁰⁰ « Sie ist nicht nur reine Gattung, d.h. die Gesamtheit alles dessen, was Mensch ist, sondern ein konkretes Individuum, ein leiblich-geistiger Organismus » (*Ibidem*).

⁶⁰¹ Nous devons faire ici deux remarques. D'abord, cette analyse ne va pas sans rappeler *Individuum und Gemeinschaft*. Ensuite, nous devons dire que nous n'aborderons pas la question des *types sociaux*.

⁶⁰² « Das Volk ist nicht außerhalb oder über seinen Gliedern, sonder *in* ihnen real. Es ist aber nicht nötig, dass an allem, was das Volk tut und erfährt, *alle* Menschen beteiligt sind, die zu ihm gehören » (*Ibidem*, p. 178).

solidarité intercommunautaire. Au second appartient le souci de la croissance économique, de la sécurité, du bien-être et de l'éducation. Enfin, le troisième terme (*Selbstaussdruck*) est équivalent à la culture (*Kultur*) : « L'unité intérieure et l'homogénéité de la culture correspond[ent] à l'unité du peuple. Les idées de 'peuple' et de 'culture' me semblent être recouvertes l'une par l'autre. On peut qualifier de 'culture' une création de l'esprit humain, dans laquelle toutes les fonctions humaines vitales (économie, droit et état, coutume, science, technique, art, religion) ont trouvé une expression. Et un peuple est une communauté qui peut produire un tel 'consensus' »⁶⁰³. Pour remplir toutes ces tâches, le peuple doit avoir une certaine importance quantitative. Notons encore que le peuple ne dépend pas absolument des liens du sang (ce peut être un mélange par exemple). L'essentiel, c'est la communauté d'esprit (*geistige Gemeinschaft*), la communauté culturelle. Par ailleurs, la vie d'un peuple est caractérisée par la capacité à remplir toutes les fonctions vitales humaines. Quand tel est le cas, le peuple est défini également par sa particularité (*Volkseigenart*), et ses caractéristiques (*Volkscharakter*), qui font de lui un type de peuple (*Volkstypus*)⁶⁰⁴.

Relevons à présent ce qui caractérise la réussite d'un peuple. Celle-ci réside dans son adhésion aux valeurs. Le temps est alors transcendé. Prenant l'hypothèse d'hommes et de communautés ayant péri suite à un déluge, Edith Stein définit les conditions pour les reconnaître comme tels : « S'ils étaient des hommes, alors ils n'ont pas seulement satisfait leurs pulsions comme les animaux, mais ils ont vu l'univers autour d'eux et les étoiles au-dessus d'eux et ils s'en sont réjoui. S'ils vivaient en communauté, alors ils ont aimé, car sans un minimum d'amour la communauté ne peut pas exister »⁶⁰⁵. Se réjouir du beau et des autres valeurs (comme l'amour), c'est avoir part à l'éternité. D'ailleurs, l'homme pressent que quelque chose est situé au-dessus du beau et du bien. Il s'agit de Dieu, que l'homme recherche. L'homme est un *Gottsucher* (chercheur de Dieu). En adhérant aux valeurs, lui et sa communauté trouvent un sens qui dépasse les contingences du développement naturel. Au bout du compte, Dieu doit finaliser la vie de l'homme. Dès lors, s'il est important pour l'individu d'être conscient de son appartenance à un peuple, de ses devoirs et d'une

⁶⁰³ « (Die Gesamtheit dessen, was unter Selbstausdruck zusammengefasst ist, kann man als *Kultur* bezeichnen.) Die innere Einheit und Geschlossenheit der Kultur entspricht der Einheit des Volkes. Die Ideen 'Volk' und 'Kultur' scheinen mir aufeinander bezogen. Als 'eine Kultur' kann man eine Schöpfung des Menschengenies bezeichnen, in der alle wesentlichen menschlichen Lebensfunktionen (Wirtschaft, Recht und Staat, Sitte, Wissenschaft, Technik, Kunst, Religion) einen Ausdruck gefunden haben. Und ein Volk ist eine Gemeinschaft, die eine solchen 'Konsens' hervorbringen kann » (*Ibidem*, p. 180).

⁶⁰⁴ Quels sont les liens entre l'individu et le peuple, se demande aussi Edith Stein ? Par exemple, l'appartenance à un peuple est-elle liée au fait de naître dans ce peuple ? Si, en naissant dans un peuple, on hérite de ses particularités, de son type, il est également possible de venir de l'extérieur et de s'intégrer à ce peuple. Ensuite, d'autres thèmes sont aussi abordés : possibilité de se couper d'un peuple voire de toute l'humanité, réflexion sur le Sauveur, tête du peuple humain...

⁶⁰⁵ « Wenn es Menschen waren, dann haben sie nicht nur ihre Triebe befriedigt wie Tiere, sondern sie haben das Weltall um sich und die Sterne über sich gesehen und daran gefreut. Wenn sie in Gemeinschaft lebten, so haben sie geliebt, denn ohne ein Mindestmaß an Liebe kann Gemeinschaft nicht bestehen » (*Ibidem*, p. 187).

reconnaissance envers lui⁶⁰⁶, il ne s'agit pourtant pas d'un auto-encensement : « Le peuple est quelque chose qui se produit et qui est 'donné' ; il n'est pas quelque chose de fini à partir de et par lui-même. Au-dessus de toute 'peuplitude' et de son destin se trouve le Créateur et le Conducteur de toutes choses. Ce que nous devons à notre peuplitude, nous le Lui devons. C'est à Lui que nous sommes le plus hautement et la plupart du temps redevables »⁶⁰⁷. Ce qu'il y a de plus profond et de plus propre en l'homme, il le doit à Dieu seul. Ce qu'il doit aux communautés, il le doit à Dieu. C'est avant tout devant Dieu que l'homme est responsable. L'essentiel est de suivre l'appel de Dieu, norme ultime : « Ce n'est pas ce qu'il réalise pour une communauté – pour la famille, le peuple, l'humanité – qui est la norme dernière de sa valeur, mais le fait qu'il suive l'appel de Dieu »⁶⁰⁸.

3.5. De l'examen philosophique à l'examen théologique

Dans ce cours, le point de départ de la réflexion anthropologique était l'expérience de l'homme. Ensuite, à travers un procédé ontologique, il a fallu dégager ce qui constitue l'*essentiel* en l'homme. Celui-ci est un *étant* (*Seiendes*) fini, dont l'existence implique celle d'un étant infini : « A la particularité de l'étant, avec laquelle nous avons à faire, il appartient d'être quelque chose de fini. A tout ce qui est fini, appartient le fait de ne pouvoir être compris à partir de soi, d'être repoussé vers un premier étant, qui doit être quelque chose d'infini ou plus exactement : l'infini, car l'infini ne peut être qu'unique. Nous nommons Dieu cet étant premier, infini, parce que ses attributs correspondent à notre idée de Dieu »⁶⁰⁹.

Bien des questions ne peuvent être résolues par la raison philosophique : origine du monde, origines du genre humain, de l'homme individuel... La Révélation vient y répondre. Plus précisément, l'homme a besoin de la Révélation pour affirmer les assertions suivantes : « L'homme a été créé par Dieu et avec les premiers hommes qui sont toute l'humanité en tant qu'unité d'origine et communauté potentielle. Chaque âme humaine individuelle a été créée par Dieu. L'homme a été créé comme image de Dieu. L'homme est libre et responsable pour

⁶⁰⁶ Cette prise de conscience est possible à travers l'apprentissage de l'histoire (*Geschichte*) et mieux, de la participation à celle-ci. Si tout le peuple est conscient de son appartenance commune, il peut être appelé nation (*Nation*).

⁶⁰⁷ « Das Volk ist etwas, was entsteht und ergeht, und nicht Endliches ist aus und durch sichselbst. Über allem Volkstum und seinem Geschick steht der Schöpfer und Lenker aller Dinge. Was wir unserem Volkstum verdanken, verdanken wir Ihm. Ihm sind wir zuhöchst und zumeist verpflichtet » (*Ibidem*, p. 191).

⁶⁰⁸ « Nicht, was er für eine Gemeinschaft leistet – für Familie, Volk, Menschheit – ist letzter Maßstab seines Wertes, sondern ob er dem Ruf Gottes folgt » (*Ibidem*, p. 192).

⁶⁰⁹ « Zur Eigentümlichkeit des Seienden, mit dem wir es zu tun hatten, gehört es, dass es ein Endliches ist. Zu allem Endlichen gehört es, dass es nicht aus sich allein begriffen werden kann, dass es auf ein erstes Seiendes zurückweist, das ein Unendliches sein muss oder richtiger : *das* Unendliche, weil das Unendliche nur Eines kann. Wir nennen dieses erste, unendlich Seiende Gott, weil seine Attribute unserer Gottesidee entsprechen » (*Ibidem*, p. 193).

ce qui devient à partir de lui. L'homme peut et devrait mener sa volonté en conformité avec la volonté de Dieu »⁶¹⁰.

Connaître l'homme est une affaire urgente pour chacun, mais comporte une signification spéciale pour l'éducateur et le pédagogue : « Eduquer signifie conduire d'autres hommes vers leur devenir, vers ce qu'ils devraient être »⁶¹¹. Par conséquent, ce que dit la foi sur l'homme constitue un fondement théorique indispensable au travail d'éducation (chrétienne). Car toutes les vérités ne sont pas atteignables par la connaissance naturelle. D'une part, comme le dit Thomas d'Aquin, des vérités acquises par le travail de l'entendement nous sont données par la Révélation. D'autre part, toutes les vérités de foi ne sont pas accessibles par la raison⁶¹². Mieux vaut donc que les pédagogues partent des vérités révélées – et non de la raison naturelle. Qu'ils voient ensuite les vérités accessibles et inaccessibles à la raison. Qu'ils laissent alors de côté le donné révélé des vérités qui étaient de fait accessibles à la raison. Quant aux vérités accessibles uniquement par la Révélation, elles ont leur place dans la pédagogie. « La pédagogie ne devient pas par là théologie, mais elle secoue la théologie dans une conduite déterminante et non abrogeable »⁶¹³.

Ce propos est illustré avec l'exemple concret de l'eucharistie. Il s'agit pour la personne de s'approprier le salut par un acte libre, en l'occurrence ici, à travers la participation à l'eucharistie. Quelle est la signification pédagogique de cet acte ? Le fait eucharistique est l'acte pédagogique le plus essentiel, car la coopération entre Dieu et l'homme conduit à l'obtention de la vie éternelle. Et l'éducateur est appelé à donner accès aux élèves à ces vérités eucharistiques si fondamentales. Pour être crédible, l'éducateur doit être un témoin vivant des effets d'une vie centrée sur l'eucharistie. Sa conduite doit coller à ses instructions sur l'eucharistie. L'acte pédagogique eucharistique est « la collaboration de Dieu et de l'homme, pour mener les hommes au salut »⁶¹⁴. Il permet à l'intelligence d'être mieux éclairée, produit des fruits de conversion, donne des grâces de force...

⁶¹⁰ « Mensch ist von Gott erschaffen und mit dem ersten Menschen die ganze Menschheit als eine Abstammungseinheit und eine potenzielle Gemeinschaft. Jede einzelne Menschenseele ist von Gott erschaffen. Der Mensch ist als Gottes Ebenbild erschaffen. Der Mensch ist frei und verantwortlich für das, was aus ihm wird. Der Mensch kann und soll seinen Willen mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung bringen » (*Ibidem*, p. 194).

⁶¹¹ « Erziehen heißt andere Menschen dahin führen, dass sie werden, was sie sein sollen » (*Ibidem*, p. 195).

⁶¹² « Katholischer Glaube steht und fällt mit den *Mysterien*, und zur Idee des Mysteriums gehört die Unzugänglichkeit für natürliche Erkenntnis. Diese Unzugänglichkeit bedeute nicht Unbegreiflichkeit. Die Offenbarungswahrheit ist ja *Wahrheit* und für uns *offenbar gewordene Wahrheit*. Und so gewinnen wir *Erkenntnis*, wenn wir eine Glaubenswahrheit uns innerlich zu eigen machen. Die Unzugänglichkeit für natürliche Erkenntnis besagt, dass es eines übernatürlichen Lichtes bedürfe, um zur Erkenntnis des Mysteriums zu gelangen » (*Ibidem*, p. 195-196).

⁶¹³ « Die Pädagogik wird dadurch nicht Theologie, aber sie tritt zur Theologie in eine wesenhafte und unaufhebbare Beziehung » (*Ibidem*, p. 196).

⁶¹⁴ « (...) Das Zusammenwirken Gottes und des Menschen, um diesen Menschen zu seinem Heil zu führen » (*Ibidem*, p. 199).

3.6. Dieu, fondement de la personne et de la communauté

Comme nous avons pu le constater, ce cours d'anthropologie « philosophique » présente de nombreux points communs avec les écrits de la période phénoménologique : importance de la rencontre entre le *je* et le *tu*, de la sortie de soi, de la réalité communautaire, de la saisie de l'âme à travers le corps de l'autre... En même temps, Dieu apparaît comme le fondement de l'être individuel et de la communauté. L'homme est un être fini face à l'étant Premier, Infini, qui est pure sortie de soi : Dieu. L'anthropologie est ainsi articulée à une ontologie. L'insistance sur cette ontologie, ainsi que sur les deux binômes puissance-acte et forme-matière, manifestent l'influence de la pensée et du vocabulaire de Thomas d'Aquin sur Edith Stein, qui s'efforce d'articuler ces notions avec ses acquis phénoménologiques.

Par ailleurs, d'une manière claire, ce cours pose la question du rapport entre la philosophie et la foi chrétienne. Dans la foulée de l'article de 1929, la Révélation est présentée comme le garant d'une philosophie orthodoxe. L'emprunt par la philosophie d'éléments de la foi ne semble pas poser problème. Avec *L'être fini et l'Etre éternel*, ce rapport raison-foi sera davantage clarifié. Pour le moment, passons à l'autre cours d'anthropologie, théologique cette fois, et tentons de comprendre en quoi l'anthropologie philosophique se distingue de l'anthropologie théologique.

4. *Was ist das Mensch ?*

Ce projet de cours d'anthropologie théologique⁶¹⁵, qui devait constituer une suite à celui d'anthropologie philosophique (*Der Aufbau der menschlichen Person*), a été écrit en vue du semestre d'été 1933. Cependant, il ne se donnera pas puisqu'Edith Stein est licenciée à cause de son origine juive. Dans celui-ci, elle affirme que la foi a pour la science une double signification : elle est une norme qui protège des erreurs, et donne des réponses à des questions insolubles par la raison naturelle⁶¹⁶. Savoir ce que la foi apprend sur l'homme est urgent pour la pédagogie catholique. Tel est l'objet de ce texte, dont le plan est limpide. Ainsi, après une réflexion sur la nature de l'homme en général (4.1.), Edith Stein étudie la situation de l'homme avant le péché originel (4.2.), après le péché originel (4.3.) et après la venue du Christ (4.5.). Ce dernier point, qui constitue plus de la moitié de l'ouvrage, est précédé d'une réflexion sur l'homme-Dieu (4.4.).

⁶¹⁵ EDITH STEIN, *Was ist der Mensch ?*, ESW 17, Freiburg, Herder, 1994.

⁶¹⁶ « Danach hat der Glaube für die Wissenschaft die doppelte Bedeutung : Einmal eines Maßstabs, an dem sie zu messen ist und der sie 'von Irrtümern befreit und schützt' ; sodann einer Ergänzung, da die offenbarte Wahrheit die Antwort auf manche Fragen gibt, die für die natürliche Vernunft unlöslich sind » (*Ibidem*, p. 13).

4.1. La nature de l'homme

Premier point, central : Qu'est-ce que l'homme ? Cette question peut se comprendre de trois manières : Qu'est-ce que l'homme isolé, individuel ? Quelle est la nature de l'homme commune à tous ? Qu'est-ce que l'humanité ? La réponse à cette triple question est donnée d'après l'enseignement de la foi. Quoique dogmatique, l'analyse se heurtera inévitablement au problème du rapport entre la raison et la révélation chrétienne. Quelle est donc la nature de l'homme ? C'est en s'appuyant sur le *Syllabus* de Pie IX qu'Edith Stein commence son exposé. Pie IX dénonçait le monisme (unité de Dieu et de la nature, et donc de la substance divine et humaine) et rappelait que l'homme, créé par Dieu, est formé de deux substances séparées de Dieu. Suit alors un long développement sur la notion aristotélico-scholastique de forme : forme accidentelle, substantielle, matérielle, spirituelle. Tout cela pour affirmer que l'homme est esprit et corps : « En tant que substance spirituelle, elle [l'âme humaine] est une forme subsistante, mais par son ordonnancement au corps, elle est une substance nécessitant un complément, [une substance] qui est seulement parachevée à travers le corps »⁶¹⁷. Pour Thomas, l'homme est *individuum de ratione materiae*⁶¹⁸.

Effectivement, et c'est le deuxième point, il est dans la nature de l'homme d'avoir une âme. L'auteure réagit contre le manichéisme moderne en s'appuyant sur la doctrine de la foi. Contre Maître Eckhart, le *Syllabus* affirme que l'âme n'est ni une partie de Dieu, ni une substance de Dieu. L'âme a été créée par Dieu, et le corps, engendré par les parents. Contre Origène et Priscillien, la conception de la préexistence des âmes est rejetée. L'âme est une substance. L'âme n'est pas unie accidentellement au corps, « mais de façon substantielle à travers elle-même, et de façon essentielle »⁶¹⁹. Contre Priscillien, le *Syllabus* montre que l'existence terrestre n'est pas le résultat d'une punition pour les âmes. Ensuite, contre Hus, il est affirmé que l'âme n'est pas bonne ou mauvaise par nature. La liberté en est un élément essentiel. Contre les Albigeois, est défendue la résurrection de la chair.

Troisième point, l'homme est un être social. Pour Léon XIII, les hommes sont nés par nature pour vivre en communauté. Le contrat social est une fiction vide. En effet, la souveraineté humaine doit venir de Dieu. Or, si tous sont égaux devant le salaire et le jugement (célestes), le Créateur fonde objectivement (*begründet*) une inégalité au niveau des droits et du pouvoir. Il existe aussi une inégalité de possession (*Besitz*), c'est-à-dire des dons corporels et spirituels.

⁶¹⁷ « Als geistige Substanz ist sie [die Menschenseele] subsistierende Form, aber durch ihre Hinordnung auf den Leib eine ergänzungsbedürftige Substanz, die durch den Leib erst vollendet wird » (*Ibidem*, p. 18).

⁶¹⁸ Edith Stein renvoie à THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, p.1 q 77 a 2 et p. 1 q 76 a 2 ad 1.

⁶¹⁹ « sondern substanziell durch sich selbst und wesentlich » (EDITH STEIN, *Was ist der Mensch ?*, op. cit., p. 19).

Enfin, dernier point, l'homme est un être *créé*. Il appartient à la nature de l'homme que son *Dasein* ait un commencement, et ce commencement vient d'un acte divin. A la question de la Création, est liée celle de l'état dans lequel l'homme est placé par sa Création. Les théologiens ont distingué sept états, mais tous ne correspondent pas à des situations historiques⁶²⁰. De plusieurs de ces états, il va être question à présent, et tout d'abord, de l'homme avant la chute.

4.2. Création du premier homme et état originel

Remonter de génération en génération conduit aux premiers hommes dont parle la Genèse. Le corps vient de la terre et l'âme d'un acte créateur originel (cf. Gn 2,7). Le « corps a été façonné à partir d'éléments matériels, qui existaient comme tels auparavant, (...) l'âme en revanche ne résulta pas de quelque chose de déjà disponible, mais d'un acte créateur »⁶²¹. L'âme est la forme du corps. Par ailleurs, tous les hommes sont enfants d'Adam et Eve.

Les hommes sont appelés à être à l'image de Dieu (cf. Gn 1,26-30). Dieu leur a donné un peu de la capacité de créer dans la fécondité et un peu de sa souveraineté tandis qu'il leur confie la terre⁶²². Pour exercer ces tâches, ils doivent posséder la connaissance et la volonté libre. Ainsi, les premiers hommes possédaient la liberté de la volonté, à savoir le libre arbitre. On parle de *nature pure* des premiers hommes. C'est le premier état, après lequel viendra la nature déchue, puis finalement la nature restaurée.

A vrai dire, cet état de nature pure n'est pas possible. Adam n'a pas été créé à l'état de nature pure, mais avec des dons préternaturels (*außernatürliche Gabe*). Sa mort résulte du péché. Certes fictive, la question de savoir si la mort appartient à l'état de nature, est pourtant posée. Ce qui est certain, c'est que la mort est contre nature. Si le fondement de la mort corporelle est dû au lien à la matière (*Stoff*), la mort était exclue, par ordre providentiel, grâce aux dons préternaturels. Cependant, si quelqu'un devait mourir – corporellement – dans l'état de nature pure, l'âme devrait garder une vie spirituelle propre.

⁶²⁰ En voici les noms latins : *status naturae purae*, *status naturae integrae*, *status naturae elevatae*, *status naturae lapsae sed reparatae*, *status naturae reparatae*, *status naturae glorificatae*, *status termini*. Nous ne nous attardons pas aux explications données.

⁶²¹ « [dass] der *Leib* aus *materiellen Stoffen* gebildet wurde, die als solche zuvor schon bestanden, (dass) die Seele dagegen nicht aus einem bereits Vorhandenen entstand, sondern durch einen *Urschöpfungsakt* » (*Ibidem*, p. 26).

⁶²² « An seinem Schöpfertum gibt er den Menschen Anteil, indem er sie mit dem Segen der Fruchtbarkeit begabt ; an seiner Herrschaft, indem er ihnen die Erde als ihr Reich übergibt » (*Ibidem*, p. 27).

L'être surnaturel du premier homme

Donc, le premier homme a été créé dans la plénitude de la santé du corps et de l'esprit, libre du péché et de l'erreur, maître de ses actes. Il a été protégé de tous les dangers extérieurs par la Providence de Dieu. Libre par rapport à ses désirs, en pleine possession de la connaissance naturelle, il était, avec sa compagne, maître des créatures inférieures. A ces dons reçus par la Création et la Providence divine, s'ajoute l'élévation surnaturelle par la grâce.

Ainsi, outre les dons naturels et préternaturels (*außernatürlich*), le premier homme a reçu des dons surnaturels (*übernaturlich*). Ils donnent d'être élevés au rang d'enfants de Dieu, et conduisent à la vision béatifique. Donc, nature et grâce s'entremêlent. Si chacun a son être propre, sa substance particulière, chacun est en même temps constamment soutenu par Dieu à travers ce que saint Thomas appelle la cause première. Toutefois, Dieu laisse aller le cours de la loi qu'il a posée, même s'il se réserve de pouvoir intervenir. L'Aquinat a appelé le rapport entre l'agir propre de la créature et l'agir tout puissant de Dieu, cause seconde⁶²³. Seule la nature spirituelle peut accueillir la grâce (surnaturelle). Inversement, la grâce présuppose cette nature spirituelle et la conduit à son accomplissement. Etre enfant de Dieu requiert l'accueil libre de la grâce, c'est-à-dire de l'Esprit de Dieu qui nous est donné.

Si les premiers hommes étaient dans cet état de grâce, il n'étaient pas encore dans l'état glorieux. Dans ce nouvel état qui, contrairement au premier, ne peut plus être perdu, les hommes possèdent la vision béatifique, qui s'oppose à la connaissance naturelle. Ainsi, la connaissance naturelle est une « *connaissance médiate*, une connaissance du Créateur à partir de ses œuvres, de l'invisible à travers le visible (Rm 1,20). Dieu ne s'y trouve pas comme une réalité présente devant nous. C'est pourquoi cette connaissance manque de certitude éclatante, dans laquelle une présence s'impose à nous »⁶²⁴. Si les premiers hommes avaient cette connaissance de Dieu à partir des créatures, ils avaient en outre la certitude de Dieu dans la foi (D 1789⁶²⁵). La connaissance de Dieu donnée à travers la foi, qui n'est pas le résultat de la connaissance naturelle, procure la certitude la plus solide, la plus ferme de Dieu, possible dans la vie sur terre. Elle présuppose une autorévélation de Dieu, au-delà de la connaissance naturelle.

⁶²³ Thomas d'Aquin, écrit Edith Stein, suit donc saint Augustin sur la doctrine de la grâce.

⁶²⁴ Die natürliche Erkenntnis « ist eine *mittelbare Erkenntnis*, eine Erkenntnis des Schöpfers aus seinen Werken, des Unsichtbaren durch das Sichtbare (Röm 1,20). Gott steht darin nicht als gegenwärtige Wirklichkeit vor uns. Darum ermangelt diese Erkenntnis der überwältigenden Gewissheit, mit der ein Gegenwärtiges sich uns aufdrängt » (*Ibidem*, p. 40).

⁶²⁵ DENZINGER, n° 1789 (Dans la suite, nous citerons comme suit : D 1789). La numérotation du Denzinger correspond aux éditions d'avant 1963. Pour voir la correspondance entre cette ancienne numérotation et la nouvelle, voir la *Concordance entre les éditions à partir de 1963 et les éditions antérieures*, dans DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, trad. J. HOFFMANN, Cerf, Paris, 1996, p. 1278-1283.

Foi et vision béatifique

Effectivement, Dieu est le premier objet de la foi. Pour l'expliquer, l'auteure s'en réfère à saint Thomas⁶²⁶. « La foi a 'Dieu lui-même pour objet principal, mais tout le reste (c'est-à-dire toute la vérité au sujet des créatures) est par la suite relié à cela' »⁶²⁷. La foi ne requiert pas une approbation de l'entendement (*Verstand*) et un fondement de connaissance (*Erkenntnisgrund*), mais une approbation de la volonté. Elle est néanmoins une connaissance (*Erkenntnis*), ce que l'auteure va expliquer à partir de l'article 2 du *De Veritate* (sur He 11,1)⁶²⁸. Elle est le support de l'espérance en la vie éternelle et excède nos forces humaines naturelles⁶²⁹. Pourtant, elle n'est pas aveugle, elle est le commencement de la vision, à laquelle elle prépare. Elle est une connaissance *sui generis*, supérieure à la connaissance de l'entendement naturel. C'est la lumière supranaturelle, la lumière de la grâce. Dieu y reste cependant voilé, le dévoilement ne survenant que dans la gloire⁶³⁰. La foi est le « non-apparaissant » (*Nicht-Erscheinendes*)⁶³¹.

La vision bienheureuse, le premier homme ne l'avait pas. A travers la foi, il bénéficiait seulement de son commencement. Dans la vie éternelle, les hommes voient face à face, intuitivement (*intuitiv*), l'être divin. L'être de Dieu se montre sans voile. La vision (*Schauen*) met fin à l'acte de foi et d'espérance. Les âmes contemplent dans la clarté la Trinité. Cette vision est immédiate et, sur terre, on ne peut en avoir qu'une compréhension analogique. On peut en parler à partir de la foi et aussi en partant de la structure de la personne. La vision de Dieu est en effet spirituelle et de personne à personne, car « Dieu est *personne* »⁶³². Le contact que nous aurons avec Dieu ne sera pas comme avec une personne de ce monde-ci. Dieu se

⁶²⁶ THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 14 a 8 ad 4.

⁶²⁷ « Der Glaube hat 'Gott selbst zum hauptsächlichen Objekt, alles andere aber (d.h. alle Wahrheit über Geschöpfe) als in der Folge damit verbunden['] » (EDITH STEIN, *Was ist der Mensch ?*, op. cit., p. 42).

⁶²⁸ Dans la Traduction Œcuménique de la Bible : « La foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas ». Avant cela, Edith Stein distingue avec Thomas le terme *Erkenntnis* (avoir de la connaissance / *Kenntnis haben*) des termes – à prendre en leur sens restreint – *Wissen* (lié aux déductions logiques) et *Einsicht* (connaissance habituelle).

⁶²⁹ « Wir sind nicht nur unfähig, es uns selbst zu verschaffen, sondern auch außerstande, es uns auszudenken » (EDITH STEIN, *Was ist der Mensch ?*, op. cit., p. 45).

⁶³⁰ « Der Gott, der sich im Glauben offenbart, bleibt verhüllt und wird sich erst im höheren Licht der Glorie unserm geistigen enthüllen » (*Ibidem*, p. 46).

