

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

LE CONCEPT STEINIEN DE VÉRITÉ TRANSCENDANTALE

**THÈSE DÉPOSÉE À L'ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
POUR L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTORAT**

© CHANTAL BEAUVAIS

SOUS LA SUPERVISION DU PROFESSEUR LESLIE ARMOUR

**DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ D'OTTAWA
1999**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-48086-0

Canada

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
---------------------------	---

CHAPITRE I

LE TRANSCENDANTAL EN PHILOSOPHIE	12
---	----

1.	Introduction générale à la problématique des transcendants	12
1.1	Transcendental critique	13
1.2	Transcendental phénoménologique	15
1.3	Transcendental médiéval	17
1.4	De l'ontique au noétique, de la transcendance à l'immanence	21
2.	Erich Przywara et l'enjeu du transcendantal philosophique	21
2.1	Le transcendantal comme point de tension entre le méta-ontique et le méta-noétique	24
3.	Edith Stein: néoscholastique ou phénoménologue?	33
3.1	L'exégèse steinienne	34
3.2	Contexte historico-philosophique de <i>EFEE</i>	38

CHAPITRE II

LE «VERUM» TRANSCENDANTAL CHEZ LES MÉDIÉVAUX	61
---	----

1.	L'indivisionisme de Philippe le Chancelier	62
2.	Le «vrai» thomasien comme acte noétique	70
3.	La théo-logique scotiste	79
4.	L'onto-logique suárezienne	90
5.	Synthèse: la vérité est-elle dans les choses ou dans l'esprit?	101

CHAPITRE III

RÉCONCILIER LA MÉTAPHYSIQUE MÉDIÉVALE ET L'ONTOLOGIE

PHÉNOMÉNOLOGIQUE	106
1. L'articulation des sens	106
2. Ontologie de l'acte du sujet	108
2.1 L'être essentiel: entre l'être fini et l'être éternel	111
2.2 Ontologie traditionnelle et ontologie phénoménologique	119
3. La vérité transcendantale: une coordination réglant les rapports entre le domaine de l'esprit et le domaine de l'étant	124
3.1 L'insuffisance du transcendantal médiéval	125
3.2 La vérité logique	132
3.3 La vérité ontologique	135
3.4 La vérité essentielle	135
3.5 La vérité transcendantale	136
3.6 Rôle de l'esprit connaissant	149
3.7 Rôle poétique de l'esprit	151
4. Approche critique: la vérité transcendantale steinienne et les médiévaux	157

CHAPITRE IV

ENTRE MODERNITÉ *FORTE* ET MODERNITÉ *FAIBLE*

1 Situer la pensée steinienne	173
1.1 Modernité forte	174
1.2 Modernité faible	176
2 Difficile position: entre modernité forte et modernité faible	179
2.1 Infidélité au projet husserlien?	180
2.2 Herméneutique ?	188
2.3 Le primat de l'ad-ordination esprit-étant et ses conséquences pour l'autonomie humaine	198
2.4 Une finitude escamotée?	207

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à montrer l'originalité philosophique d'Edith Stein en explorant la manière dont elle aborde le problème de la vérité transcendantale. Non satisfaite du paradigme épistémologique de la vérité, qui accentue trop l'ordre noétique (structures a priori de la conscience ou du sujet) et auquel la modernité souscrit volontiers, Edith Stein pense sur de nouveaux frais le concept de vérité transcendantale. L'originalité consiste en ce que sa solution au problème de la vérité constitue une refonte des acquis philosophiques médiévaux et contemporains. La vérité est toujours déjà constituée dans la coordination originaire («Zuordnung») entre l'esprit et de l'être. Autrement dit, la vérité fait partie de la facture du monde et engage obligatoirement l'existence et la pensée humaines. Le monde dans lequel nous déployons nos existences est fabriqué de telle sorte que l'esprit est ouvert sur l'intelligible et les êtres qui peuplent notre monde n'existent que pour faire comprendre quelque chose à l'intelligence. Ce quelque chose qui s'offre à la compréhension, c'est l'être.

Aucun accord entre l'esprit et l'être, que ce soit sous la forme d'intentionnalité ou de compréhension, n'est possible si l'être ne se manifeste pas lui-même à l'esprit. Les étants portent en eux-mêmes une aptitude à être expérimentées comme «vrais». C'est cette aptitude que l'on vise avec le concept de vérité ontologique. Mais le concept de vérité transcendantale va plus loin que la vérité ontologique. La vérité transcendantale vise en effet l'accord fondamental et fondationnel toujours déjà donné entre l'ordre noétique et l'ordre ontique, entre l'esprit et l'être.

INTRODUCTION

Ce travail de recherche sur un aspect de la pensée steinienne s'inscrit au croisement de perspectives historique et théorique: comprendre l'oeuvre steinienne et la situer dans l'horizon contemporain de la philosophie. Selon la perspective historique, il s'agissait de comprendre le sens de l'oeuvre steinienne à partir des textes clés qu'elle a laissés sur son passage. Certes un tel essai de compréhension constitue le premier pas qu'il faille effectuer quel que soit l'auteur qu'on aborde. Dans le cas d'Edith Stein, cet effort herméneutique était rendu plus nécessaire encore en raison de l'existence d'un horizon de compréhension selon lequel sa pensée est sans intérêt pour ceux qui s'adonnent à la vraie philosophie. Bien que ce préjugé n'ait pas été formulé de façon précise, il a néanmoins porté à conséquence. Y a-t-il un seul programme de philosophie qui propose un cours ou, du moins, une partie de cours sur la pensée d'Edith Stein? Les oeuvres philosophiques d'Edith Stein ont-elles été traduites en français ou en anglais? Non pas que rien n'ait été produit sur Edith Stein. En fait, les éditions Herder produisent assez régulièrement, du moins depuis quelques années, l'édition des oeuvres complètes de Stein. De plus, il existe quelques traductions françaises ou anglaises de quelques oeuvres steiniennes, même si elles sont parfois très inadéquates. En réalité, les études steiniennes ont résulté largement d'efforts individuels. Il faut saluer l'immense contribution de pionniers comme Gertrude Herbststrith et Jan Nota s.j. (†), dans le monde germanophone, Philibert Secretan, dans le monde francophone, et Mary Catherine Baseheart s.h.j. (†) dans le monde anglophone. Leurs efforts ont porté du fruit puisque c'est grâce à eux que le nom d'Edith Stein évoque maintenant un peu plus que les mots «thomisme», «camp de concentration» ou «carmélite».

Outre ces inestimables contributions, grâce auxquelles il est maintenant possible d'écrire une thèse sur Edith Stein, on se voit contraint d'admettre que la philosophie, n'a pas retenu Edith Stein comme une de ses figures importantes. Mais la philosophie a-t-elle eu raison de ne pas porter attention à Edith Stein? Il se pourrait que la philosophie se soit en quelque sorte laissé glisser sur une pente tracée depuis longtemps par quelques affirmations laissées au hasard de publications où l'oeuvre steinnienne fait objet de discussion. Prenons par exemple ce jugement définitif, laissé par Herbert Spiegelberg, qu'on ne saurait ne pas transcrire, malgré la longueur du texte:

Edith Stein, la dernière étudiante d'importance de Husserl ayant appartenu au Cercle de Göttingen et la première assistante de Husserl à Fribourg est devenue une légende en raison de sa personnalité, sa conversion, son entrée au Carmel et sa fin dans un camp de concentration nazi à Auschwitz. On doit séparer, dans son oeuvre considérable, ses travaux strictement phénoménologique de ses travaux postérieurs ouvertement thomistes dans lesquels elle a essayé d'inclure quelques éléments de la phénoménologie non idéaliste de Husserl et un bon nombre d'éléments de la phénoménologie de Reinach, Pfänder, Scheler, Conrad-Martius et Heidegger. De sa période purement phénoménologique, on remarquera spécialement sa dissertation sur l'empathie, ses études sur la causation psychique, les liens entre l'individu et la communauté et l'état qui portent la marque d'un travail de collaboration avec Husserl. Après sa conversion elle a vite changé d'allégeance philosophique à la faveur du thomisme. C'est bien plus qu'un jugement objectif qui se trouve exprimé lorsqu'elle explique l'intérêt croissant [de ses contemporains?] pour Thomas d'Aquin en ces mots: «Notre époque ne peut plus se satisfaire de considérations méthodologiques. Les hommes sont déracinés et ils cherchent à quoi se raccrocher. Ils veulent avoir des vérités saisissables, riches de réalités qui résistent aux épreuves de la vie; ils appellent de leurs voeux une «philosophie de la vie». Ils la trouvent chez Thomas» (La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin). Malgré l'importance qu'a joué son héritage phénoménologique dans la construction de son oeuvre posthume: L'être fini et l'être éternel, la phénoménologie ne se voit décerner qu'un rôle subalterne au thomisme. Les concepts de base thomistes tels que l'acte et la puissance, la forme, la manière et la substance, sont utilisés plutôt que des concepts communs comme l'essence et l'existence (notre traduction).¹

¹ «Edith Stein (1891-1942), Husserl's last important Göttingen student and first assistant in Freiburg, has become almost a legend, largely because of her personality, her conversion, her

Impossible pour ce jugement de ne pas ériger un paradigme herméneutique pour l'oeuvre steinienne, vu que l'auteur était le premier historien de la phénoménologie. Pourtant, ce paradigme de Spiegelberg aura bel et bien induit en erreur au sujet de l'oeuvre steinienne. C'est du moins ce que l'auteure de la présente thèse a constaté en s'attardant aux intentions qui président à l'oeuvre *sensément* post-phénoménologique d'Edith Stein: *L'être fini et l'être éternel*. En vérité, jamais Edith Stein n'y pratique une philosophie thomiste et jamais elle n'entend pratiquer une telle philosophie. Ce qui ne l'empêche pas d'esquisser un réflexe philosophique médiéval, si tant est qu'on puisse en parler au singulier, en faisant usage de certaines structures de sens qui puissent servir d'adjuvant à son propre projet philosophique qui consiste à faire dialoguer la phénoménologie et la philosophie médiévale et peut-être secrètement à parfaire la phénoménologie. Dans une telle perspective, les structures de sens médiévales se trouvent déracinées pour être à nouveau transplantées dans un

membership in the Carmelite order, and her end in the Nazi concentration camp of Auschwitz. In her considerable philosophical output, her strictly phenomenological work must be kept apart from her later outspokenly Thomistic philosophy, in which, however, she tried to incorporate some of Husserl's non-idealistic phenomenology and a good deal of Reinach's, Pfänder's, Scheler's, Conrad-Martius's, and Heidegger's thought. From her purely phenomenological period her brilliant dissertation on empathy, her studies on psychical causation, on individual and community, and on the State, which grew out of her collaboration with Husserl, are especially noteworthy. After her conversion she soon transferred her philosophical allegiance to Thomist philosophy. It clearly expressed more than a merely impersonal diagnosis when she explained the growing interest in Thomas Aquinas in the following words: "This is a time which is no longer content with methodical considerations. People have lost their moorings and are in search of something to hold on to. They want a "philosophy of life." This is what they find in Thomas." (Husserl's *Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*). Important though her phenomenological dowry has been in the construction of her great posthumous work on Finite and Eternal Being, phenomenology has here mainly a supplementary role as a handmaiden of Thomism. Basic are the specifically Thomist categories of act and potency, of form, matter, and substance, rather than common concepts such as essence and existence.», Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement, A historical introduction*, second edition, The Hague, Martinus Hijhoff, 1965 (*Phaenomenologica*; 5), pp. 223-224.

nouvel espace problématique. Contrairement à ce que l'idée reçue laisse entendre, cette démarche ne saurait se réduire à un *départ* de la phénoménologie effectué en faveur d'un *retour* à Thomas d'Aquin. Il n'est d'ailleurs pas incertain que la canonisation — controversée d'ailleurs — d'Édith Stein, quoi qu'elle ait attiré l'attention sur une figure méconnue de la philosophie contemporaine, ait tout autant contribué à véhiculer l'idée reçue. En effet, cette canonisation présente le fâcheux inconvénient de situer la figure d'Édith Stein dans le giron de la *bonne doctrine* qui, dans certains milieux catholiques nostalgiques, ne peut être que le thomisme. L'on dit fâcheux, non pas parce que le thomisme serait une mauvaise chose en soi, mais parce qu'on expose ainsi l'oeuvre steinienne aux exégètes de la pensée thomasienne qui déplorent son manque d'orthodoxie.

Au sous-entendu phénoménologique, l'idée d'un *départ regrettable* de la phénoménologie, s'ajoute donc le sous-entendu thomiste voulant que ce départ se soit effectué en faveur d'un *retour manqué* à Thomas d'Aquin. Car si l'on doit absolument comprendre l'oeuvre steinienne comme effectuant un compte à rebours vers Thomas d'Aquin, l'on doit aussi dire qu'elle n'a pas vraiment saisi l'essence de l'oeuvre thomasienne. C'est du moins ce que cherche à faire entendre, non sans nuances, il faut le reconnaître, le très récent ouvrage de Florent Gaboriau, qui s'y présente comme un représentant de l'orthodoxie thomasienne. Edith Stein n'est pas tenue pour responsable de ce rendez-vous manqué avec le thomisme, car s'il elle a fait fausse route c'est parce qu'elle était imbue d'une précompréhension erronée du thomisme propre à la culture philosophique catholique allemande de l'époque:

Au total, le sens critique dont Édith Stein fait preuve à l'égard de la philosophie allemande en général et de ses contemporains en particulier (Husserl, Scheler, Heidegger) s'autorise d'une indubitable familiarité avec leurs oeuvres. Il semble quelque peu émoussé en revanche, lorsqu'elle met le cap sur saint Thomas, sans doute parce que la connaissance directe qu'elle a d'un opusculé ou d'une question

disputée ne lui procure pas une assurance capable de remettre en cause le conditionnement de la scolastique ambiante. Elle fait confiance à une « culture ». Du coup, ce qui aurait pu être la rencontre entre deux grands — Husserl et Thomas d'Aquin — se trouve en quelque sorte submergé par une « relation d'Édith Stein à la scolastique », celle-ci comprise d'ailleurs comme extensible, « susceptible de se déployer avec d'autres moyens intellectuels que ceux que déterminent l'état du savoir au Moyen Âge » [Ph. Secretan, Édith Stein, *Philosophie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, p. 165].²

Il ne s'agit pas ici de dire que Spiegelberg et Gaboriau ont absolument tort. En définitive, Edith Stein fait usage d'une philosophie steinienne qui ne peut pas satisfaire les exigences des phénoménologues ou thomistes qui ne considèrent son oeuvre qu'à l'aune de leur propre horizon de croyances philosophiques. D'où il vient que la philosophie steinienne demeure encore méconnue. Il est vrai que les circonstances entourant son destin personnel tragique ont fait que son oeuvre a été laissée en plan. En effet, plusieurs textes steiniens n'ont pu être publiés qu'une fois éteintes les cendres de la deuxième guerre mondiale. Ainsi, *L'être fini et l'être éternel* n'a paru qu'en 1950 alors que sa rédaction avait été complétée en 1936. Il se peut que le but, pourtant audacieux, poursuivi par la philosophe n'apparaissait plus pertinent aux yeux des contemporains qui ont pris connaissance de son oeuvre 14 ans plus tard. Il faut aussi dire que Stein elle-même n'était pas là pour défendre son oeuvre puisqu'elle était décédée depuis déjà huit ans lors de la parution de sa dernière oeuvre. Le passage du temps qui a peut-être rendu son oeuvre désuète et le paradigme herméneutique laissé par Spiegelberg auront donc contribué à la méprise ou l'oubli de la philosophie steinienne.