⁶³¹ Comme l'écrit Thomas : « Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der dem Verstand bestimmt, Nicht-Erscheinendem zuzustimmen » (dans *ibidem*, p. 47).

⁶³² « Gott ist *Person* » (EDITH STEIN, *Was ist der Mensch ?*, op. cit., p. 49). Vient alors un long excursus sur la manière dont les personnes humaines se comprennent mutuellement, à partir de l'expression (*Ausdruck*), thème récurrent chez Edith Stein. On retiendra surtout que la connaissance de l'autre implique l'amour et la confiance. « So hängen im Verhältnis von Personen *Liebe und Erkenntnis* aufs engste zusammen » (*Ibidem*, p. 51).

déversera sans réserve en nous. Dans la vie éternelle, amour et connaissance ne feront plus qu'un⁶³³.

A l'origine, l'homme était doué du libre arbitre. Cependant, ce libre arbitre s'est affaibli par l'écoute de la tentation du démon. L'homme a donc besoin de la grâce. Saint Augustin fait une distinction entre prise de position de la volonté et décision de la volonté. Dans le cas du péché d'Adam, la prise de position a été affaiblie par la séduction du serpent. Néanmoins, même avec une volonté affaiblie, l'homme peut accomplir son *Fiat*. Par ailleurs, en ne voulant pas faire le bien qu'il reconnaissait, l'homme a perdu la capacité de reconnaître ce qui est droit. Heureusement, cette perte n'est pas totale. L'homme a la possibilité de le chercher, et cette recherche ne peut être vaine⁶³⁴.

4.3. La nature déchue

En fait, selon la doctrine chrétienne, quatre changements ont été occasionnés par la chute. D'abord, l'homme n'est plus dans les mains de Dieu, mais il est soumis aux dangers du corps (événements de la nature) et de l'âme (démon). Ensuite, la vie surnaturelle est éteinte en l'homme. Puis, l'homme perd les dons surnaturels de préservation de la mort et des désirs mauvais. Enfin, il descend sous le niveau de l'état de nature pure⁶³⁵.

Comment se comprend dès lors l'humanité déchue ? La chute a conduit à la généralisation de l'état de punition qui se transmet de génération en génération, à savoir la privation de l'amitié avec Dieu et la mort corporelle. Quant à l'entendement, ses capacités sont fortement diminuées. Toutefois, l'homme déchu n'est pas totalement incapable de reconnaître la vérité. Certes, sa raison est affaiblie, mais elle garde une clarté et une force suffisantes pour reconnaître avec certitude l'existence de Dieu et les faits de la Révélation (D 1627). Toutefois, peut-on vraiment lui faire confiance si elle n'est pas aidée de la foi ?⁶³⁶ Raison et foi sont appelées à collaborer. Pourtant, ces deux termes ne peuvent être mis sur le même niveau : le donné de la foi est ce qu'il y a de plus certain.

Quant à la volonté, elle a besoin de l'aide de la grâce. Personne ne peut aller aux saints mystères sans la Révélation. L'auteure cite de nombreux canons sur ce thème. L'enjeu est

⁶³³ « Die visio beatifica aber wird uns ganz in diese göttliche Leben hineinziehen. Wir werden nicht von außen tastend an Gott herankommen wie an menschliche Personen in dieser Welt. Wir werden nicht durch eigene falsche Deutungen oder durch Verslossenheit und Heuchelei der andern gehemmt und getäuscht werden, sondern Gott wird sich rückhaltlos schenken. (...) So sind Liebe und Erkenntnis und göttliches Leben in der visio beatifica eins » (*Ibidem*, p. 52). Dans la suite, Edith Stein tente de comprendre la part de liberté humaine dans la foi et la vision béatifique. Elle déploie aussi la notion de la liberté à partir de saint Augustin.

⁶³⁴ Der Mensch « hat die Freiheit, es zu suchen, und dem suchenden ist die Verheißung gegeben, dass er finden wird » (*Ibidem*, p. 74).

⁶³⁵ Les définitions dogmatiques n'expliquent pas cela pour le premier homme mais pour toute l'humanité.

⁶³⁶ « Allerdings ist ihr allein nicht so viel zu vertrauen, als könnte sie ohne Hilfe des Glaubens oder gar im Widerspruch zu ihm die Wahrheit finden » (*Ibidem*, p. 78).

toujours de trouver le juste équilibre entre la grâce et la volonté. S'il possède encore l'orientation fondamentale vers le bien, l'homme déchu « n'a plus de connaissance infaillible, de ce qui dans un cas particulier est juste et n'est pas juste, et il y a en lui des impulsions vers le mal. Ainsi se trouve-t-il entre différentes possibilités et la force de son libre arbitre doit choisir entre elles. Il n'existe dans aucun cas particulier pour lui la nécessité de pécher, et l'impossibilité d'éviter le péché. Mais le danger de péché est si grand, qu'atteint par le péché originel, il ne peut se tenir réellement durant toute sa vie, à l'abri d'un péché plus grave »⁶³⁷.

4.4. L'homme-Dieu (Der Gottmensch)

C'est de la Bible, notamment de Rm 5, 12-19 et du concile de Trente que part Edith Stein pour aborder la question suivante, celle de l'homme-Dieu. « A travers la conduite de l'homme-Dieu, le passage à l'état de nature sauvée a été mis en œuvre. Pour comprendre ce passage, on doit clarifier la nature de l'homme-Dieu et sa place dans l'humanité »⁶³⁸.

Un Sauveur, annoncé depuis longtemps par les desseins de la Providence, est venu dans le monde pour racheter l'humanité perdue. Il a satisfait à travers sa souffrance et sa mort pour tous les pécheurs et a effacé la dette originelle. L'homme est appelé à croire dans le Christ pour lui 'appartenir'⁶³⁹. L'homme reçoit la force du Christ comme une nouvelle source de vie. « Le vieil homme ne meurt pas, il se maintient avec le corps et l'âme ; mais la nouvelle vie, qui ne vient pas de sa nature ancienne, qui afflue en lui à partir du Christ, est déversée en lui et le transforme »⁶⁴⁰. Le Christ est vrai Dieu. Deuxième personne de la Trinité, il est venu pour le salut de tous les hommes. De nombreux textes magistériaux appuient cette affirmation.

Par ailleurs, le Christ possède une double nature⁶⁴¹. Vrai homme, il a la nature de l'homme d'avant la chute. Cependant, il est différent d'Adam, parce qu'il a pris sur lui les

⁶³⁷ « (Der gefallene Mensch ohne Hilf der Gnade hat noch die natürliche Grundrichtung auf das Gute. Aber er hat keine unfehlbare Erkenntnis mehr, was im einzelnen Fall recht und nicht recht ist, und es sind Antriebe zum Bösen in ihm. So steht er zwischen verschiedenen Möglichkeiten und hat Kraft seines liberium arbitrium zwischen ihnen zu wählen. Es besteht in keinem einzigen Fall für ihn die Notwendigkeit zu sündigen und die Unmöglichkeit, die Sünde zu meiden. Aber die Gefahr zu sündigen ist so groß, dass der mit der Erbsünde Behaftete sich tatsächlich nicht während sein ganzen Lebens frei von schwerer Sünde halten kann » (*Ibidem*, p. 81-82).

⁶³⁸ « Durch das Verhalten des Gottmenschen wurde der Übergang zum Stand der erlösten Nature herbeigeführt. Um diesen Übergang zu verstehen, muss man die Natur des Gottmenschen und sein Stellung in der Menschheit zur Klarheit bringen » (*Ibidem*, p. 83).

⁶³⁹ « (...) Christus zieht ihn in sich selbst hinein » (*Ibidem*, p. 86).

⁶⁴⁰ « Der alte Mensch geht nicht zugrunde, er bleibt mit Leib und Seele erhalten, aber das neue Leben, das nicht aus seiner alten Natur kommt, das ihm von Christus zuströmt, wird in ihn hineingesenkt und formt ihn um » (*Ibidem*, p. 86-87).

⁶⁴¹ Edith Stein développe cette doctrine à partir de nombreux canons. Elle cite notamment des canons du 3^e concile de Constantinople (D 291-292) et une lettre au Patriarche Serge de Constantinople, qui date de 634 (D 251).

conséquences du péché. Toutefois, il n'a pas les défauts de la nature pécheresse. « Cette particularité de la nature humaine du Christ était absolument conforme au but pour lequel elle fut créée : le Christ devait être vrai homme, afin qu'en Lui et par Lui l'humanité puisse accomplir la satisfaction et être rachetée. Concernant cette satisfaction, il avait besoin d'une nature capable de souffrir et mortelle : pour pouvoir exécuter le don parfait de lui-même »⁶⁴². Cette nature humaine est unie à la nature divine. On peut comparer l'union de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ avec l'union du corps et de l'âme chez les hommes. « La différence radicale, malgré l'analogie, consiste en ceci, que la personne et nature divines n'exigeaient pas l'union avec la [nature] humaine, pour déployer son être complet, comme l'âme a besoin du corps ; d'autre part que la nature humaine du Christ était la nature humaine accomplie et était capable de subsistance (...), tandis que le corps sans l'âme n'a ni l'être ni la détermination, il n'a donc bien entendu aucune capacité de subsistance »⁶⁴³. Cette union hypostatique permet de comprendre le mystère de la Trinité et de l'Incarnation, et de saisir le concept de personne, ce qui donne de répondre à la question de la structure ontologique de l'homme, question à laquelle ne peut répondre la philosophie préchrétienne⁶⁴⁴. Elle vient aussi éclairer la compréhension de l'unité particulière du genre humain. Adam était la tête, l'origine du genre humain. Le Christ est devenu fontaine de vie. Tous ceux qui l'écoutent reçoivent de lui la vie de la grâce. Le Christ est devenu la tête de l'Eglise⁶⁴⁵.

4.5. La Rédemption et l'état de racheté

La justification du pécheur

Par la Rédemption, l'homme est libéré du péché et invité à participer à la vie dans la lumière. Le sujet est introduit par de larges citations du *Décret sur la justification* adopté au concile de Trente (D 793-798). Sur la justification du pécheur, de larges extraits de la suite du décret tridentin sont cités (extraits de D 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809,

⁶⁴² « Diese Eigentümlichkeit der Menschennatur Christi entsprach durchaus dem Zweck, zu dem sie geschaffen wurde : Christus musste wahrer Mensch sein, damit in Ihm und durch Ihn die Menschheit Genugtuung leisten und erlöst werden könnte. Zu eben dieser Genugtuung brauchte Er eine leidensfähige und sterbliche Natur : um die vollkommene Selbsthingabe vollziehen zu können » (*Ibidem*, p. 94). Edith Stein confirme son explication en l'illustrant de nombreuses définitions canoniques.

⁶⁴³ « (Christus nimmt in die Einheit seiner Person zu seiner göttlichen Natur die menschliche auf, wie die Seele die Leiblichkeit in ihre Subsistenz mit hineinnimmt.) Der radikale Unterschied, trotz der Analogie, besteht darin, dass die göttliche Person und Natur nicht nach der Vereinigung mit der menschlichen verlangte, um ihr volles Sein zu entfalten, wie die Seele des Leibes bedarf ; dass die menschliche Natur Christi andererseits vollendete Menschennatur und subsistenzfähig war (...), während der Leib ohne die Seele weder sein noch Bestimmtheit, darum selbstverständlich auch keine Subsistenzfähigkeit hat » (*Ibidem*, p. 100).

⁶⁴⁴ « (...) wie sie die vorchristliche Philosophie nicht zu geben vermochte » (*Ibidem*, p. 97). Edith Stein explique ensuite, selon la théologie classique, les concepts de *subsistance*, *hypostase*, *personne*... Cette analyse est déployée ailleurs dans l'œuvre d'Edith Stein, plus en détail.

⁶⁴⁵ Voir la citation de Thomas qui décrit le Christ dans son humanité comme tête. Cf. *ibidem*, p. 113.

810, 811). Le Christ, montrant ces canons, a accepté librement de souffrir et de mourir pour le salut des hommes et pour qu'ils reçoivent la grâce. Par l'accueil de la grâce, l'homme reçoit une vie nouvelle. Cette vie en Christ commence avec le baptême, par lequel les hommes deviennent de nouvelles créatures⁶⁴⁶. Comme il appartient à la nature de l'homme d'avoir des capacités corporelles et spirituelles qui passent de la puissance à l'acte, ainsi la grâce a-t-elle pour principes surnaturels les vertus de foi, d'espérance et de charité, à partir desquels se vit une succession d'actes d'adoration, de confiance, de dévouement...

Notons encore cette remarque sur le lien nature-grâce : dire que la grâce est une seconde nature n'est pas totalement exact. En effet, d'un point de vue scolastique, la grâce est une forme accidentelle et non subsistante. Et elle ne vient pas chez l'individu isolé, mais en tant qu'il est attaché au Christ, comme le membre l'est à la tête : « sa vie de grâce n'est pas, comme la vie naturelle, *sa* vie, mais la vie du Christ en lui »⁶⁴⁷. Tant qu'est maintenu vivant le lien avec le Christ et que la grâce ne rencontre pas d'obstacles, elle travaille et grandit en l'homme. « Parce que la grâce est quelque chose dans l'âme et que l'âme est *une* et une avec le corps, la vie de la grâce ne peut être séparée de la vie naturelle, mais doit en former une seule avec elle, la grâce doit pénétrer l'homme entier, âme et corps »⁶⁴⁸. Et Edith Stein de mentionner l'entendement, éclairé par la grâce, c'est-à-dire ouvert aux vérités révélées. Néanmoins, celles-ci doivent être discutées avec la raison naturelle. Ainsi, les nouvelles connaissances sont reçues avec l'aide de la grâce, et celles qui étaient déjà là peuvent être vues sous un nouveau jour. Certaines devront être abandonnées. Parallèlement à l'exemple de l'entendement, l'auteure prend celui des forces spirituelles. La grâce aide à lutter contre les passions désordonnées, voire à les dominer et à les transformer par la raison. Par ailleurs, ce qui se vit dans l'âme s'exprime dans le corps : « Il est donc légitime d'affirmer que le corps aussi est saisi par la grâce, formé comme 'outil de la justice' et révélation de la vie intérieure de la grâce »⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ « Der wiedergeborene Mensch ist seiner Natur nach nicht dem ersten Menschen vor dem Fall gleich : er ist dem leiblichen Tod unterworfen, dem Irrtum und der Täuschung ausgesetzt ; es ist auch in ihm die ungeordnete Begierde nicht erloschen, deren Regungen ihn immer wieder zu sündhaftem Abirren von Gottes Willen hinzureißen drohen. Er gleicht aber dem Menschen vor dem Fall darin, dass seine Natur überhöht ist durch die heiligmachende Gnade, die gleichsam eine zweite Natur ist, ein Prinzip des Seins, Lebens und Wirkens » (*Ibidem*, p. 113-114).

⁶⁴⁷ « Sein Gnadenleben ist nicht so wie das natürliche Leben *sein* Leben, sondern das Leben Christi in ihm » (*Ibidem*, p. 114).

⁶⁴⁸ « Weil die Gnade etwas in der Seele ist und weil die Seele *eine* ist und eins mit dem Leibe, darum kann das Gnadenleben nicht getrennt neben dem natürlichen Leben hergeben, sondern muss mit ihm einswerden, die Gnade muss den ganzen Menschen, Seele und Leib durchdringen » (*Ibidem*).

⁶⁴⁹ « (...) Darum ist es berechtigt zu sagen, dass auch der Leib von der Gnade ergriffen, zum 'Werkzeug der Gerechtigkeit' und zur Offenbarung des inneren Gnadenlebens geformt wird » (*Ibidem*, p. 115).

Les sacrements

Après cette réflexion générale sur la Rédemption, la théologie sacramentaire est abordée. Comme la vie naturelle, la vie de la grâce doit s'inscrire dans des formes reconnaissables qui sous-tendent une légalité. Le Rédempteur a posé la vie de la grâce selon un certain ordre, certes sans que cela ne bloque l'action de la grâce⁶⁵⁰. Dès le début, il a lié la croissance et le renouvellement de la vie de la grâce aux sacrements, qui sont au nombre de sept, bien décrits par le concile de Florence (D 695). De plus, selon le décret tridentin sur les sacrements, ils sont nécessaires au salut (D 847), et ne sont pas que des signes extérieurs (D 849). Par eux, la grâce nous est toujours donnée, pour autant que cela dépend de Dieu. La grâce est donnée *ex opere operato* (D 851). Suite à cette doctrine générale des sacrements, chacun d'entre eux est passé en revue, avec de longues citations magistérielles, de courts commentaires et de rares remarques personnelles⁶⁵¹.

Les effets de la grâce

Cette étude des sacrements a pour but de montrer les moyens par lesquels l'âme humaine est sanctifiée. De fait, les sacrements constituent le chemin prescrit pour atteindre la grâce. A présent, il s'agit de montrer les effets de la grâce en l'homme. Edith Stein en a déjà parlé à propos de la doctrine de la Rédemption et de l'état de grâce. Ces explications demandent un complément : les œuvres de la grâce peuvent être comprises à partir de son essence.

Saint Thomas a parlé de la grâce avec une incomparable clarté, distinguant la grâce *incrée* (l'acte éternel de l'amour divin) de la grâce *créée* (le cadeau de Dieu à l'âme humaine, qui la sanctifie). Telle est la distinction adoptée par le concile de Trente (D 799), où il est question des causes de la justification. Il faut aussi distinguer la grâce (créée) habituelle (qui est constante) et la grâce actuelle (état exceptionnel)⁶⁵². Par ailleurs, toutes les œuvres et mérites des saints doivent être rapportés à la gloire de Dieu. « Chaque pas vers le bien comme chaque progrès dans le bien est aussi une œuvre de la grâce »⁶⁵³. La foi elle-même vient de la grâce, elle est un don de Dieu qui requiert, certes, notre libre adhésion. La grâce est un don et non un dû. Elle n'est pas donnée une fois pour toutes, mais vient sans cesse nous renouveler. Son action peut être directement intérieure, ou venir par une médiation extérieure : exhortation, parole instructrice, événement...

⁶⁵⁰ « (...) So hat der Erlöser das Gnadenleben in eine bestimmte Ordnung gefügt, ohne sich damit die Möglichkeit eines über die selbstgesetzten Schranken hinausgehenden Gnadenwirkens abzuschneiden » (*Ibidem*, p. 116).

⁶⁵¹ Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur les sacrements.

⁶⁵² Edith Stein parle aussi de la grâce prévenante. Synonyme de grâce habituelle ?

⁶⁵³ « Jeder Schritt zum Guten sowie jeder Fortschritt im Guten ist also ein Werk der Gnade » (*Ibidem*, p. 176).

La grâce habituelle, qui renouvelle l'âme, est dotée des vertus théologales, c'est-à-dire d'*habitus*, de déterminations permanentes d'une faculté de l'âme. Celles-ci ne sont ni naturelles ni acquises : les vertus théologales – la foi, l'espérance et la charité – sont déversées dans l'âme par la grâce de Dieu, mais ne sont pas sans lien avec notre liberté. A ces vertus (passives) correspondent des vertus habituelles qui sont des engagements de la volonté (vertus actives). Vertus actives et passives sont nécessaires au salut.

Parmi les vertus théologales, la foi occupe une place de choix. « Le fondement sur lequel l'édifice de la vie surnaturelle doit être érigé, est la *foi* »⁶⁵⁴, qui est une vertu surnaturelle. Elle ne peut être obtenue par des chemins naturels. Comme le dit le concile Vatican I, nous croyons les choses de la Révélation non par la raison naturelle, mais à cause de l'autorité même de Dieu (D 1789). Edith Stein cite la quasi-totalité des canons 1790-1800, qui constituent la doctrine du concile Vatican I sur le rapport entre la foi et la raison. Suite à cela, elle cite l'encyclique *Pascendi dominicis gregis* de Pie X (1907). Cette encyclique condamne le modernisme⁶⁵⁵. Notre auteure adhère à ce jugement et conseille, comme remède, d'étudier la pensée de saint Thomas d'Aquin. La critique du modernisme est appuyée par la citation de textes de Pie IX contre Frohschammers (D 1669-1676) et un bref extrait de l'encyclique *Qui pluribus* de 1846 (D 1635).

Le manuscrit de *Was ist das Mensch ?* se termine avec ces mots : « Face à cette conception, pour laquelle la religion est '*non le travail de Dieu mais de l'homme*', il faudrait accentuer le fait que '*notre religion n'est pas de la raison humaine*' »⁶⁵⁶. L'ouvrage est inachevé. Seule la première vertu théologique a été abordée.

4.6. Un projet peu original

D'après nous, ce projet de cours présente peu d'originalité. Il retrace fidèlement l'anthropologie théologique classique de l'époque. Peu de réflexions personnelles émaillent *Was ist der Mensch*. Sans doute le but de ce texte était-il simplement de présenter, de manière objective, la doctrine officielle de l'Eglise à cette époque. Sommes-nous plus avancés dans la distinction entre la philosophie chrétienne et la théologie selon Edith Stein ? Pour le dire sans nuances, la théologie semble ici se faire le fidèle écho du donné révélé dans l'Ecriture et explicité dans le dogme, tandis que la philosophie chrétienne ne se servirait de la Révélation que pour répondre à des questions qui, dans un premier temps, partent du questionnement

⁶⁵⁴ « Das Fundament, auf dem das Gebäude des übernatürlichen Lebens errichtet werden muss, ist der *Glaube* » (*Ibidem*, p. 181).

⁶⁵⁵ D 2072-2109, dans *ibidem*, p. 186-218. On notera que les n°2102-2109 n'ont pas leur correspondant dans la nouvelle édition du Denzinger.

⁶⁵⁶ « Gegenüber der Auffassung, Religion sei '*nicht Gottes sondern Menschenwerk*', wurde betont, dass '*unsere Religion nicht von menschlichen Vernunft* [Ende des MS] » (*Ibidem*, p. 223).

humain. *L'être fini et l'Etre éternel*, que nous allons résumer à présent, tout en développant bien davantage, précise cet objet de la philosophie chrétienne.

5. *L'être fini et l'Etre éternel* (1935)

*L'être fini et l'Etre éternel*⁶⁵⁷ provient du remaniement d'une vaste étude qui a pour titre *Potenz und Akt* (1931). Edith Stein avait rédigé cette étude avant d'entrer au Carmel de Cologne. Après une longue introduction justifiant la démarche de l'ouvrage (5.1.), elle propose une vision d'ensemble du cheminement de l'être fini vers l'être éternel (5.2.). Elle poursuit avec une étude sur le rapport entre l'être essentiel et l'être éternel (5.2.). Vient le moment d'une longue discussion ontologique avec Aristote et Thomas d'Aquin (5.3. et 5.4.), qui aboutit à une description de l'étant en tant que tel (5.5.) et, finalement, au sens de l'être, identifié à l'être divin (5.6.). A partir de ce sommet, l'auteure explique comment l'image de la Trinité est présente dans la Création (5.7.). Enfin, le livre se termine avec une réflexion sur le sens et le fondement de l'être individuel (5.8.).

5.1. La question de l'être

L'être fini et l'Etre éternel propose une précieuse introduction. De prime abord, la théorie de l'acte et de la puissance est choisie ici comme chemin de la compréhension de l'être (5.1.). Autre point essentiel, développé après un bref parcours historique sur la question de l'être (5.1.2.), la réflexion sur le sens et la possibilité d'une philosophie chrétienne. Les rapports foi-théologie-philosophie-science y sont abordés (5.1.3.).

5.1.1. Puissance et acte

Donc, la doctrine de l'*acte* et de la *puissance* de Thomas d'Aquin est la voie d'accès choisie ici pour répondre à la question de l'être. Le binôme puissance-acte permet d'entrer au cœur de la pensée de Thomas d'Aquin⁶⁵⁸. Par ailleurs, ce binôme possède une double signification : « *on ne peut pas dire la même chose, avec un sens identique, de Dieu et de ses créatures*. Toutefois, les mêmes expressions peuvent être employées pour Dieu et les créatures, dans le cas où les termes ne sont ni *univoques* ni simplement *équivoques*, mais possèdent entre eux une relation de *concordance*, d'*analogie* »⁶⁵⁹. L'*analogia entis* désigne cette relation entre Dieu et la créature. En Dieu, la puissance ne contredit pas l'acte. Alors que l'acte de la créature présuppose une puissance passive, l'action de Dieu « subsiste de l'éternité

⁶⁵⁷ EDITH STEIN, *L'être fini et l'être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. G. CASELLA ET F. A. VIALLET, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

⁶⁵⁸ « La vérité est une ; mais elle se décompose pour nous en plusieurs vérités que nous devons conquérir l'une après l'autre » (*Ibidem*, p. 7).

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 8.

à l'éternité ; elle repose sur l'immutabilité même de son Etre. Rien n'existe en Lui qui ne soit *acte* : il est *actus purus* »⁶⁶⁰. Dans l'acte pur, la puissance est entièrement actualisée.

5.1.2. La question de l'être au cours des temps

Un rapide parcours historique sur la question de l'être est ensuite proposé. Il faut d'abord bien voir que les termes puissance et acte peuvent être envisagés en un sens philosophique, car ils remontent à Aristote. Celui-ci « a marqué un progrès immense dans le problème qui domina la pensée grecque : celui de l'*Etre premier et véritable* »⁶⁶¹. Ensuite, Thomas d'Aquin « a repris le problème de l'Etre tel qu'il se trouvait dans la doctrine d'Aristote »⁶⁶², mais en le mettant face aux vérités découlant de la foi. Néanmoins, il est resté fidèle au fondement de la doctrine de l'Etre : « *ens* c'est *ὄν*, et *essentia* est l'équivalent d'*οὐσία* »⁶⁶³. En même temps, dès son livre *De ente et essentia*, il dépasse de beaucoup la pensée aristotélicienne, en distinguant, à l'intérieur de l'étant (*ens*), l'être (*esse*) et l'essence (*essentia*). La mise sur le même plan de l'*ὄν* et de l'*οὐσία*, point de départ pour Aristote, n'est conservée que pour l'*Etre premier*. Cette distinction permet de saisir l'être en tant que tel et d'embrasser ensuite le fini et l'infini, tout en voyant l'abîme les séparant. « A partir de là s'ouvre un chemin qui permet d'entrevoir la *multiplicité de l'étant* »⁶⁶⁴.

Quelques siècles après l'Aquinate, la pensée moderne a rompu avec la foi et la théologie, ce qui s'est révélé grave de conséquences. « La philosophie moderne ne voit plus dans la vérité révélée un contrôle pour vérifier ses résultats ». Elle veut être une science autonome, ce qui l'a amenée à devenir dans une large mesure « une science athée »⁶⁶⁵. *Philosophia perennis* (catholique) et philosophie *moderne* avancent séparément. Heureusement, la philosophie thomiste n'est plus, depuis quelques années, un système rigide. Par ailleurs, la philosophie moderne a remis à l'honneur, récemment elle aussi, la doctrine de l'être, avec des auteurs comme Husserl, Scheler, Heidegger et Hedwig Conrad-Martius. *Philosophia perennis* et philosophie nouvelle peuvent-elles s'unir en un même courant ?⁶⁶⁶

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 9. Cette question de l'étant, de l'*ousia*, leitmotiv de la *métaphysique* d'Aristote, n'est que partiellement résolue.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 10.

⁶⁶³ *Ibidem*.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 10-11.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁶⁶ La difficulté concrète des traductions est relevée dans le paragraphe suivant. L'allemand ne peut traduire parfaitement le latin. C'est pourquoi l'usage du latin sera ici nécessaire. Sa structure sévère permet en effet de traduire des idées synthétiques. En outre, le grec sera aussi utilisé, car les expressions latines se sont formées sur le grec. Il faudra ensuite repenser de manière vivante les dires des « anciens maîtres » (*Ibidem*, p. 18).

5.1.3. Sens et possibilité d'une *philosophie chrétienne*

Répondre à cette question implique une clarification quant au rapport de la philosophie à la foi chrétienne. C'est une bien grande difficulté que l'existence d'attitudes « différentes en face de la question des rapports entre savoir et croire, entre la philosophie et la théologie »⁶⁶⁷. Même les philosophes et les théologiens catholiques ne sont pas d'accord entre eux⁶⁶⁸.