Dans de telles circonstances pourquoi s'intéresser de nouveau à Edith Stein? Cette question relève de l'axe théorique présidant à cette thèse. Il est d'abord possible de s'y intéresser parce que le passage du temps et les nouvelles préoccupations philosophiques qui l'accompagnent marquent

² Florent Gaboriau, *Édith Stein Philosophe*, Paris, FAC-Éditions, 1998 (Portraits), p. 93.

aussi la compréhension qu'on se fait des intentions qui se trouvent au coeur des projets philosophiques. Puisqu'il y va de la phénoménologie et du thomisme, Husserl et Thomas d'Aquin ne sont plus simplement ce qu'il pouvait représenter dans l'imaginaire philosophique il y a un demi-siècle. Plus on s'approprie ces textes philosophiques, plus on s'aperçoit qu'il y a plus d'un chemin qui conduit à l'idée qui préside à la phénoménologie et à la philosophie thomassienne. Les cadres interprétatifs étant désormais plus souples, le geste steinien peut être perçu dans une lumière nouvelle. Sous ce nouvel éclairage il n'apparaît pas impossible de montrer que la philosophie steinienne annonce, quoique de façon très expérimentale, certains développements contemporains de la phénoménologie. C'est du moins le pari de cette thèse.

Il y va ici de l'appartenance steinienne à la philosophie et plus précisément au projet philosophique moderne. En prenant son analyse de la vérité transcendantale comme point de repère, on a voulu montrer qu'Edith Stein, loin de tourner le dos à la phénoménologie, cherche à l'approfondir par le recours à des ressources philosophiques médiévales. Il s'agit d'une contribution intéressante à la philosophie en général parce que plutôt que de creuser davantage le fossé idéologique qui sépare philosophie moderne et philosophie médiévale, Stein cherche à le surmonter. Concrètement, il s'agit pour elle de surmonter la dichotomie subjectivité-objectivité. La vérité transcendantale steinienne, définie comme *coordination originare entre l'esprit et l'étant*, peut en effet être perçue comme la transposition dans le champ ontologique de la structure intentionnelle de la conscience.

Au sortir de la modernité, l'Être s'offre de nouveau à la réflexion philosophique comme ce qui fait problème. Le projet philosophique qui s'ensuit alors n'est rien de moins que l'élucidation de l'Être même: on veut savoir ce qu'est l'Être. À cet égard, le mouvement phénoménologique

représente un tournant historique. On sait que le dénouement en quelque sorte tragique de l'idéalisme transcendantal de Husserl a largement contribué à l'éveil d'un certain scepticisme envers la philosophie de type fondationnel. On peut d'ailleurs attribuer à ce scepticisme le déplacement focal de la philosophie qui, croyant ne plus avoir les moyens d'être une recherche d'ordre principiel, s'est donné la mission d'analyser la pratique langagière. Mais cette option pour la secondarité n'était peut-être pas la seule dont disposait la philosophie. C'est, à mon avis, ce qu'annonce certaines intuitions de la philosophie d'Edith Stein qui se veut, comme le titre de son oeuvre principale l'indique, un «essai d'une atteinte du sens de l'Être».

Je considère donc qu'Edith Stein a posé le problème de l'Être de manière inédite, c'est-à-dire en marge de la tradition phénoménologique aussi bien qu'en marge du thomisme orthodoxe, tout en portant au jour ce qui, dans le vaste héritage philosophique, peut s'avérer pertinent à l'égard de ce problème. Disciple et assistante privée de Husserl, Edith Stein a su montrer avec originalité que le refus de l'idéalisme transcendantal de Husserl ne menait pas obligatoirement au rejet du projet métaphysique et/ou de l'idée de philosophie comme «science rigoureuse». Critique sévère de son maître, Edith Stein n'en est pas moins demeurée fidèle, à sa manière, à certaines de ses intuitions maîtresses.

Au-delà de l'intérêt historique à peine mentionné, mon projet de recherche présente également un intérêt strictement philosophique. De manière générale, on s'entend pour situer historiquement la doctrine des déterminations transcendantales de l'Être (ou des transcendants) à l'époque médiévale. Cet intérêt des médiévaux pour ces propriétés, qu'on peut attribuer à tout être quel qu'il soit (l'un, le vrai, le bon), est certainement éveillé par la mise en circulation des premières traductions latines de traités aristotéliens et de leurs commentateurs arabes. Outre cette curiosité

historique médiévale, les déterminations transcendantales suscitent l'intérêt philosophique parce qu'elles problématisent la jointure du noétique (activités esthétiques, éthiques, théoriques) et de l'ontique (le beau, le bon, le vrai). En d'autres termes, chaque fois qu'il s'agit d'aboucher l'ordre de la pensée et l'ordre de l'être, la doctrine des transcendants surgit.

À cet égard, ma recherche vise à montrer l'originalité philosophique d'Edith Stein en explorant la manière dont elle aborde le problème de la vérité transcendantale. Non satisfaite du paradigme épistémologique de la vérité, qui accentue trop l'ordre noétique (structures a priori de la conscience ou du sujet) et auquel la modernité souscrit volontiers, Edith Stein pense sur de nouveaux frais le concept de vérité transcendantale. L'originalité consiste en ce que sa solution au problème de la vérité constitue une refonte des acquis philosophiques médiévaux et contemporains. La vérité est toujours déjà constituée dans la coordination («Zuordnung») de l'Esprit et de l'Être.

L'intentionnalité de la conscience, mise au jour par Brentano puis théorisée par Husserl, constitue certainement l'ordination de l'Esprit vers l'Être. Edith Stein ne fait pas fi de ce pôle noétique dans l'élaboration de la vérité transcendantale. Ce qu'elle affirme, cependant, c'est que la vérité en tant que détermination du champ noétique ne dit pas toute la vérité à propos de la vérité; elle n'en est qu'une manifestation partielle. C'est d'ailleurs en ce sens que la critique d'Edith Stein à l'égard de Husserl et Heidegger se dirige. Ayant braqué l'existence entre parenthèses, l'attention de Husserl est strictement focalisée sur le vécu de la conscience. La vérité des choses n'est alors qu'une vérité de conscience, puisque le monde de la conscience est désormais la seule chose qui fasse objet pour la phénoménologie transcendantale de Husserl. En ce qui concerne l'analyse existentielle déployée dans Être et temps, Edith Stein prétend que Heidegger confond sens et compréhension de l'Être. Est-il juste d'affirmer que le Dasein soit le seul être en qui le sens de l'Être se déploie? L'enjeu

de la critique steinienne à l'égard de la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, c'est la vérité du monde, c'est la possibilité même de s'orienter dans le monde.

Aucun accord entre l'esprit et l'être, que ce soit sous la forme d'intentionnalité ou de compréhension, n'est possible si l'Être ne se manifeste pas lui-même à l'Esprit. Les étants portent en eux-mêmes une aptitude à recevoir le prédicat «vrai». C'est cette aptitude que l'on vise avec le concept de vérité ontologique. Mais le concept de vérité transcendantale va plus loin que la vérité ontologique. La vérité transcendantale vise en effet l'accord fondamental et fondationnel toujours déjà donné entre l'ordre noétique et l'ordre ontique, entre l'Esprit et l'Être.

L'intérêt majeur de cette pensée réside dans le fait que, tout en faisant preuve d'un certain scepticisme à l'égard de l'idéalisme transcendantal de Husserl, elle ne renonce pas à l'idée de fondement philosophique, à l'instar de plusieurs contemporains qui, déçus par le projet husserlien, proclament l'échec de toute démarche fondationnelle.

CHAPITRE I

LE TRANSCENDANTAL EN PHILOSOPHIE: INTRODUCTION GÉNÉRALE À LA PROBLÉMATIQUE DES TRANSCENDANTAUX

CHAPITRE I

LE TRANSCENDANTAL EN PHILOSOPHIE: INTRODUCTION GÉNÉRALE À LA PROBLÉMATIQUE DES TRANSCENDANTAUX

On ne trouvera pas ici une histoire de l'évolution sémantique de l'usage du transcendantal en philosophie car l'intention qui anime ce chapitre est plutôt d'introduire à la problématique des transcendants au coeur de la philosophie médiévale. Pour ce, il faut d'abord déterminer ce qu'il faut entendre par l'expression «transcendantal» car un réflexe philosophique post-kantien fait probablement tenir pour acquis que l'expression «transcendantal»³ désigne l'entreprise philosophique et sa démarche, sa finalité. Ainsi qualifiée, cette entreprise est perçue comme savoir critique, c'est-à-dire comme organisation systématique des structures *a priori* constitutives de l'expérience empirique. Pourtant cette coloration noétique du transcendantal ne va pas de soi. L'intérêt moderne porté au transcendantal comme outil philosophique s'inscrit en effet dans le déploiement millénaire de l'effort métaphysique visant à articuler l'être et le connaître. Il s'agit ici de préciser le champ sémantique de la thèse afin de mieux comprendre le projet philosophique steinien.

³ Ce mot se présente dans les dictionnaires et encyclopédies selon deux orthographes différentes: *transcendental* et *transcendantal*. Je n'ai pas trouvé de règle dictant précisément l'orthographe. Comme l'indique cependant Isabelle Mourral, il est probable que la terminaison en *-e-* est plus originaire puisque qu'elle est étymologiquement plus proche de «transcendens». Il est probable que la terminaison en *-a-* soit utilisée en raison de sa proximité par rapport au terme français «transcendant». Puisqu'il faut choisir, j'ai retenu l'orthographe français qui est, de toute façon, le plus usuel. Cf. I. Mourral, L. Millet, *Petite encyclopédie philosophique*, Louvain, Éditions universitaires, 1993, p. 378.

1.1 Transcendental critique

Il n'est pas chose facile de déterminer le sens exacte du transcendental critique. Mais on peut compter plusieurs sens de l'expression dans le vocabulaire de Kant. Jacqueline Russ distingue en effet entre deux sens kantien apparemment contradictoires de l'expression « transcendental »⁴. Cela est confirmé par la démarche de Roger Verneaux qui compte six sens différents de l'expression qui se résument finalement à deux sens dont un est « propre » et l'autre « détourné ».⁵ Le sens premier de l'expression renvoie à ce « qui constitue une condition *a priori* de l'expérience ou qui concerne notre manière de connaître *a priori* les objets »⁶, tandis qu'un deuxième sens détourné renvoie à un usage de représentation « qui prétend dépasser le domaine de l'expérience »⁷. En général,

⁴ *Dictionnaire de philosophie: les concepts, les philosophes, 1850 citations*, Paris, Bordas, 1991, p. 297.

⁵ Roger Verneaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p.134.

⁶ Kant, « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. », *Critique de la raison pure, Introduction [B25], Oeuvres philosophiques I*, Texte traduit et annoté par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 777. « Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenstände, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, so fern diese *a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. », Immanuel Kant, *Werke III, Kritik der reinen Vernunft I, Einleitung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 63.

⁷ Kant, « Les principes de l'entendement pur que nous avons exposés plus haut ne doivent avoir qu'un usage empirique, et non un usage transcendental, c'est à dire dépassant les limites de l'expérience. Mais un principe qui repousse ces limites, et nous enjoint même de les franchir, s'appelle *transcendant*. Si notre critique peut parvenir à mettre au jour l'apparence de ces principes usurpés, alors ceux qui n'ont qu'un usage empirique pourront être nommés, par opposition à ces derniers, les principes *immanents* de l'entendement pur. », *Critique de la Raison pure, Dialectique [B353]*, p.1014. « Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transzendentelem, d.i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt transzendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemessenen

on s'entend pour dire que dans un contexte critique, la notion «transcendental» est utilisée pour distinguer le savoir de ce qui relève des conditions *a priori* de l'expérience empirique [lois universelles de la raison] du savoir de ce qui relève de l'expérience empirique [faits éprouvés par la sensibilité].⁸ Il est clair que pour Kant le transcendental relève de l'ordre immanent, qu'il renvoie à un «en dedans» des limites de l'expérience et ce, par opposition au sens plus traditionnel qui renvoie à l'ordre transcendant, à l'«au-delà» des limites de l'expérience. C'est d'ailleurs ce type de transcendance, somme toute extra-mondaine, que Kant vise à faire disparaître dans la *Critique de la raison pure*.⁹ Pour ce faire, il transfère le niveau transcendental à la sphère noétique. De plus, le

Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letztern, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.», *Werke IV, Kritik der reinen Vernunft I, Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 310.

⁸ «Sens propre: toute connaissance (recherche, méthode ou théorie) concernant l'apriorité des représentations *a priori*. De ce sens propre découlent trois sens dérivés:

- a) le rapport d'une représentation *a priori* à la faculté qui en est la source;
- b) le rapport d'une représentation *a priori* à son objet;
- c) une représentation *a priori* elle-même.», R. Verneaux, *op.cit.*, p. 134.

⁹ «Ces prétendus prédicats transcendants des choses ne sont que des exigences logiques, et des critères de toute connaissance des choses en général et ils lui donnent pour fondement les catégories de la quantité, c'est-à-dire de l'unité, de la pluralité et de la totalité; seulement, ces catégories, qui devraient être prises proprement en un sens matériel, en tant qu'elle concernent la possibilité des choses elles-mêmes, étaient en fait employées par les anciens avec une signification seulement formelle, comme concernant l'exigence logique de toute connaissance; et pourtant les anciens faisaient, sans y prendre garde, de ces critères de la pensée des propriétés des choses en elles-mêmes.», *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale [B 114]*, p. 840. «Der vermeintlich tranzendentalen, Prädikate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten», *Werke III, Kritik der reinen Vernunft I, Analytik [B114]*, p. 124.

transcendental qui caractérisait autrefois l'être de tout ce qui est étant [ordre ontique], en vient éventuellement à caractériser le savoir de ce qui le rend possible comme savoir [ordre noétique]¹⁰.