A partir de la position du thomiste Jacques Maritain, l'auteure répond à la question du sens d'une philosophie chrétienne. Pour l'Aquinate, la philosophie s'est développée « à l'ombre de la doctrine de la foi. Dans la vérité révélée, elle a vu la mesure de toute vérité ; (...) elle avait confiance en cette foi comme en une force donnant à l'intellect humain une plus grande sécurité dans son travail naturel. Sur tous ces points, la philosophie moderne s'est séparée d'elle »⁶⁶⁹. En même temps, tout en s'appuyant sur la Révélation, Thomas reconnaît la possibilité d'une « philosophie fondée sur la seule raison naturelle », qui ne s'appuie pas « sur la vérité révélée »⁶⁷⁰. C'est ainsi qu'un dialogue avec les musulmans s'avérerait possible. Il existe donc « deux voies de la vérité et si la raison naturelle ne peut arriver jusqu'à la vérité suprême et la plus élevée, elle peut atteindre un degré d'où il est possible d'exclure certaines erreurs et à partir duquel on peut démontrer l'accord de la vérité prouvée par la raison avec la vérité de la foi »⁶⁷¹. Ce rapprochement n'est possible que parce que science naturelle et foi, philosophie et théologie, possèdent des éléments en commun⁶⁷².

Nature et de la philosophie

Venons en à la pensée de Maritain. Pour lui, la compréhension du sens et de la possibilité d'une philosophie chrétienne, demande de distinguer la *nature* et l'*état* de la philosophie. « Selon sa nature, la philosophie serait tout à fait indépendante de la foi et de la théologie ». Mais quant au sujet de la réalisation de la philosophie, « il serait permis de parler d'un *état chrétien de la philosophie* »⁶⁷³. La *nature* de la philosophie est principalement d'être

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ Edith Stein relève que, durant les journées d'étude de Juvisy, l'expression « philosophie chrétienne » a reçu trois sens : 1° Patristique (identité entre la théologie et la philosophie) 2° Thomiste (la philosophie chrétienne ne peut être, à proprement parler, appelée philosophie car le philosophe se sert de la vérité révélée). 3° Le terme désigne la philosophie du Moyen-Age, influencée par le christianisme. Edith Stein, qui s'inspire en cela de J. Maritain, est de cet avis.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁷² L'intention de saint Thomas « est précisément de prouver, dans l'ouvrage nommé *Somme philosophique*, la vérité de la foi catholique et de réfuter les erreurs opposées. Presque toutes les pages de ses écrits témoignent du fait que pour lui la vérité de la foi est la mesure de toute vérité : ces simples mots *sed haec sunt contra fidem* équivalent pour lui à une réfutation parfaitement suffisante de l'autorité philosophique la plus grande » (*Ibidem*, p. 20).

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 22.

une science, c'est-à-dire « une représentation indépendante de l'esprit individuel pensant, sans être liée à lui ». L'objet de la science est la recherche de la vérité. Husserl « écrit : 'Dans la science pourtant nous possédons la vérité'. La science est généralement la condensation de tout ce que l'esprit humain a accompli à la recherche de la vérité : elle se condense ainsi en des représentations qui se détachent de l'esprit chercheur et possèdent ensuite une vie propre. Ce qui tombe sous l'intelligence, c'est l'expression d'un *sens* qui veut être compris »⁶⁷⁴. La science est toujours fragmentaire. Ainsi, l'*état* de la science la désigne à un moment de son histoire. Cet *état* se distingue de sa nature. On parlera pour celle-ci de la « *science en tant qu'idée* »⁶⁷⁵. Tout ce qui pourrait être énoncé se présenterait « sous la forme de propositions vraies », et ces propositions connectées logiquement entre elles formeraient « dans leur unité une *théorie fermée*. Telle serait une science parfaite, *sans tache ni ride* »⁶⁷⁶. Ainsi, la *science en tant qu'idée* est « l'expression *pure* où l'étant se manifeste selon son ordre propre »⁶⁷⁷. Elle est multiple, car son existence « est fondée sur la division de l'étant en une série de rayons d'objets unis entre eux et délimités les uns envers les autres »⁶⁷⁸.

Une de ces sciences est la philosophie. Sa tâche consiste à éclairer les fondements des autres sciences (sciences exactes, histoire...), de leur donner des principes de base solides sur lesquels s'appuyer, de clarifier jusqu'aux derniers fondements atteignables, c'est-à-dire jusqu'à « l'être même – la *structure de l'étant en tant que tel* – et jusqu'à la *division en genres et en espèces correspondant à la structure de l'étant* (...) »⁶⁷⁹. Aristote a nommé *philosophie première* cette recherche de l'être. A partir de là, la philosophie pourrait se diviser en sciences particulières traitant chacune d'une espèce fondamentale de l'étant. Cet idéal ne pourra jamais être atteint. Toutefois, sciences particulières et philosophie sont appelées à s'interpeller mutuellement.

Etat de la philosophie

Donc, Maritain distingue la *nature* de la philosophie, de son *état*. Il existerait plusieurs états de la philosophie. Dans l'*état* chrétien, la Révélation vient enrichir la philosophie de

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

⁶⁷⁵ *Ibidem*.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Ibidem*, p. 24. Cette affirmation s'appuie sur une réflexion sur la *vérité* dans la science. Une proposition (les cerisiers fleurissent) n'est pas une *vérité* (*veritas*) mais *quelque chose de vrai* (*verum*). Sa *vérité* (au sens strict) consiste à *être en conformité avec un étant* ou signifie que quelque chose lui correspondant existe indépendamment d'elle. La vérité de la proposition repose sur l'*être véritable*, c'est-à-dire l'être fondé en lui-même et fondant la proposition. Toute science tend vers l'être véritable » (*Ibidem*, p. 23). Celui-ci précède les propositions vraies et l'idée même de la science. Une proposition énonce un *état de choses* (les cerisiers fleurissent). « Les propositions sont l'expression d'états de choses existants et elles possèdent en eux leur fondement d'être » (*Ibidem*). Quant aux états de choses, ils sont fondés sur les objets. Ils ne sont pas « *engendrés* par l'esprit connaissant : ils lui prescrivent plutôt la règle à suivre » (*Ibidem*, p. 24).

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 26.

réalités de l'étant inaccessible à la raison naturelle. « Si la philosophie s'informe du sensible auprès des sciences de la nature, comment ne s'informerait-elle pas du divin auprès de la foi et de la théologie ? 'Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences', disait Malebranche, – 'après les avoir reconnus je fais de mon esprit le même usage que ceux qui étudient la Physique' »⁶⁸⁰. Ainsi, la foi et la théologie informent la raison naturelle sur le *premier étant* qui lui serait sans cela inaccessible. De même, la raison est informée de la relation de tout étant au premier étant. Par conséquent, la philosophie pure doit accepter la dépendance de ses vérités fondamentales propres aux vérités théologiques.

Pour Edith Stein qui adhère globalement à la position de Maritain, la philosophie issue de la raison naturelle « a besoin de données provenant de la théologie sans devenir pour autant de la théologie »⁶⁸¹. Alors que la théologie constate le donné révélé, la philosophie doit « mettre en accord avec la foi et la théologie ce qu'elle a élaboré par ses propres moyens (...) »⁶⁸². Cela implique, négativement, « que la vérité révélée est pour le philosophe une mesure à laquelle il doit subordonner sa propre intelligence »⁶⁸³ et, positivement, la possibilité de « découvrir de nouveaux horizons »⁶⁸⁴. Cette dépendance de la philosophie à l'égard de la foi et de la théologie a abouti à la *philosophie chrétienne*, telle qu'envisagée par le thomisme. Si cette philosophie n'est pas *pure et autonome*, elle ne peut pas pour autant être appelée théologie. En effet, la philosophie emprunte à la théologie, comme, en quelque sorte, l'historien au physicien⁶⁸⁵. Une science est mise à contribution pour une autre science. Bien entendu, les résultats acquis à partir de la théologie n'auront pas la totale compréhension de ceux acquis dans la connaissance philosophique pure. Pourtant, en matière philosophique ou théologique, le dernier mot revient de toute manière à la théologie. En effet, la philosophie ne peut se suffire à elle-même, elle a besoin d'un supplément de contenu et doit établir une doctrine englobant la totalité. Elargissant la définition de Maritain, Edith Stein estime que « la *Philosophie chrétienne* n'est pas seulement le nom pour désigner le comportement des philosophes chrétiens ni la désignation de l'ensemble des doctrines de penseurs chrétiens – mais elle signifie en plus l'idéal d'un *perfectum opus rationis* qui aurait réussi à embrasser

⁶⁸⁰ J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 45, dans *ibidem*, p. 29.

⁶⁸¹ EDITH STEIN, *L'être fini et l'être éternel*, op. cit., p. 30.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ *Ibidem*. Le philosophe renoncera aux découvertes incompatibles avec la foi et « trouvera très désirable pour la vérité (...) une révision par une autorité suprême éclairée surnaturellement et qui ne soit pas sujette à l'erreur » (*Ibidem*).

⁶⁸⁴ *Ibidem*. « La révélation parle un langage accessible à l'intelligence humaine naturelle et elle offre les données pour une formation conceptuelle, purement philosophique, qui peut faire entièrement abstraction des faits de la révélation et dont le résultat devient un bien commun pour toute philosophie postérieure, (par exemple les notions de *personne* et de *substance*) » (*Ibidem*).

⁶⁸⁵ « Les rapports entre la philosophie et la théologie ne sont pas tout à fait les mêmes puisque l'historien ne se soucie guère du vrai ou du faux de la théorie d'Einstein mais seulement de son influence historique. Le philosophe, par contre, lorsqu'il fait un emprunt à la théologie, s'occupe de la vérité révélée en tant que *vérité* » (*Ibidem*, p. 31).

dans une unité l'ensemble de ce que la raison naturelle et la révélation nous rendent accessible »⁶⁸⁶. Voilà l'effort réalisé dans les *Sommes* au Moyen-Age et résultant d'un désir d'embrasser la totalité.

Théologie, vie mystique et vie de foi

Cet idéal n'est jamais entièrement achevé. Déjà, la philosophie pure, en tant que science de l'être et de l'étant, est toujours incomplète. La théologie, qui peut la compléter, se déploie elle-même dans l'histoire pour espérer pénétrer toujours davantage les mystères de la Révélation. La Révélation elle-même « n'embrasse pas la plénitude infinie de la vérité divine. Dieu se communique à l'esprit humain au fur et à mesure selon sa sagesse. Il dépend de Lui de donner la révélation sous une forme correspondant au mode humain de pensée »⁶⁸⁷. L'achèvement complet de l'idéal vers lequel tend la philosophie en tant que recherche de la vérité est la sagesse divine elle-même, à laquelle l'homme participera dans la vision *béatifique*. Durant la vie terrestre, la « plus grande approche de ce but suprême (...) est la *vision mystique* »⁶⁸⁸, tandis que le premier degré de cette participation à la vie divine est la *foi*⁶⁸⁹.

Entrer dans la foi demande d'accueillir des connaissances que l'on ne comprend pas, les vérités de foi n'étant pas aussi accessibles que celles de la raison. La foi est une « *lumière obscure* »⁶⁹⁰, d'autant plus qu'elle tente de dépasser les vérités révélées – formulées par Dieu et accessibles à la connaissance humaine – pour saisir « Dieu lui-même, qui est la vérité, le Dieu entier ; elle le saisit sans voir 'puisqu'il fait nuit' »⁶⁹¹. Plus proche de la sagesse divine que la philosophie et la théologie, la foi n'exclut pas pour autant ces sciences, bien au contraire. La *philosophie chrétienne* a pour but de préparer ce chemin de la foi⁶⁹².

5.1.4. Une définition éclairante de la philosophie chrétienne

Dans cette introduction, la réflexion sur la philosophie chrétienne est éclairante, même si l'essentiel en avait déjà été exposé précédemment. Tout en reprenant des idées vues par ailleurs dans l'article de 1929 et les cours de Münster, Edith Stein se fait plus complète, tirant

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ Pour l'auteure, la foi se comprend de trois manières : la *fides qua creditur* (la vertu), la *fides quia creditur* (la vérité révélée) et le *credere* (le fait de croire, l'acte de foi).

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁹¹ *Ibidem*. Citation interne de JEAN DE LA CROIX, *der Urquelle*, cf. n. 49, p. 35.

⁶⁹² La philosophie pure fondée sur la raison naturelle, poursuit Edith Stein, est l'occasion pour les incroyants de faire un bout de chemin avec les chrétiens, lesquels sont encouragés à garder le meilleur des Grecs et des modernes. Peut-être les incroyants feront-ils ensuite un pas de plus, prenant connaissance des résultats de la révélation et les considérant comme une *hypothèse* pour la réflexion. Par ailleurs, les conséquences tirées de la révélation par le croyant pourront être comparées aux résultats des recherches des incroyants.

notamment parti des réflexions tenues à Juvisy, lors du colloque sur la phénoménologie organisé par la *Société Thomiste* en 1932.

5.2. Acte et puissance en tant que modes d'être

Après cette introduction, Edith Stein propose une vision d'ensemble du cheminement vers l'être éternel, à partir du binôme puissance-acte. Elle explique ce point de départ en se basant d'une part sur le *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin⁶⁹³ et, d'autre part, en partant de l'homme. L'Etre infini peut être atteint (5.2.2.) à partir de la certitude qu'a l'homme de son existence. Comme le montre l'expérience de la temporalité et les limites du Moi pur, cette vie se trouve en tension entre la puissance et l'acte (5.2.1.).

5.2.1. L'être fini

D'après Edith Stein, chaque fois « que l'esprit humain, au cours de sa recherche de la vérité, est parti d'un point de départ indubitable, il est tombé sur ce fait tout à fait accessible, *la réalité de l'être particulier* »⁶⁹⁴. Saint Augustin écrit : « De tout ce que nous savons, que connaissons-nous de la même façon que nous savons que nous vivons ? Dans cette connaissance, nous ne craignons pas d'être trompés par quelque semblant de vérité, puisqu'il est sûr que même celui qui se trompe, vit »⁶⁹⁵. De même, à travers son doute cartésien, Descartes en est arrivé à la certitude de l'existence à partir de la pensée (*cogito, sum*). Enfin, avec la suspension du jugement, Husserl constate que la perception en tant que telle ne peut être effacée. Dans ces trois paradigmes, le *je suis* apparaît comme un fait indubitable. Ainsi, la « certitude que l'on a de son propre être est, dans un certain sens, la *connaissance la plus originelle* ; (...) cette certitude est ce qui m'est de plus proche, elle est inséparable de moi, et constitue un point de départ derrière lequel il est impossible de reculer »⁶⁹⁶.

Temporalité

Dans cette certitude, l'être apparaît à l'homme avec un visage double, celui de l'être et du non-être. En effet, mon être est inscrit dans la temporalité. « En tant qu'être *actuel*, c'est-à-dire en tant qu'être présent, réel, ponctiforme, il est un *maintenant* entre *ce qui n'est plus* et *ce qui n'est pas encore*. Mais dans cette division de l'être et du non-être de caractère imprécis, se révèle à nous l'*idée de l'être pur* qui n'a pas de non-être en lui, pour lequel il n'existe aucun

⁶⁹³ La totalité de l'étant y est considérée comme une suite de degrés, parmi lesquels trois degrés principaux : 1. *Les choses matérielles ou composées* (de matière et de forme) ; 2. *Les purs esprits* ou êtres simples (formes simples, les anges par exemple) ; 3. *Le premier étant*, c'est-à-dire Dieu. Il est la cause de tout autre ; l'être absolument pur. L'*acte* et la *puissance* sont des modes d'être. Passer progressivement de la puissance (l'être possible) à l'acte (l'être réel) constitue le passage de modes d'être inférieurs à des modes d'être supérieurs, l'acte pur, l'être suprême, se trouvant au sommet.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XV, 12, dans *ibidem*.

⁶⁹⁶ EDITH STEIN, *L'être fini et l'Etre éternel*, op. cit., p. 42.

qui n'est plus et aucun qui n'est pas encore ; il n'est pas temporel mais éternel »⁶⁹⁷. L'esprit découvre donc en lui-même les idées d'être éternel et d'être temporel⁶⁹⁸.

S'il est permanent, l'être de l'homme n'est pas actuel pendant toute sa durée. « Mon être présent contient la *possibilité* d'un être actuel futur et présuppose une possibilité dans mon être antérieur »⁶⁹⁹. Cette possibilité du passage à l'être actuel – la *potentialité* – se situe entre l'être et le non-être. Une joie passée, par exemple, continue à exister, mais elle est affaiblie. Elle est une « actualité ponctiforme, se manifestant pour ainsi dire continuellement par des éclats intermittents »⁷⁰⁰. Cette actualité elle-même contient de l'être actuel et de l'être potentiel. Elle n'est pas une actualité pure : dans l'homme, *être* et *essence* ne coïncident pas comme en Dieu⁷⁰¹. Alors que Dieu est l'être purement *actuel*, toute créature contient en elle un peu de non-être. Mais plus elle « *participe à l'être*, plus son actualité est grande »⁷⁰². En fait, l'être de l'homme est un devenir, un « passage permanent ». Il « se présente toujours comme quelque chose en marche vers l'être véritable » et « révèle l'idée de l'être véritable, de l'acte pur, parfait et éternellement immuable »⁷⁰³.

Le Moi pur

Le Moi se situe entre actualité et potentialité. Le Moi « jaillit lui-même de nouveau à chaque instant. Nous dirons que son être est sans cesse présent-et-réel, bref, actuel »⁷⁰⁴. Le Moi toujours vivant va d'un contenu à l'autre, d'une expérience à une autre et la vie, pour ainsi dire, s'écoule. Cependant, en considérant le Moi, il faut aussi comprendre que *ce qui n'est plus vivant*, – *le passé* – ne sombre pas simplement dans le néant mais qu'il continue d'une autre manière et que *ce qui n'est pas encore vivant*, – *le futur* – existe déjà d'une certaine manière avant de devenir vivant »⁷⁰⁵. Ainsi, il est possible de se re-présenter des événements passés, parfois très éloignés, tout en restant dans le présent. « Je suis réellement dans le présent et je ne peux pas retourner à l'endroit où auparavant j'étais en réalité. (...) J'ai la liberté de répéter ce qui a été jadis, il est vrai, et qui subsiste en moi à *l'état de puissance*. En vérité, il est donc impossible de vivre en même temps ce qui est maintenant et ce qui était jadis : le passé reste du passé. Je peux seulement répéter maintenant ce qui a réellement existé

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁹⁸ L'*analogia entis* peut devenir manifeste à partir de là : l'être temporel apparaît comme une image de l'original, l'être éternel.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁰¹ « Ce que *fait* un homme est la réalisation de ce qu'il *peut* ; et ce qu'il peut est l'expression de ce qu'il *est* ; du fait que ses facultés s'actualisent dans son action, son *essence* aboutit au déploiement le plus étendu de l'être. Ce qui, ici, se montre à nous séparément, *est un* en Dieu » (*Ibidem*).

⁷⁰² *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 55.

autrefois, en sachant que c'est la répétition de quelque chose de passé »⁷⁰⁶. Le Moi présent peut se mettre à la place du Moi passé et se rappeler son ressenti. Il n'y a pas pour autant deux Moi. De même, ressentir la joie d'autrefois comme une joie étrangère ne conduit pas à conclure qu'il y a deux Moi. « Le *Moi passé* est seulement une *image* de moi-même tel que j'étais jadis, et l'image du Moi n'est pas un Moi »⁷⁰⁷. Enfin, cette joie potentielle du Moi passé peut ressurgir et redevenir actuelle et vivante dans le Moi. Par conséquent, le Moi est toujours actuel, toujours vivant, présent et réel.

En même temps, « tout le courant d'expérience lui appartient : tout ce qui se trouve *derrière lui* et *devant lui*, ce qu'il a été ou ce qu'il sera. D'une façon générale nous appelons ce tout *sa vie*. Et ce tout, en tant que tout, n'est pas actuel »⁷⁰⁸. Seule est actuelle la réalité du *maintenant*. « La vitalité du Moi n'embrasse donc pas tout ce qui peut être ; il est toujours vivant dans la mesure où il existe, sa vitalité n'est pas celle de l'acte pur qui englobe l'être entier ; elle est temporelle (...) »⁷⁰⁹. Par ailleurs, il faut que le moi existe. Or, le moi peut oublier ce qu'il a vécu : il ne peut faire revivre tout ce qu'il a vécu. De plus, le sommeil sans rêve ou l'évanouissement posent la question de l'existence du Moi durant ces laps de temps. Enfin, le commencement et la fin possible du Moi sont inaccessibles à son expérience : « le Moi est-il venu du néant ? Va-t-il vers le néant ? »⁷¹⁰. En effet, son « être ne vit que d'un moment à l'autre. Il ne peut *résister* puisqu'il fuit irrésistiblement. Ainsi il ne parvient jamais réellement à se posséder lui-même. C'est pourquoi nous sommes obligés de désigner l'être du Moi, ce présent continuellement changeant, comme quelque chose de *reçu*. Il est mis dans l'existence et il y est conservé d'un instant à l'autre. De cette façon il apparaît possible d'expliquer son commencement et sa fin et aussi l'interruption de son être »⁷¹¹.

5.2.2. Vers l'être éternel

S'il est reçu, l'être fini doit avoir une origine. C'est l'être *pur*, « éternellement immuable », « de soi-même et par soi-même maître de lui et intelligible »⁷¹². Par rapport à lui, mon être est un être vain, car « je ne suis pas de moi-même et je ne suis rien par moi-même ; je me trouve à chaque instant devant le néant et l'on doit me faire don de l'être d'instant en instant. Et pourtant cet être vain est de l'*être* et par là je touche à chaque instant à la plénitude de l'être »⁷¹³. Prolongé d'un instant à l'autre, le Moi recule devant le néant et tend vers une

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 60.

⁷¹² *Ibidem*. L'être reçu peut également dépendre du monde extérieur ou intérieur, mais jamais indépendamment de l'être pur.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 60-61.

possession pleine de l'être, « d'un être qui pourrait englober tout son contenu en un présent sans changement au lieu de voir sans cesse disparaître ce qui peut monter à la vie »⁷¹⁴. Le manque conduit ainsi à l'idée de *plénitude*. A l'intérieur de lui-même, le Moi expérimente en lui des « *degrés qui le rapprochent de la plénitude de l'être* »⁷¹⁵. Le présent peut être vécu plus ou moins intensément. Le Moi peut *tendre* beaucoup ou peu vers l'être. Par la pensée, il se trouve à la frontière de ce qu'il peut imaginer, l'être parfait, l'*acte pur*, dont il n'est qu'une image faible et lointaine. Il n'est pas pour autant situé dans les degrés préliminaires de l'être appelés *potentialité*. Il se situe entre la *potentialité* et l'*actualité*.

Le Moi saisit donc l'idée de l'acte pur, et il peut y voir la *source*, l'*auteur* de son propre être. L'homme non-racheté, en réfléchissant sur lui-même, éprouve de la peur car il voit son *néant*. Tel est bien ce que manifeste Heidegger dans *Sein und Zeit*. Pourtant, « la peur n'est pas un fort sentiment vital ». Normalement, nous marchons « dans une grande sécurité comme si nous possédions notre être avec assurance »⁷¹⁶, alors qu'en y regardant de plus près, le Moi s'aperçoit de son néant. Cette sécurité ne serait-elle pas fondée ?⁷¹⁷ Pour atteindre cet être « qui n'est pas le mien », deux chemins sont possibles, la foi d'un côté, et la connaissance philosophique à travers les *preuves de Dieu* de l'autre⁷¹⁸. En même temps, la raison doit s'incliner devant l'insaisissable, si bien exprimé par saint Augustin : « Celui qui ... pense que l'homme encore dans cette vie mortelle pourrait parvenir ... à la sérénité radieuse de la lumière de la vérité immuable et y adhérer constamment sans fléchir avec un esprit tout à fait libéré des habitus de cette vie, n'a pas compris ce qu'il cherche, ni qui il est, lui qui cherche »⁷¹⁹. Les sentiments envers Dieu nous font pressentir l'Insaisissable⁷²⁰.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 61-62.

⁷¹⁷ Ainsi, « au fait indéniable de mon être qui se prolonge d'un moment à l'autre et se trouve exposé à la possibilité du non-être, correspond un autre fait aussi indéniable que voici : *je suis* en dépit de cette fugacité et je suis *conservé dans l'être* d'un instant à l'autre ; enfin, dans mon être fugitif, j'englobe un être durable. Je me sais soutenu et ce soutien me donne du calme et de la sécurité. (...) Dans mon être je tombe donc sur un autre être qui n'est pas le mien mais qui est le soutien et le fond de mon être ne possédant en soi ni soutien ni fond » (*Ibidem*, p. 64).

⁷¹⁸ Edith Stein développe alors une preuve de l'existence de Dieu (la troisième chez Thomas) : mon être doit être nécessairement fondé dans un être qui existe par lui-même, qui est l'être lui-même, et qui est Un. Il est infini car un être fini ne peut être un soutien ultime pour le moi.

⁷¹⁹ SAINT AUGUSTIN, *De consensu Evang.*, IV, 10, 20, dans *ibidem*, p. 65.

⁷²⁰ De même, la « pensée logique formule des concepts nets qui, eux non plus, ne peuvent saisir l'Insaisissable ; plus encore, ils l'éloignent de nous dans le domaine propre aux concepts. Cependant le chemin de la foi nous mène plus loin que celui de la connaissance philosophique ; le chemin de la foi nous conduit au Dieu personnel et proche, à l'aimant et au miséricordieux et nous donne une certitude qui ne se trouve nulle part dans la connaissance naturelle. Toutefois, le chemin de la foi est un chemin *obscur*. Dieu même abaisse son langage à la mesure de l'homme afin de rendre saisissable l'insaisissable » (EDITH STEIN, *L'être fini et l'Être éternel*, op. cit., p. 66).

5.2.3. Une voie d'accès à l'existence de Dieu

En quelque sorte, Edith Stein présente ici un raisonnement philosophique qui constitue une voie d'accès à l'existence de Dieu. Le point de départ est phénoménologique puisqu'il s'agit de l'être pensant. Comme dans *Der Aufbau der menschlichen Person*, la personne humaine constitue un être fini, qui se comprend par rapport à l'altérité de l'Être infini. Notons le renversement de l'argument d'Heidegger. D'après Edith Stein, la peur, qui n'est pas un sentiment vital, doit laisser la place à la sécurité, à l'assurance puisque Dieu nous tient dans sa main.

5.3. Être essentiel et être éternel

Après cette réflexion sur l'accès vers l'infini, Edith Stein se propose d'éclairer la notion d'être essentiel, afin de la mettre en lien avec la réalité de l'être éternel (5.3.2.). La définition de l'être essentiel suppose la clarification d'autres termes comme l'essence, l'essentialité et le concept notamment (5.3.1.).

5.3.1. L'être essentiel

Essence (εἶδος) et être essentiel

Pour éclairer la question de l'être essentiel, il convient de définir d'abord l'essence (*Wesenheit*). Prenons un exemple. Il existe beaucoup d'expériences de la joie, mais *l'essence* « de la joie est une »⁷²¹. Cette essence n'est ni dans l'espace, ni dans le temps. Cependant, c'est par elle que sont déterminées toutes les expériences de la joie⁷²². Par ailleurs, les essences-d'expérience (*Erlebnis-Wesenheiten*) permettent l'irruption du *sens* et de la *compréhension*. « Par rapport aux unités d'expérience qui deviennent et qui passent, elles sont, de fait, un *premier Etant*. La vie-du-moi serait un chaos inextricable où rien ne saurait être distingué si, en lui, des essences n'étaient pas *réalisées*. Celles-ci contribuent à unifier le moi, à le diversifier, à le composer et à l'ordonner. Elles lui donnent aussi le sens et l'intelligibilité »⁷²³.

L'être des essences-d'expérience est *sans changement* et *sans temps*. Il n'est pas pour autant l'*être éternel* du premier Etant. Le premier être est l'*être parfait*. « L'être des essences n'est pas parfait de cette manière. Sa supériorité à l'égard des unités d'expérience réelles est d'être en dehors du temps, de persévérer et de subsister toujours à la même hauteur sans changement. Cependant, il n'est pas *vivant* mais il nous apparaît comme mort et rigide

⁷²¹ *Ibidem*, p. 69.