1.2 Transcendental phénoménologique

Il ne faut pas croire que cette signification apriorique immanente attribuée par Kant au transcendental ait été laissée exempte de tout rehaussement sémantique par ses successeurs. Mais, c'est à la phénoménologie de Husserl que l'on doit d'avoir radicalisé le projet kantien au point où les conditions de possibilités du savoir ne peuvent plus être déductivement posées, mais plutôt être cherchées, explorées et vérifiées par la conscience. C'est le sens fondamental du *leitmotiv* de la phénoménologie : «*zu den Sachen selbst*». Certes, le transcendental désigne chez Husserl le lieu de la conscience pure¹¹. Chez Husserl, le transcendental désigne en quelque sorte le fond dernier, à partir duquel et grâce auquel les figures de sens sont visibles pour la conscience, mais qui est lui-

¹⁰ «Though coextensive with being, the scholastic transcendent attributes are nonetheless first-order predicates in the sense of modern logic. [...] For Kant, then, the scholastic transcendentia have to be constructed as second-order predicates, in a way surpassing our first-order knowledge. Positively, the term 'transcendental' acquires with Kant an epistemological meaning, designating the quality of a certain type of knowledge.», R. Stuhlmann-Laersz, «Transcendental», H. Burkhardt, B. Smith (ed.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, L-Z, Munich/Philadelphia/Vienna, Philosophia Verlag, 1973– (*Analytica; Investigations in Logic, Ontology, and the Philosophy of Language*; 14), p. 907.

¹¹ «Par l'ἐποχή phénoménologique, je réduis mon moi naturel et ma vie psychique — domaine de mon expérience psychologique interne — à mon moi transcendental et phénoménologique, domaine de l'expérience interne et psychologique.», Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1980 (*Bibliothèque des textes philosophiques*), p.22

même sans fond; mieux, qui est à lui-même son propre horizon de sens¹². Autre innovation apportée par Husserl à la signification du transcendantal noétique, c'est l'importance accordée à la structure temporelle de la conscience. La conscience n'est plus simplement une structure noétique à l'image du sujet transcendantal kantien, mais une conscience toujours déjà informée par la personnalité concrète. Cela s'annonce déjà dans le fait que le fondement radical est plutôt conçu chez Husserl comme un *lieu originaire immanent* que comme une pure fonction d'unité noétique. Selon Husserl, la phénoménologie doit s'effectuer à même le déploiement incessant de la vie consciente. Le lieu noétique est toujours déjà empreint d'une présence subjective personnelle qui origine d'un passé déterminé et qui cherche à inventer son avenir¹³. Au fond, le transcendantal husserlien porte à un plus haut niveau de radicalité deux dimensions noétiques déjà présentes dans le transcendantal kantien, à savoir : l'idée de fondement et l'idée d'empiricité. Deux préoccupations qui n'étaient pas moins présentes chez les médiévaux, mais qui étaient formulées à partir d'un paradigme causal-ontique.

¹² C'est pourquoi l'expression «abîme» dont J. Ladrière fait usage pour désigner ce lieu radical m'apparaît tout à fait judicieuse. Consulter: «L'abîme», *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, I., Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 171-191.

¹³ «Certes, l'emploi du mot –ou plus exactement de l'adjectif– «transcendantal» relève, à travers toute sa philosophie, d'une quête de la radicalité et, à ce titre, sa réflexion prolonge bien celle de Kant. Mais Husserl amende la réflexion transcendantale kantienne sur au moins deux points essentiels : 1) La phénoménologie husserlienne ne veut même pas présupposer des «conditions a priori». Le mot d'ordre est : aller aux choses elles-mêmes et s'en tenir à elles. 2) D'autre part, Husserl reproche à Kant de concevoir un sujet transcendantal intemporel, coupé du sujet empirique. L'intentionnalité qui [...] est la marque propre de l'*ego* transcendantal husserlien, cette intentionnalité est aussi le trait fondamental du vécu, de la conscience (*Erlebnis*).», G. Almeras, «Transcendantal», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, Paris, PUF, 1989–, p. 2637.

1.3 Transcendental médiéval

Contrairement à Kant qui était conscient d'innover, l'on sait trop peu aujourd'hui que la lexie «transcendental»¹⁴ a vu le jour bien avant Kant. En effet, Kant était tout à fait conscient d'attribuer un nouveau sens à la transcendantalité. À l'opposé des modernes, pour qui la philosophie est d'abord un projet noétique, la tendance des penseurs pré-modernes, du moins dans la philosophie occidentale, consiste à penser la philosophie en tant que projet ontique. D'un point de vue historique, il faut cependant affirmer que le transcendental ontique, en tant que corps doctrinal, s'est cristallisé au moyen âge¹⁵. Certes, la philosophie platonicienne et aristotélicienne, par exemple, sont des

¹⁴ «Le mot français «transcendental» est utilisé une première fois en 1503, et de façon constante à partir de 1698 (cf. O. Bloch, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires, 1932, tome II, p. 337); il est dérivé du latin «transcendentalis» qui a donné naissance à «transcendentalia» au sens scolastique de ce mot. Or, ce mot est d'une scolastique très récente car on ne le trouve chez aucun des médiévaux qui utilisent le mot «transcendentia». Suarez utilise lui aussi le vocable «transcendentia» pour désigner les transcendants (cf. *Disputationes metaphysicae*, disp. III, sect. 2, Paris, Vivès, tome XXV, pp. 107-109), mais d'autre part, il utilise l'épithète «transcendentalis» pour qualifier l'unité, la vérité, la bonté qui s'identifient avec l'être (cf. *Ibidem*, disp. IV, sect. 9, pp. 142-144; disp. VIII, sect. I, p. 275; sect. 7, p. 296, etc.). Or, au cours d'une discussion sur le vrai, Suarez s'oppose à un certain Javellus, dont il cite un «tractatus de transcendentalibus» (*Ibidem*, disp. VIII, sect. 7, no. 5, p. 296b). Cet adversaire n'est autre que le dominicain Chrysostome Javelli (1488-1550), dont je n'ai pu trouver le dit *Traité des transcendants*, mais dont les commentaires sur les métaphysiques ne contiennent ni «transcendentalia» ni même «transcendentalis» (cf. CHRYSOSTOMI JAVELLI CANAPICII, *In omnibus Metaphysicis libris quaesita textualia*, Venetiis, Apud Haeredes Joannis Mariae Bonelli, M.D. LXXVI, pp. 51-68). Or, Javelli traite des mêmes problèmes que Suarez, et toujours ce sont les vocables «transcendens-transcendentia» qui sont utilisés par lui. Suarez aurait-il inventé le mot?», Louis-Marie Régis op, *L'odyssée de la métaphysique*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie J. Vrin, 1949, (Conférence Albert le Grand, 1949), pp. 39-40.

¹⁵ L'on pourrait objecter que la doctrine des transcendants procède de sources platonicienne et aristotélicienne et que par conséquent elle ne peut pas avoir été «inventée» par les médiévaux. K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1972; K. Bärthlein, «Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie», *Kantstudien*, 57 (1966), p. 72-89; L. Honnefelder, «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze

philosophies de l'être. En outre, il est impossible de nier que la réflexion sur les déterminations transcendantales soit liée de près à l'introduction progressive de l'oeuvre aristotélicienne dans la langue latine¹⁶. À cet égard, il est important de souligner, comme Kretzmann, Kenny et Pinborg, que cette réception latine ne s'opérait pas de manière servile car si des traités aristotéliciens étaient

und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert», in J.P. Beckmann e.a. (Ed.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, F. Meiner, 1987, p. 165-186. Si tentant qu'il puisse être d'effectuer certains rapprochements entre la dialectique des genres dans le *Sophiste* de Platon ou la ligne de la *République*, je ne crois pas qu'on retrouve une doctrine des transcendants comme telle dans l'oeuvre de Platon. De toute évidence, un historien comme K. Bärthlein s'y connaît très bien en philosophie grecque. Cette connaissance magistrale devrait justement l'empêcher de projeter sur les textes de Platon — et d'Aristote! — une grille d'analyse résolument kantienne où l'adjectif transcendantal est traité en définitive comme équivalent à «principe noétique» : «Die Prinzipien, die die Platoniker untersuchen, sind mindestens Erkenntnisprinzipien; da und dort (z.B. in Platons Sophistes) wird sogar versucht, noch allgemeinere (also : kategorienjenseitige) Bedingungen davon zu unterscheiden. Daher können Platon und seine Nachfolger in der Akademie mit mehr Recht als die Väter der Transzendentalienlehre betrachtet werden als Aristoteles; die Äußerungen des Aristoteles über das Seiende und das Eine haben die platonische Prinzipienlehre zur Voraussetzung.», K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Teil : Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1972, p. 379.

¹⁶ «It is clear that one of the primary sources of the philosophical energy characterizing that period is the new availability in the late twelfth and early thirteenth centuries of previously inaccessible parts of Aristotle's philosophical corpus, together with the sophisticated commentaries and systematic treatises of medieval Muslim thinkers such as Averroes and Avicenna.», Scott MacDonald, «Goodness as Transcendental : The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea», *Topoi*, 11 (1992), p. 173. N. Kretzmann et son équipe de recherche ont d'ailleurs discerné trois vagues successives d'introduction de l'oeuvre aristotélicienne dans le monde médiéval : «The works of Aristotle were made available in the Latin West in three clearly distinguishable stages. The first began in the sixth century with Boethius' translations of Aristotle's treatises on logic and his adaptations of various other works on logic and rhetoric. The second stage began in the twelfth century with the gradual translation of the entire corpus of Aristotle's works. [...] The third stage in the pre-modern study of Aristotle began in the late fifteenth century and concentrated rather on the text of Aristotle's works than on the co-ordination of the sciences.», N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge/London/New York, Cambridge University Press, p. 81.

traduits, c'était en raison de besoins spéculatifs bien spécifiques. Autrement dit, on ne se met pas à réfléchir parce que certaines oeuvres sont disponibles en latin, mais on se munit de certaines oeuvres parce qu'on cherche des réponses satisfaisantes à des problèmes philosophiques.¹⁷ Quoi qu'il en soit des indéniables sources grecques de la philosophie médiévale, on ne peut affirmer que le transcendantal ontique a pris chez Platon ou Aristote une figure proprement systématique.¹⁸

Si l'on s'en rapporte aux études médiévales contemporaines, la doctrine des transcendants comporte essentiellement l'articulation de trois volets ontiques :

- L'être en tant qu'être possède certains attributs
- L'être en tant qu'être et ses attributs transcendent les catégories
- Les attributs de l'être en tant qu'être sont convertibles avec lui ¹⁹

Par «attribut transcendantal», il faut d'abord entendre des attributs («*passiones*») de l'être²⁰. Ces

¹⁷ «Abelard's *Dialectica* is worlds away from Alcuin's, and it shows that the full range of the Aristotelian logic which became known in the latter half of the twelfth century was not used because the treatises were translated, but the treatises were translated because this new generation wanted to use them.», N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge/London/New York, Cambridge University Press, p. 83.

¹⁸ «Every thing about which we can speak, (1) can be said to be and to be one in some sense, (2) can be the subject of a true proposition, and (3) can in some contexts be said to be good (this includes even things we call evil). [...] There have always been philosophers who have noticed and have been intrigued by this fact. It is, however, in the thirteenth century that the first and perhaps to this day the most systematic attempt is made to explain it. The medieval attempt is known as the doctrine of the transcendentals [...] », Jorge J.E. Gracia, «The Transcendentals in the Middle Ages: an Introduction», *Topoi* 11 (2), 1992, p. 111.

¹⁹ «The medieval doctrine of the transcendentals has three clearly discernible parts, which may be presented as follows: (A) Being qua being has certain attributes; (B) Being qua being and its attributes are transcendental; and (C) The attributes of being qua being are convertible with it.», J.J.E. Gracia, *op.cit.*, p. 113.

²⁰ Dans ses *Disputationes metaphysicae*, Suarez se plaît cependant à désigner les transcendants par le terme «propriétés» («*proprietates*»). Par rapport à «attributs», ce terme dénote un contenu de sens apparenté à ce qu'on pourrait appeler l'*idiosynchrasy* de l'être.

attributs ont ceci de particulier que leur domaine d'application (extension logique) recouvre celui de l'être, tout en lui étant différent selon leur contenu de sens (intension logique)²¹. L'«un», le «vrai» et le «bien» composent la liste habituelle des attributs transcendants de l'être. De tels attributs possèdent un domaine d'application aussi universel que celui de l'être en tant qu'être. Dans la mesure où quelque chose est une, vraie et bonne, cette chose est étante et, vice versa, dans la mesure où quelque chose est étante, cette chose est une, vraie et bonne. C'est en ce sens qu'on les dit «convertibles» avec l'être en tant qu'être. Plus précisément, les attributs transcendants s'entendent de prédicats dont l'extension «transcende», en plus d'inclure, l'extension des catégories aristotéliennes qui ne se prédisent quant à elles que de façon restreinte. En termes techniques, la condition nécessaire et suffisante pour qu'un attribut soit transcendantal est la suivante: «X est un transcendantal si et seulement si l'extension du terme qui le désigne est plus grande que (et inclut, selon des variantes) les extensions de tous les termes qui désignent individuellement ou globalement les catégories qui contractent l'être»²². C'est précisément cette transcendance ultra-catégorielle qui semble être à l'origine de l'expression *transcendentalis* (de *transcendens*, *transcendere*) servant à désigner de tels attributs ontiques.

²¹ «Most scholastics, following Islamic sources [Averroes : in *Metaphysicam*, in Averroes (1574) vol. 8, fols. 66va and 65ra; Avicenna : *Metaphysica* 7, 1, in Avicenna (1495), pp. 51b-52], adopted the formula : idem in subiecto (or secundum rem), differunt ratione [...] Whether the transcendentals were understood as merely coextensional or as the same in reality, however, their intensions were not taken to be equivalent : To be, to be one, to be true, and to be good appear to be quite different things.», J.J.E Gracia, *op.cit.*, p. 116.

²² «X is a transcendental if and only if the extension of the term that names X coincides with the combined extensions of the terms that name each and every one of the categories into which being may be divided», *ibid.*, p. 115.