⁷²² « Elle *n'existe pas* à la manière de la joie vécue. Mais il ne pourrait y avoir de la joie vécue s'il n'y avait pas auparavant l'essence de la joie. Elle est ce qui rend possible toute joie vécue » (*Ibidem*).

⁷²³ *Ibidem*, p. 71.

lorsqu'on prend chaque unité de sens comme limitée et comme existant pour soi »⁷²⁴. Aussi une essence est-elle *réalisée* non en ce qu'elle devient réelle mais en ce que quelque chose qui lui correspond devient réel. Contrairement au concept, formé pour déterminer l'objet, l'essence « est *trouvée* en regardant l'objet, elle est entièrement soustraite à la pensée arbitraire. L'essence fait partie de l'objet, le concept est une formation qui se *rapporte* à lui et le *visé* »⁷²⁵. Par ailleurs, l'essence se distingue du *quid complet* et du *quid d'essence*. On appelle *quid complet* un *contenu* identique pour deux expériences distinctes – ainsi une joie passée et la représentation actuelle identique de cette joie passée. Tant la joie elle-même, que son degré et sa vivacité doivent être identiques pour qu'il y ait *quid complet*. Le *quid complet* se distingue de la *quiddité*, c'est-à-dire de la détermination du *quid*.

Il faut aussi distinguer l'essence particulière de l'essence générale. D'après Thomas, l'essence « de la joie est réalisée dans *cette joie qui est la mienne* et dans chaque expérience individuelle de joie et *uniquement* dans les expériences individuelles »⁷²⁶. Ainsi, il n'existe pas de joie *générale* qui existerait dans le monde réel – « qui aurait sa place dans le monde réel comme une chose individuelle »⁷²⁷ –, ce qui n'empêche pourtant pas, dans le langage, d'énoncer des propositions générales. Des rapports existent entre les propositions sur la joie générale et celles concernant la joie individuelle. Par exemple, parler de la joie générale conduit à dire en même temps quelque chose de la joie individuelle. « De toutes façons, la *joie* est un *nom* qui indique tout ce qui est joie, toute expérience réelle ou possible de joie »⁷²⁸. Ce nom, qu'il concerne un objet précis ou général, a le même sens. Malgré la diversité des expériences, quelque chose de commun semble se dégager : l'essentialité – la joie, dans notre exemple. Les essentialités « donnent aux mots leur dernier sens. En effet, ce qui est le fond (ou la raison) de toute compréhensibilité, est également ce qui rend possible la compréhension de la langue. *Ce que les noms expriment en dernier ressort, ce sont précisément des essentialités* »⁷²⁹.

Etre essentiel, acte et puissance

Pour préciser le rapport entre l'être essentiel et l'être réel, il faut élucider les liens entre l'*être essentiel*, l'*acte* et la *puissance*. L'*acte* peut être défini de deux manières : il a le sens de l'être *accompli* et celui « de l'être *réel* admettant des degrés selon la proximité ou l'éloignement de l'être. Par *puissance* (...) nous entendons le *degré préliminaire de l'être réel*

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 79. Par ailleurs, l'essence se distingue aussi de l'essentialité. « L'essence est également différente de l'essentialité. En effet elle appartient à l'objet, tandis que l'essentialité est quelque chose d'indépendant par rapport au sujet. Nous parlons de l'essentialité *joie*, mais par contre de l'essence de la joie [sic] » (*Ibidem*).

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 83.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 84.

qui, lui-même, comporte encore des gradations »⁷³⁰. L'être essentiel apparaît en contraste avec cet être réel, avec l'*accomplissement d'être* « qui s'*extériorise* et qui se révèle dans son *efficacité* »⁷³¹. L'expression grecque τὸ τί ἦν εἶναι (être ce qui était) convient à point pour définir l'être essentiel. « Ce qui est essentiel *est*, sans changer, ce qu'il *était*. Plus précisément : la différence entre le présent, le passé et le futur est abolie. Ce qui est essentiel n'entre pas dans l'existence ; il *est*, non pas comme quelque chose arraché au néant pendant un moment : il n'est pas temporel. Mais puisqu'il est indépendant du temps, il *est* aussi à tout instant. *L'être de l'essentialité et de la quiddité est le repos en soi-même* »⁷³². Ajoutons que l'être et l'essence sont difficiles à délimiter. « Désireux de délimiter d'une façon claire et nette le premier Etant (Dieu) par rapport à tout autre étant, saint Thomas a séparé l'*essentia* de l'*esse* dans le domaine des formes *pures* ; il a désigné l'être comme acte et il a appelé potentiel l'essence ou le *quid* par rapport à l'être qu'il reçoit »⁷³³.

Les universaux

Toutes les notions analysées – quiddité, quid d'essence, quid essentiel – se trouvent englobées dans ce que la scolastique appelle *universale*. Peuvent être universels les *mots*, les *notions*, la *cause* (Dieu) et les *natures*. La philosophie s'est toujours débattue pour interpréter correctement les universaux. On distingue les *nominalistes*, pour lesquels l'universalité ne concerne que les noms, des *conceptualistes*, pour lesquels les concepts, universels, ne sont que des structures de l'esprit. Viennent enfin les *réalistes*, « convaincus qu'il y avait en réalité une nature correspondant au nom et au concept universels »⁷³⁴. Pour le *réalisme exagéré*, notamment le *platonisme*, l'universel existe en tant qu'universel du côté des choses. Quant au *réalisme modéré*, il « distingue la *matière* de *ce qui* est contenu dans le concept universel, c'est-à-dire la nature, et la *forme*, la généralité. A la matière il attribue un être dans la chose particulière mais à la forme il attribue seulement un être dans l'esprit »⁷³⁵. L'auteure est proche de ce réalisme modéré. Ainsi, elle reconnaît que le *quid* essentiel « n'est ni un simple nom ni un simple concept »⁷³⁶. Avec lui, elle distingue également la *matière* et la *forme*. « La matière est le *quid* de l'être, sans égard à son être réel ou essentiel »⁷³⁷. Un être est donc admis dans les objets particuliers. Quant à la forme de l'universalité, il faut encore vérifier s'il ne lui convient qu'un *être dans l'esprit*. Pour Thomas, l'*être connu* coïncide avec « l'*être dans*

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 95.

⁷³¹ *Ibidem*, p. 97.

⁷³² *Ibidem*, p. 97-98.

⁷³³ *Ibidem*, p. 98. L'auteure examine ensuite « dans quel sens il faut comprendre cet être surajouté à la quiddité » (*Ibidem*).

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁷³⁷ *Ibidem*.

l'esprit (être dans l'intellect – *intellectus*). Ce qu'est l'objet est un *intelligible*, c'est-à-dire quelque chose qui peut entrer dans l'intellect (...) »⁷³⁸. Un double mode d'être apparaît ainsi, *l'être dans l'objet*, et *l'être dans l'esprit*. Cet *être dans l'esprit* est le *quid essentiel* : « *Etre-réel* et *être connu* sont deux modes d'être différents de ce qui existe *in rerum natura* et qui devient *in intellectu* un *actu intelligibile* du même *quid* d'essence (*Wesenswas*). En effet, ce qu'embrasse l'esprit est cela même qu'il retrouve dans l'essence réelle de son *quid*. Par rapport à sa *réalisation* et à sa *spiritualisation*, il garde une remarquable intégrité et une grande pureté »⁷³⁹. Cet être indifférent par rapport à sa *réalisation* et à sa *spiritualisation*, voilà ce qui peut être appelé son être *essentiel*. Le même *quid* d'essence se retrouvant dans une multiplicité de cas particulier, celui-ci a la *signification de l'universalité*.

Proche du réalisme modéré – parfois aussi du réalisme platonicien – la pensée d'Edith Stein présente des affinités avec celle de Duns Scot⁷⁴⁰. Avec lui, elle estime « qu'aucune *connaissance* temporelle et aucune connaissance de réel-temporel ne sont possibles sans être en même temps la connaissance d'un sens non temporel »⁷⁴¹. Certes, cela ne signifie pas que nous connaissons les choses *en soi*, indépendamment de notre expérience. Toujours est-il que la « possibilité des *phénomènes* pour des créatures de notre condition spirituelle ne peut être comprise qu'à partir de *l'essence* des choses et de l'essence de notre esprit. Tout ce qui en est dit repose pour nous sur le fondement d'une connaissance de l'essence »⁷⁴².

5.3.2. Etre essentiel et être éternel

Toutes ces notions explicitées, l'auteure peut mettre en rapport l'être essentiel et l'être éternel. Le point de départ de l'analyse était notre propre être. Celui-ci est un être fugitif, « par conséquent impensable sans un autre être fondé en lui-même et créateur, maître de tout être, bref l'être même »⁷⁴³. En même temps, l'homme trouve en lui-même quelque chose qu'il peut retenir comme un tout, quelque chose d'intemporel, à savoir l'intelligence : « Notre être est une multiplicité d'unités intelligibles différentes par leur contenu et délimitées les unes par les autres. Le *monde réel* avec sa multiplicité de figures qui deviennent et qui passent, et le monde de l'être changeant, à la fois réel et possible, sont fondés sur ce *règne de l'Intelligence* et possèdent en lui le fond de leur possibilité »⁷⁴⁴. Ces unités intelligentes sont finies, mais elles ne sont pas inscrites dans le temps. Leur être dépend de Dieu : « l'être éternel possède la plénitude de l'intelligence mais il ne peut puiser qu'en lui-même l'intelligence dont chaque

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 107.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 109.

⁷⁴³ *Ibidem*, p. 110.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

créature est remplie lorsqu'elle est appelée à l'être. Ainsi l'être des essentialités et des quiddités ne doit pas être pensé indépendamment de l'être éternel. C'est l'être éternel lui-même qui façonne les formes éternelles (non pas dans un devenir temporel) et d'après elles il crée le monde dans le temps et avec le temps »⁷⁴⁵.

Pour expliquer ce rapport avec l'être éternel, l'auteure analyse deux citations de l'Écriture, « Au commencement était le Verbe » (Jean 1,1) et « Il est, lui, avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » (Col 1,17), la Révélation pouvant éclairer la raison⁷⁴⁶. En Jean, le *logos* divin doit être compris comme un être réel, la deuxième personne de la Trinité. « Son appellation d'Intelligence s'explique puisqu'il est l'être divin en tant que *compris*, à savoir comme *contenu de la connaissance divine*, comme son *sens spirituel*. (...) Le Père s'exprime et le Verbe est le produit de sa parole. Cependant cette intelligence est réelle et il est impossible de séparer son être essentiel de son être réel puisque l'être éternel est essentiellement réel et qu'en tant qu'Être premier il est l'auteur de tout être »⁷⁴⁷. A la fin de son raisonnement, l'auteure comprend la parole johannique comme suit : « Dans le premier Etant était le Logos (l'Intelligence ou l'Essence divine) – dans le Père était le Fils, l'Intelligence du Réel primitif (*Ur-Wirklichen*). L'*engendrement* du Fils signifie la présence de l'essence dans la nouvelle réalité personnelle du Fils, qui ne dépasse pas cependant la réalité première du Père »⁷⁴⁸. Les images utilisées pour exprimer les relations intra-trinitaires pourraient laisser penser l'existence d'une divisibilité non seulement de la pensée, mais aussi réelle, entre l'essentiel et l'être réel. Or, la séparabilité entre l'être et l'essence n'existe pas en Dieu. « *Quid*, essence et être ne peuvent pas faire ici l'objet d'une distinction. S'il était possible de saisir cette pensée en toute clarté, ce serait le fondement d'une *preuve ontologique*, encore plus profonde et plus évidente que la pensée de l'*ens quo nihil majus cogitari possit*, à savoir l'être le plus parfait qui puisse être pensé et qui constitue le point de départ de saint Anselme »⁷⁴⁹. Certes, ce n'est pas une preuve au sens propre du terme. Car il n'est pas naturel de penser de Dieu qu'il est l'essence de l'être. Et puis, notre connaissance est

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁴⁶ « Les vérités de la foi que nous avons évoquées – la Trinité et la création par le Logos divin de tout étant fini – devraient éclaircir la difficulté suscitée par la recherche purement philosophique de la question de l'être : d'une part, en partant de l'étant fini et de son être, nous avons abouti à un premier Etant qui doit être Un et simple : *quid*, essence et être ne faisant qu'un ; d'autre part, en partant du *quid* de l'étant fini, nous sommes arrivés à une multiplicité des derniers éléments essentiels. Il est impossible de parvenir d'une manière purement philosophique à la compréhension de ce double visage du *premier étant*, puisque nous ne possédons pas une vision totale du premier étant. Les réflexions théologiques ne peuvent pas conduire à une solution purement philosophique de la difficulté de même ordre, c'est-à-dire à une *intellection* nécessaire et contraignante, mais elles ouvrent les perspectives d'une solution possible au-delà des bornes philosophiques qui délimitent ce qui est encore saisissable dans ce domaine. D'autre part la recherche philosophique de l'être ouvre le sens des vérités de foi » (*Ibidem*, p. 124).

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 114.

limitée⁷⁵⁰. Voilà pourquoi la preuve ontologique ne fait pas l'unanimité : un saut par delà l'abîme est nécessaire pour y adhérer⁷⁵¹.

Donc, l'identification de l'être divin et de l'essence divine « exprime l'inséparabilité idéale de l'être divin et de son essence, et par là, en même temps, *l'inséparabilité de l'être essentiel et de l'être réel* en Dieu. *L'être essentiel de Dieu est l'être réel et même l'être le plus réel : c'est l'Acte pur* »⁷⁵². Paradoxalement, cette inséparabilité est compatible avec la séparabilité que semble suggérer la doctrine de la Trinité, dans la mesure où *l'Etre en trois personnes* est considéré comme *essentiel*⁷⁵³. En ce cas, la séparabilité est de l'ordre de la parabole, de l'image, et non de la réalité divine.

L'auteure pose aussi la question du rapport entre le Logos divin et le *sens* des êtres finis : « Nous assignons au Logos dans la divinité l'équivalent du sens en tant que contenu réel des choses ; ce contenu lui correspond aussi en tant que contenu de notre connaissance et de notre langage dans le domaine de ce que nous pouvons saisir »⁷⁵⁴. On a ici une *analogie* entre Parole éternelle et parole humaine. A partir de Romains 1, 20, on comprend que « les choses créées ont été faites *par le Logos* et qu'elles possèdent *en Lui la cohérence* »⁷⁵⁵. Néanmoins, les choses créées par Dieu ne sont pas pour autant des parties de Dieu, et leur être est distinct de celui de l'être divin. Comment comprendre alors la cohérence assurée par le Logos ? « *La cohérence* dans le Logos est celle d'un ensemble intelligible, d'une œuvre d'art finie et chaque trait particulier s'insère à *sa* place dans l'harmonie d'ensemble du tableau, selon une loi très pure et très stricte »⁷⁵⁶. On voit ainsi comment *subsistent* ou *vivent* les choses dans le Logos : le « nom de *Logos* indique qu'il pourrait s'agir de leur être essentiel et que le *sens* des choses dont nous devrions dire qu'il était *non-devenu* avait son origine dans le Logos divin »⁷⁵⁷.

5.3.3. Remarques

Ce chapitre éclaire tout un vocabulaire ontologique (être essentiel, réel, quiddité, acte/puissance...), afin de le mettre au service d'une réflexion sur l'être éternel. Ensuite, la

⁷⁵⁰ « Toutes les fois que nous essayons sur terre de saisir l'infini, nous saisissons seulement une parabole finie, à savoir un fini dans lequel le *quid*, l'essence et l'être réel divergent » (*Ibidem*, p. 114-115).

⁷⁵¹ Voir § 2 p. 115.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 115-116.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 118. L'auteure illustre cette idée en montrant comment toute notre vie est cohérente à partir du point de vue de Dieu. Les hasards n'en sont pas : il faut plutôt parler de providence divine.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 119. L'auteure ajoute : « Mais l'être essentiel, tel que nous l'avons trouvé dans les choses, n'épuise pas l'être des choses dans le Logos ». Est abordée également la question du rapport entre l'unité de l'être divin et la multiplicité des idées, des questions sur le statut des objets idéaux.

Parole de Dieu vient confirmer cette réflexion philosophique. Notons deux points qui nous semblent importants. D'abord, l'auteure se sent proche du réalisme modéré, tout en étant aussi proche de la pensée de Duns Scot. D'où l'importance donnée à la reconnaissance d'un sens non temporel. Ensuite, en Dieu, l'être essentiel et l'être réel sont inséparables : Dieu est l'Acte pur.

5.4. Essence – *essentia*, οὐσία – Substance. Forme et matière

A présent, la réflexion menée jusqu'ici va être confrontée à la doctrine traditionnelle de l'être et de l'essence⁷⁵⁸. Il s'agit de comparer ce que l'auteure a entendu par essence (*Wesen*) avec la définition d'Aristote (οὐσία) et celle de Thomas (*essentia*) (5.4.1.). A partir de là, le rapport entre la forme et la matière devra être approfondi (5.4.2.).

5.4.1. Essai d'éclaircissement de la notion d'οὐσία

La compréhension du concept d'οὐσία passe par la définition des *catégories*. Pour Aristote, l'étant est divisé en dix catégories, c'est-à-dire différents modes de l'être et des *genres* de l'étant. Ces catégories sont : *ce qui est* quelque chose (τί ἐστι), la qualité (ποιόν), la quantité, la relation, l'action/la passion, la détermination spatiale (οὐ), la détermination temporelle (quand) et enfin l'avoir/le comportement (ἔχειν). Toutes ces déterminations sont nommées *étant*, mais la première, le τί ἐστι, est le présupposé des autres catégories. « Car il est *ce qu'est* la chose (...). C'est pourquoi l'étant de toutes les autres catégories est désigné comme *s'ajoutant à* ou *arrivant sur* (*accidens*). Ce qui *repose en dessous* est désigné par le nom latin de *substance*. Aristote emploie le nom d'οὐσία. Ce terme est un dérivé de ὄν et signifie un *étant au sens éminent* »⁷⁵⁹. Thomas le traduit par *essentia*. Est-ce à dire que οὐσία = substance = essence = *Wesen* ? Une telle affirmation serait prématurée.

Selon Aristote, l'οὐσία a deux sens. D'abord, l'οὐσία est une chose particulière, un *ce quelque-chose-ci* (τὸδε τι) ou *ça* (*diesda*). C'est le Premier Etant (πρώτη οὐσία). Ensuite, l'οὐσία est la détermination selon le genre ou l'espèce. C'est un ποιόν τι, un *quid* possédant telle qualité, appelé par Aristote δευτέρα οὐσία. Cet « étant second » est en effet dit de quelque chose d'autre⁷⁶⁰. Ces deux sens de l'οὐσία manifestent qu'il n'est pas possible de traduire généralement οὐσία par *essentia*, car l'*essentia* ne signifie pas la chose elle-même mais l'*essence* d'une chose. Inversement, οὐσία ne peut pas être systématiquement traduit

⁷⁵⁸ Cette section 5.4. n'est pas capitale pour la suite de la thèse. Nous avons néanmoins décidé d'en exposer les moments importants, afin de proposer une vue d'ensemble de *L'être fini et l'Etre éternel*.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 130.

⁷⁶⁰ Toutefois, « c'est une οὐσία, un étant pris au sens éminent puisque tout autre chose est dite à partir de lui (d'après Aristote), qu'il n'existe pas dans un autre (*homme* ne serait pas dans *tel homme*), qu'il a encore d'autres perfections en commun avec la πρώτη οὐσία, et qu'il est de ce fait supérieur aux autres : il n'est en contraste avec rien, il n'admet aucun accroissement ni aucune diminution (...) » (*Ibidem*, p. 131).

par *substance*, ce qui voilerait le sens spécifique de *substance* et le lien étroit entre οὐσία et ὄν.

Aristote retient aussi quatre significations particulières de l'οὐσία : l'être qui était (τὸ τί ἦν εἶναι), le général (τὸ καθόλου), le genre (γένος) et ce qui est sous-jacent (ὑποκείμενον). La quatrième signification fait l'objet d'une analyse particulière. Dans la *Métaphysique* (Z 3, 1029 a 10-34), Aristote « désigne par οὐσία l'étant auquel l'être convient dans un sens fondamental »⁷⁶¹. Une première analyse pourrait laisser entendre que l'οὐσία est ce qu'il y a de dernier, ce qui ne peut plus être énoncé par autre chose. On pense à la ὕλη (*materia*). Cependant, la matière pure étant absolument indéterminée, elle ne peut être appelée οὐσία. L'οὐσία est « un χωριστόν et un τὸδε τί, un *pour soi*, séparé de tout autre étant, et un ça, un *individu*, à savoir un particulier auquel quelque chose est propre et qu'elle ne partage avec rien d'autre. La chose physique dans sa totalité possède cette perfection (...). C'est pourquoi elle est οὐσία et peut être désignée comme πρώτη οὐσία (...) »⁷⁶². La chose physique est un étant composé. Où est son fondement si ce n'est ni la matière, ni non plus ses déterminations ? En effet, il faut « que quelque chose de différent participe à la construction de la chose et ce tiers doit être ce qui lui donne son soutien et son fondement et qui fait d'elle l'étant fondamental qu'elle est. Aristote l'appelle μορφή (forme) ou εἶδος (figure, image primitive) »⁷⁶³.

Après avoir étudié le quatrième sens de l'οὐσία, la discussion porte sur son premier sens, celui de τὸ τί ἦν εἶναι. Au point de vue logique, écrit Aristote, « le τὸ τί ἦν εἶναι est pour chaque chose ce comme quoi elle est désignée en soi (*das, als was es an sich selbst bezeichnet wird*). Car ton Etre-toi n'est pas ton Etre-formé ; tu n'es pas comme tu t'es formé toi-même »⁷⁶⁴. Avant d'être formé, l'Etre-toi est déjà. Le terme vise l'être-chose, et non pas l'essence comme on pourrait le penser. L'être-chose se retrouve en toute chose et peut donc être exprimé par des concepts universels. Il est « un unique trait caractéristique qui, certes, est fondamental »⁷⁶⁵.

La réflexion se poursuit, avec la distinction entre le τὸ τί ἦν εἶναι, le καθόλου (*le général*), et le γένος (*le genre*). En fait, καθόλου et γένος désignent des choses générales, mais le premier est plus général – signifiant « tout ce qui englobe quelque chose, donc aussi les espèces de tous les degrés et les différences des espèces » – que le second, qui « signifie

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 136.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 137.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 138. Ces deux termes devront être distingués car le second, qui se rattache à l'Idée platonicienne, pose problème à Aristote.

⁷⁶⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z 4, 1029 b, 13 et sq., dans *ibidem*, p. 139.

⁷⁶⁵ EDITH STEIN, *L'être fini et l'Etre éternel*, op. cit., p. 139. Pour plus de précisions sur la distinction entre l'essence et l'être-chose, on peut relire p. 139-140.

seulement les formes fondamentales suprêmes et très générales »⁷⁶⁶. Quant au τὸ τί ἦν εἶναι, il est un terme général qui désigne l'étant conçu. Moins étendu que l'expression καθόλου, il « englobe les espèces et, de nouveau, non pas toutes les espèces de l'étant, mais les espèces spéciales du genre *chose* (*Ding*) (= οὐσία dans la signification déjà éclaircie de l'étant autonome et propre à lui-même, la *substance*). Ce n'est pas la chose elle-même, ni même la πρώτη οὐσία mais *ce qui détermine la chose selon son espèce*. Les genres de choses qui ne sont pas déduits les uns des autres, eux aussi, indiquent ce qu'est la chose. Le τὸ τί ἦν εἶναι exprime la détermination la plus inférieure qui ne se divise plus en espèces mais qui *s'individualise* seulement. C'est le dernier élément conceptuellement saisissable par quoi la chose particulière peut être saisie »⁷⁶⁷. Il est une δευτέρα οὐσία.

Une nouvelle distinction est opérée entre l'étant englobé par le concept et le concept lui-même. L'être des concepts est de « *seconde main* (...). Il est lié à la position d'un monde et d'esprits connaissants (...). En face de cette condition et de cette dépendance, l'étant d'après lequel les concepts sont *post-formés* ou *faits sur sa mesure*, possède la perfection de l'*originalité* et de l'*indépendance* »⁷⁶⁸. Par exemple, on distingue les nombres, les formes pures... qui constituent des originaux sur lesquels les concepts sont formés. Mais plutôt que de parler d'*originaux* (et d'*indépendants*), l'auteure préfère parler d'*existants*. Ce terme signifie « le mode d'être qui se distingue de l'être pensé comme étant plus original ». Au terme *existant* convient tant le sens de πρώτη οὐσία que de δευτέρα οὐσία. « L'existant est ce sur quoi sont *mesurées* les notions et c'est par rapport à lui qu'elles prennent leur *mesure* »⁷⁶⁹. Des différences de l'être et de l'étant existent à l'intérieur de l'existant. C'est ce que manifeste le double sens des catégories, qui sont à la fois des *formes logiques* (classification des représentations) et des *formes ontologiques* (l'existant est ordonné). On a d'une part ce qui est *énoncé* d'une chose (le prédicat) et d'autre part la *chose* dont quelque chose est énoncé (le sous-jacent). Contrairement au sous-jacent, le prédicat n'existe pas en soi mais dans un autre – qu'est le sous-jacent (le τόδε τί, la *chose particulière*). Par contre, le τί ἐστὶ désigne le *quid* de la chose (genre, espèce...) et donc, la δευτέρα οὐσία. De plus, les formes *homme*, *être vivant*, sont le *quid essentiel*, sont des *unités intelligibles*. Leur être, l'*être essentiel*, n'est pas de l'être général mais il rend possibles l'être général et l'être particulier. En outre, il rend possible *être pensé* et *existence*. Il rejoint la notion d'*Idées*, à laquelle ne peut être reconnue (chez Aristote) une δευτέρα οὐσία ou une πρώτη οὐσία. Elle est un troisième genre qui fonde le premier et le deuxième.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 148.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 151.

Tout cet approfondissement conduit à une plus grande multiplicité de formes de l'être et de l'étant que ne le laissait supposer la simple division de départ entre la πρώτη et la δευτέρα οὐσία. L'auteure résume cette multiplicité avec le schéma suivant :

᾽ον = Etant

I. Οὐσία = Existant

1. πρώτη οὐσία = τόδε τι (l'objet particulier).

2. δευτέρα οὐσία = Détermination d'essence en tant que détermination du *quid* (détermination de genre et d'espèce jusqu'à la dernière détermination = τί εἶναι).

2a. δευτέρα οὐσία (πῶς = Détermination d'essence en tant que détermination donnée par l'Ainsi = ποιόν εἶναι).

II. Λόγος νοητός = Etant intelligible.

III. ᾽οντως ὄν = εἶδος (Etant essentiel comme fond de l'être et comme fond de l'essence pour I et II).

1. Essences = Eléments de l'être.

2. Quiddités (*quid* d'essence) = Figures intelligibles composées

Πρῶτον ὄν = Πρῶτη οὐσία = Λόγος

Premier Etant = Essence – être = Intelligence⁷⁷⁰.

5.4.2. Matière et forme

La compréhension de l'étant passe par celle du binôme matière-forme (5.4.2.1.). Ce faisant, on verra comment la réflexion sur la forme conduit jusqu'à l'essence divine (5.4.2.2.).

5.4.2.1. Forme et matière

« *Etre-Socrate* signifie avoir *Socrate* pour *quid* ou être *dans cette forme*. Or, que signifie : *dans cette forme* ? Par *forme* nous traduisons le terme μορφή d'Aristote »⁷⁷¹. Ce terme s'oppose à celui de *matière* (ύλη). Un exemple emprunté par Aristote pour expliquer la forme est celui de la croissance organique. Le développement de la plante est compris comme l'extériorisation d'une essence (*Wesen*). Il en est de même pour les êtres humains. « Marcher, parler, se divertir, ces actions ont un sens général qui se réalise partout où un homme fait quelque chose de semblable. Mais personne n'agit *ainsi* qu'agit Socrate. Toutes ses actions sont *ainsi* qu'il est *lui-même* »⁷⁷², elles représentent l'extériorisation de son *être-ainsi*. Néanmoins, cet *être-ainsi* possède un autre sens que celui d'un trait essentiel ou de l'ensemble de ses traits essentiels. Il est une *essence individuelle*⁷⁷³.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 156-157.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 159. Ce terme est employé alternativement avec celui de εἶδος. Cela n'est possible que si ce dernier terme n'est pas employé dans son sens platonicien.