1.4 De l'ontique au noétique, de la transcendance à l'immanence

L'occasion sera fournie plus loin de revenir plus en détail sur la spécificité du «vrai» transcendantal. Pour le moment, qu'il suffise de dire que l'intérêt philosophique pour le transcendantal s'est systématisé au cours du Moyen Âge et que le transcendantal médiéval peut être défini comme déploiement sémantique de l'être. Qu'est-il énoncé lorsqu'on affirme que quelque chose est? Le transcendantal médiéval est basé sur la certitude philosophique que l'être déborde le langage: il signifie davantage que ce que le langage permet d'exprimer de façon immédiate. Dès lors, la philosophie cherche à porter ce plus-être au discours. Avec Kant, le transcendantal n'exprime plus le sens de l'être, mais du connaître. Il y a des dimensions opérant à même l'acte de connaître qui ne sont pas immédiatement accessibles dans cet acte, mais qu'on doit néanmoins présupposer dès qu'on s'interroge sur ce qui rend possible le connaître. L'effort philosophique consiste à établir de façon systématique ce qui, en amont de l'empirique, se laisse nécessairement présupposer comme fondement universel du connaître. Chez Husserl, on perçoit un même effort mais avec des limites plus loin repoussées. Il ne suffit plus de montrer la relation entre le fondant (a priori, universel et transcendantal) et le fondé (a posteriori, particulier et empirique), mais il s'agit de poser le pied sur le sol du fondant, d'atteindre radicalement le fondement tel qu'en lui-même il fonde le fondé. Le transcendantal husserlien est l'expression de ce vœu de radicalité.

2. Erich Przywara et l'enjeu du transcendantal philosophique

Pourquoi cet intérêt porté aux transcendantsaux? Quel est donc l'enjeu philosophique qui se dessine à travers le recours à une doctrine transcendantale? Pourquoi cette problématique philosophique est-elle digne d'intérêt aussi bien pour les modernes que pour les médiévaux? À ma

connaissance, E. Przywara s.j. (1889-1972)²³ est non seulement le seul à s'être penché spécifiquement sur cette question, il est aussi le seul à avoir clairement mis en exergue le noeud intelligible de ce problème philosophique. La figure de Przywara est surtout associée à son oeuvre maîtresse: *Analogia entis* ²⁴ et au débat qui s'ensuivit avec le théologien Karl Barth. Il ne faut cependant pas négliger l'importance de *Dieu mystère du monde*, ses *Trois conférences sur la crise spirituelle du temps présent* ²⁵ et de son étude magistrale intitulée *Augustin: Passions et destins de l'Occident* ²⁶. Entre les deux guerres, il s'engagea dans plusieurs dialogues philosophiques autour

²³ «Élevé à Kattowitz (Haute-Silésie, actuellement territoire polonais), dans une famille de commerçant, Przywara entra en 1908 dans la Compagnie de Jésus. Dès ses études de philosophie, il se préoccupe du dialogue entre néo-scholastique et philosophie moderne, alors que la théologie l'oriente durablement vers les Pères de l'Église — notamment saint Augustin —, la spiritualité ignatienne et Newman. En 1923, il est intégré à l'équipe rédactionnelle de *Stimmen der Zeit*, la plus importante revue catholique d'Allemagne, et enseigne également à l'Université jésuite de Pullach (1931-1933). Jusqu'en 1955, date d'une sérieuse aggravation du mal qui l'accable depuis la fin de la guerre, il ne cessera de publier des ouvrages et articles, de répondre aux invitations de nombreuses universités, de participer à des congrès importants (Prague, Davos, etc.), de prêcher et de s'informer de tout. Les années cinquante sont marquées par la polémique avec Karl Barth autour de l'*Analogia entis* et par l'élaboration d'une importante anthropologie typologique (*Der Mensch I*), sa dernière grande oeuvre. Les dix dernières années de sa vie sont pratiquement improductives en raison d'une irrémédiable dégradation de son état de santé qui l'enferme dans une éprouvante solitude.», P. Secretan, «PRZYWARA Erich 1889-1972», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, *III Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire*, volume dirigé par Jean-François Mattéi, tome 2, Paris, PUF, p. 2757.

²⁴ Erich Przywara s.j., *Analogia entis*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, PUF, ©1990, (*Théologiques*). *Analogia entis*, I. Prinzp, München, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932-.

²⁵ *Gottgeheimnis der Welt : drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München, Theatiner-Verlag, 1923 (*Der Katholische Gedanke* ; Bd. 6).

²⁶ Traduit de l'allemand par P. Secretan, Paris, Cerf, 1987. *Augustinus : die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, J. Hegner, 1934, plus tard réédité sous le titre: *Augustinisch : Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970.

de la philosophie contemporaine (Entretiens de Davos 1928-1929 avec Nikolaï Hartmann, Ernst Cassirer, Martin Heidegger et Paul Tillich), la philosophie de la religion (Max Scheler), l'oecuménisme (Martin Buber, Karl Barth, L. Baeck), l'athéisme (Congrès de Prague 1934 avec Léon Brunschvicg) et la phénoménologie (Martin Heidegger et Edith Stein). Autant ce penseur était ouvert aux idées nouvelles, autant il aimait à montrer leur profonde parenté avec des idées issues de la culture philosophique médiévale, plus ancienne et trop méconnue. L'augustinisme lui apparaissait très proche de la sensibilité philosophique contemporaine. Przywara était passé maître dans l'art consistant à extraire des grandes doctrines les noyaux intelligibles pour les mettre en comparaison, mais aussi pour saisir l'unité profonde les animant.²⁷ On ne saurait se dispenser d'avoir recours aux profondes intuitions de ce philosophe. Ce recours est d'autant plus justifié que Stein cherche aussi à faire dialoguer philosophie médiévale et philosophie contemporaine et qu'ils affirment tous deux avoir beaucoup appris l'un de l'autre. C'est d'ailleurs Edith Stein qui le mit en relation avec la phénoménologie de Husserl:

L'élaboration philosophique s'est faite avant tout à la faveur d'une relation vivante à la phénoménologie. Je fus en effet impliqué dans la tentative d'Edith Stein de confronter Husserl et Thomas d'Aquin. Ce furent d'abord des relations fructueuses avec Husserl, amorcées par Edith Stein, et qui eurent un effet formateur au plan de la méthode.²⁸

²⁷ «[...] la méthode przywarienne consiste à retrouver le noyau objectif de chaque système de pensée. Au point de se demander si l'analogie est encore un principe conciliateur de situations conflictuelles, ou si elle n'est pas une grille de lecture telle qu'elle met en situation de tension, de scission, de polarité, tout ce qu'elle aborde.», P. Secretan, «Présentation», *Analógia entis*, pp. 16-17.

²⁸ *Analógia entis*, préface, p. 20. «Die philosophischen Ausgestaltung geschah von allem durch die lebendigen Beziehungen zur Phänomenologie, die sich entscheidend dadurch ergaben, dass ich weitgehend in die Arbeiten Edith Steins, Husserl und Thomas Aug in Aug zu setzen, hineingenommen wurde. Es waren zuerst die durch Edith Stein angebahnten fruchtbaren Beziehungen zu Husserl, die auf die Gestaltung des Methodischen Einfluß übten.», Wortwort,

Quant à Stein, elle reconnaît premièrement l'influence décisive de Przywara dans sa reprise du travail philosophique. En effet, Edith Stein avait laissé le travail philosophique après sa conversion au catholicisme et c'est à l'invite du jésuite et après avoir compris qu'on pouvait allier foi et raison qu'elle se remettra à la tâche.

Ensuite, Stein dit situer sa problématique selon le même axe que Przywara, tout en gardant ses distances critiques:

Peut-être se demandera-t-on quel est le rapport de ce livre avec l'*Analogia entis* du P. Erich Przywara S.J.? Il s'agit, ici et là, du même sujet et le P.E. Przywara a laissé entendre dans la Préface que les premières tentatives de l'auteur pour instaurer un dialogue entre Thomas et Husserl ont été importantes pour lui. La première version de l'ouvrage qu'on va lire et la version définitive de l'*Analogia entis* ont été composées à peu près à la même époque, mais nous avons pu prendre connaissance des premières ébauches de l'*Analogia entis* et d'une façon générale, durant les années 1925-1931, nous bénéficiâmes d'un vivant échange d'idées avec le P.E. Przywara. Cet échange d'idées eut une influence déterminante sur la manière de poser le problème pour les deux auteurs. Pour nous, il eut d'ailleurs une signification très profonde, puisqu'il nous engagea à reprendre nos recherches philosophiques.²⁹

2.1 Le transcendantal comme point de tension entre le méta-ontique et le méta-noétique

Analogia entis, I. Prinzip, München, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932-, p.VI.

²⁹ Edith Stein, *L'être fini et l'être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, traduit de l'allemand par G. Casella et F.A. Viallet, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1972, p. 3. Ci-après *EFEE*. «Vielleicht wird von mancher Seite gefragt werden, in welchem Verhältnis dieses Buch zu der *Analogia entis* von P. Erich Przywara S.J. stehe. Er handelt sich ja hier und dort um dieselbe Sache, und P.E. Przywara hat in seinem Vorwort darauf hingewiesen, dass die ersten Bemühungen der Verfasserin um eine Auseinandersetzung zwischen *Thomas* und *Husserl* für ihn von Bedeutung gewesen sind. Die erste Fassung ihres Buches und die endgültige Fassung der *Analogia entis* sind etwa gleichzeitig geschrieben, aber sie durfte die früheren Entwürfe der *Analogia entis* einsehen und hat überhaupt in den Jahren 1925-1931 in lebhaften Gedankenaustausch mit P.E. Przywara gestanden. Dieser Austausch hat wohl auf seine wie auf ihre Fragestellung bestimmend eingewirkt. (Für sie bedeutete er darüber hinaus eine starke Anregung zur Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit.)», *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Edith Steins Werke 2, p. IX. (Ci-après *EES*).

C'est précisément en ce qui concerne l'inscription de la problématique des transcendants, au coeur de son effort visant la fécondation mutuelle des philosophie médiévale et philosophie contemporaine, que l'influence mutuelle subie par Przywara et par Stein se manifeste le plus éloquemment. De façon générale, l'exégèse de la pensée steinienne a consisté à comprendre Stein soit en rapport avec Husserl, soit en rapport avec la philosophie néo-scholastique. Ce genre d'exégèse disjonctive, quoique très utile à certains égards, ne peut ouvrir que sur un combat sans issue. C'est pourquoi il s'avère important de tenir compte de toutes les influences philosophiques explicitement reconnues par Stein elle-même. Cette prise en compte d'influences additionnelles fournit des bases herméneutiques pour ainsi dire plus objectives à l'exégèse steinienne. Le scholarship steinien doit emprunter un tiers chemin – jusqu'ici ignoré – en tenant compte de la pensée de Przywara.

L'occasion sera fournie plus tard de revenir un peu plus en détail sur le contexte historico-philosophique dans lequel s'inscrit le philosophe steinien. Pour l'instant, et dans l'optique du présent développement, il y va de la présentation sommaire — si tant est que cela puisse correctement se faire — de la réflexion théorique de Przywara sur le transcendantal. Tout d'abord, Przywara considère cette réflexion nécessaire parce que le transcendantal — tant ontique que noétique — a énormément façonné le développement de l'histoire de la philosophie et déterminé la compréhension de l'entreprise métaphysique, soit comme «métaphysique transcendentale» ou comme «transcendentalisme métaphysique». C'est du moins dans ce sens que je comprends cette affirmation de Przywara:

Ce problème [du méta-noétique et du méta-ontique] s'énonce dans une première formulation: dans cette unité de transcendantalisme et de métaphysique, s'agit-il des transcendants comme détermination du noétique — ou s'agit-il des transcendants comme déterminations de l'ontique? Dans le premier cas, on aurait affaire à la métaphysique d'un transcendantalisme méta-noétique (concrètement par

exemple: à la métaphysique immanente du transcendantalisme kantien). En revanche, le second cas serait celui de la métaphysique d'un transcendantisme méta-ontique (concrètement: comme réalisation des tendances métaphysiques prévalentes chez Platon-Aristote).³⁰

Il me semble que Przywara vient de signifier par là, non seulement la fin visée par *Analogia entis*, mais l'horizon de la vie philosophique même. Il y va ici de l'articulation de l'ontique et du noétique — cet immense effort spéculatif que le geste hégélien s'est efforcé d'exhiber. Le transcendantal, qu'il soit ontique ou noétique, renvoie à la question de fondement et n'exprime rien moins que le voeu fondamental de la métaphysique: que le monde de ce qui est soit porté au discours et que ce discours soit déployé de façon aussi vivante et organique que ce qu'il cherche à dire. Pour employer les termes de Philibert Secretan, qui traduit merveilleusement les intuitions de Przywara, le transcendantal met au jour le «problème extrême du noétique (en méta-noétique) comme de l'ontique (en méta-ontique)». ³¹ C'est sous l'égide de la division aristotélicienne des sciences et des objets de science que Przywara conçoit le «méta-noétique» et le «méta-ontique». De façon classique, le champ

³⁰ Erich Przywara s.j., *op.cit.*, p. 31. «Es lautet in einer ersten Form: Ist diese Einheit von Transzendentalismus und Metaphysik eine solche, in der es um die Transzendentalien als Bestimmungen des Noëtischen geht, — oder eine solche, in der sie als Bestimmungen des Ontischen gelten? Im ersten Falle ginge es um die Metaphysik eines meta-noëtischen Transzendentalismus (konkret etwa: um eine immanente Metaphysik des kantischen Transzendentalismus). Der zweite Fall hingegen wäre der einer Metaphysik eines meta-ontischen Transzendentalismus (konkret: als Durchführung der prävalenten meta-ontischen Tendenzen in Platon-Aristoteles).», *Analogia entis: Metaphysik. I. Prinzip*, München, Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932, p. 8.

³¹ *Analogia entis*, p. 32. En raison de l'immense «difficulté» de l'ouvrage allemand, Secretan a «dû se résoudre à l'«aménagement du texte afin de le rendre plus acceptable» (*ibid.*, p. 10). Ainsi a-t-il fourni des préambules aux chapitres et des titres-résumés aux sous-sections de l'ouvrage. Il faut donc souligner que la phrase utilisée par Secretan [«problème extrême du noétique (en méta-noétique) comme de l'ontique (en méta-ontique)»] ne figure pas comme telle dans le texte allemand. Przywara n'intitulait pas les sous-sections de son oeuvre. Il faut ajouter que loin de fausser le texte, Secretan a la main heureuse et contribue effectivement à son intelligibilité.

noétique est délimité par les trois dimensions de l'activité spirituelle: agir comme esprit c'est assumer en face des étants une position théorique, éthique, esthétique. Quant au champ ontique, il déploie les trois dimensions de l'acte d'être: agir comme être, ou être étant, c'est déployer un être-vrai, un être-bon, un être-beau.