⁷⁷² *Ibidem*, p. 160.

⁷⁷³ Une réflexion est menée ensuite sur le rapport entre l'essence réelle de Socrate et l'essence individuelle de sa représentation poétique (cf. *Ibidem*, p. 161-169). Cette réflexion éclaire ce qu'est la réalité et l'étant réel : « *Le*

Forme et matière d'après Aristote (Premier essai)

Comment définir à présent la notion aristotélicienne de forme (μορφή), par rapport à l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι) et à la forme pure (εἶδος) ? Pour Aristote, l'εἶδος n'est pas une image originelle, qui existerait séparément des choses particulières, « elle n'est pas nécessaire pour expliquer le devenir. Car pour les choses naturelles l'engendrant serait un objet du même genre que l'engendré, 'le même, non pas selon le nombre mais selon le genre... ; car un homme engendre un homme...' »⁷⁷⁴.

Quant à la matière *pure*, et non la compréhension habituelle de la matière, elle constitue un *sous-jacent* qui demeure malgré tous les changements : « Le sous-jacent est de la matière qui est uniquement un ça en puissance et non pas réellement et pour laquelle il n'y a plus de devenir ni de disparition »⁷⁷⁵. On peut légitimement dire que la matière n'est pas οὐσία *réelle* mais οὐσία *possible*. Par ailleurs, il y a des *degrés de l'indéfini* dans la matière, du général au particulier. Et ainsi, la matière *particulière* conduit à l'existence particulière. Pour Aristote, la matière seule ne suffit pas à expliquer le devenir. Elle est toujours liée à la forme, et est posée comme non-devenue. « Si donc la matière première est pensée comme non-devenue, elle ne peut être considérée que comme *formée* : autrement dit, le *monde* même ou la *nature* est posé comme *éternel* »⁷⁷⁶. Toutefois, si Aristote ne connaît pas de créateur au monde, « il admet un *moteur du monde* éternel et spirituel. Le monde lui-même l'y conduisait (...) »⁷⁷⁷. Donc, la matière est *l'informe* d'où jaillit le devenir naturel⁷⁷⁸. « Puisque la matière est ce qui est sous-jacent au devenir, à savoir le point de départ pour le passage à l'être réel, elle cache en elle le *pouvoir* de devenir la *chose réelle* respective ou elle *est* cette chose en puissance (δυνάμει, potentiellement). Ce n'est pas un non-étant mais elle se trouve sur la

réel possède son essence et la développe dans des faits temporels. Il est la cause originelle (*Ur-Sache*) de ces faits et les faits de leur côté sont réels et efficaces – par la force de la cause originelle –, à savoir : ils ne produisent pas d'autres faits. Dans ce cas l'essence est une essence (*Wesen*) individuelle et réelle : elle est propre à cet objet et à aucun autre, c'est la *réalisation d'une forme pure, l'être de l'objet dans cette forme*. Dans cette essence se trouvent inclus tout l'être-quoi et tout l'être-ainsi de l'objet (...) » ainsi que toutes les déterminations (Edith Stein manifeste ici sa différence de conception par rapport à Aristote. Elle considère l'expression τὸ τί ἦν εἶναι comme une détermination individuelle, tandis qu'Aristote la considérerait comme une détermination de genre). Par contre, les choses non réelles, « par exemple un triangle particulier avec des côtés, des angles et une position définis, constituent un ça (τόδε τί) mais non une cause originelle (πρώτη οὐσία). Leur déploiement n'est pas un fait temporel, réel et efficace, ni une manifestation d'un fond de l'essence, et il n'y a pas de véritable *possession d'essence* » (*Ibidem*, p. 169).

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 171-172. La citation interne est d'ARISTOTE, *Met.*, Z 8, 1033 b, 31 sv. Edith Stein reconnaît que sa position à propos de la *forme* et de l'essence s'éloigne de celle d'Aristote. Pour Aristote, l'idée de *création* est étrangère. En effet, matière et forme sont pour lui éternelles.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 177.

⁷⁷⁸ La nature au sens premier est « l'οὐσία des choses qui possèdent le principe du mouvement comme tel en elles-mêmes » (*Ibidem*, p. 183). Pour Aristote, cette οὐσία des choses signifie la *forme substantielle* ou *essentielle*, et non les *choses mêmes*.

voie particulière de l'être entre le non-être et l'être réel (actuel, ἐνεργεια) que nous avons appelé la *marche préliminaire de l'être réel* »⁷⁷⁹.

D'après Aristote, la matière « *assume en elle* la forme ou la nature »⁷⁸⁰. Cette expression, importante, pose difficulté à Edith Stein⁷⁸¹. Pour mieux saisir les rapports entre la forme et la matière dans les choses naturelles, elle se penche sur les procédés de la nutrition et de la génération, envisagés ensemble chez Aristote. Une triple distinction peut être opérée au niveau de la *nutrition*. L'âme, le *nourrissant*, est la *forme*. Le corps animé (*der Leib*), le *nourri*, est la matière informée par cette forme. Quant à la nourriture, informe, elle est susceptible de recevoir une forme⁷⁸². La nutrition est « un processus dans lequel l'être vivant *anime* une matière inanimée en se *l'assimilant* (*sich aneignet*) et en en faisant une partie de lui-même. Le *pouvoir* d'agir ainsi appartient à son essence (*Wesen*) »⁷⁸³.

Ambivalence du concept aristotélicien de matière

Edith Stein en revient ensuite à la question de la matière, et plus particulièrement à la confusion à laquelle prête le terme aristotélicien de *matière*⁷⁸⁴. Aristote distingue matière et forme. Cependant, la matière informée n'existe pas. En fait, c'est la possibilité du passage d'une chose à l'autre qui le conduit à faire cette distinction entre matière et forme : « Aristote croit en la possibilité de la transformation d'un élément en un autre élément et cette transformation ne peut s'expliquer que par la présence, dans ces deux éléments, d'un support commun qui a la possibilité d'être tel ou tel élément ». La matière première serait donc « *un état de réceptivité* à toutes les formes des choses, la *possibilité de devenir toutes choses* », le « *degré préliminaire du réel* »⁷⁸⁵. Cela conduit à la coïncidence entre la *matière* et la *puissance*, ce qui ne va pas sans difficultés : « Un être possible sans un quelque chose dont il est l'être (*Sein*) ne peut être posé en soi »⁷⁸⁶. Ceci dit, cette difficulté ne doit pas conduire à laisser de côté ce concept de matière.

Dans le *Timée*, à côté de la *matière première*, Platon définit la *matière seconde*, masse éternelle, sensible, corporelle, indépendante de Dieu, « masse sans ordre et d'un mouvement

⁷⁷⁹ *Ibidem*.

⁷⁸⁰ *Ibidem*.

⁷⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 183-185.

⁷⁸² Bien entendu, la nourriture est dite informe par rapport au fait qu'elle est matière première pour le corps.

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁸⁴ Aristote en distingue deux sens : la matière déjà informée mais qui a la possibilité de recevoir d'autres informations ; la matière complètement informe, ce qui est à l'état de possible.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 187-188.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 188. Et d'ajouter : « Nous nous sommes clairement expliqué sur ce point : toute réalité finie est en même temps réelle et possible : c'est-à-dire une partie de sa nature est effectivement réalisée, mais il reste dans cette nature autre chose susceptible d'un développement ultérieur. Le réel est ici le fondement du possible. Un possible est-il concevable sans un tel fondement réel ? » (*Ibidem*).

irrégulier, à laquelle Dieu seul confère l'ordre et l'harmonie »⁷⁸⁷. Ainsi, les choses sensibles apparaissent en contraste avec le monde des Idées platoniciennes, des formes pures⁷⁸⁸. D'un côté, on trouve ce qui échappe à tout devenir et à tout changement et que seul l'esprit peut appréhender. De l'autre, on trouve un monde de choses qui viennent à l'existence, se développent, interagissent entre elles, et finissent par disparaître⁷⁸⁹.

Toutes les matières réelles ont reçu une forme. « Mais nous avons placé sous le terme *information* (*Formung*) différentes significations : 1. la manière d'être particulière de la structure interne qui différencie une matière d'une autre ; 2. la forme (*Gestaltung*) de la matière qui en fait un produit possédant une unité, fermé en lui-même. Ces deux conditions sont-elles entièrement liées ? »⁷⁹⁰ Pour Edith Stein, « chaque matière porte en elle la capacité d'acquérir une forme et même de devenir un produit spatial délimité proprement dit, mais il n'est pas donné à chaque matière d'y parvenir naturellement (*natürlich*) »⁷⁹¹. Chaque produit est l'œuvre de diverses forces, mais celles-ci sont tantôt extérieures, tantôt intérieures.

La matière qui a reçu une forme, la πρώτη οὐσία, est ordinairement appelée une chose (*Ding*). Pour chaque étant fini, il faut distinguer ce qu'il est de celui qu'il est. « En partant de celui qu'il est, nous disons ce qu'il est et pourquoi il est »⁷⁹². Tel est l'*objet*. Le terme *objet* est utilisé au sens large et au sens étroit : « au sens large, il signifie *quelque chose* (*Etwas*) en général, c'est-à-dire tout ce qui peut être connu et dont on peut affirmer quelque chose, même le *rien* est encore un *objet* (*Gegenstand*). Au sens étroit, l'objet est ce qui est par lui-même quelque chose d'*autonome* (*Selbständiges*) et de particulier (*Eigenständiges*) »⁷⁹³. Ce qu'il importe de souligner, c'est que l'objet, dans les deux sens, peut être appelé *forme*, non au sens de la *forme essentielle*, mais au sens de la *forme vide*. Une forme vide a besoin de la réalisation d'un contenu. L'emploi de cette expression vient de la *logique formelle*. Le

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁷⁸⁸ « Si nous entendons par idées platoniciennes ce que nous avons décrit comme *essences* (*Wesenheiten*) ou quiddités (*Washeiten*) ou encore comme *formes pures* (*reine Formen*), et si nous plaçons en regard le monde des choses sensibles, le contraste surgit aussitôt » (*Ibidem*, p. 190).

⁷⁸⁹ Une longue réflexion est proposée sur le rapport entre l'ὑλη aristotélicienne, et la masse pure, car cette dernière ne peut recevoir aucune forme différente. Deux perspectives tentent d'expliquer ce rapport, la perspective atomique et la perspective dynamique. Selon la seconde, il y aurait dans la *masse pure* « quelque chose qui correspondrait à l'ὑλη aristotélicienne si l'on entend par là le substrat de toute la nature extérieure : c'est ce que nous avons désigné par le mot de *matière première* » (*Ibidem*, p. 197). Il y a cependant des différences importantes : « Aristote pose une matière première qui, en soi, serait capable de tout devenir, tandis que la masse pure, considérée en soi, n'a pas en elle la possibilité de prendre une forme. Et l'ὑλη est, pour Aristote, le fondement indispensable de tout devenir, alors qu'ici un devenir d'un genre tout à fait nouveau a été envisagé comme possible. L'inertie (*die Massenbeschwertheit*) de la masse ne représente absolument pas l'état originaire de la nature extérieure » (*Ibidem*, p. 197-198).

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 208.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 209.

⁷⁹³ *Ibidem*.

concept, le *jugement* et le *raisonnement* sont des formes générales de la logique. Ces objets de pensée sont un *étant de seconde main*, qui présupposent des étants originaux, c'est-à-dire des contenus concrets. « Aux formes des produits de pensée (= formes logiques) doivent correspondre des *formes de l'étant* (= formes ontologiques) »⁷⁹⁴. En fait, la forme vide constitue « l'*armature* (*Gerüst*) de la chose entière (et les parties de l'armature) par rapport à ce qui lui donne un contenu et le détermine pour en faire *cette* chose particulière. La forme de chose correspond à la forme de l'*objet* (au sens étroit) »⁷⁹⁵.

Ces deux formes sont étroitement liées. Ce qui entre dans la forme comme son contenu est une matière informée : elle remplit l'espace selon un mode déterminé de réalisation dans l'espace. « Nous appelons *forme essentielle* (*Wesensform*) ce qui est à l'origine de cette manière d'être particulière ; cette forme essentielle est – à la différence de la *forme vide* – ce qui donne précisément un contenu, mais un contenu pour lequel l'insertion dans cette forme vide est essentielle »⁷⁹⁶. N'importe quel contenu ne peut pas remplir un récipient vide. Il peut arriver qu'il y ait un changement de propriétés d'une chose. C'est un changement de *formes accidentelles*. La transformation peut parfois être si grande que la chose devient autre chose. L'hésitation entre *changement* et *transformation* peut alors être bien réelle. Par exemple, un grain devient une plante. Cependant, un fondement demeure lorsqu'apparaît la nouvelle forme. L'*être* n'a pas été interrompu, mais a changé *l'état* d'être.

5.4.2.2. De la forme à l'essence divine

Edith Stein donne à présent une explication d'ensemble sur la forme, intimement liée à la matière. Nous sommes ainsi conduits jusqu'à l'essence divine.

Tout d'abord, il faut rappeler ce qu'Aristote entend par forme. Chez lui, il n'est pas question de *forme vide* mais de *forme essentielle* (*Wesensform*). Ainsi en est-il de l'œuvre créatrice humaine donnant forme à une matière préexistante, ou de la production et de la transformation des produits naturels. Mais dans les deux cas, la forme n'aura pas la même signification. C'est dans le domaine du devenir qu'Aristote cherche la forme. « En ce qui concerne ce qui est déjà *devenu*, la forme peut être rapprochée de l'*essence*, τὸ τί ἦν εἶναι. S'il en est ainsi, l'humanité de cet homme serait une forme qui lui est inhérente (elle est appelée indifféremment μορφή ou εἶδος) »⁷⁹⁷. Par contre, la forme par laquelle il *devient* n'est pas une forme qui *lui* est inhérente, la forme de l'être générateur. Concernant la naissance des êtres vivants, la forme est donc amenée à l'existence par une autre forme. Par

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 210. Au sens le plus large, l'objet est l'*étant en général*. Au sens étroit, il est une « forme déterminée de l'étant qui se différencie du *contenu concret* et de l'*ensemble de contenus concrets* » (*Ibidem*, p. 211). En ce sens étroit, l'objet est comparable à l'échafaudage d'une maison par exemple.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 217.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 218.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 224.

ailleurs, la semence constitue l'être vivant *en puissance*. C'est dans l'être vivant pleinement développé qu'apparaît la réalisation de l'être en puissance. En même temps, chez Aristote, l'être réel précède l'être possible. La finalité de la plante repose sur son fondement d'être, en l'occurrence la graine.

La forme essentielle (εἶδος) se différencie de la forme pure (μορφή). « La forme pure ou le *Verbe* (*der Sinn*) que l'on traduit par le mot *homme* n'a ni commencement ni fin. Une telle forme est soustraite au domaine du devenir ; elle possède un être qui se situe au delà de l'opposition entre la réalité et la possibilité, un être éternel et *parfait*. C'est elle qui trace pour la réalité dans laquelle elle doit se réaliser à la fois le but et la voie à suivre pour atteindre ce but »⁷⁹⁸. Dans le devenir, l'homme particulier aboutit à sa forme, et en tant que devenu, il a pris cette forme. C'est en cela que « consiste son humanité (*Menschsein*). Elle est décrite par Aristote comme τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή et εἶδος ; quant à nous, nous faisons ici plusieurs différences »⁷⁹⁹. Certes, le mot humanité a un sens général, mais en même temps, il est propre pour chaque homme, car chacun ne partage l'humanité avec aucun autre homme. Par ailleurs, l'humanité présente dans un homme particulier est toujours une approximation de la forme pure *homme*.

La distinction aristotélicienne des causes contribue à éclairer la différence entre forme pure et forme essentielle. Aristote a distingué *quatre causes* pour expliquer les choses réelles (la matière, l'auteur du mouvement, la forme et le but). « Chez l'homme ce serait : les matières à partir desquelles les corps sont formés, la semence (ou l'être générateur), l'être d'homme et l'achèvement »⁸⁰⁰. Ce sont ces différences qu'Edith Stein s'emploie alors à expliquer. Ces causes sont fondement du réel de manière différente. Par exemple, la cause *efficiente* de la forme – de l'essence vivante – du nouveau-né, est pour l'engendrant une cause *formelle*, « c'est-à-dire un principe existentiel pour ce qu'il est, pour ce qu'il *peut* faire et ce qu'il *fait* effectivement »⁸⁰¹. Le nouveau-né possède lui aussi cette forme, bien réelle, au fondement de son action. Mais le nouveau-né n'est pas encore *achevé*, son but – la *cause finale* – se trouve devant lui. Ce but est lui aussi bien réel. « C'est par son essence que l'enfant se met en mouvement, qu'il exprime ses besoins, qu'il reçoit ses premières impressions, etc. Mais, le processus du développement qui conduit sans cesse au-delà du stade chaque fois atteint et qui laisse apparaître en lui un substrat existentiel pour une nouvelle action, reçoit son impulsion et sa direction de quelque chose qui n'existe pas mais doit d'abord exister »⁸⁰². Ce quelque chose semble être la forme pure, modèle qui se situe au-dessus du développement.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 231.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁰² *Ibidem*.

Elle se distingue de la forme essentielle, qui est « la loi vivante agissant à l'intérieur du développement lui-même, loi qui l'oriente vers le but à atteindre »⁸⁰³. Cette forme pure est dénuée de tout pouvoir causal, car elle appartient à un autre monde. « Si les choses apparaissent comme des copies (*Abbilder*) des formes pures et si ces dernières sont bien des *archétypes* que les formes essentielles contribuent à réaliser, il est impossible alors de concevoir un accord *fortuit* entre deux mondes entièrement séparés l'un de l'autre. Ces deux mondes renvoient originellement à cette même Réalité première (*Urwirklichkeit*) qui rend intelligible leur union »⁸⁰⁴.

Pour Edith Stein, forme et matière ne vont pas l'une sans l'autre. « Ce qui est posé dans l'existence, c'est quelque chose (*ein Etwas*) dont l'être est l'information d'une matière en un produit se suffisant à lui-même. Ce qu'il est s'exprime dans la formation d'une matière donnée et d'une forme informant la matière : l'une ne va pas sans l'autre »⁸⁰⁵. Néanmoins, du point de vue existentiel, il faut considérer la forme comme ayant une place plus originaire⁸⁰⁶. Ainsi, chaque produit « comme chaque matière est l'incorporation (*Verkörperung*) d'une quiddité, d'une *forme pure*. La réalisation (*Verwirklichung*) est l'œuvre des formes essentielles »⁸⁰⁷. Pour sa réalisation, une forme pure requiert plusieurs matières et donc plusieurs formes essentielles.

Forme pure et essence divine

En fait, la matière apparaît donc doublement informée. Par exemple, il existe une multitude d'objets en or, de morceaux d'or, qui ont subi de multiples destins. Par contre, la forme pure de l'or, son essentialité, que nous soupçonnons à travers les expériences de l'or, constitue la perfection suprême de celui-ci. Ainsi, « il nous est impossible d'imaginer un or d'une perfection supérieure à la *forme pure* ; en effet, celle-ci réalise la perfection suprême ; elle constitue l'*idéal*, c'est-à-dire la *limite* (*Grenze*) dont cherche à se rapprocher tout l'or réel

⁸⁰³ *Ibidem*, p. 234. Et Edith Stein de poursuivre : « Il convient de se rappeler ici, d'après ce que nous avons établi plus haut, que chez un étant dont l'être s'identifie à un processus de développement, l'essence elle-même est soumise à un changement. Ce que nous avons appelé l'*essence réalisée* n'est plus, après un tel changement, la même qu'auparavant. Mais les deux essences se fondent dans une réalité plus profonde qui sert de détermination à tout le développement et qui le conduit à sa fin : c'est ce que nous avons appelé la *forme essentielle*. C'est là que se trouve la face orientée vers le but responsable de l'*essence réalisée* lorsque le but a été atteint » (*Ibidem*).

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 235. Et de poursuivre : « Comprises dans l'unité du Logos divin, les formes pures sont promues au rang d'archétypes dans l'esprit divin, qui pose les choses dans l'existence avec leur forme finale préformée en elles. Aussi, peut-on parler d'un être des choses en Dieu, et saint Thomas appelle cet être des choses en Dieu un être plus authentique que l'être qu'elles possèdent en elles-mêmes. La causalité des archétypes éternels s'identifie à l'action créatrice, conservatrice et ordonnatrice de Dieu, leur réalité à la Réalité divine ou suprême réalité (*Überwirklichkeit*) » (*Ibidem*).

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁸⁰⁶ Cette question fait l'objet d'un examen séparé concernant la formation interne et libre de la matière, et la formation externe, soumise à l'inertie de la masse. Nous ne reprenons pas le détail de ces analyses.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 243.

et l'*idée* que nous nous en faisons »⁸⁰⁸. En réalisant leur essence, les choses sont en deçà de la forme pure correspondante, à laquelle pourtant elles doivent tout.

Dans le monde créé originairement, « la matière devait servir à la réalisation pure des formes »⁸⁰⁹. Ce n'est plus le cas dans l'état de la *chute*, où « la matière peut entraver la réalisation de la forme pure »⁸¹⁰. La théologie du péché originel constitue un point d'appui pour expliquer cet état du monde déchu. Qu'est-ce à dire ? Tout étant fini est une image de l'essence divine. « Il vient de Dieu, et cependant il se suffit à lui-même avec son essence propre et son existence autonome (οὐσία = substance). Son essence est entièrement déterminée par l'essence divine, mais elle demeure nécessairement bien en arrière de l'essence divine (...) »⁸¹¹. En outre, « les choses réelles sont encore imparfaites par rapport au degré le plus haut auquel elles peuvent prétendre »⁸¹², ce qui s'explique par la chute. C'est pourquoi les choses « constituent toujours un miroir de la perfection divine, mais un miroir brisé », alors que dans l'ordre originaire, tout devait favoriser le « *déploiement complet* de l'essence des choses ainsi que la reproduction parfaite de leur archétype divin »⁸¹³. Avec la chute, les éléments entrent en lutte les uns avec les autres. L'homme est obligé de travailler à la sueur de son front à cause de la résistance de la matière.

A la question de savoir si l'homme a accès à la forme pure, scolastique et phénoménologie s'opposent. Pour le thomisme, c'est impossible puisque l'essence divine est inaccessible en cette vie. Non seulement « nous ne pouvons la *concevoir* en raison de son infinité – c'est-à-dire l'embrasser en tant que totalité – mais nous ne pouvons même pas en avoir un aperçu général ni *voir sa structure interne* ; c'est pourquoi nous ne pouvons découvrir en elle les archétypes des choses. Voilà la grande objection qui est toujours élevée du côté *scolastique* contre la *connaissance phénoménologique de l'essence* »⁸¹⁴. La vérité de la foi vient au secours de la connaissance philosophique. Le Logos divin, cause et modèle de tout ce qui est créé, « se présente à nous comme *l'étant originaire* qui possède en lui tous les archétypes finis. Ils ne sont pas ainsi plus intelligibles pour nous mais la raison de leur caractère mystérieux apparaît avec évidence : ils sont entourés d'un voile de mystères qui dérobe à nos yeux tout ce qui est divin et qui indique cependant les limites certaines »⁸¹⁵. Même si l'on ne s'en rend pas compte, ce voile couvre aussi la détermination interne de l'essence des choses. Si la science nous donne de saisir les déterminations de l'or, l'essence

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 244.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² *Ibidem*, p. 245.

⁸¹³ *Ibidem*.

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 246.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 247.

de l'or ne se laisse pas réduire à des propriétés particulières. Elle contient quelque chose qui ne se laisse pas saisir comme *qualité matérielle* : elle est en lien avec l'archétype divin. « Il appartient à l'essence de tout être fini de représenter un *symbole* et à l'essence de tout ce qui est matériel et spatial d'être un *signe* (*Gleichnis*) du spirituel. Là réside son sens secret et son intériorité cachée. Précisément, ce qui constitue en elle un signe du spirituel en fait en même temps un symbole de l'éternel, puisque Dieu est Esprit et que l'esprit fini en est un symbole plus proche que le matériel »⁸¹⁶. Chaque chose renvoie à ce qui est au-delà d'elle-même. « De même que la caducité et la précarité de l'*être* fini nous font supposer la nécessité d'un être éternel, de même l'imperfection de toute *essence* nous révèle la nécessité d'une essence éternelle et infinie »⁸¹⁷.

Les êtres vivants

Après avoir considéré précédemment les êtres inanimés, l'auteure étudie les êtres vivants : « nous trouvons ici la possibilité de transformer des matières étrangères, de les assimiler ou de les *incorporer* et d'en former des produits nouveaux conformes à leur propre mode d'être. Les formes qui possèdent une telle force supérieure de formation sont désignées comme *âmes* par Aristote et la scolastique, et le produit nouveau informé par une telle forme mérite le nom de *corps animé* (*Leib*) »⁸¹⁸. *Âme* et *corps animé* caractérisent des formes fondamentales de l'être réel. A côté de ces formes, il convient de parler de l'esprit (*Geist*).

Les êtres vivants les plus élémentaires sont les plantes. Elles ont déjà une âme et un corps. Pour Hedwig Conrad-Martius, leur âme est *informante*, en ce sens que, dans la plante, tout concourt à cette formation, alors que chez les autres êtres vivants, c'est là une tâche parmi d'autres. L'âme est « la forme essentielle inhérente à un être vivant »⁸¹⁹. Elle porte en soi la force de former de façon particulière la matière. De simples matières étrangères sont ainsi transformées et permettent la vie des êtres vivants. Bien entendu, la forme est liée à la matière. « La forme est bien *vivante*, dans la mesure où elle possède une *puissance de formation*, mais elle est liée à une matière, dans laquelle elle ne peut agir de manière entièrement libre »⁸²⁰. L'ensemble de la réalité terrestre est lié au devenir. Naissance, destruction, changement et transformation concernent tant la nature *inanimée* que la nature *animée*. Cependant, le devenir du vivant se distingue de celui des choses *inanimées*. Ces

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 248.

⁸¹⁷ *Ibidem*.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 250.

⁸²⁰ *Ibidem*.

dernières dépendent seulement de l'extérieur. Par contre, ce qui vit « est capable de se mouvoir et de se former selon une spontanéité interne »⁸²¹, de croître et de se reproduire⁸²².

5.4.3. Conclusion des recherches sur la forme, la matière et l'οὐσία

Forme et matières du vivant

L'objectif de ce chapitre a été d'aborder la structure des êtres vivants pour clarifier les termes *matière* et *forme*, et la notion d'*étant*. Alors que les simples produits matériels sont constitués d'une matière uniforme, les êtres vivants sont *composés*. Une forme vivante réunit, dirige et informe une multitude de matières. « Le caractère supra-matériel de la forme se manifeste dans le maintien et le développement de la figure durant son *métabolisme* (*Stoffwechsel*) perpétuel. L'*être de la forme est la vie* et la vie est la figuration de la matière (*Stoffgestaltung*) en trois degrés : l'*information des matières constitutives*, la *figuration de soi et le processus générateur* ». Alors que les simples produits matériels sont en un certain sens *achevés* – ou du moins, *deviennent* achevés⁸²³ –, l'être vivant ne devient jamais achevé : il est soumis à un devenir continu, « il se forme sans cesse lui-même et donc il est à la fois *déterminant* et il *a besoin d'une détermination* par rapport à lui-même »⁸²⁴.

Le vivant en tant qu'οὐσία

Quel est donc le trait distinctif de l'être vivant en tant qu'οὐσία ? L'οὐσία est l'étant au sens éminent du terme et ce, d'après différentes significations : « celle du réel en face du possible, celle de la réalité indépendante en face de la réalité dépendante, qui ne possède pas un être lui appartenant en propre, mais qui participe à l'être d'un *substrat*. Tout ces traits particuliers sont réunis dans l'étant, qui est considéré traditionnellement comme la *substance* »⁸²⁵. Celle-ci est un étant particulier en ce sens que cet étant est « *lui-même* et possède une essence et un être qui lui appartiennent en propre »⁸²⁶. A la différence de la *matière* et de l'*esprit* – qui sont des genres du réel ne se laissant pas ramener l'un à l'autre, et auxquels on peut donner avec H. Conrad-Martius le nom d'*étant actuel* car leur constitution est achevée –, « l'être particulier des êtres vivants se distingue en ce que ceux-ci doivent d'abord parvenir à la possession de leur essence »⁸²⁷. L'être vivant a une âme, un centre.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 252.

⁸²² Cf. *ibidem*, p. 261-270.

⁸²³ Ils sont encore néanmoins soumis au devenir.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 273.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 274.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 275.

⁸²⁷ *Ibidem*, p. 276.

Dans le vivant, l'âme constitue le principe actif, « elle est elle-même réelle, mais son action est en même temps une réalisation constante de ses propres possibilités »⁸²⁸.

5.5. L'étant en tant que tel (les transcendants)

Jusqu'ici, le problème de l'être a été posé de diverses manières : on a distingué l'être *éternel* de l'être *fini* et, en tout être fini, l'*être* (*Sein*) de l'*étant* (*Seiendes*). Selon son contenu, l'étant est multiple et comporte donc divers genres, lesquels comprennent diverses manières d'être. Pour comprendre l'étant, il a été fait usage de la voie augustinienne, qui part du moi vivant, et de la voie aristotélicienne, qui part du monde sensible. On a distingué l'être et l'étant possibles et réels, ainsi que l'être et l'étant essentiels, au fondement du réel et du possible. Un problème encore à résoudre est le *rapport entre le monde intérieur et le monde extérieur*. Par ailleurs, la voie aristotélicienne soulève des difficultés. Si l'οὐσία a été définie comme *l'étant au sens éminent du terme*, le sens de l'être et de l'étant en tant que tel n'a pas encore été établi. Il faut montrer à présent comment le problème de l'étant renvoie au problème du sens de l'être. Dans ce chapitre, l'auteure étudie surtout la question de l'étant en tant que tel.

D'après le début des *Quaestiones disputatae de Veritate* de Thomas d'Aquin, les déterminations générales de l'étant en tant que tel sont l'*ens* (l'étant), la *res* (détermination du contenu), l'*unum* (l'un), l'*aliquid* (le quelque chose), le *bonum* (le bien) et le *verum* (le vrai). Le *pulchrum* (le beau) est parfois ajouté, quoiqu'il soit une espèce particulière du bien. Il faut encore distinguer les déterminations qui concernent l'étant en lui-même ou du point de vue d'un autre étant. En dehors de son nom (*ens*), l'étant en lui-même n'est déterminé positivement que par le terme *res*. Il est aussi déterminé négativement par l'*unum*, car il est indivisible. Les autres déterminations posent l'étant par rapport à un autre étant⁸²⁹. Ces catégories sont maintenant explicitées (5.5.1.). Après cette description, la question de la vérité est traitée à bras le corps (5.5.2.). Sont abordées également les questions de la bonté (5.5.3.) et de la beauté (5.5.4.), dans leur lien à la vérité.

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ Ce qui se vérifie dans le cas de l'âme. « En effet, sa *tendance* résulte de l'accord de sa *volonté* avec l'étant ; sa connaissance provient de l'accord de l'*entendement* avec l'étant. En tant qu'objet de la tendance, l'étant s'appelle le *bien*, en tant qu'objet de la connaissance, il se nomme le *vrai*. (Le *beau* a quelque chose de commun avec le bien et le vrai : il est l'étant en tant qu'objet du *plaisir* qui est fondé dans l'expérience vécue de l'accord objectif de l'étant avec la connaissance – dans l'ordre de sa construction).

5.5.1. Description des catégories

L'étant en tant que tel (*ens, res*), en tant qu'un (*unum*) et en tant que quelque chose (*aliquid*)

Le concept *transcendental* fondamental est l'*ens ut ens* (l'étant en tant que tel). D'après le thomiste Gredt, il englobe à la fois l'étant créé et l'étant incréé, et donc à la fois le réel et le possible. Gredt distingue aussi l'*ens* pris comme *substantif* (*ce qui est*) et pris comme *participe* (*ce qui est*). Toutefois, l'auteure ne conserve pas ces distinctions, « mais une seule : *ce qui est* »⁸³⁰. D'autres distinctions sont établies : entre le *sujet* et la *forme*, entre le *ce* (*das*) et le *quod* (*was*). Le *quod* (en tant que *déterminé*) est la détermination essentielle et le *ce* en est le support (il est une forme vide). La *res* est le nom général qui désigne le *quod*. « Elle signifie que chaque étant possède un contenu ou une réalité : mais, par contre, elle-même ne fournit aucun contenu ; elle n'est que la *forme de la réalité* »⁸³¹.

« Lorsque l'étant est appelé *un*, – et cette dénomination convient à tout étant – la propriété formelle qui fonde l'indivisibilité de l'étant se trouve exprimée. L'unité se nomme *transcendantale*, puisqu'il s'agit de l'*unité de l'étant en tant que tel*, c'est-à-dire *est un ce qui possède un seul être* »⁸³². *Ce qui est* peut être simple ou composé : lorsqu'il se compose de parties et même lorsque ces parties possèdent un être particulier (l'être de la rose rouge est *un*, bien qu'il soit composé de l'être de la *rose* et de l'être de la *couleur rouge*). Donc, l'unité est « une *forme* qui doit trouver une réalisation déterminée dans chaque étant singulier, et de plus non seulement comme une forme de l'étant mais de l'être auquel elle convient originairement. Voilà ce qui la différencie de l'*ens, res* et *aliquid* »⁸³³.

La forme *aliquid* est une *forme vide* l'étant. L'*aliquid* est aussi « *ce qu'il est*, quelque chose au sens de l'*objet*, auquel appartiennent le *quod* et l'être »⁸³⁴. Il n'est pas encore l'étant dans son rapport à un autre étant, mais appartient à la structure de l'étant en lui-même. Par ailleurs, l'*ens* se différencie en *aliquid, res* et *esse*. Cette différenciation est la plus originaire. L'*ens* « désigne l'étant en tant que tout : *ce qu'il est*, en mettant l'accent sur l'être ; *res* met en évidence le *quod* (*Was*) ; *aliquid* le *cela* (*Das*) ; *unum* est une propriété formelle qui appartient aussi bien au *cela* (= l'objet) qu'au *quod* et à l'être »⁸³⁵.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 289.

⁸³¹ *Ibidem*, p. 290. Nous n'entrons pas dans les détails très pointus de ce paragraphe.

⁸³² *Ibidem*, p. 292.

⁸³³ *Ibidem*.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 293.

⁸³⁵ *Ibidem*.

Essai d'une conception formelle du vrai, du bien et du beau

Ensuite, Edith Stein montre que le vrai, le bien (et le beau) sont des « déterminations transcendantales désignant l'étant en tant que tel dans son rapport avec un autre étant »⁸³⁶. Cet étant n'est pas quelconque puisque c'est l'âme. S'il s'agit d'une convenance avec l'âme, ce doit être quelque chose possédant un contenu. Cependant, Thomas emploie une expression *formelle* : « *quelque chose, susceptible de convenir à toute autre chose* »⁸³⁷. D'un point de vue formel, le bien et le vrai n'adjoignent rien de réel à l'étant. Ces déterminations n'ajoutent que des éléments conceptuels, qui peuvent seulement être saisis par la pensée. La détermination conceptuelle apportée par le vrai et le bien « est la détermination lui apportant l'achèvement. En tant que *déterminant (Gestalt)* l'étant donne à l'esprit connaissant son achèvement sans lui communiquer son être, et c'est ce qui lui confère le caractère de *vrai*. Mais dans le cas où un étant procure l'achèvement d'un autre étant par son être, il s'appelle *bon* »⁸³⁸. Ces définitions peuvent être purement formelles et permettent de saisir le vrai et le bien sans tenir compte « de la nature du contenu essentiel de la connaissance et de la tendance »⁸³⁹. Bien entendu, cette compréhension formelle du *vrai* et du *bien* est insuffisante. Il faut prendre *vrai* et *bien* au sens plein pour savoir si ce sont des choses matérielles ou formelles, ce à quoi s'attelle ensuite l'auteure, en commençant par la question de la vérité.

5.5.2. La question de la vérité

La vérité se décline selon différents pôles : vérité logique, transcendantale, essentielle, vérité du jugement, vérité artistique, historique et vérité divine.

Vérité logique

La vérité est liée au rapport de l'objet au savoir. Etant donnée l'indépendance de l'objet par rapport à ce savoir, ce rapport est purement pensé. L'objet reste en effet ce qu'il est, qu'il soit connu ou non. Autrement dit, la connaissance ne change rien au contenu et à la structure formelle de cet objet. Par contre, inversement, le rapport du savoir à l'objet est appelé *réel*, étant donné la dépendance du savoir à l'objet : le savoir lui doit son *existence* et reçoit de lui sa propre *détermination*. Ce rapport savoir-objet n'est pas encore la vérité, celle-ci étant définie comme la *conformité* du savoir avec son objet. C'est au sens logique que la vérité est ainsi définie : « On peut parler seulement de *conformité* et de vérité lorsque l'objet, que nous pensons comme une représentation réelle, *existe* aussi réellement : lorsqu'il est l'objet que notre savoir pense comme *quod* et lorsqu'il est tel que ce savoir le représente »⁸⁴⁰.

⁸³⁶ *Ibidem*, p. 294.

⁸³⁷ *Ibidem*.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 295.

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 298.

Un double étant est exigé pour réaliser la conformité : l'objet, et le savoir qui lui correspond. « Cette conformité n'est fondée ni dans l'un ni dans l'autre, mais c'est un étant d'une espèce particulière, qui a pour fondement le premier et le second étant : c'est 'un étant d'une espèce particulière', c'est-à-dire qu'il appartient à un genre déterminé de l'étant, à ce que nous appelons *rapport* (relation, *πρός τι*) au sens propre du terme »⁸⁴¹. Donc, la vérité *logique* pose l'étant par rapport à une pensée : elle se modèle sur lui, tandis qu'il lui est conforme ou coïncide entièrement avec elle. Cette conformité possède un fondement dans l'étant lui-même.

Vérité transcendante (ontologique) et essentielle

De la vérité *logique*, il faut passer à la vérité *transcendantale*, liée au sens d'*authenticité* : « L'or véritable est de l'or authentique, c'est-à-dire qu'il possède tout ce qui appartient à l'essence de l'or »⁸⁴². En comparant de l'or réel avec mon idée de l'or, je vois s'il y a ou non conformité et donc, vérité. Cependant, mon idée de l'or doit être conforme avec l'idée pure de l'archétype divin. C'est celui-ci et non ma propre idée qui constitue « l'ultime considération aussi bien pour les *idées* humaines que pour les choses. La chose est ce qu'elle est, mais nous ne pouvons pas encore dire qu'elle est pleinement et entièrement ce qu'elle *doit* être : il y a donc en elle un plus et un moins »⁸⁴³. La vérité essentielle réside dans la conformité avec la forme pure correspondante. Mais cette vérité est encore distincte de la vérité ontologique (au sens d'authenticité) ou transcendante. Celle-ci est « quelque chose de *vrai* » et de « conforme à une forme pure »⁸⁴⁴. Ainsi, tout étant possède un sens ou est un intelligible : « quelque chose qui peut *entrer* dans un esprit connaissant, être *saisi* par lui. Ces deux choses nous semblent s'identifier à la vérité transcendante »⁸⁴⁵. Un lien entre l'esprit et l'étant est ici suggéré : il appartient à l'étant de se manifester pour être saisi par l'esprit. La vérité transcendante achemine au sens de l'être, car « *Etre* (sans épuiser toutefois la signification complète du terme) *c'est être manifesté à l'esprit* »⁸⁴⁶.

Vérité artistique, vérité historique

Est abordée également, la question de la vérité artistique. L'artiste appelle un étant (l'œuvre artistique) à l'existence. Il compare son œuvre à l'idée qu'il en avait et juge de la conformité entre son idée et l'œuvre. L'œuvre naît de l'acte créateur. Il faut donc examiner le rapport de l'artiste à son œuvre. Des *idées*, des images sensibles se présentent à l'esprit de

⁸⁴¹ *Ibidem*.

⁸⁴² *Ibidem*.

⁸⁴³ *Ibidem*, p. 299.

⁸⁴⁴ *Ibidem*.

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 301.

l'artiste et le conduisent à agir⁸⁴⁷. L'idée est dite *manquée* lorsqu'elle s'éloigne de la forme pure : « Lorsque l'œuvre est ce que l'artiste voulait en faire mais lorsque l'idée qu'il s'est faite l'éloigne de l'idée pure, alors il n'y a pas d'œuvre d'art authentique ou vraie »⁸⁴⁸. En fait, la vérité artistique comporte une parenté avec la vérité transcendante (ou ontologique). « Une vérité artistique est la conformité de l'œuvre avec l'idée pure qui lui sert de fondement »⁸⁴⁹. Cependant, les œuvres humaines ne sont pas des οὐσία⁸⁵⁰ ni des substances, mais des représentations du réel. C'est en cela que la *vérité artistique* se distingue de la *vérité historique*, qui vise la conformité avec une image qu'elle veut représenter. Il faut une ressemblance avec l'*archétype réel*. Si l'art est plus vrai que l'histoire, c'est dans le sens où il vise l'archétype déterminant l'essence, situé au-dessus du réel. Certes, l'historien est aussi appelé à saisir l'*idée pure* du personnage historique dont il relate la vie. Toutefois, chez l'artiste, ce travail est central.

Vérité divine

Avec la vérité divine, c'est à un nouveau niveau de la vérité que nous sommes invités à réfléchir. Attribués à Dieu, tous les mots doivent subir des modifications. Par exemple, le mot *connaissance* ne signifie pas pour Dieu l'acquisition d'un savoir originaire. Car Dieu connaît de toute éternité, son savoir est antérieur aux choses créées. Il est indépendant. Contrairement aux créations humaines, ce savoir est créateur au plein sens du terme : « Aussi, le savoir de Dieu est-il seul créateur au sens plein du terme, car une *création* humaine n'est qu'une transposition d'une matière donnée selon un archétype également donné, mais d'une manière tout à fait différente »⁸⁵¹. Le savoir divin donne aux choses d'être et d'être ce qu'elles sont.

Les idées appartiennent au contenu de la pensée divine. Elles ne sont pas comme ajoutées de l'extérieur à l'esprit divin. Au contraire, « elles s'identifient à son essence proprement dite, dans la mesure où cette essence se *restreint elle-même* et se limite pour servir ainsi d'archétype aux choses finies »⁸⁵². Par conséquent, les *idées* ne peuvent être que *vraies*. « Il n'y a plus rien dont elles soient la copie, tandis que la pensée divine conforme les

⁸⁴⁷ « Mais le plus souvent, elles ne se présentent pas immédiatement dans toute leur clarté et leur transparence, mais elles sont voilées et vagues. Aussi la première tâche indispensable de l'esprit consiste-t-elle à travailler sur l'idée et à la préciser. Et il est très important pour une œuvre d'art *authentique* ou *vraie* que rien d'arbitraire ne se produise ici, que la vérité interne ne soit altérée par aucune image étrangère, aucun manque ni aucune modification » (*Ibidem*, p. 304-305).

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 305.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ Au sens le plus étroit du terme.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 308.

⁸⁵² *Ibidem*, p. 309.

choses à ces idées. Elles sont ce qu'elles sont et elles sont présentes à l'esprit divin. (...) Ici, la vérité transcendantale et la vérité logique coïncident. Elles sont incluses dans l'être divin »⁸⁵³.

Par contre, du point de vue des choses, être et vérité doivent être distingués⁸⁵⁴. Le mystère de Dieu est insondable. Certaines idées échappent à l'homme, qui ne peut dire pourquoi elles sont ainsi et pas autrement. « Nous nous trouvons ici en présence d'un fait dont il n'est plus possible de discerner les raisons. Et la différence entre la nécessité et la contingence à l'intérieur de l'être essentiel est pour nous un fait dernier inexplicable. Vouloir en découvrir le fondement à l'intérieur de l'essence divine constitue une entreprise qui semble dépasser absolument les possibilités offertes à l'entendement naturel »⁸⁵⁵.

5.5.3. Bien divin et bien créé

Comme la vérité, le *bien* peut être considéré comme un attribut de l'étant. Mais l'une « des différences avec la vérité consiste en ce que le *bien* exprime l'accord de l'étant avec la *tendance* ; en outre, le bien ne confère pas seulement la perfection, comme le vrai, grâce à son contenu, mais aussi grâce à son *être* »⁸⁵⁶. Qu'est-ce à dire ? « L'étant est bon dans la mesure où il est parfait, en accord avec la tendance orientée selon son essence vers la perfection »⁸⁵⁷, c'est-à-dire la plénitude et le degré le plus élevé de l'être, deux qualités qui ne conviennent parfaitement qu'à Dieu, que l'on peut donc identifier au bien lui-même.

Seul Dieu possède la perfection. Pour qu'un étant (en dehors de Dieu) puisse être dit parfait, il doit atteindre sa pleine mesure, c'est-à-dire « s'il est entièrement ce qu'il doit être et s'il se trouve placé ainsi au plus haut degré accessible à son être. Lorsque l'étant est une créature qui se développe, le degré suprême de son être s'identifie au but de sa tendance tout entière »⁸⁵⁸. La mesure de chaque créature est déterminée par la volonté divine : « Si pour chaque créature la mesure de son être est déterminée par la volonté divine, la réalisation

⁸⁵³ *Ibidem*.

⁸⁵⁴ « Leur existence (*Dasein*) n'est pas simplement identique à leur être manifesté à l'esprit divin, elle est posée par cet esprit lui-même comme différente de lui et par suite se trouvent en même temps affirmée leur lien à un esprit connaissant qui vient s'appliquer à elles et leur vérité logique en tant que conformité possible avec cet esprit. Ainsi, seule la vérité essentielle, en tant que conformité des choses avec leur archétype, trouve-t-elle une place en elles. Il a été question précédemment de la manière de comprendre leur inadéquation possible avec leur archétype » (*Ibidem*, p. 309-310). Edith Stein tente ensuite de résoudre une discussion médiévale : dans la formation des idées, Dieu est-il libre (*volontarisme*) ou bien est-il soumis à la loi interne et immuable qui régit les idées (*intellectualisme*) ? Pour l'auteure, les deux seraient simultanés.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 311.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, p. 312.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 313.

plénier de son être équivaut à la parfaite conformité à la volonté divine, et par suite à la quantité de bien qu'elle peut recevoir »⁸⁵⁹.

Bien et vérité

Bien et vérité sont liés. En Dieu, ils coïncident avec l'être, de même que la connaissance et la volonté ne font qu'un avec l'être lui-même. Cependant, en ce qui concerne la vérité comme relation à un esprit connaissant fini et le bien comme relation à une tendance finie, vérité et bien sont distincts, même s'ils restent liés. Du point de vue transcendantal, l'étant est vrai dans la mesure où il est en relation avec l'esprit connaissant. « Dans la connaissance l'intelligence parvient à sa perfection existentielle : l'étant qui lui vient en aide, lui procure son achèvement et, dans la mesure où il est vrai, il est également bon, certes, non pas tout simplement, mais sous cet aspect bien déterminé »⁸⁶⁰. Si le vrai peut être bon, l'inverse vaut également : « Le bien en tant que tel (l'étant dans la mesure où il est bon) doit aussi être vrai dans la mesure où il est connaissable *en tant que bien* »⁸⁶¹.

Le concept de bien est aussi lié à celui de valeur. L'étant susceptible de procurer une perfection à un autre étant est appelé un *bien*. La philosophie moderne a donné à la qualification qu'il possède pour d'autres étants, le nom de *valeur* (*Wert*). « La multiplicité des genres et des espèces de l'étant fonde une multiplicité de valeurs différentes entre elles »⁸⁶². L'ordre des biens et des valeurs est un ordre du monde réel, car il concerne la réalité inachevée qui, par la tendance, tend vers la réalisation. « Le monde tout entier du devenir est totalement sous la dépendance de l'ordre qui permet à chaque créature de s'orienter vers sa propre perfection et d'aider une autre créature à trouver la voie de la perfection. Mais cet ordre lui-même n'est pas soumis au devenir et à la disparition, il ne devient pas et il ne périt pas »⁸⁶³. De fait, « ce qui donne à un étant la signification d'un bien et ce que nous appelons *valeur* appartient au domaine de l'être essentiel. Non seulement les qualités intrinsèques d'un étant mais aussi sa signification dans la totalité de l'étant – c'est-à-dire la valeur – sont prédéterminées de toute éternité »⁸⁶⁴.

5.5.4. La beauté

A côté du vrai et du bien, se trouve le *beau*. Aristote fait seulement allusion à cette dernière détermination transcendantale. Pour lui, le bien appartient à l'action et le beau convient à ce qui est immobile. Il « détermine le beau comme fondé en lui-même en tant

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 315.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 318.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 319.

⁸⁶⁴ *Ibidem*.

qu'ordre, juste proportion et détermination »⁸⁶⁵. Pour Thomas, le beau et le bien coïncident tout en étant significativement différents. Comme la vérité et la bonté, la beauté « met en relation avec un étant déterminé et de plus – comme la vérité – elle le met en rapport avec l'esprit : en effet, la beauté est ce qui rend l'étant susceptible d'éveiller du plaisir mais le plaisir est un acte spirituel »⁸⁶⁶. Comme la vérité donne la connaissance à l'entendement, c'est-à-dire sa perfection existentielle, la beauté donne le sens de la proportion, de la détermination et de l'ordre.

La beauté a quelque chose de commun avec la vérité et la bonté : « avec la vérité puisqu'elle est un *connu* (au sens large de *connaissance*) qui est agréable (*visa placent*), mais avec cette différence qu'elle n'est pas seulement connue mais est agréable (*visa placent*), et ce plaisir signifie pour l'esprit un repos dans le but atteint, lorsque la tendance se réalise. Ici, la bonté et la beauté coïncident »⁸⁶⁷. Par ailleurs, comme la vérité et la bonté, la beauté appartient à l'être lui-même. Comme la vérité et la bonté divine constituent le fondement ultime du vrai et du beau, ainsi en est-il de la beauté divine, fondement ultime de tout ce qui est beau. C'est au Fils que saint Thomas attribue plus particulièrement la beauté.

5.5.5. La perfection de l'étant

Pour être parfait, l'étant suppose vérité, bonté et beauté : « Un étant est parfait quand il est absolument ce qu'il doit être, lorsque rien ne lui manque et qu'il a atteint son suprême degré existentiel. Cette perfection signifie une conformité de l'étant avec l'idée divine, qui constitue son archétype (c'est-à-dire la vérité de son essence) et en même temps une conformité avec la volonté divine (c'est-à-dire le bien de son essence). Ce qui est parfait, c'est ce qui est vrai, bon et beau »⁸⁶⁸. La beauté se donne à comprendre lorsqu'elle touche l'âme par un éclat. Cet éclat n'est pas uniquement lié au monde sensible, il peut être également spirituel. Car il existe une beauté spirituelle. Elle consiste dans la beauté de l'âme dont, écrit saint Thomas, « la conduite ou les actions sont ordonnées harmonieusement selon la clarté spirituelle de la raison »⁸⁶⁹. Et Edith Stein de poursuivre : « Plus un être créé se rapproche de l'archétype divin de tout étant, plus il est parfait. C'est pourquoi la beauté spirituelle est supérieure à la beauté sensible. Et puisque l'âme est très proche, en un sens entièrement nouveau, de l'être divin, l'éclat que la grâce répand sur l'âme doit dépasser toute harmonie naturelle »⁸⁷⁰. Néanmoins, seule la beauté divine donne au créé l'être et la beauté.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 322.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 324.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 325. La perfection implique que l'étant ait une juste proportion. Dans le cas d'une image, cela implique la reproduction parfaite de ce qui est représenté.

⁸⁶⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 145, a.2, corp., dans *ibidem*, p. 325-326.

⁸⁷⁰ EDITH STEIN, *L'être fini et l'Être éternel*, op. cit., p. 326.

Cette réflexion sur les transcendants manifeste bien le lien de tout étant avec l'être infini. Qu'est-ce en effet que la perfection d'un étant, si ce n'est sa conformité avec l'idée divine ? Quel qu'il soit, l'étant ne se comprend donc que dans son rapport avec l'altérité de l'être infini.

5.6. Le sens de l'être

La réflexion sur les transcendants achemine vers la question du sens de l'être. En effet, parmi les déterminations transcendantales étudiées, certaines déterminent l'étant tel qu'il est en lui-même (*ens, res, unum et aliquid*), tandis que d'autres posent l'étant en tant que tel « par rapport à un domaine existentiel restreint et déterminé par son contenu »⁸⁷¹ (le vrai, le bien et le beau). Il n'empêche que l'être est présent dans toutes ces déterminations. C'est pourquoi, leur compréhension parfaite nécessite l'explicitation du *sens de l'être*.

L'être correspondant à l'*essentialité* ou au *produit ayant un sens* est l'être *essentiel*. Il consiste dans le *déploiement* immobile du contenu de l'unité significative. L'être essentiel appartient au *quelque chose* qui lui correspond⁸⁷². A l'être essentiel, s'ajoute l'*existence* (*Existenz*), c'est-à-dire le *Dasein* (= être réel) et l'être des *objets idéaux*. Le *Dasein* (être réel) vient à l'existence et est temporel, même si sa quiddité pure n'a pas de commencement temporel. L'*être idéal* est « une espèce particulière de l'être essentiel, comme la manière caractéristique dont se déploient (intemporellement) les *objets idéaux* »⁸⁷³.

L'antithèse de l'existence est l'être *intelligible*. Il présuppose un autre être et est appelé pour cette raison être de *seconde main*⁸⁷⁴. Existe-t-il une pensée et des produits intelligibles qui n'ont pour fondement aucun être essentiel ? Ce pourrait être le cas du *rien*, du *non-sens* et du *contresens*. Pourtant, le rien « prouve l'incapacité de la pensée à tirer *quelque chose* d'elle-même qui ne reposerait pas sur un donné quelconque »⁸⁷⁵, le non-sens prouve également l'existence, pour les produits ayant un sens, d'une loi formelle rigoureuse. Quant au contresens, il prouve l'absence d'essence du produit illusoire de pensée. Finalement, ces tentatives de la pensée viennent éclairer le rapport de l'être intelligible et de l'être essentiel : « un être intelligible authentique, c'est-à-dire l'être de produits intelligibles pleins de sens,

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 327.

⁸⁷² « Cet être n'est point une espèce particulière d'être mais une signification partielle inséparable de tout être : de même que chaque quelque chose possède un sens, de même on trouve dans chaque être l'être ayant un sens » (*Ibidem*, p. 328).

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 329.

⁸⁷⁴ « Puisque cet être intelligible présuppose un autre être, celui de l'étant dont la connaissance est à l'origine des produits de pensée ou qui constitue le modèle d'après lequel ils sont *formés*, nous l'avons appelé un *être de seconde main*. L'être, qui lui sert de fondement, n'est pas nécessairement l'être réel. Les produits de pensée sont des copies de simples produits ayant un sens et ils peuvent être acquis non seulement à partir de l'existence des choses réelles mais aussi à partir de la connaissance de possibilités essentielles » (*Ibidem*, p. 331).

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 331-332.

repose sur l'être essentiel des simples produits ayant un sens. (...) Lorsque l'esprit s'affranchit des lois régissant les simples produits ayant un sens et qu'il veut procéder *en toute indépendance*, il ne réalise que des simulacres vides et cette réalisation ne peut s'accomplir qu'à l'aide de produits partiels qu'il emprunte au monde du sens authentique »⁸⁷⁶.