Ce qui vient d'être déployé par Przywara et qu'on pourrait appeler l'horizon ontico-noétique peut être perçu comme l'idée régulatrice de la métaphysique. Les figures concrètes de cette métaphysique, quoique limitées dans leurs possibilités par la finitude, et quoique de façon très inchoative, tendent néanmoins à exprimer quelque chose de cet horizon ontico-noétique. Pour décrire ce déploiement, Przywara fait usage de métaphores musicales: il s'effectue selon une «oscillation» constante entre l'une et l'autre forme philosophique, une sorte de «fugue» où le thème est dicté tantôt par l'ambition purement méta-ontique, concrétisée dans le «transcendentalisme métaphysique», tantôt par l'ambition purement méta-noétique, sous la figure d'une «métaphysique transcendantale». Pour Przywara, il est cependant illusoire de penser que les composantes de cette dyade peuvent respectivement réaliser l'idéal métaphysique de façon autonome:

Entre ces deux possibilités, la difficulté vient certainement de la méthode de départ: dans le transcendentalisme métaphysique, une saisie tri-radiale du vrai-bon-beau vise à la saisie de l'être (esse) en son unité (unum); — dans une métaphysique transcendantale, une pure saisie pré-transcendentale de l'être tend nécessairement à la saisie de la tri-radiation de l'être (verum-bonum-pulchrum) et de son unité (unum). Un jugement sobre reconnaîtra en chacune de ces deux méthodes une utopique recherche de «pureté inconditionnelle». À la première s'oppose le fait que saisir sera toujours, de quelque façon, «connaître» quelque chose. Le bon et le bien se distinguent (noétiquement) du vrai, peut-être par la tenue (Haltung) d'un «connaître» par et dans l'effort (ou la création). Mais cela reste un connaître. On voit à partir de là comment les trois transcendants s'impliquent mutuellement sous des primats formels changeants (comme il faudra le préciser plus loin). Et la métaphysique continue à être si distinctivement ordonnée au vrai que le bien et le beau s'y trouvent inclus. La même chose vaudra de l'éthique et de l'esthétique. Au lieu d'une «pure» tri-radiation on a trois relations de prévalence. — Cela lève la difficulté de la seconde

méthode. Une «pure saisie pré-transcendentale de l'être» peut sembler être une conséquence théorique-systématique. Mais ce n'est pas le cas. Car même la saisie la plus élémentaire est placée sous la loi du vrai. Le sens d'une neutralité ne peut donc être que ceci: l'acte de saisie, qui effectivement est d'emblée soumis à la loi du vrai, et par là même à la relation interne entre le vrai et le bien-bon, ne progresse que lentement, dans sa réflexion, vers la pleine conscience de cette sienne structure-de-forme (Formgestalt). — C'est de cette manière que s'accordent les méthodes d'un transcendentalisme métaphysique et d'une métaphysique transcendente.³²

Ce n'est rien moins qu'un condensé de l'histoire de la philosophie que Przywara vient de présenter à ses lecteurs. Ce condensé d'histoire fait ressortir une région de tension commune aux deux principales méthodes philosophiques empruntées à tour de rôle pendant des siècles. D'une part, tous les transcendants finissent par être pensés sous le modèle du «vrai», la préoccupation théorique absorbant le pratique et l'esthétique; d'autre part, la véritable condition de possibilité de toute noétique, le vrai, ne se trouve pas pensé en tant que tel parce qu'il se trouve a priori exclu par la

³² *Ibid.*, pp. 36-37. «Die Schwierigkeit zwischen diesen beiden Möglichkeiten bildet offenbar ihr methodischer Ansatz: im metaphysischen Transzendentalismus ein dreistrahliges Wahr-gut-Schön-Erfassen, das zum Erfassen des Sein (esse) in seiner Einheit (unum) zielt; — in einer transzendentalen Metaphysik ein vor-transzendentes reines Seins-Erfassen, das zum Erfassen der Seins-Drei-Strahlung (verum-bonum-pulchrum) und seiner Einheit (unum) sich sinngemäß bewegt. Beide Ansätze erscheinen für eine nüchterne Prüfung als Utopie „unbedingter Stilreinheit“. Gegen den ersten steht die Tatsache, dass ein Erfassen nie anders kann als irgendwie etwas „erkennen“. Gut und Schön scheiden sich (noëtisch) gegen Wahr vielleicht durch die Haltung eines „Erkennens durch und im Streben (bzw. Schaffen)“. Aber es bleibt „Erkennen“. Von hier enthüllt sich, wie das Verhältnis zwischen den drei Transzendentalien ein Sicheinbeschließen unter wechselndem Formprimat ist (wie später deutlicher werden muß). Metaphysik wird mithin so unterscheidend dem Wahr zugeordnet sein, dass das Gut und Schön mit eingeschlossen sind. Das gleiche wird für Ethik und Ästhetik gelten. An Stelle „reiner“ Drei-Strahlung tritt ein solche dreier Prävalenzverhältnisse. — Damit entfällt auch die Schwierigkeit des zweiten Ansatzes. Ein „vor-transzendentes reines Seins-Erfassen“ mag eine theoretisch-systematische Konsequenz sein. Aber es ist Unwirklichkeit. Denn alles noch so „elementare“ Erfassen steht unter dem Wahr. Der Sinn einer Neutralität kann mithin nur der sein, dass der Akt des Erfassens, der tatsächlich von vornherein unter dem Wahr steht und damit unter dem inneren Verhältnis des Wahr zu gut und Schön, erst langsam, in seiner Reflexion, zur Vollsicht dieser seiner Formgestalt vorschreitet. — Auf diese Weise einigen sich die Ansätze eines metaphysischen Transzendentalismus und einer transzendentalen Metaphysik.», *Analogue entis*, p. 12.

structure formelle d'un procédé philosophique régulé par l'idéal d'unité. (Si l'on en croit J. Benoist, ce serait effectivement le cas de la phénoménologie husserlienne.³³) Comment la philosophie peut-elle s'extirper de cet antagonisme méthodologique? Chaque méthode doit intégrer, à partir de sa propre perspective, l'autre méthode. Dans les termes de Przywara:

L'alternative n'est pas entre une méta-noétique et une méta-ontique, mais entre une méta-noétique comme point de départ d'une méta-ontique, et une méta-ontique qui a une méta-noétique pour terme de réflexion. Cette formulation résout l'opposition historique ordinaire entre une méta-noétique pure (dans le cas d'un idéalisme de la conscience, fermé sur soi) ou une pure méta-ontique (comme dans certains courants phénoménologiques). L'inexpugnable dualité neutre de l'acte-du-savoir et de l'objet-du-savoir ne laisse aucune possibilité à l'une de ces formes de se fermer «purement» sur elle-même. Le méta-noétique se transcende, intentionnellement tendu en avant, vers le méta-ontique. Le méta-ontique opère sur soi une critique réflexive rétrospective en direction du méta-noétique. La seule question est donc de savoir laquelle de ces deux formes présente un avantage de fait, ou s'il n'est pas possible que l'une et l'autre fassent signe, en mutuelle compénétration, par-delà elles-mêmes.³⁴

³³ «Si l'on essaie de ramasser les différentes étapes de notre remontée vers les conditions originaires de l'intentionnalité, on aboutit au résultat suivant: la phénoménologie est indissociable d'un certain présumé de la «vérité» (et de l'idéalité). En effet celui-ci fait partie des conditions sous lesquelles ce qui est nommé le «sens» phénoménologique peut apparaître et faire l'objet d'une description intentionnelle. Ceci est lié à la structure même de l'intentionnalité comme renvoi objectif, qui ne se comprend et ne s'authentifie comme telle que si est postulée une certaine «idéalité» de l'objet qui est visé. Supprimer cette «idéalité» c'est supprimer comme telle la structure même de l'intentionnalité, ou alors la rendre «seconde», dans un monde d'objets déjà constitués (alors qu'elle aurait précisément pour fonction de rendre compte de ces objets), ce que l'on appelle très exactement la «naturaliser.», Jocelyn Benoist, *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 317.

³⁴ *Ibid.*, p. 28. «Das Entweder-Oder steht nicht zwischen Meta-noëtik und Meta-ontik, sondern zwischen einer Meta-noëtik als Ansatz einer Meta-ontik und einer Meta-ontik, die Meta-noëtik zu ihrer Schluß-Reflexion hat. Durch diese Formulierung erledigt sich bereits von selbst der sonstige geschichtliche Gegensatz zwischen einer reinen Meta-noëtik (im Fall eines geschlossenen Bewußtseins-Idealismus) und einer reinen Meta-ontik (im Fall gewisser phänomenologischer Richtungen). Die unwegdeutbare neutrale Dualität zwischen Wissens-Akt und Wissens-Gegenstand (im obigen Sinn) läßt keine Möglichkeit der Selbstverschließung in ein „rein“. Das meta-noëtische transzendiert sich nach vorwärts intentional zum Meta-ontischen. Das Meta-ontische kritisiert sich

La philosophie veut penser la vérité dans son intégralité, mais elle ne peut y parvenir qu'en choisissant la voie noétique ou la voie ontique. Or chacune des voies, prise isolément, aboutit à une impasse associée à son point de départ méthodologique.

Malgré cette situation apparentée au mythe de Sisyphe, l'entreprise philosophique n'est pourtant pas vaine aux yeux de Przywara. Son projet philosophique même doit être perçu dans la ligne d'une «compénétration mutuelle» du méta-ontique et du méta-noétique. Mais pour Przywara, le théologien, la réconciliation perpétuelle des deux formes ne s'effectue que de façon eschatologique. Plus précisément, et comme l'affirme Ph. Secretan, le cosmos vit sous l'égide de la contradiction et ne saurait vraiment y échapper sans le secours d'un médiateur: la personne du Christ:

Erich Przywara est de ceux qui, malgré leur génie, sont les victimes de la difficulté de leur oeuvre. Parler de «génie», c'est répercuter le jugement d'un Hans Urs von Balthasar — qui savait de qui il parlait pour en avoir été le disciple, et à qui il convenait de mesurer ses éloges à sa propre puissance. Mais parler de génie, c'est surtout pénétrer au coeur d'une oeuvre qui raconte la vie de l'esprit dans les pulsations, les passions, les déchirements, les rythmes qu'il impose à la pensée, et que seule la pensée — philosophie et théologie conjuguées — est capable de retenir et d'exprimer. Génie allemand, certes, mais qui fait alliance avec la latinité scolastique; et génie allemand saturé de thèmes grecs — archaïques ou classiques. Génie allemand qui assume le tout de l'«Humanitas» pensée, pleurée, exaltée — à la manière de Hegel —, et qui pourtant contrepose à la dialectique hégélienne la loi de l'analogie. Donc génie philosophique, dans l'exacte mesure où, sans fuir la singularité kierkegaardienne, il pense le tout selon un régime de l'esprit dont *Analogia entis* nous propose la découverte, et qui semble être le seul à permettre de penser la Récapitulation du Tout dans un Chef, le Christ.³⁵

En résumé, l'enjeu philosophique du transcendantal, qu'il soit ontique ou noétique, n'est rien

nach rückwärts reflexiv zum Meta-noëtischen. Die Frage geht mithin allein darauf, welche von diesen beiden Formen sachlich den Vorzug hat, bzw. ob nicht beide in eine gegenseitige Durchdringung über sich weisen.», *Analogia entis*, p. 4.

³⁵ Ph. Secretan, «Présentation», *Analogia entis*, p. 9.

moins pour Przywara que le destin de l'entreprise métaphysique qui, en raison de l'inéluctable dualité inhérente à la pensée créaturelle, oscille constamment entre transcendantalisme métaphysique et métaphysique transcendantale.³⁶ La relation entre l'ontique et le noétique demeure pour ainsi dire l'environnement inéluctable de la philosophie. C'est peut-être cette conviction qui anime l'intérêt de Przywara pour la phénoménologie. Husserl ne cherchait-il pas à éviter l'écueil d'une logique binaire (sujet-objet) en évitant de prendre parti pour l'un ou l'autre, mais en se concentrant sur l'intentionnalité même? Mais l'ordre créaturel n'est pas le seul qui soit. Ainsi Przywara, inscrit cette dualité ontique-noétique dans un horizon eschatologique: l'assomption des contraires (l'ordre créaturel) dans l'identique (l'ordre divin).³⁷ Mais en attendant cette éventualité possible, la

³⁶ «Erich Przywara pose que l'analogie se manifeste fondamentalement dans le principe de contradiction, et que depuis toujours, à travers toute l'histoire de la pensée autonome, ce principe en constitue le problème fondamental. Cela renvoie à ce que Przywara estime en être le caractère spécifique: «Dans la pensée, (il est) immanent à la pensée»; il ne lui est pas prédonné, ni inné; ce n'est pas (comme le principe d'identité) un principe statique inébranlablement fondé et affirmé, qui s'ajouterait au procès de pensée et qui lui imposerait des règles. Si c'était le cas, le procès de pensée serait dérivé et borné. Aucune connaissance n'y réussirait, car celle-ci aurait son principe d'effectuation en dehors de la pensée — précisément dans ce principe surajouté. Or, penser est un connaître créaturel-intellectuel orienté sur la vérité, et un «appétit de vérité». Le principe de contradiction se fonde et s'effectue dans le débat toujours mouvant; il n'est pas le «lieu de la vérité», mais seulement le «point fixe» du mouvement.», Erich Naab, *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1987 (*Eichstätter Beiträge*; 21), pp. 14-22, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, présenté en postface à *Analogia entis*, p. 181.

³⁷ «[...] en prêtant un peu moins d'attention aux esquisses et aux déductions relatives à d'autres positions, on peut appeler la position décisive [de Przywara]: respect de l'absolue identité de Dieu. En face de l'Être divin, vrai, l'être créé apparaît comme néant. Comprendre l'autre à partir de soi-même est un savoir divin. Or, l'intelligence des créatures n'est pas conforme à cet idéal. La reconnaissance des tensions créaturelles, du ne-pas-être-identique-à-soi-même des créatures, place celles-ci en relation avec l'autre. C'est cela qui fut pris comme point de départ, car il s'agit de voir que «dans cette désabsolutisation se déclare plus profondément la tendance vers l'absolu». Le cosmos et l'homme sont à penser comme orientés à travers eux-mêmes, au-delà d'eux-mêmes, vers l'absolu. C'est le vivant mystère de l'Absolu que vise toute l'entreprise de la métaphysique. Voilà

philosophie doit tenir dans la polarité et *Analugia entis* vise à montrer que l'analogique doit être la structure fondamentale de la pensée créaturelle soit: «le principe formel de la relation des étants entre eux (analogie horizontale) et de la relation des créatures au Créateur (analogie verticale)»³⁸. Non pas un système, mais une dynamique dans laquelle se nouent à la fois le rythme et l'harmonie de la polarité:

Mais elle n'est d'aucune façon un «principe» si cela devait signifier quelque chose de fondamentalement statique, «d'où» tout le reste pourrait se déduire, ou «à quoi» tout pourrait se ramener. C'est bien plutôt, essentiellement, le dynamisme originaire de balancement dans lequel sont pris tant l'intra-créaturel que l'entre-Dieu-et-créature, qui a son expression hyper-transcendantale dans les «relations» intra-divines que sont le Père, le fils et l'Esprit. Cet «être», que toutes les philosophies reçoivent comme question originaire et comme donnée de fond pour parler de tout le reste, n'«a» pas (ensuite) l'analogie comme qualité propre ou comme effet, car l'analogie est être; et en cela, penser (noétiquement) est analogie. En tant qu'elle est cela, l'analogie est le rythme arché-dynamique, comme chez Pythagore le tout danse «en rythmes sonores», et comme chez Platon le dieu est «mesure de toutes choses et de tous effets ». Ce n'est qu'au sens de ce rythme et de cette mesure que l'analogie est «principe».³⁹

L'on pourrait explorer plus avant ces pistes de réflexions jetées par Przywara, mais il s'agissait de décrire ce qu'il conçoit être l'enjeu que recèle l'usage du transcendantal en philosophie, qu'il soit ontique ou noétique. Cette brève incursion dans le monde przyzwarien n'est pas sans lien

qui anticipe largement; mais ce qui sera élucidé en dernier est là, dès l'origine, comme un principe actif et déterminant. Une thèse préalable, une hypothèse, se forme ainsi dans le mouvement même qui procède de la pensée et dans les modes où elle s'explicite; mais elle n'est jamais ramassée sur elle-même, puisqu'elle renvoie toujours au-delà d'elle-même. Cette pensée trouve sa justification, outre sa forme plénière, dans sa capacité inhérente de viser à travers sa compréhension de la créature une Origine qui toujours la dépasse: son Dieu et son Créateur. Dans cette exigence suprême et incontournable se découvre en même temps une humble interrogation; de sorte que le point de départ, malgré son allure réflexive, n'est jamais que «le plus adéquat», Erich Naab, *op.cit.*, p. 182.

³⁸ P. Secretan, *L'analogie*, Paris, PUF, ©1984 (*Que sais-je?*; 2165), p. 48.

³⁹ *Analugia entis*, p. 163.

avec le monde steinien car tous deux cherchent à réconcilier l'esprit médiéval et l'esprit contemporain. Dans quel esprit Edith Stein conçoit-elle cette réconciliation? Non seulement la question se pose, mais elle est cruciale puisqu'il s'agit, en dernière analyse, de déterminer si la philosophe entend proposer la philosophie médiévale comme remplaçante d'une phénoménologie trop problématique ou si elle entend parfaire la phénoménologie en attirant le regard sur certains réflexes philosophiques médiévaux. Pour pouvoir répondre à cette question, il faut avant tout se mettre à l'écoute d'Edith Stein. On ne peut comprendre la démarche philosophique steinienne, si on ne comprend pas sa motivation profonde. C'est la démarche à laquelle on se soumet à l'instant.

Edith Stein: néoscholastique ou phénoménologue?

Edith Stein n'a pas écrit de traité portant spécifiquement sur la vérité autre que sa traduction abrégée et commentée des *Quaestiones disputatae de veritate* de Thomas d'Aquin.⁴⁰ Pour une réflexion approfondie sur la vérité, des rapports entre l'esprit et l'étant, il faut consulter le cinquième chapitre d'*Être fini et être éternel* (ci après: *EFEE*) dont l'objet est l'«étant en tant que tel» et plus précisément la section intitulée «Les transcendantaux»⁴¹ à propos duquel P. Secretan affirme qu'il déploie de manière particulière le génie steinien.⁴² En quoi cette affirmation est-elle justifiée? Voilà

⁴⁰ *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, (Quaestiones disputatae de veritate), Bd 1: quaestio 1-13, ESW 3, Louvain/Freiburg i. Br. 1952; Bd 2: questio 14-29, E SW 4, Louvain/Freiburg i. Br., 1955.*

⁴¹ *EFEE*, p. 279. «Seiendes als solches (Die Transzendentalien)», *EES*, p. 257.

⁴² «The formal aspect of sense will be surpassed in a transcendental analysis in which Stein's philosophical genius stands out in a particularly impressive way.», P. Secretan, «Edith Stein on the «Order and chain of Being», in A. Ales Bello (ed.), *Analecta Husserliana*, XI (©1981), p. 119.

la tâche difficile prescrite par le présent exposé car saisir l'enjeu de la vision steinienne des transcendants ne relève en rien de l'évidence, malgré la clarté du style et sa cohérence logique.⁴³

Après avoir analysé aussi minutieusement que possible la préface à *EFEE*, où Stein expose clairement le but qu'elle poursuit et la démarche qu'elle entend suivre, il m'est apparu qu'elle désirait inscrire sa recherche dans l'horizon du projet philosophique tracé par E. Przywara: faciliter la compénétration mutuelle du transcendantalisme méta-noétique et du transcendantalisme méta-ontique et plus concrètement de la phénoménologie et de la philosophie médiévale.

3.1 L'exégèse steinienne

Ceux qui se sont penchés sur l'oeuvre d'Edith Stein (1891-1942) immédiatement après sa publication, en 1950, s'entendent pour dire que *L'Être fini et l'être éternel* constitue une de ses oeuvres majeures.⁴⁴ Comme en témoigne cependant la diversité des appréciations, la dissension a tôt fait de se manifester dès qu'il s'agit de caractériser philosophiquement cette oeuvre. En général, on s'entend pour dire que l'ensemble des travaux steiniens doit être triplement réparti sur différentes strates herméneutiques. Il y a en premier lieu les oeuvres produites à Göttingen et à Freiburg dont

⁴³ «Despite the clarity of expression of her own work, much patience and effort is required to perceive not only its structure, but what is at stake.», P. Secretan, «Edith Stein on the «Order and chain of Being», p. 114.

⁴⁴ Consulter à cet effet les recensions de Fritz Kaufmann, *Philosophy and phenomenological research*, XII (4), 1952, p.572-577; James Collins, *The Modern Schoolman*, 1951, p. 139-145; Rudolf Allers, *The New Scholasticism*, XXVI, p. 480-485; M.-St. Morard op, *Divus Thomas*, XXX, 1952, p. 369-375; L.-B. Geiger, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXVIII (2), 1954, p. 275-277; D. Nicholl, *Mind*, LX, 1951, p. 575-576; E.W. Platzeck ofm, *Antonianum*, XXVI, 1951, p.330-332; W. Kern sj, *Gregorianum*, XXXIII, 1952, p.212-213; E. Klinkert sj, *Ciencia y fe*, VII, p. 69-71; J. Rohmer, *Revue des sciences religieuses*, 1951 (25), p. 328-31; F. DeRaedemaeker, «Thomistische Literatur», *Katholiek cultureel Tijdschrift Streven*, 1951 (81), p. 50-51.

on dit qu'elles appartiennent indubitablement à la phase phénoménologique. Il y a aussi les oeuvres tardives portant sur la prière ou la vie mystique.⁴⁵ Entre ces deux types d'oeuvres assez bien circonscrits, figurent divers essais de dialogue entre les visions du monde médiévale et phénoménologique. L'on éprouve plus de difficulté à tracer son chemin à travers les méandres herméneutiques créés par ce genre d'entreprise. Deux tendances interprétatives se dégagent nettement pour ce qui est de *EFEE* qui appartient à cette période problématique: soit que les analyses et interprétations d'Edith Stein sont perçues comme découlant d'une vision thomiste (ou en tout cas néoscholastique) du monde, ainsi que l'affirment Spiegelberg⁴⁶ et Schmidinger⁴⁷, soit au contraire

⁴⁵ Voir, par exemple, Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft: Studie über Joannes a Cruce*, (ESW; 1), *Verbogens Leben: hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte*, (ESW; 11) et *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, (ESW; 12). Voir aussi: *Source cachée. Oeuvre spirituelles*, Traduction de l'allemand par Jacqueline et Cécile Rastoin, Présenté par Didier-Marie Golay, O.C.D., Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 1998.

⁴⁶ «In her considerable philosophical output, her strictly phenomenological work must be kept apart from her later outspokenly Thomistic philosophy, in which, however, she tried to incorporate some of Husserl's non-idealistic phenomenology and a good deal of Reinach's, Pfänder's, Scheler's, Conrad-Martius's, and Heidegger's thought.», *The phenomenological movement, a historical introduction*, The Hague, Nijhoff, 1960 (*Phaenomenologica*; 5-6), p. 223.

⁴⁷ «Dieses von Scheler und Przywara sowie von deren Schülern geschafene »post-modernische« Klima bildete die Grundlage für die zweite Phase der deutschsprachigen Neuscholastik. Es schuf die atmosphärischen Möglichkeitsbedingungen für den Dialog, der zwischen Scholastik und moderner Zeit stattgefunden hat. Dieser Dialog, der zwischen Scholastik und moderner Zeit stattgefunden ierte Gegengung zwischen Thomas und Kant. Von Anfang an wurden auch andere Philosophen der Neuzeit und der Gegenwart in das neu-scholastische Gespräch einbezogen: Edith Stein (1891-1942) eröffnete die Auseinandersetzung mit Edmund Husserl (1859-1938) [...]; Karl Rahner [...], Johannes B. Lotz [...] und Emerich Coreth [...] verbanden ihre tomistischen Transzendentalphilosophien mit den Einsichten der deutschen Idealisten und vor allem Martin Heideggers (1889-1976); Bernhard Welte unternahm einen Vermittlungsversuch mit Karl Jaspers (1883-1949) [...]; Theodor Steinbüchel eröffnete in seiner Sozialphilosophie als erster den Dialog mit Ferdinand Ebner (1882-1931) [...]; Bernhard Lakebrink (geb. 1904) arbeitete an einer Zusammenschau von Thomismus und Hegelscher Philosophie; usw. Besonders zu erwähnen in diesem Zusammenhang sind nicht zuletzt die Bemühungen von Gustav Siewerth (1903-1963) [...]

elles sont perçues comme procédant toujours d'un point de vue phénoménologique, ce qui est l'avis

und des jungen Max Müller (geb. 1906) [...], die noch vor Rahner und Lotz die katholische Heidegger-Rezeption in Freiburg einleiteten.», H. Schmidinger, «Die deutschsprachige Raum. Einleitung», in E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, c1987-1990, p. 568. Juste auparavant, Schmidinger colle aussi l'étiquette néoscholastique à l'oeuvre de Max Scheler, tout en sachant que Max Scheler la récuserait: «Wohl nannten sich die von ihm inspirierten Denker nicht „Neuscholastiker“, weil sie sich nicht an Thomas oder Suarez orientierten und insofern von den „offiziellen“ Neuscholastikern unterschieden. Sie dürfen aber in dem Sinne als „Neuscholastiker“ bezeichnet werden, als sie die großen Repräsentanten der augustinisch-franziskanischen Tradition des Mittelalters in die zeitgenössische Philosophie übersetzen wollten. Namen wie Johannes Hessen (1889-1941), Oskar Bauhofer und Bernhard Rosenmoeller (1883-1974) gehören in diesen Zusammenhang.», p. 567.

du regretté Jan Nota⁴⁸, de Hedwig Conrad-Martius⁴⁹ et de Fritz Kaufmann.⁵⁰ Ces cadres interprétatifs ont le mérite d'offrir une optique précise sur l'oeuvre steinienne, mais ils risquent aussi de ne pas lui faire justice. Certains croient donc que le parti le plus prudent consiste à ne pas durcir le cadre

⁴⁸ «To me it is an unforgivable shortcoming in H. Spiegelberg's (1982: 218 []) third edition of the Phenomenological Movement that he only spent half a page on Edith Stein, followed by a short outdated bibliography, with only one article of 1942 on her phenomenology. His reason to do this is her "outspokenly Thomistic philosophy". According to Spiegelberg «phenomenology has (in *Finite and Eternal Being*) merely a supplementary role as a handmaid of Thomism. Basic are the specifically Thomist categories of act and potency, of form, matter and substance, rather than concepts shared with phenomenology such as essence and existence.» You can hardly believe your eyes. For anybody who read more than two pages of the book it is clear that Edith Stein is not Thomistic in her philosophy, that she deviates again and again from Thomas, that she is influenced by other thinkers, e.g. Scotus in important issues, that she deals all the time with essence and existence. Moreover Aristotle would be very much surprised to hear that «act and potency» are Thomist categories and I do not see why Edith Stein's friend Hedwig Conrad Martius, while she is also using "the categoric scheme of act and potency" (Spiegelberg, 1982: 220) deserves ten pages and an extensive updated bibliography. One can only conclude that the history of philosophy does have its presuppositions. Of course Hedwig Conrad Martius is an important philosopher, but Edith is important as well. The real student of her book on "Finite and Eternal Being" will see that Edith Stein remains a phenomenologist and philosophizes in her own personal way, with an open eye to great thinkers.», «Misunderstanding and insight about Edith Stein's philosophy», *Human Studies*, 10 (1987), p. 206.

⁴⁹ «Edith Stein war geborene Phänomenologin. Ihr nüchterner, objektiver Geist, ihr unverstellter Blick, ihre absolute Sachlichkeit prädestinierten sie dazu.», «Meine Freudin Edith Steins», *Edith Stein: ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, herausgegeben und eingeleitet von Waltraud Herbstrith, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1993 (*Topos Taschenbücher*; 234), p. 89.