Vers l'Etre premier

Ces différentes définitions de l'être ne sont pas le dernier mot sur le sens de l'être. En effet, d'une part, les déterminations transcendantales donnent une explication de l'être, mais le sens plénier de l'être « ne se réduit plus à la totalité des déterminations transcendantales, parce que l'étant qui *est* ne s'identifie pas à la forme vide de l'étant, mais au contraire à l'étant dans la plénitude de son *quid* »⁸⁷⁷. D'autre part, la question se pose de comprendre comment « la multiplicité de l'étant et son unité, l'être particulier de chaque étant singulier et l'être *un* peuvent subsister l'un à côté de l'autre »⁸⁷⁸. En fait, tout étant est une *totalité*, conforme à un ordre unitaire. « L'*être un* n'est pas autre chose que l'être de cette totalité à laquelle *participent* toutes les *parties* »⁸⁷⁹. Ce rapport entre le *tout* et les *parties* ne concerne pas seulement le rapport entre la nature et l'esprit, mais surtout le lien avec les formes pures. En effet, le monde créé renvoie aux archétypes éternels du créé, aux formes pures. L'être réel, en devenir, est ancré dans l'immutabilité des archétypes qui sont au fondement de la norme et de l'ordre du monde créé. Et « cette multiplicité se trouve rassemblée dans un être divin infini et unique qui se limite et se divise en elle pour constituer l'archétype du monde créé. C'est dans cette unité dernière ou fondement ultime que se trouve toute la plénitude de l'être »⁸⁸⁰.

L'analogia entis

Cet Etre premier est appelé *pur* : en lui ne se trouve aucun *non-être*. Par contre, l'être fini est délimité. Alors que chez l'être fini, être et étant se distinguent, il n'en est plus ainsi dans l'être éternel. Un abîme sépare donc l'être fini et l'être éternel. Cependant, l'*analogia entis* permet de parler d'*être* dans les deux cas. Parler d'*être* à propos de Dieu et de la créature est possible grâce à un rapport proportionnel (*analogia proportionalitatis*). Saint Thomas distingue deux types de rapport. Le premier, qui ne nous intéresse pas ici, concerne la

⁸⁷⁶ Ibidem, p. 332-333. Donc, conclut ensuite l'auteure, l'être fini « est le déploiement d'un sens ; l'être essentiel est un déploiement intemporel au-delà de l'opposition de la puissance et de l'acte ; l'être réel est un déploiement à partir d'une forme essentielle, de la puissance à l'acte, dans le temps et l'espace. L'être intelligible est un déploiement en de multiples sens : la genèse des produits intelligibles authentiques est temporelle comme le mouvement de pensée par lequel ils sont formés. Mais les produits intelligibles achevés ont quelque chose de l'intemporalité de l'étant d'après lequel ils ont été formés et dans lequel ils étaient toujours prédéterminés en tant que possibles (*Ibidem*, p. 333).

⁸⁷⁷ Ibidem, p. 334.

⁸⁷⁸ Ibidem, p. 336.

⁸⁷⁹ Ibidem.

⁸⁸⁰ Ibidem, p. 337.

« conformité entre les objets eux-mêmes ». Le second renvoie à l'analogie « réciproque de deux rapports, c'est pourquoi par exemple le nombre six s'accorde avec le nombre quatre, parce que quatre est le double de deux comme six est le double de trois »⁸⁸¹. La ressemblance entre être fini et être éternel n'est pas supprimée par la distance infinie.

Le nom de Dieu : Je suis

Par l'analogie, la question de l'être peut donc se comprendre à partir de l'être divin et, plus particulièrement, à partir du nom que Dieu s'est donné lui-même : « *Je suis celui qui suis* »⁸⁸². A partir de saint Augustin, l'expression peut être interprétée comme signifiant « *Je suis l'être en personne* »⁸⁸³. Donc, l'Étant premier est nécessairement une personne, les caractéristiques essentielles de la personne étant la raison et la liberté. Il est un *je*, une chose unique : « chaque je est à sa manière un *pour-soi* ; il n'existe pas pour un autre étant, et un autre étant n'existe pas pour lui »⁸⁸⁴. Chaque homme est un *je*. L'être du je humain a un commencement. Une distance infinie le sépare donc de l'être divin. En effet, « il n'y a pas en Dieu – comme chez l'homme – une opposition entre la vie du je et l'être. Son *je suis* est un présent éternellement vivant, sans commencement ni fin, sans lacunes et sans obscurité. Ce je vivant possède en lui et par lui toute la plénitude ; il ne reçoit rien d'ailleurs – au contraire, il est la source d'où toutes les autres choses reçoivent ce qu'elles possèdent »⁸⁸⁵.

L'*analogia entis* la plus originaire est le rapport du *Je divin* à la multiplicité de l'étant fini. « C'est parce que tout être fini a son archétype dans le *Je suis* divin que tout a une même signification. Mais étant donné que l'être *se divise* dans la création, l'être ne possède pas dans tout étant absolument le même sens ; à côté d'un sens commun, nous trouvons une signification différente »⁸⁸⁶. Cette division doit être comprise dans le sens d'une participation à un être unique. Mais il ne faut pas donner à cette division une interprétation trop absolue, laquelle laisserait penser à du panthéisme. « L'*analogia* en tant que rapport d'images, exige une opposition entre l'être éternel et l'être fini »⁸⁸⁷. Par conséquent, l'unité de l'être est-elle abolie ? La proposition selon laquelle « tout être est *un* » et « tout être fini participe à l'un »

⁸⁸¹ THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 2, a. 11, corp., dans *ibidem*, p. 338. Ou bien encore, on parle de vision corporelle et de vision spirituelle. Selon cette deuxième espèce d'analogie, « aucun rapport déterminé n'est pensé entre des objets qui ont quelque chose de commun analogiquement ; et c'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que l'on puisse appliquer de cette manière une expression à Dieu et à une créature » (*Ibidem*, p. 339).

⁸⁸² Exode 3, 14 dans *ibidem*, p. 343.

⁸⁸³ EDITH STEIN, *L'être fini et l'Être éternel*, op. cit., p. 344.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 345. La question de l'identité de l'essence et de l'être en Dieu est de nouveau posée. Il faut bien voir que toutes les déterminations, vues à partir du fini, sont « tracées dans le *Je suis* d'une façon indivisible » (*Ibidem*, p. 347). En Dieu, le *Je suis*, l'essence et l'être sont inséparables.

⁸⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 348.

est sauve dans le sens que « tout ce qui existe, Dieu l'a fait naître, l'a préformé et le maintient dans l'existence »⁸⁸⁸.

5.7. L'image de la Trinité dans la Création

La quête du sens de l'être conduit l'auteure à l'identification entre l'être et Dieu. Celle-ci produit un renversement. A travers l'analogie, l'être pur devient l'archétype de tout étant fini : « La recherche du sens de l'être nous a conduits à l'Etre qui est l'auteur et l'image primitive (Urbild) de tout être fini »⁸⁸⁹. Cet Etre s'est révélé comme étant l'Etre en personne et même, en trois personnes. Ne doit-on pas retrouver dans la Création l'image de cette unité trinitaire de l'Etre Premier, de façon à comprendre l'être fini plus profondément ? Tel est l'objet de cette section. Elle analyse d'abord le concept de personne, applicable tant à Dieu qu'à l'homme (5.7.1.). Dans la Création, les esprits purs occupent une place particulière. Leur nature est examinée (5.7.2.). Après quoi, Edith Stein étudie l'image de la Trinité dans la Création (5.7.3.), et particulièrement dans l'homme (5.7.4.).

5.7.1. L'être personne

Comment définir la personne ? D'abord théologique, associé à celui d'hypostase, ce terme s'applique à l'homme et vise, tant chez Dieu que chez l'homme, la dimension spirituelle.

Personne et hypostase

Les tentatives historiques de compréhension de la Sainte Trinité ont conduit à la formation des notions philosophiques d'*hypostase* et de *personne*. Le *De Trinitate* d'Augustin, qui constitue le fondement de la doctrine trinitaire venant après lui, éclaire la notion de personne. « La doctrine de la foi souligne l'unité de la *substance* (ici : de l'essence) dans les trois personnes. Elles se différencient par leurs *relations* : le Père *engendre* le Fils, le Saint-Esprit *procède* du Père et du Fils »⁸⁹⁰. D'après Augustin, les relations intra-trinitaires ne sont pas substantielles, la substance valant pour les trois personnes. Elles ne sont pas non plus accidentelles. « Ainsi il est nécessaire de distinguer de la substance (ici οὐσία = *essentia*) l'hypostase en tant que son support. A l'unité de la substance s'oppose une trinité de supports. Si nous les appelons *personnes*, c'est seulement une façon d'exprimer en mots humains l'Ineffable »⁸⁹¹. C'est donc en un sens inhabituel que le terme *personne* est employé pour le

⁸⁸⁸ *Ibidem*. Est ensuite analysé le rapport du Créateur à la créature et le rapport du Père aux autres personnes divines. Le chapitre suivant sur l'image de la Trinité dans la Création suffira amplement à la compréhension de ce rapport.

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 355.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 356.

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 356-357.

divin : les personnes trinitaires possèdent en commun tout leur *quid*, alors que chaque personne humaine possède son *quid* propre, qu'elle ne partage avec personne d'autre.

Pour Thomas, cet emploi analogique du terme *personne* est éminent. L'Aquinat utilise également le terme *hypostase*, mais il distingue les deux notions : le terme *hypostase* est compris par rapport à celui de *substance*, tandis que celui de *personne* est plus étroit : il ne se comprend qu'à partir des substances douées de raison. Au sens strict, le terme *hypostase* ne convient pas – car il impliquerait que les personnes divines soient des supports d'accidents, ce qui n'est pas le cas. Cependant, l'usage a compris *hypostase* par *subsistance*, terme qui convient aux personnes divines. Donc, les trois *hypostases* constituent les *supports* de l'essence divine, une, indivisible. Chaque support est absolument dépourvu de matière et de contenu. Il est « un support qui n'est que support, en tant que forme vide de la plénitude essentielle »⁸⁹². Telle est l'image primitive des supports de l'ordre du fini⁸⁹³. Bien entendu, une distance infinie délimite l'ordre du fini et l'ordre de l'infini. En Dieu, forme et plénitude sont inséparablement une. « Ailleurs la forme et la plénitude dépendent réciproquement l'une de l'autre : tout étant est une forme remplie ou une plénitude informée »⁸⁹⁴.

Personne et esprit

Eclairer la notion de *personne* (divine ou autre) implique la compréhension de celle d'*esprit*. En effet, l'Etre divin est *spirituel*. Et si la personne est le support d'une nature douée de raison, « sa nature spirituelle semble donc aussi exprimée car *esprit* et *raison* paraissent convenir l'un à l'autre inséparablement »⁸⁹⁵. Le spirituel est le non-spatial, le non-matériel. Il possède une intériorité, demeure en lui tout en sortant de lui-même. Cette sortie de soi est essentielle. Elle est appelée *perte de soi* (*das Selbstlose*) totale. « Dans le don de soi total des personnes divines, par lequel chacune se dépouille entièrement de son essence et la conserve cependant parfaitement, par lequel chacune est entièrement en elle-même et entièrement dans les autres, nous avons devant nous l'esprit dans sa réalisation la plus pure et la plus parfaite »⁸⁹⁶. Puisque le domaine de l'esprit coïncide avec le premier Etre, les autres formes fondamentales de l'être ont dans ce domaine de l'esprit leur image primitive. Ainsi, tant le

⁸⁹² *Ibidem*, p. 359.

⁸⁹³ « Le *moi pur* nous a semblé être le support de la plénitude de l'expérience, la personne finie, le support de sa propre manière d'être, la forme de la chose, le support de la plénitude de son contenu et l'*objet* ou le *quelque chose*, dans la conception la plus générale de l'étant en tant que tel, nous est apparu comme le support du *quid* et de l'être » (*Ibidem*).

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 360.

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

corps que le psychique ont leur archétype en Dieu. Enfin, à l'image de Dieu, l'homme est une personne, un être spirituel⁸⁹⁷, comme nous allons le voir.

L'être-personne humain⁸⁹⁸

L'être humain possède un corps, une âme et un esprit. Le corps vivant requiert l'existence d'une âme qui l'anime. Réciproquement, l'existence de l'âme implique qu'il y ait un corps animé. Autrement, on a soit un objet physique sans âme, soit un pur esprit⁸⁹⁹. L'être des corps animés « *est vie, et la formation de la matière en trois degrés : transformation des matières constitutives, formation de soi-même et procréation est vie aussi* »⁹⁰⁰. La vie en ce sens se différencie de la *vie* des purs esprits. L'âme est le « milieu d'être des produits matériels vivants, de tout ce qui *porte en soi la puissance de l'auto-formation* »⁹⁰¹. Elle se réalise encore davantage quand elle est également un « *monde intérieur fermé en lui-même sans être détaché de l'ensemble corporel et du monde entier réel* »⁹⁰². Par ailleurs, il faut distinguer les âmes de la plante et de l'animal, de celle de l'homme. Seule la dernière est une prise de position libre.

Ainsi, parce que le moi éveillé est doué d'une liberté personnelle, l'homme est une personne spirituelle. « Il est *porteur* de sa vie au sens éminent de la *tenir personnellement en main* »⁹⁰³. Sa liberté est cependant conditionnée car il est soumis au devenir ou à ses tendances : il est un être sensible⁹⁰⁴. L'âme va assurer la médiation entre le corporel et le spirituel en l'homme. Car l'homme « n'est ni animal ni ange puisqu'il est les deux en une seule personne. Sa vie corporelle sensible est différente de celle de l'animal et sa spiritualité est autre que celle de l'ange »⁹⁰⁵. Il sent ce qui se vit dans le corps, peut objectiver ses sensations et le monde extérieur (perception compréhensive). La perception, qui est une connaissance, est déjà une action de l'esprit. Le moi peut orienter librement sa vie *intérieure*, pouvant explorer par son esprit son corps, sa vie sensible, ou au contraire, se retirer loin de la vie sensible et se fixer davantage sur son esprit. C'est la vie spirituelle qui est le domaine le plus authentique de sa liberté. Car c'est là que le moi peut réellement engendrer quelque chose à partir de lui-même, c'est-à-dire des actions libres, qui donnent une direction à la vie.

⁸⁹⁷ Chez l'homme, ces deux termes – personne et esprit – ne se recouvrent pas totalement comme en Dieu.

⁸⁹⁸ Certains points de cette section sur la personne humaine seront traités ultérieurement, dans le chapitre 3 de la troisième partie.

⁸⁹⁹ Avec Aristote, saint Thomas reconnaît différents degrés de l'âme (âme vitale, sensitive et rationnelle).

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 368.

⁹⁰¹ *Ibidem*.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 369.

⁹⁰³ *Ibidem*, p. 370.

⁹⁰⁴ Alors que le pur esprit n'est limité que par le fait qu'il ne tient pas son être par lui-même mais qu'il le reçoit.

⁹⁰⁵ *Ibidem*, p. 370.

Toutes les notions qui définissent l'être humain (*moi, âme, esprit et personne*) doivent être définies l'une par rapport à l'autre. En fait, elles sont profondément liées, tout en ayant chacune un sens spécial. « Par *moi*, nous entendons l'étant dont l'être est vie (...) et qui, dans cet être, est conscient de lui-même »⁹⁰⁶. Le moi habite l'âme et le corps. La vie du moi est constituée par la vie physique et par la vie de l'âme, laquelle se déroule en partie inconsciemment. Toutefois, l'accès à la vie de l'âme réside dans la vie du moi éveillé. L'accès à celle du corps et de sa vie cachée se trouve dans la vie des sens. Ainsi, le moi englobe le corps et l'âme, il « les étreint personnellement »⁹⁰⁷. Quant à la *personne*, elle est le moi conscient et libre – libre car maître de ses actes, déterminant sa vie. Ses actes peuvent être plus ou moins profonds, car la personne ne saurait vivre comme un *moi pur*. « Douée d'une vie consciente et libre, englobant et portant sa plénitude d'essence, elle ressemble aux purs esprits ; sortant d'un fond obscur et porté[e] par lui, incapable de former personnellement son 'soi', de l'éclairer et de le dominer, elle reste en arrière »⁹⁰⁸. Enfin, si l'âme est définie comme une créature spirituelle, puisqu'elle n'est pas un élément spatio-temporel, elle se distingue des purs esprits « en ce qu'elle est liée à *la matière* par sa nature même. En effet, elle est la *forme du corps* »⁹⁰⁹. Par ailleurs, le plus spirituel est ce qui est intérieur et le plus intime, ce qui est le plus éloigné de la matière. Mais paradoxalement, « *tout ce qui est matériel est bâti par l'esprit* » et « *tout produit matériel est rempli d'esprit* »⁹¹⁰.

5.7.2. Angéologie

Dans le but d'éclairer la notion d'esprit, l'auteure étudie la question des *purs esprits* créés. Est-il légitime de réfléchir à cette question qui échappe à l'expérience ? Quelle peut en être l'utilité ? Pour en parler, les philosophes du Moyen-Age s'appuyaient sur l'Écriture. En même temps, Thomas d'Aquin souligne « la possibilité de parvenir, par la voie naturelle de la connaissance, à ces créatures soustraites à notre expérience immédiate »⁹¹¹. Il a aligné les raisons justifiant leur existence. De son côté, en proposant une angéologie, l'intérêt d'Edith Stein ne consiste pas à « savoir s'il y a réellement des anges, mais ce que sont essentiellement les esprits purs et la relation de leur être par rapport à l'être divin. Nous devons entreprendre une telle recherche en considérant simplement ce qui est possible (*Möglichkeitsbetrachtung*) »⁹¹². Qu'est-ce à dire ? A partir de notre expérience d'êtres spirituels – notre propre esprit et celui des autres hommes –, il est possible de considérer ce qui appartient à l'esprit *en tant que tel*, et c'est là l'essentiel. En effet, en distinguant le

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 373.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 374.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 375.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 376.

⁹¹⁰ *Ibidem*.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 379.

⁹¹² *Ibidem*, p. 380.

nécessaire du contingent, d'autres possibilités d'essence, différentes de celles que nous connaissons, apparaissent... et peuvent être *imaginées*⁹¹³. L'angéologie de l'Aréopagite⁹¹⁴ constitue la base de celle de la scolastique. Si le Pseudo-Denys s'appuie sur la Bible, il manie aussi « les notions de la philosophie grecque comme un organe naturel de l'esprit. Mais il les utilise en tant qu'instruments pour ses recherches théologiques, il n'agit pas en philosophe »⁹¹⁵.

La doctrine des anges de l'Aréopagite

Selon l'Aréopagite, tout ce qui existe, « la bonté divine l'a créé pour le faire participer à l'être divin »⁹¹⁶. Cette union se produit graduellement, les créatures les plus élevées se laissant entièrement toucher par Dieu et se penchant vers les créatures inférieures. Les créatures les plus proches de Dieu sont les anges, qui forment une hiérarchie d'essences spirituelles, une *Hiérarchie céleste*. Pour en parler, l'Écriture emprunte des images au monde sensible. Par l'analogie, « la *hiérarchie* terrestre renvoie à la hiérarchie céleste qu'elle imite et en même temps elle forme avec elle une unité du point de vue de l'ordre et de l'action »⁹¹⁷. La hiérarchie céleste, qui est un ordre, un savoir, une action, cherche à unir à Dieu⁹¹⁸. Elle embrasse tous les esprits célestes. « Ces esprits sont les plus proches de Dieu, parce qu'ils participent davantage à l'être divin »⁹¹⁹. On les appelle anges bien que ce terme s'applique de manière plus précise à l'ordre le plus inférieur de la hiérarchie des esprits célestes. En eux, il ne se produit « aucun changement inférieur à ce qu'ils sont »⁹²⁰. Ils possèdent une connaissance simple et universelle. « De plus, cette connaissance embrasse également les œuvres divines ; s'il en est ainsi, les anges n'apprennent pas à connaître et à comprendre par

⁹¹³ Mais la liberté de l'imagination n'est pas arbitraire : « elle est liée aux lois de l'être et elle a pour tâche d'élaborer des possibilités d'essence et non pas des impossibilités » (*Ibidem*, p. 381).

⁹¹⁴ Edith Stein ne se prononce pas sur le fait que Denys l'Aréopagite soit véritablement un disciple de Paul, ou qu'il s'agisse d'un pseudonyme (Pseudo-Denys). Voir *ibidem*, n. 42 p. 381. A l'époque d'Edith Stein, le débat est ouvert.

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 382.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 383.

⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 384.

⁹¹⁸ « Chaque membre de la hiérarchie possède la faveur divine de *collaborer avec Dieu* et de permettre à l'action divine de briller en lui. Dans cet ordre saint, il convient d'admettre que certains esprits *purifient*, d'autres sont purifiés, d'autres illuminent, d'autres reçoivent la lumière ; les uns sont source de perfection, les autres deviennent parfaits » (*Ibidem*, p. 384-385).

⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 385.

⁹²⁰ *Ibidem*.

une pensée dont la marche serait déductive »⁹²¹. Ce sont des esprits *purs*, dont la spiritualité est *supérieure* à celle des hommes⁹²².

A première vue, la raison de la supériorité des esprits purs sur les hommes est liée à l'absence de corps matériel, ce qui est n'est vrai qu'en partie. En effet, chez l'homme, ce n'est pas le corps comme tel qui est obstacle au développement spirituel, mais le corps dans son état déchu. C'est pourquoi, se représenter une vie spirituelle supérieure à la nôtre demande l'intensification de notre vie spirituelle, comme lorsque des figures géométriques pures sont saisies à partir des figures des corps naturels.

D'abord, les esprits purs sont supérieurs au niveau de la connaissance. Progressive, la connaissance humaine part de ce qui est immédiatement accessible afin de saisir par déduction des jugements et des raisonnements. Ce mouvement de la connaissance est orienté vers la *vision de l'étant*. Après avoir atteint telle ou telle connaissance, vient un moment de repos, jamais très long, car notre connaissance, toujours partielle, doit toujours progresser. Cette expérience du repos mène à l'idée d'un esprit « qui ne se fatigue pas en chemin, puisque dès l'origine il est immobile à l'égard du but que nous visons à atteindre : la vision de la plénitude de l'étant »⁹²³. Si cette connaissance revient originairement à Dieu, des esprits finis ayant cette connaissance sont pourtant concevables. Ensuite, les esprits purs sont supérieurs par l'unité de leur vie. La connaissance humaine exige une certaine participation du cœur et de la volonté, ce qui aboutit à saisir effectivement, puis à agir. Si connaître, sentir, vouloir et agir sont conditionnés l'un par l'autre, ils ne forment pas pour autant une unité indissoluble. « Parfois, pendant de courts instants, notre vie spirituelle tout entière s'éveille à la vie plénière et cette vie semble rassemblée en une unité parfaite : connaissance, amour et action ne forment qu'une seule et même chose indivisible »⁹²⁴. Nous voyons ainsi à quoi permet de penser à l'unité de vie spirituelle des esprits purs⁹²⁵.

Réalité et possibilité

Dans cette étude des esprits purs, une autre question importante est celle de la distinction, dans leur être, entre la réalité et la possibilité. Est-elle similaire à celle observée chez les humains ? Si les esprits purs viennent à l'existence avec une nature *achevée*, « ils sont capables de s'élever du point de vue de l'être par la *grâce* et l'état de *gloire*. Comme les

⁹²¹ *Ibidem*, p. 386. Suit une description des différents ordres, caractérisés par une particularité essentielle.

⁹²² « Ce sont des esprits *personnellement libres et servant Dieu* ; ils se trouvent les uns avec les autres et sont mêlés à d'autres êtres personnels et spirituels dans une communauté, dans un royaume *qui donne et reçoit l'amour* ; ce royaume a son commencement et sa fin dans la divinité trinitaire » (*Ibidem*, p. 389).

⁹²³ *Ibidem*, p. 392.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 393.

⁹²⁵ Edith Stein parle aussi de l'unité de force des esprits purs : « Ils sont ce qu'ils doivent être selon leur nature, dès le début de leur être, et ils se trouvent placés immédiatement au niveau de leur force » (*Ibidem*, p. 395).

hommes, ils possèdent la *potentia oboedientialis*, la disposition nécessaire pour recevoir l'esprit divin »⁹²⁶. Les modalités d'accueil de la grâce – ou du refus – sont différentes chez les esprits purs et chez l'homme. En effet, contrairement à celle de l'homme, la vie de l'ange est purement spirituelle. Alors que les hommes connaissent un développement de leurs aptitudes et qu'ils n'ont pas constamment présent à l'esprit tout ce qu'ils ont acquis de connaissance, il n'existe pas chez les anges de puissance non développée. Et leur « essence, avec la plénitude de force spirituelle qui leur appartient, produit tout son effet dans une connaissance vivante parfaite, dans l'amour et le fait de servir »⁹²⁷. Certes, leur vie s'enrichit par la grâce. « Et même à l'intérieur de leur être naturel, un accroissement de connaissance et une transformation semblent possibles, étant donné qu'ils ne sont point par nature omniscients, puissants et omniprésents comme Dieu (...) »⁹²⁸. Dans les esprits purs, il n'y a rien de non vivant. Leur liberté est plus grande et leur personnalité moins limitée que celle de l'homme. Leur être tout entier leur est totalement confié en vue de son épanouissement. Leur « vie tout entière est une activité libre et l'objet d'une décision personnelle. Aussi une seule possibilité s'offre-t-elle à eux : *pour ou contre Dieu*, et toute tendance à s'éloigner de Dieu est, à proprement parler, intentionnellement voulue »⁹²⁹.

Le royaume des esprits célestes et leur rôle médiateur

L'enrichissement de la vie des anges provient notamment de leur communication mutuelle⁹³⁰. Ainsi, ils vivent les uns avec les autres dans un *royaume* et forment une sorte d'état. « Cette *cité de Dieu* (...) est l'archétype idéal de toute communauté humaine et de tout ordre social, dans la mesure où ceux-ci reposent sur un fondement purement spirituel »⁹³¹. Paradoxalement, pour comprendre ce royaume des esprits célestes, il faut partir des organisations communautaires humaines, afin d'en dégager les fondements purement spirituels. C'est l'Eglise, « la plus proche du royaume des esprits célestes », qui est choisie⁹³². Organisée juridiquement, régie par un chef, elle est fondée sur la liberté de ses membres. Dieu en est le chef et législateur⁹³³. Néanmoins, chose importante, « l'essence de l'Eglise ne se réduit pas à cette structure juridique, elle ne constitue même pas son fondement essentiel proprement dit »⁹³⁴. Pour les théologiens contemporains d'Edith Stein, la conception paulinienne de l'Eglise prévaut : l'Eglise est un corps vivant dont la tête est le Christ. La vie

⁹²⁶ *Ibidem*, p. 396.

⁹²⁷ *Ibidem*, p. 403.

⁹²⁸ *Ibidem*.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 404.

⁹³⁰ Il en est de même entre les anges gardiens et les hommes qui leur sont confiés.

⁹³¹ *Ibidem*, p. 408.

⁹³² *Ibidem*, p. 409.

⁹³³ La hiérarchie ecclésiastique constitue les organes d'exécution de l'Eglise. Les laïcs en sont les sujets.

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 409.

qui l'âme n'est pas la vie naturelle mais la vie de la *grâce*. Toute « vie dans l'Eglise afflue de la tête qui est divine »⁹³⁵ sans que la nature humaine ne soit abolie. Pour se représenter une Eglise composée de purs esprits, il n'en faut garder que l'idée essentielle, à savoir : le Christ dispense la vie de la grâce et légifère, les personnes finies sont des sujets libres, « gardiens et intercesseurs de la vie de la grâce »⁹³⁶. Par ailleurs, si les relations spirituelles sont liées au mode de l'expression chez les hommes, il suffit, chez les purs esprits, « d'une libre ouverture de soi à la participation et à la réceptivité »⁹³⁷.

Un concentré de vie spirituelle

Apparemment fortuite, cette étude sur les esprits purs permet de mieux définir la dimension spirituelle présente en l'homme. Celle des anges se présente en effet comme un concentré de celle que vivent les hommes, dans leur enracinement psychophysique, comme la suite le confirmera (5.7.4.). Avant cela, l'auteure caractérise le rapport de l'être fini en général, avec l'Etre divin (5.7.3.).