⁵⁰ «A new Summa, this posthumous work is the carefully executed philosophical testament [...] -her *opus maius* as a Phenomenological and Christian thinker. Highly valuable to Phenomenology proper by a wealth of patient analyses which do not shrink from the seemingly trivial to reach the sublime, and which are kept together by a strict sense for unity and proportion, the book may prove invaluable in the process of rehabilitation of Catholic thought, renewing as it does the philosophia perennis through the impetus and the contents of the Phenomenological method and intuition.», Book Review, *Philosophy and phenomenological Research*, XII (1952), p. 572.

interprétatif. Ainsi Ph. Secretan⁵¹ et B.W. Imhof⁵², affirment que l'oeuvre d'Edith Stein est hautement personnelle et qu'elle ne se laisse pas vraiment étiqueter en raison des croisements multiples entre la scolastique et de la phénoménologie. Encore faut-il s'entendre sur la situation historique de la «scolastique» et de la «phénoménologie» dans le monde philosophique allemand balisé par deux conflits armés d'envergure mondiale. La question nécessite un traitement délicat. Une réponse acceptable à cette question émergera en autant qu'on situe *EFEE* dans son propre contexte historique et philosophique et en l'analysant selon sa propre cohérence d'autant plus qu'Edith Stein s'exprime toujours très clairement quant à ses intentions et quant aux sources de sa pensée. Or, ce qui émerge des propos de Stein, et de son oeuvre même, c'est un élément qui jusqu'ici n'a pas été traité de façon explicite: Stein, aux prises avec le développement transcendantal de la phénoménologie, donne un visage concret au projet philosophique esquissé par Przywara. C'est ce

⁵¹ «[...] la scolastique ne se résume pas, pour Edith Stein, à la seule philosophie de Thomas d'Aquin, ou à un thomisme puisé notamment dans Gredt et Manser. On verra l'importance — diversement appréciée — que revêt pour elle la pensée de Duns Scot (sans compter les préscolastiques: Augustin, le Pseudo-Denys) et peut être, en innommé, de F. Suarez. Pas plus d'ailleurs que la phénoménologie ne se résume pour elle à l'oeuvre de Husserl. Parlant de la phénoménologie, elle inclut volontiers Max Scheler et Martin Heidegger, mais cite le plus volontiers Alexander Pfänder, pour son apport à une théorie de la personne, et son amie Hedwidge Conrad-Martius pour une ontologie à laquelle elle se réfère souvent.», «Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique», *Edith Stein, Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par P. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p.152.

⁵² «Als Philosophin hat Edith Stein noch heute — über vierzig Jahre nach ihrem Tod — wenig, wenn überhaupt Beachtung gefunden. Der möglichen Gründe sind mehrere: Edith Stein und ihre Philosophie lassen sich nicht etikettieren; spricht man von der Phänomenologin, so wird die Verfasserin einer imposanten ontologischen Schrift und religionsphilosophischer Arbeiten übersehen; versucht man Edith Stein von ihrem sogenannte christlichen Philosophieren her zu verstehen, so kann das kaum gelingen, weil dann die darin aufgehobenen entscheidenden früheren Einflüsse unberücksichtigt bleiben.», *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk* (Erster Band), Basel/Boston, Böhöhäuser Verlag, 1987, (*Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*; 10), p. 17.

que tendent à montrer les prochains développements.

3.2 Contexte historico-philosophique de *EFEE*

EFEE représente l'aboutissement d'une crise philosophique qui a graduellement conduit Edith Stein à abandonner l'école de Husserl, à étudier certains textes de Thomas d'Aquin et pour éventuellement chercher des points de contact entre la philosophie thomasiennne et la phénoménologie. De cette étude ont émané une traduction/interprétation des *Questions disputées sur la vérité*⁵³ de Thomas d'Aquin, un essai de confrontation entre Thomas d'Aquin et Husserl⁵⁴ et un ambitieux exercice de comparaison et de distinction entre la phénoménologie et la philosophie de l'être traditionnelle: *Puissance et acte: études en vue d'une philosophie de l'être*.⁵⁵ Depuis les premières manifestations de cette crise philosophique jusqu'à son aboutissement, dix-sept années se sont donc écoulées (1917-1934) pendant lesquelles une vision philosophique personnelle s'est peu

⁵³ *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, (Quaestiones disputatae de veritate), Bd 1: quaestio 1-13, ESW 3, Louvain/Freiburg i. Br. 1952; Bd 2: questio 14-29, ESW 4 Louvain/Freiburg i. Br., 1955.*

⁵⁴ «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin: Versuch einer Gegenüberstellung», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie, Ergänzungsband (Festschrift für Edmund Husserl)*, 1929, pp. 315-338, *ESW* 6.

⁵⁵ *Akt und Potenz: Studien zu einer Philosophie des Seins*, Manuscrit inédit (P), Archives Edith Stein à Cologne. Des remerciements à S. Amata Neyer ocd et aux éditions Herder de Fribourg qui ont eu l'amabilité de me fournir une copie de ce manuscrit. Cette oeuvre a été rédigée alors qu'Edith Stein était Maître de conférences à l'Institut allemand de sciences pédagogiques à Münster. *Akt und Potenz* devait servir de travail d'habilitation auprès de l'Université de Freiburg. Il comporte 437 pages typographiées qui sont divisées en 6 chapitres (I. *Die Problematik von Akt und Potenz*; II. *Formal ontologische Betrachtung*; III. *Überleitung von den formalen zu materiellen Untersuchungen*; IV. *Versuch einer materialen Bestimmung des Materialen*; V. *Versuch einer Bestimmung des Geistigen*; VI. *Die endlichen Dinge als Stufen reich "geformter Materie"*) suivi d'un survol de l'idéalisme transcendantal (*Excurs über den transzendentalen Idealismus*).

à peu constituée. Edith Stein n'est donc plus à proprement parler cette «apprentie» qu'elle prétend être dans la préface de *EFEE*, mais plutôt une philosophe qui s'adonne à l'élaboration d'un projet personnel.⁵⁶ Deux questions s'imposent ici. En premier lieu, à quel facteur doit-on attribuer cette crise qui a poussé Edith Stein abandonner l'école de Freiburg et ce, alors que Husserl échafaudait une vision de plus en plus approfondie de sa phénoménologie? Enfin, comment faut-il comprendre son rapport avec des auteurs comme Augustin, Thomas d'Aquin, Duns Scot, mais aussi Scheler, Pfänder, Hering, Przywara, Conrad-Martius et Heidegger?

Edith Stein avait fait son entrée dans le cercle de Göttingen en 1913 sous le coup d'une fascination pour les *Recherches logiques*.⁵⁷ Au même moment, Husserl fait paraître le premier tome de ses *Idées* et en fait l'objet d'étude de ses séminaires. À ces *Idées*, il consacre aussi une période de discussion critique par semaine, permettant ainsi à ses étudiants d'échanger plus librement avec lui:

Peu avant que le semestre ne reprenne son cours, le nouvel ouvrage de Husserl, les *Idées*, paraissaient. Cet ouvrage devait faire l'objet de discussions en classe. De plus, Husserl annonçait qu'il se ferait une règle d'être à la maison une fois par semaine afin que nous puissions discuter avec lui de nos questions et inquiétudes (notre

⁵⁶ «Dieses Buch ist von einer Lernenden für Mitlernende geschrieben. Die Verfasserin war in einem Alter, in dem andere es wagen dürfen, sich Lehrer zu nennen, gezwungen, ihren Weg von vorn zu beginnen.», *EES*, p. VIII.

⁵⁷ Elle avait d'abord étudié deux ans en psychologie à l'Université de Breslau avec les professeurs William Stern (1871-1938) et Richard Hönigswald (1875-1947): «Das mochte ein Vorzeichen sein, denn ich habe mich in den vier Semestern, die ich in Breslau studierte, wohl am meisten mit Psychologie beschäftigt. Sterns Vorlesung war sehr einfach und leichtverständlich gehalten, ich saß darin wie in einer angenehmen Unterhaltungsstunde und war etwas enttäuscht. Um so mehr mußte man sich bei Hönigswald anstrengen. Sein bohrender Scharfsinn und seine strenge Gedankenführung entzückten mich. Er war ausgesprochener Kritizist und gehört ja heute zu den wenigen, die dieser Richtung noch treu geblieben sind; man mußte sich den Begriffsapparat des Kantianismus zu eigen machen, um ihm folgen zu können.», *ESW* 7, pp. 155-156.

traduction).⁵⁸

S'il y a critique, c'est qu'une progression dans le sens de l'idéalisme kantien s'y fait sentir qui plonge les participants du séminaire dans la confusion:

Les «Recherches Logiques» avaient surtout fait l'impression parce qu'elles semblaient s'éloigner radicalement de l'idéalisme critique et de l'empreinte néo-kantienne. On y voyait une «nouvelle scolastique», parce que le regard se détournait du sujet et s'adressait aux choses : la connaissance paraissait être à nouveau un recevoir, qui recevait ses lois des choses et non pas comme dans le criticisme une décision qui imposait sa loi aux choses. Tous les jeunes phénoménologues étaient des réalistes résolus. Mais les «Idées» contenaient certaines expressions qui résonnaient tout à fait comme si le maître voulait revenir à l'idéalisme. Ce qu'il nous disait oralement comme explication ne pouvait pas apaiser les hésitations. C'était le commencement d'une évolution qui conduisait de plus en plus Husserl à voir en ce qu'il appelait «l'idéalisme transcendantal» le noyau même de sa philosophie, et à employer toute son énergie à le démontrer: une voie sur laquelle ses anciens élèves de Göttingen ne pouvaient pas le suivre, à son grand regret et au leur.⁵⁹

⁵⁸ «Kurz vor Semesterbeginn war Husserls neues Werk erschienen: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Es sollte im Seminar besprochen werden. Außerdem kündigte Husserl an, daß er regelmäßig an einem Nachmittag der Woche zu Hause sein wollte, damit wir zu ihm kommen und ihm unsere Fragen und Bedenken vortragen könnten.», Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jungen*, ESW 7, p. 174.

⁵⁹ Traduction française de Pierre Séroutet, in Waltraud Herbstrith, *Le vrai visage d'Edith Stein*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 51. «Die Logischen Untersuchungen hatten von allem dadurch Eindruck gemacht, dass sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung erschienen. Mann sah darin eine «neue Scholastik», weil der Blick sich vom Subjekt ab -und den Sachen zuwendete: die Erkenntnis schien wieder ein Empfangen, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedener Realisten. Die Ideen aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus Zurückdenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen. Es war der Anfang jener Entwicklung, die Husserl mehr und mehr daher führte, in dem, was er „transzendentalen Idealismus“ nannte (es deckt sich nicht mit dem transzendentalen Idealismus der kantischen Schulen), den eigentlichen Kern seiner Philosophie zu sehen und alle Energie auf seine Begründung zu verwenden: ein Weg, auf dem ihm seine alten Göttinger Schüler zu seinem und ihrem Schmerz nicht folgen konnten.», Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESW 7, p. 174. La dissension à laquelle Stein fait allusion est d'ailleurs corroborée par le témoignage de R. Ingarden: «Im Semester 1913/14 las nämlich Husserl im Seminar den ersten Band

Edith Stein n'est pas la seule qui ait senti cette inflexion critique de la phénoménologie puisque Roman Ingarden⁶⁰ et Hedwig Conrad Martius⁶¹, entre autres, ont eux aussi manifesté leur perplexité et formulé leurs critiques. Cette progression dans la pensée de Husserl, apparemment inattendue par ses disciples, n'a toutefois pas empêché Stein de demeurer dans le Cercle de Göttingen jusqu'en 1916, année où elle déposa sa thèse de doctorat portant sur l'épineux problème de l'intersubjectivité.⁶² Cependant, à l'instar de plusieurs autres phénoménologues de Göttingen interloqués par le retour à l'idéalisme de Husserl, elle se laissa volontiers interpellé par la pensée de Max Scheler qui venait de publier son livre choc: *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.⁶³

En 1916, lorsque Husserl se vit offrir une chaire à l'Université de Fribourg, Edith Stein l'accompagne à titre d'assistante. Elle est alors chargée par lui de préparer ses manuscrits en vue de

der «Ideen zu einer reinen Phänomenologie». Das Seminar wurde außerordentlich interessant, weil es dort -wie sie wahrscheinlich wissen- eine Opposition unter den Zuhörern (Husserls Schülern) gab; eine Opposition, welche gegen bestimmte husserlsche Thesen gerichtet war.», R. Ingarden, «Über die philosophischen Forschungen Edith Steins», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), p. 459.

⁶⁰ *On the motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 (*Phaenomenologica*; 64).

⁶¹ «Die transzendente und die ontologische Phänomenologie», *Schriften zur Philosophie III*, München, Kösel, 1963-65, pp. 393-402.

⁶² En 1916, paraît dans le *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* cette thèse de doctorat intitulée *Zum Einfühlung*.

⁶³ Selon Edith Stein, il semble que Husserl ait tenu Scheler pour responsable du mouvement de contestation issue au sein même du Cercle de Göttingen: «Der Schülerkreis, der sich in Göttingen um Husserl sammelte, nachdem er dorthin berufen war, hat starke Einflüsse auch von Scheler empfangen; und auf diesen Einfluß führt es Husserl zum Teil zurück, daß die meisten seiner Göttinger Schüler ihm in seiner späteren Entwicklung nicht gefolgt sind.», Edith Stein, «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», *ESW* 6, p. 5.

l'éventuelle publication des *Idées* II et III.⁶⁴ En outre, elle devait dispenser un cours d'introduction à la phénoménologie, dont elle avait eu l'initiative et auquel elle avait donné le sobriquet «maternelle philosophique».⁶⁵ Le fait que Husserl lui confie une tâche de cet ordre — si ingrate par ailleurs, selon Roman Ingarden — témoigne de la compétence reconnue de son disciple et de l'immense confiance qu'il lui accordait.⁶⁶ On commence à peine à se rendre compte de l'ampleur du travail qu'Edith Stein

⁶⁴ «Über die Art meiner Arbeit an den Ideen sind Sie sich wohl doch noch nicht ganz klar: vorläufig such ich nur, aus den Materialien den gesamten Gedankengang (der mir ziemlich klar von Augen steht, aber nirgends fixiert oder gar durchgeführt ist) in einer einheitlichen Ausarbeitung festzulegen. Das soll die Basis für die Arbeit des Meisters sein, und das möchte ich gern beenden, weil ich glaube, dass er sich durch die Materialien selbst ni hindurch finden und immer in Einzelheiten stecken bleiben würde. Nur für den schlimmsten Fall, dass er gar nicht an die Überarbeitung heranginge, hatte ich es ins Auge gefaßt, es selbst zu tun. Natürlich bin ich dann auf jahrelange Arbeit gefaßt. Aber ich hoffe ja, dass das nicht nötig wird.», *Briefe an Roman Ingarden*, 3.II.17, *ESW* 14, p. 36.

⁶⁵ «Das gibt also wenn auch keine Philosophische Gesellschaft, so doch wenigstens einen Philosophischen Kindergarten.», *Briefe an Roman Ingarden*, 28.I.17, *ESW* 14, p. 33.