5.7.3. L'image de Dieu dans la Création

Comme nous l'avons vu précédemment, la divinité trinitaire est l'archétype du créé. Elle l'est en tant que sens et plénitude de vie. Du point de vue du *sens*, le Verbe éternel se comprend comme l'unité du sens, tandis que le Saint-Esprit est celui qui vivifie, c'est-à-dire celui qui est la vie en personne⁹³⁸. Cette vie est amour. Le Père aime le Fils et leur relation réciproque est un don de soi aimant. « Mais comme l'amour est ce qu'il y a de plus libre, le don de soi-même en tant que l'acte d'un être qui se possède lui-même (*eines Sichselbstbesitzenden*), c'est-à-dire d'une *personne* – toutefois en Dieu, c'est l'acte d'une personne qui n'existe pas et n'aime pas comme nous, mais qui est l'Amour même ou dont l'Etre est l'Amour –, l'amour divin doit être une Personne : la *Personne de l'Amour* »⁹³⁹. Et « l'amour est la *Vie* dans la plus haute perfection : l'être qui se donne éternellement sans subir aucune diminution, la fécondité infinie »⁹⁴⁰. Le Logos est l'archétype contenant toutes les déterminations d'essence des créatures, tandis que le Saint-Esprit, « en tant que Personne de

⁹³⁵ *Ibidem*, p. 410.

⁹³⁶ *Ibidem*.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 412. Une dernière question est traitée dans ce paragraphe, celle du rôle médiateur des anges. Il faut bien voir que le Créateur tient toutes créatures dans sa main. Peu importe qu'il agisse directement ou par des intermédiaires. Pourquoi cette deuxième possibilité poserait-elle problème, se demande Edith Stein, puisque ces intermédiaires ne font que contribuer à transmettre les dons divins ?

⁹³⁸ Une personne divine, bien entendu.

⁹³⁹ *Ibidem*, p. 416.

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

la Vie et de l'Amour, est l'archétype de toute vie et de tout acte créé et le rayonnement spirituel de l'essence particulière, qui est propre aussi aux êtres matériels »⁹⁴¹.

5.7.4. L'image de Dieu dans l'homme

L'âme humaine

Comme le laisse deviner tout le développement sur les esprits purs, l'âme humaine se distingue des formes inférieures et des esprits supérieurs. Il s'agit ici de le montrer. D'abord, l'événement de l'information du corps et de l'âme est involontaire. Ce caractère involontaire perdure tout au long de la vie, mais une autre information prend place et gagne peu à peu du terrain sur la première. Elle commence avec l'éducation. Si, au départ, on apprend au petit enfant à se comporter de telle ou telle manière, l'éducation en tant que telle ne commence qu'avec la liberté et la compréhension, « puisqu'elle se tourne vers la volonté pour lui indiquer une direction pour son action (...) »⁹⁴². Ainsi, l'éducation corporelle consiste en « une direction donnée à la volonté en vue de l'information du corps selon un plan déterminé à l'avance, c'est-à-dire conscient des fins qu'il poursuit et libre »⁹⁴³. Donc, avant d'être une formation du corps, la libre information (*Formung*) – l'information de soi-même (*Selbstgestaltung*) – est d'abord une formation de l'âme. « L'homme est une personne spirituelle, parce qu'il est dans une libre position non seulement vis-à-vis de son corps, mais aussi vis-à-vis de son âme, et c'est dans la mesure où il a pouvoir sur son âme qu'il a aussi pouvoir sur son corps »⁹⁴⁴. Néanmoins, alors que le comportement libre des esprits purs embrasse tout leur être, il n'en est pas de même pour l'âme humaine⁹⁴⁵. Celle-ci doit donc arriver à la possession de son essence, le chemin y conduisant étant la vie. Pour ce faire, l'âme doit apprendre à se connaître et prendre position par rapport à elle-même⁹⁴⁶.

Que signifie *se connaître soi-même* ? « La forme la plus originelle de la connaissance de soi est la conscience qui accompagne le vie du Je. Le Je est ici conscient de soi et de sa vie »⁹⁴⁷. A ce stade, il n'y a pas encore d'opposition entre la connaissance et le connu. Les

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 417. L'auteure montre comment l'image de la Trinité est présente dans les choses matérielles inanimées et dans les êtres vivants impersonnels. Préférant nous attarder à l'image de Dieu dans l'homme, nous ne détaillerons pas ces explications ici.

⁹⁴² *Ibidem*, p. 424.

⁹⁴³ *Ibidem*. Cela est possible parce que dans l'âme demeure le *je*.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 425.

⁹⁴⁵ « Ce qui la différencie de l'esprit pur, c'est que son comportement libre n'embrasse pas tout son être, qu'il laisse en elle des traces et qu'elle se trouve en fait informée par le dehors et fortement marquée par lui. Au contraire, l'esprit pur reçoit son essence comme une forme nettement définie et déploie sa vie sans avoir pour cela besoin d'un autre » (*Ibidem*).

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 425-426.

⁹⁴⁷ « L'âme doit *parvenir jusqu'à elle-même* en un double sens : *se connaître* elle-même et *devenir* ce qu'elle doit être. Sa liberté participe à ces deux opérations » (*Ibidem*, p. 426). Notons que, pour Thérèse d'Avila, la connaissance de soi rapproche de Dieu (cf. *ibidem*, n. 87 p. 426).

émotions et les actions vitales sont expérimentées comme surgissant d'une profondeur plus ou moins grande. « Le fond obscur d'où s'élève toute vie spirituelle se présente à la lumière de la conscience dans la vie du Je, sans toutefois devenir *transparent* »⁹⁴⁸. La vie du *je*, qui apparaît comme psychique, est aussi vie spirituelle. Il est donc important que l'âme soit peu à peu éclairée. Tel est le rôle progressif de la connaissance de soi. En éclairant le fond obscur, celle-ci permet à l'âme de se posséder peu à peu. La connaissance de soi peut se convertir « en une *activité* connaissante qui, *en tant qu'*activité est libre ; étant libre, le passage qui y conduit peut déjà, lui aussi, s'accomplir librement »⁹⁴⁹.

L'intériorité de l'âme

Le véritable centre vital de l'homme est le *cœur*. Il constitue l'intériorité de l'âme. C'est là que le lien de l'âme et du corps se trouve le plus clairement senti. C'est dans cette intériorité que l'homme saisit l'essence de l'âme, le fondement et le sens de son être. « Et lorsque sa vie s'alimente à cette intériorité, il vit pleinement et il atteint le degré le plus élevé de son être. Les éléments reçus de l'extérieur ne subsistent pas seulement à titre de souvenirs mais peuvent se transformer en *la chair et le sang* »⁹⁵⁰. Ils constituent alors une source de vie. Les événements extérieurs peuvent modifier l'*état intérieur* (*Stimmung*) de l'âme, par exemple en provoquant l'inquiétude et l'agitation. Cependant, il est possible de passer de la réponse involontaire au comportement libre : « Ce qui pénètre dans l'intériorité constitue toujours un appel à la *personne* ; un appel à sa *raison* en tant que force de *percevoir* spirituellement, c'est-à-dire de comprendre ce qui lui arrive. Il s'agit ainsi d'un appel à la *réflexion*, c'est-à-dire à la recherche du *sens* de ce qui se présente à elle. Un appel à sa *liberté* : déjà la recherche intellectuelle de la signification est un acte libre. Mais au-delà, l'âme exige un comportement ultérieur conforme à ce sens (...) »⁹⁵¹. Ainsi, sens et action sont liés, chaque sens bien compris exigeant un comportement correspondant et possédant simultanément une force motrice qui pousse l'âme à se réaliser : la *motivation*. Elle constitue cette « *mise en mouvement* de l'âme *par* un mobile plein de sens et de force »⁹⁵². En faisant usage de sa raison, la personne est appelée à répondre librement à un appel.

C'est dans l'intériorité la plus profonde de l'âme que le *je* se trouve entièrement chez lui. « *Lorsqu'*il vit dans cette intériorité, il dispose de la force totale de l'âme et il peut l'utiliser librement. De plus, il est alors le plus près possible du sens de ce qui lui arrive

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 426.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, p. 427.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 434

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 434-435.

⁹⁵² *Ibidem*, p. 435. Et de poursuivre : « On aperçoit de nouveau ici comment le sens et la force sont liés l'un à l'autre dans la vie spirituelle » (*Ibidem*).

(...) »⁹⁵³. Toutefois, la plupart des hommes vivent leur *je* à la surface d'eux-mêmes. Or, il n'y a que celui qui vit dans la profondeur chez qui « l'âme s'oriente vers l'information complète et dernière et vers l'achèvement de son être »⁹⁵⁴. Si l'âme s'ouvre ainsi à elle-même, il ne faut pas croire qu'elle se connaît parfaitement, comme Dieu la connaît. Cette connaissance n'est pas une connaissance rationnelle claire mais une connaissance spirituelle. Elle est également active dans l'action vers l'extérieur. C'est la conscience qui guide l'âme vers l'acte juste, porte un jugement sur les actes accomplis, révèle la profondeur de l'enracinement des actes dans l'âme. Car il faut bien voir que les actes laissent des traces dans l'âme. C'est dans son intériorité que l'âme découvre ce qu'elle est, certes de façon obscure puisqu'elle est un mystère. Elle se rend également compte de la compatibilité ou non des actes avec son intériorité. Pour se saisir dans son intériorité, l'âme doit faire effort sur elle-même, car ce mouvement n'est pas naturel, la nature poussant à l'extériorisation. Pour s'arrêter longtemps à cette intériorisation, l'homme doit être retenu par quelque chose d'autre que lui-même. Telle est l'expérience des mystiques. Ils « ont été entraînés dans leur intériorité la plus profonde par quelque chose qui a exercé une pression plus forte que l'ensemble du monde extérieur : là ils ont éprouvé la présence d'une vie nouvelle, puissante, supérieure, celle de la vie surnaturelle, divine »⁹⁵⁵.

L'image de Dieu dans l'homme

Si l'homme a été créé à l'image de Dieu et si, par conséquent, cette image se trouve dans l'homme tout entier, elle se retrouve particulièrement dans la vie spirituelle de l'homme : la structure triple et trinitaire de la vie spirituelle de l'homme est à l'image de la Trinité. Saint Augustin propose deux triades, celle de l'esprit, de l'amour et de la connaissance d'une part⁹⁵⁶, et la triade mémoire-raison-volonté, d'autre part. Prenons cette deuxième image, la plus éclairante selon Augustin. Dès que l'homme a compris le précepte *Connais-toi toi-même*, il se connaît aussitôt lui-même et comprend qu'il doit s'orienter vers lui-même. « Il sait qu'il existe, vit, connaît et que la recherche de la connaissance constitue son être propre et sa vie.

⁹⁵³ *Ibidem*.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 436.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, p. 439. Une définition de la mystique est ici proposée. Nous la présenterons dans P. 3, ch. 3.

⁹⁵⁶ « Lorsque l'esprit s'aime lui-même, l'aimant et l'aimé sont alors une seule et même chose, et l'amour qui appartient aussi à l'esprit et à la volonté ne fait qu'un avec l'aimant. Ainsi l'esprit créé, qui s'aime lui-même, devient une image de Dieu. Cependant, pour s'aimer lui-même il doit se connaître. *L'esprit, l'amour et la connaissance* sont trois et un. (...) Ils sont un, puisque la connaissance et l'amour se trouvent dans l'esprit ; ils sont trois, puisque l'amour et la connaissance sont différents en soi et se rapportent l'un à l'autre » (*Ibidem*, p. 444. Il faudrait reprendre ici toute la réflexion d'Edith Stein sur les liens entre cette première triade et la Trinité (cf. *ibidem*, §1, p. 445).

En lui sont unies les actions de la mémoire, de la raison et de la volonté ; ces trois facultés sont à la fois *trois* et *un* et par suite constituent une image de la Trinité »⁹⁵⁷.

D'après Augustin, l'amour est le mobile de la pensée. C'est l'ardeur de l'amour qui pousse à pénétrer toujours plus l'esprit. C'est l'amour qui conduit à la connaissance de la Sainte Trinité : « celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu. D'où celui qui connaît l'amour, connaît également Dieu. C'est le fil conducteur »⁹⁵⁸. Le désir devient amour quand ce qui est désiré est trouvé (la connaissance). Amour et volonté sont donc en rapport étroit. Aimer Dieu dispose à suivre les commandements, à conformer sa volonté à celle de Dieu, et cet accomplissement des commandements donne de mieux connaître Dieu et, par conséquent, de l'aimer davantage. Quant à l'amour, il aspire toujours plus à la connaissance. L'amour est impossible sans la connaissance, et la connaissance n'est pas possible sans la *mémoire*. Et sans mémoire, aucun vouloir n'est possible. « Sans mémoire, il n'y aurait aucun *courant* de vie spirituelle et par conséquent aucun être spirituel en général (...). Si nous admettons qu'il s'agit d'une image créée de la Trinité incréée, on peut bien dire que l'*expression* du Verbe éternel suppose un savoir originel de Dieu sur lui-même (en un sens qui ne doit pas être compris temporellement), de telle sorte que la forme originelle de la *memoria* devrait être attribuée au Père »⁹⁵⁹.

Terminons ce point par trois remarques. D'abord, dans l'amour, l'esprit fini atteint sa plénitude de vie la plus élevée. Dès lors, pourquoi est-il absent de la triade mémoire-raison-volonté ? En fait, l'amour doit en être considéré comme le fondement. Ensuite, deuxième remarque, l'être intérieur ne se réduit cependant pas à la mémoire. L'intériorité est aussi le siège de la *vie affective*. « Mais la vie affective n'est pas limitée à des états affectifs intérieurs et à des états d'âme. L'esprit ne sort pas seulement de lui-même par la connaissance et la volonté, mais aussi par le sentiment »⁹⁶⁰. L'être prend position vis-à-vis de l'étant, non seulement par la volonté, mais aussi par le sentiment, lequel se situe entre la connaissance intellectuelle et le vouloir. Avec ces deux derniers termes, il forme une nouvelle triade⁹⁶¹. Enfin, troisième remarque, la participation de l'âme à la vie divine est elle-même trinitaire :

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 445-446. Pour Theodor Haecker, cette triade mémoire-raison-volonté n'est pas heureuse, écrit Edith Stein. Il propose une autre triade : pensée-sentiment-volonté. Pour lui en effet, le sentiment est la patrie de l'amour. S'il appartient aussi à la pensée et à la volonté (cf. saint Thomas), sa demeure propre est le sentiment. Cette mise au point, estime Edith Stein, n'infirme pas la triade augustinienne. La suite du développement le justifie.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 447.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 448. Si Saint Thomas a préféré la première triade, il n'a pas renié celle-ci. Aucune de ces divisions ne fait une différence tranchée entre l'amour et la volonté.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, p. 451.

⁹⁶¹ D'autres triades sont également explicitées : la structure ternaire de la mémoire, le sentiment comme sentiment de soi, de la valeur et de la prise de position sensible, la triple forme dynamique de l'âme, la triade corps-âme-esprit. Par ailleurs, l'image de Dieu dans l'homme est également surnaturelle. Nous aurons l'occasion de développer ce point ultérieurement.

don de soi à la volonté paternelle de Dieu qui, d'une certaine manière, engendre ainsi à nouveau son Fils. De plus, l'union au Saint-Esprit fait de la vie de l'âme un *épanchement d'amour divin*. L'âme est le *réceptacle spirituel* de Dieu. Dieu et l'âme se compénètrent l'un l'autre, comme seul peut le faire un esprit avec un autre esprit.

5.7.5. L'esprit et la chair, images de Dieu

Pour notre auteure, la Création tout entière est une image de Dieu. D'après Thomas, seuls l'esprit humain et les esprits purs (c'est-à-dire les anges) constituent une image de Dieu. Le reste de la Création n'est pour lui qu'une trace de la Trinité. Certes, Edith Stein distingue l'image de Dieu dans les créatures raisonnables et dans le reste de la Création. « Puisque les créatures douées de raison ressemblent à Dieu par ce qui les distingue de toutes les autres choses : c'est-à-dire par la spiritualité personnelle, on peut donc parler ici d'une *ressemblance* qui ne convient qu'à elles seules. (...) Seules les personnes spirituelles partagent avec Dieu la personnalité »⁹⁶². Toutefois, aucune créature ne présente une triple personnalité. L'image des Personnes divines s'applique à des éléments au sein d'une seule personne ou d'un produit impersonnel. En fait, l'image la plus parfaite des Personnes divines réside dans l'habitation des Personnes divines dans l'âme individuelle.

L'image de Dieu est aussi différente dans les anges et dans les hommes. Comme les hommes, les esprits purs sont posés en eux-mêmes, possèdent leur propre essence et la déploient au cours de leur vie, mais non d'après un processus temporel. Ils ne possèdent pas une âme, qui serait leur fond obscur. On peut pourtant parler à leur propos d'un triple déploiement existentiel : ils ont non seulement une essence solidement délimitée (*corps*) et ils rayonnent à l'extérieur (*esprit*), mais ils ont également une intériorité (ce qui se rapproche de l'*âme*). « En raison de la pureté de leur don, la vie commune des anges constitue aussi une image plus pure de la vie divine en trois Personnes »⁹⁶³.

Paradoxalement, les essences spirituelles, par leur attachement à la matière, sont en lien avec le Verbe qui s'est fait chair : « Plus la distance est grande, plus est éloigné le chemin qui conduit aux essences spirituelles, enfoncées dans un voile matériel et semblables à une source surgissant de la profondeur cachée (...). Mais elles ont justement, par leur assujettissement à la matière, une étroite liaison avec Celui qui descend dans la profondeur de l'être terrestre, avec le Verbe qui s'est fait chair. Découvrir quelque chose de cette liaison pleine de mystère, telle doit être notre ultime tentative »⁹⁶⁴.

⁹⁶² *Ibidem*, p. 461.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 464.

⁹⁶⁴ *Ibidem*.

D'après nous, cette dernière remarque est importante, dans la mesure où elle préserve d'une vision trop spiritualisante de l'accomplissement humain. Elle préserve de l'idée selon laquelle la chair n'est qu'une entrave à la réalisation spirituelle.

5.8. Sens et fondement de l'être individuel

Le dernier chapitre, dont nous relèverons seulement les points les plus essentiels, réfléchit à la question du sens et du fondement de l'être individuel. Qu'entend-on par *être individuel* ? On désigne habituellement par *individuum* ce qu'Aristote a nommé le τὸδε τί, le ça, la chose qui ne peut plus être nommée par un substantif, qui ne peut plus qu'être montrée du doigt. Le τὸδε τί est une πρώτη οὐσία : l'être individuel ne se réduit pas à son essence. Il a en plus quelque chose d'incommunicable, le fait qu'il est quelque chose de singulier. En quoi consiste le caractère de la chose individuelle, qui n'est partageable avec aucune autre chose singulière (5.8.1.) ? Plus particulièrement, quel est le sens de l'être individuel humain (5.8.2.) ?

5.8.1. Fondement de l'être individuel

La différence individuelle est-elle une différence de contenu ? Pourquoi cette différenciation est-elle limitée au monde matériel ? Prenons d'abord les choses matérielles. D'après la conception thomiste, la matière est le fondement existentiel des choses individuelles. En désaccord avec cette thèse, l'auteure estime que, si la nature générique de la matière rend possible une juxtaposition de choses individuelles identiques, ce n'est pas elle qui fonde l'être singulier. Ce qui fonde l'être singulier, c'est ce qui est exigé par la forme de la chose. « En considérant la forme essentielle comme incommunicable, nous l'envisageons déjà *en soi* comme un élément singulier. Mais l'être individuel d'une chose ne se distingue de celui d'une autre chose que par son contenu : il appartient à sa *forme vide* »⁹⁶⁵. Cela dit, cette détermination de la forme s'articule à une détermination matérielle : « Si deux choses individuelles doivent être discernables en tant que celle-ci ou celle-là, nous devons trouver une différence en plus de leur être individuel. Dans les choses matérielles identiques, une telle différence consiste dans leur participation matérielle distincte spatialement de toute autre »⁹⁶⁶.

Cependant, ce qui n'est pas spatial peut aussi être individuel. Le thomisme l'a bien compris, puisqu'il considère les esprits purs comme des substances, donc comme quelque chose d'individuel, d'indépendant et de réel. Toutefois, le thomisme cherche un fondement de cet être individuel dans autre chose que dans la matière : les anges vont être considérés comme des formes pures. Ils « sont individualisés par eux-mêmes et ne peuvent être multipliés au sein de la même espèce. Dans l'ordre de ces formes spirituelles pures, le nombre

⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 482.

⁹⁶⁶ *Ibidem*.

des espèces est identique à celui des essences individuelles »⁹⁶⁷. De son côté, même chez les esprits purs, Edith Stein différencie la détermination spécifique et le support.

Enfin, distinguer à l'intérieur de la chose individuelle « la forme et la matière en tant que fondements respectifs de la nature spécifique et de la nature particulière à la chose individuelle, existe seulement pour nous lorsque nous nous trouvons en présence de formes *supra-matérielles* qui commencent leur existence dans une matière ayant déjà une existence et une détermination préalables et forment avec cette matière et d'autres matières surajoutées un produit individuel »⁹⁶⁸. Ainsi, par rapport aux produits matériels inanimés, il faut accorder chez les êtres vivants une importance plus grande au produit individuel qu'à la totalité spécifique. L'être vivant se déploie à partir de son centre, et non à partir de l'extérieur : « L'être est une in-formation de *soi-même* en tant que formation d'un produit individuel à partir de son centre vital ; il ne s'agit donc pas seulement d'un déploiement sous l'action de forces d'origine extérieure. Mais chaque essence individuelle a aussi une signification importante *pour* la totalité spécifique »⁹⁶⁹.

5.8.2. Sens de l'être individuel humain fondé sur son rapport à l'être divin

Pour le thomisme, l'homme constitue une espèce du genre *êtres vivants*, à côté des plantes et des animaux. Certes, la majorité de ce qui est dit des êtres vivants inférieurs à l'homme vaut aussi pour lui : « la qualité d'homme en tant que telle est l'essence commune de tous les hommes individuels, [l'] essence restant toujours et partout identique ; mais, à côté de cette essence, tout homme possède une particularité qui le différencie par son contenu de tous les autres ; (...) les essences individuelles sont les supports de la particularité spécifique et de son information en essence particulière avec le concours des circonstances extérieures »⁹⁷⁰.

Ainsi, la vie humaine a un double sens : vie informante matérielle (vie animale et végétale) et vie spirituelle-personnelle. Par cette vie spirituelle, l'homme se distingue de tout ce qui est impersonnel : « la nature de cet être individuel est telle que la vie jaillit dans le Je et qu'elle a été placée dans les mains du Je personnel d'une double manière : pour être consciente d'elle-même en tant que vie particularisée par rapport à toute autre vie et pour qu'elle se forme librement. (...) Ce qu'il y a de plus intérieur dans l'âme, son être le plus particulier et le plus spirituel, n'est pas un être sans couleur et sans forme, mais un être ayant une nature propre : l'âme le pressent lorsqu'elle *est près d'elle-même*, concentrée en elle-même »⁹⁷¹. Toutefois, ce caractère unique de chaque homme est insaisissable, car il n'est pas

⁹⁶⁷ GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 1929, I, p. 250, dans *ibidem*, p. 488

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 492-493.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 493.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, p. 495.

⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 496.

lié à des propriétés distinctes et/ou semblables. Il est de l'ordre de la saisie obscure, d'une perception qui vient du cœur.

Pour comprendre le sens de cette réalité de l'unicité chez l'homme, qui se fonde sur la conscience de soi la plus intime et la théorie qui en découle, Edith Stein part du rapport de l'âme à Dieu. L'intériorité la plus profonde de l'âme est la *demeure de Dieu*. L'homme est appelé à l'union à Dieu, pour la vie éternelle. « En tant que spirituelle et personnelle, elle est capable d'ailleurs d'un accroissement de vie et la foi nous enseigne que Dieu *veut* lui offrir la Vie éternelle, c'est-à-dire la participation éternelle à sa propre vie. (...) l'âme individuelle est destinée à une vie éternelle, ce qui permet de comprendre qu'elle doit reproduire l'image de Dieu *d'une manière tout à fait personnelle* »⁹⁷². Si, durant sa vie terrestre, l'âme pressent son caractère original de manière obscure et mystérieuse, après la mort chaque âme se connaîtra telle que Dieu la connaît, en pleine lumière donc⁹⁷³.

De cette dernière section, retenons surtout l'idée d'Edith Stein selon laquelle le caractère unique de la personne humaine est fondé sur la conscience de soi la plus intime. Cette individualité ne signifie pas individualisme. En effet, l'homme est au service de l'humanité, laquelle ne trouve la plénitude de son sens que dans le Christ.

6. La philosophie chrétienne

Avec *L'être fini et l'Etre éternel*, nous arrivons au dernier stade de la philosophie chrétienne d'Edith Stein. Dans plusieurs des textes que nous venons de présenter, l'auteure justifie ce pari de la philosophie chrétienne. Il consiste à associer la recherche de la raison, qui part de l'existence objective, et le donné de la Révélation. Dans le chef d'Edith Stein, cette jonction est capitale. Celle-ci ne commande-t-elle pas une ontologie dans laquelle Dieu et l'Etre premier sont clairement identifiés ? De plus, cette identité produit un renversement. En effet, la réalité créée trouve son accomplissement et sa vérité en Dieu même. Comme nous l'apprend la Révélation, Dieu est Trinité. Cette structure ternaire imprime sa marque sur l'ensemble de la Création. La personne humaine, l'esprit de l'homme, son individualité psychophysique, les relations humaines, l'amour entre les hommes, la communauté,

⁹⁷² *Ibidem*, p. 499. L'auteure s'appuie sur la Bible pour illustrer cette thèse.

⁹⁷³ Edith Stein parle aussi de l'accueil de Dieu dans l'intériorité la plus profonde de l'âme : « Le fait que Dieu soit accueilli par l'âme signifie plutôt que celle-ci s'ouvre librement à lui et qu'elle se donne à cette union qui n'est possible qu'entre personnes spirituelles. Il s'agit d'une union d'amour : Dieu est l'amour et la participation à l'être divin qui garantit l'union doit être une participation à l'amour. Dieu est la plénitude de l'amour. Mais les esprits créés ne peuvent accueillir en eux toute la plénitude de l'amour divin et contribuer à sa réalisation. Leur participation est proportionnée à la mesure de leur être et cela ne signifie pas seulement une *quantité* mais aussi une *qualité* : l'amour porte la marque de la manière d'être personnelle. Ce qui permet de nouveau de comprendre que Dieu a pu se créer dans chaque âme humaine une demeure propre afin que la plénitude de l'amour divin trouve dans la multiplicité des âmes, différentes par leur nature, un espace plus grand pour sa participation » (*Ibidem*, p. 500). Enfin, le livre se conclut avec la question du rapport entre la vie spirituelle des anges et celle de l'homme, et avec une réflexion sur l'unité de la race humaine.

l'éducation, la solidarité, la responsabilité, toutes ces réalités trouvent leur archétype en Dieu, Un et Trinité. Le texte *Einführung in die Philosophie* distinguait deux ontologies, l'ontologie de la nature et l'ontologie de l'esprit. A présent, ces deux ontologies sont réunies dans une ontologie plus fondamentale, qui est Dieu même.

En cherchant la vérité, la conscience humaine, qui part soit du *Dasein*, soit du monde objectif, aboutit à l'Etre divin. Ce faisant, l'homme et sa recherche de la vérité sont intégrés à un ensemble plus vaste, la Création entière dans son rapport au Créateur. L'homme est donc appelé à ouvrir son cœur et sa raison à l'altérité de Celui qui *est* la vérité. Ainsi, plutôt que de parler de rupture entre les écrits de la période phénoménologique et les écrits dits de « philosophie chrétienne », mieux vaut, semble-t-il, parler d'intégration de la structure de la personne dans une réflexion chrétienne. Par exemple, si importante pour la compréhension de la personne humaine, la notion d'esprit se comprend désormais à partir de Dieu, puisque le domaine de l'esprit coïncide avec Dieu.

Aussi noble soit-elle, cette démarche de philosophie chrétienne ne va pas sans poser question à l'homme d'aujourd'hui. La manière dont la philosophie chrétienne établit le rapport raison-foi est-elle pertinente ? La philosophie chrétienne est-elle de la philosophie ? N'est-elle pas plutôt de la théologie ? Ontologie et Etre Premier peuvent-ils être identifiés ? Voilà autant de questions que le théologien ne peut passer sous silence. Toutefois, avant d'affronter ces questions, il nous faut poursuivre l'itinéraire d'Edith Stein, également marqué par un intérêt pour la mystique.