⁶⁶ Voici le témoignage de Roman Ingarden sur l'ampleur du travail qui attendait l'assistante de Husserl: «[...] Edith Stein Assistentin Husserls wurde mit der ganz bestimmten Aufgabe, die Manuskripte, die den Grund des sogenannten zweiten und dritten Teils der husserlschen «Ideen» bildeten, zu bearbeiten. In dieser Stellung ist sie ungefähr zwei Jahre geblieben. Bemerkenswert ist, daß es auch eine sehr verdienstliche Arbeit war, denn man mußte teilweise den Text erraten. Wir wissen, wie Husserl geschrieben hat. Zuerst mußten die Manuskripte aus dem stenographischen Text entziffert werden, welcher mit der speziellen Methode der husserlschen Stenographie aus den siebziger Jahre geschrieben war, und dann mußte das Stenogramm in normaler Handschrift abgeschrieben werden. Sie hat das alles gemacht; es gibt davon Hunderte von Handschriftenseiten. Später hat sie von Husserl Abschied genommen in dem Sinne, daß sie — auf eigenen Wunsch — aufhörte, seine Assistentin zu sein. Meiner Meinung nach aus dem Grunde, weil Husserl ihrer gerechten Forderung nicht entsprach: Edith Stein bearbeitete den zweiten und dritten Teil der „Ideen“; das bedeutete in der damaligen Redaktion etwa tausend Seiten Maschinenschrift. Sie wollte doch, daß Husserl das läse und mit ihr bespräche, ob sie den Text richtig interpretiert habe. Husserl kam aber nie mehr darauf zurück, denn als er den ersten Teil der «Ideen» herausgegeben hatte, wurde er zu anderen Arbeiten gezwungen. Er hat ganz und gar von der Problematik der „Ideen“ Abstand genommen. Er beschäftigte sich bereits mit anderen Dinge und — das müssen wir sagen — er las zwei Tage lang, was ihm Edith Stein vorlegte. Es langweilte ihn, er legte es beiseite und es blieb bei ihm unberührt liegen, ein, zwei, drei Monate, ein halbes Jahr, und wurde nicht weiter

a accompli durant son séjour à Fribourg. Toujours selon Roman Ingarden, après avoir remis sa démission à titre d'assistante de Husserl, elle a quand même continué de travailler à l'édition de ses manuscrits et même si son nom n'apparaissait nulle part lors de sa première parution, c'est à elle, et non à Landgrebe, qu'on doit le deuxième tome des *Idées*.⁶⁷ À elle revient aussi le mérite d'avoir mis en forme les *Leçons sur la phénoménologie de la temporalité interne de la conscience* et non à Martin Heidegger.⁶⁸

Bref, l'évocation de ces diverses circonstances sert à montrer qu'Edith Stein se trouvait parfaitement en mesure d'évaluer le cheminement de la phénoménologie sous les soins de Husserl. C'est en 1917 qu'Edith Stein fait part à Roman Ingarden de sa décision philosophique de rejeter

bearbeitet. Edith Stein schrieb ihm in einem Brief: „Entweder arbeiten wir zusammen, oder Du arbeitest allein; ich bin immer dazu bereit, Dir zu dienen, aber Du mußt mich als Assistentin aus der Stelle entlassen.“ Und sie hörte auf, Assistentin zu sein.», «Über die philosophischen Forschungen Edith Steins», *Freiburger Zeitschrift für philosophie und theologie*, 26 (1979), p. 460.

⁶⁷ «Nota bene: sie hat -schon als Privatperson- die zweite Redaktion der «Ideen» vorbereitet, welche wahrscheinlich die Grundlage für das bildete, was nach dem Kriege herausgegeben worden ist. Landgrebe «frisierte» ein wenig, er hat aber fast nicht geändert. Und dass wir heute den zweiten Band der «Ideen» haben, verdanken wir Edith Stein.», Roman Ingarden, «Über die philosophischen Forschungen Edith Steins», p. 460.

⁶⁸ On vient d'honorer la contribution d'Edith Stein à l'édition des *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* du moins dans la récente traduction française. Mais selon R. Boehm, lorsqu'elles sont parues en 1928, Heidegger s'en est attribué à lui seul le crédit alors qu'Edith Stein avait d'abord fait tout le travail de déchiffrement, de typographie, de déblayage et de mise en ordre des feuilles sténographiées: «Rudolph Boehm, Herausgeber des X. Bandes der Husserliana, verglich den 1928 von Heidegger herausgegebenen Husserl-Band (Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewußtsein, Jahrbuch, Bd. IX) mit den von E. Stein zusammengestellten und bearbeiteten Texten und kam zum Resultat, dass Heidegger unter seinem eigenen Namen lediglich E. Steins Bearbeitungen der Husserlschen Zeitnotizen herausgab.», in B. Imhof, *Edith Steins philosophisches Entwicklung. Leben und Werk (Erster Band)*, p. 263, note 118. La correspondance qu'entretenait Stein et Ingarden témoigne d'ailleurs de ce travail d'édition effectué par Stein.

l'idéalisme transcendantal de Husserl.⁶⁹ Elle en vint plus tard à discuter ouvertement avec Husserl pour essayer de le convaincre de procéder à une réévaluation de sa nouvelle perspective. Si elle n'obtient pas satisfaction, du moins réussit-elle à lui faire préciser sa pensée à propos du problème de la constitution de l'objet.⁷⁰

C'est donc en tout premier lieu sur la base d'un désaccord philosophique autour du problème de la constitution de l'objet, abordé de façon insatisfaisante dans les *Idées*, qu'Edith Stein va chercher à constituer sa propre vision philosophique.⁷¹ En cela, Edith Stein se rattache à ce que les

⁶⁹ «Übrigens hat sich im Anschluss daran ganz plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist, — aber unter Bruch mit dem Idealismus! Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjectivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann. Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister meine Ketzerei zu beichten [...]», Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, *ESW* 14, p. 36.

⁷⁰ «Meine Bedenken gegen den Idealismus habe ich dem Meister neulich feierlich unterbreitet. Eine „peinliche Situation“ (wie Sie fürchteten) war das gar nicht. Ich wurde in einer Ecke des lieben alten Ledersofas untergebracht, und dann hat man 2 Stunden heftig debattiert - natürlich ohne sich gegenseitig zu überzeugen. Der Meister meinte, er sei gar nicht abgeneigt, seinen Standpunkt zu ändern, wenn man es ihm als notwendig erwiese. Das ist mir aber bisher nicht gelungen. Jedenfalls ist ihm fühlbar geworden, dass er diesen Punkt noch einmal gründlich durchdenken muß, wenn er es auch vorläufig noch verschoben hat.», *Briefe an Roman Ingarden*, 20.II.17, *ESW* 14, p. 42.

⁷¹ On ne peut certes nier le fait que les relations entre Stein et Husserl étaient d'autant plus tendues qu'il ne prenait pas acte de l'immense travail qu'elle accomplissait pour lui. De plus, après deux tentatives infructueuses d'habilitation à Göttingen et à Kiel, avec le projet de doter la psychologie de fondements phénoménologiques, Edith Stein s'en retourna à Breslau, sa ville natale, pour y oeuvrer à titre de *Privatdozent*. Les motifs de ce refus ne sont pas tout à fait clairs. Il y a, bien sûr, le fait qu'elle était femme et qu'à cette époque, les femmes n'avaient pas droit à l'habilitation. À Göttingen, il semble que Georg Ellias Müller Stern ait été fortement opposé à ce projet dans la mesure où il s'agit. Quant à sa tentative à Kiel, c'est William Stern qui, par dépit, aurait joué de son influence pour refuser la candidature de son ancienne élève de psychologie. Ce travail fut éventuellement publié dans le *Jahrbuch* sous le titre: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Pour le contexte philosophico-historique de cette oeuvre, voir mon article: «La structure ontique de la communauté d'après Edith Stein», *Science et*

historiens appellent maintenant l'École de Göttingen-Münich.⁷² L'évolution théorique qui s'effectue depuis les *Recherches logiques* jusqu'aux *Idées* constitue en partie l'arrière-plan herméneutique d'*EFEE*. (J'ai dénombré dans *EFEE* pas moins de 40 références explicites aux oeuvres de Husserl dont la majorité aux *Recherches logiques* et aux *Idées*). Et même lorsqu'elle ne fait pas explicitement mention de Husserl ou de la phénoménologie, il est difficile de ne pas penser que la longue fréquentation des écrits du maître n'a pas profondément marqué son habitus philosophique. Edith Stein conçoit avec lucidité que sa compréhension philosophique s'arrime toujours déjà à un horizon de pré-compréhension phénoménologique:

Saint Thomas trouva une élève pleine de respect et de bonne volonté, mais l'entendement de cette élève n'était pas une tabula rasa car il était déjà marqué d'une très forte empreinte indélébile (*EFEE*, p. 1).⁷³

Après son rattachement à ce qu'on appelle maintenant l'École phénoménologique de Göttingen-Münich, il convient de souligner, à titre d'élément important du contexte philosophico-

Esprit, 2 (1996), pp. 207-229.

⁷² Je m'en remets ici la catégorisation opérée par Marianne Sawicky («Edmund Husserl (1859-1938)», *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (<http://www.utm.edu/research/iep/h/husserl.htm>) selon laquelle il y a trois différentes façons d'interpréter l'oeuvre de Husserl. Il y a ceux qui lisent les oeuvres de Husserl de manière rétrocessive («backwards», p.7) et qui concluent, comme Fink, que l'idéalisme transcendantal a toujours été pregnant dans ses oeuvres. Il y a aussi ceux, surtout les adeptes de la philosophie analytique, qui abordent les oeuvres de Husserl de manière progressive («forward», p.8) depuis ses tout débuts à Halle, comme J. Mohanty (*Husserl and Frege*, Bloomington, Indiana University Press, c1982) par exemple. Enfin, il y a une lecture sectionnelle qui considère que l'ensemble des questions qui préoccupent Husserl pendant la période de Göttingen («[...] one may base one's reading upon the Göttingen period and upon questions involving the genesis of the Ideen [...]», p. 8) constitue la clé de voûte de l'évolution husserlienne. C'est parmi ces derniers qu'on retrouve entre autres R. Ingarden et E. Stein.

⁷³ «Der hl. Thomas fand eine ehrfürchtige und willige Schülerin -aber ihr Verstand war keine tabula rasa, er hatte schon eine sehr feste Prägung, die sich nicht verleugnen konnte.», *EES*, p. VIII.

historique d'*EFEE*, la conversion au catholicisme d'Edith Stein qui l'amena à s'initier aux oeuvres normalement fréquentées par les philosophes chrétiens de ce temps:

Durant son professorat à l'École Normale des Dominicaines à Speyer, elle eut [Edith Stein fait référence à elle-même] la possibilité de se familiariser avec le véritable [«wirklich», actuel] milieu catholique. Ainsi, le désir d'apprendre à connaître les principes intelligibles de ce monde devait s'éveiller très tôt en elle. Il était presque naturel [tout à fait évident: «fast selbstverständlich»] de commencer d'abord par les oeuvres de saint Thomas d'Aquin. La traduction des *Quaestiones disputatae de veritate* permit à l'auteur de reprendre ses recherches philosophiques (*EFEE*, p. 1).⁷⁴

Le fait qu'elle ait jeté son dévolu sur les écrits thomasiens apparaît historiquement justifiable. D'une part, la situation historique de la pensée catholique conditionnait ce choix. C'était en effet l'époque où les études médiévales connaissaient un nouvel essor, grâce à l'encouragement de l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII qui avait promulgué le renouveau thomiste et recommandé le retour à la doctrine de Thomas d'Aquin.⁷⁵ Qu'il soit cependant clair que si Edith Stein s'intéresse à Thomas d'Aquin, ce n'est pas dans le but de souscrire à sa philosophie, mais bien dans la mesure où elle perçoit son oeuvre comme procédant à partir d'une perspective ontique, opposée à la noétique husserlienne. Comme on l'a déjà vu plus haut, c'est sous l'influence de Erich Przywara s.j.,

⁷⁴ «Als Lehrerin an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen zu Speyer durfte sie in der wirklichen katholischen Welt heimisch. Dabei mußte sehr bald der Wunsch erwachen, die gedanklichen Grundlagen dieser Welt kennen zu lernen. Es war fast selbstverständlich, dass sie zuerst zu den Schriften des hl. Thomas von Aquino griff. Die Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* bahnte ihre Rückkehr zur philosophischen Arbeit an.», *EES*, p. VIII.

⁷⁵ Cette Encyclique paraît le 4 août 1879. C'est d'ailleurs dans cette foulée qu'est née, le 13 octobre 1882, la chaire de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain dont le futur Cardinal Mercier fut le premier titulaire. L'Institut connut sous sa conduite un extraordinaire succès. Cf. Jean Ladrière, «Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie», *Revue philosophique de Louvain*, 1990 (88), pp. 168-213.

rencontré en 1925, qu'Edith Stein se mit à explorer le monde philosophique de Thomas d'Aquin⁷⁶. Cette mention explicite d'Erich Przywara constitue un indice susceptible de rendre le lecteur apte à mieux comprendre la méthode de travail et l'intention qui anime le projet philosophique d'Edith Stein dans *EFEE*.

La connaissance renouvelée des textes médiévaux a permis diverses tentatives de comparaison et/ou de dialogue entre pensée médiévale et pensée contemporaine, mais a aussi vu naître certaines reformulations audacieusement modernes. D'entrée de jeu, Stein établit clairement qu'on ne trouvera pas dans *EFEE* une synthèse de type philosophico-historique (comme chez Przywara). Ce qui ne signifie pas qu'elle ne s'inspire pas de son projet philosophique. Ce qu'elle se trouve à exclure de son propre travail, c'est l'oeuvre historique comme telle. Elle choisit plutôt d'opérer comme les phénoménologues, c'est-à-dire en expérimentant directement ces questions éternellement posées par l'histoire de la philosophie : qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce que l'esprit ?

[...] un genre d'esprit différent entraîne une méthode scientifique différente et c'est en se complétant mutuellement que les apports fournis par divers esprits, selon leurs aptitudes limitées, nous font progresser sur la voie qui mène à la vérité supra-historique. En raison de ces points de vue limités, tel penseur cherche le moyen d'accéder aux choses en se servant des concepts formulés déjà par d'autres esprits et la puissance de ce penseur réside dans le fait de comprendre et de découvrir des synthèses historiques. Tel autre est voué par son propre genre d'esprit à la recherche objective directe [recherche de la chose immédiate] et il ne parvient à comprendre l'oeuvre d'un autre esprit qu'à l'aide d'éléments que lui-même acquiert par son travail. Ces esprits (en tant que grands maîtres ou modestes ouvriers) conditionnent l'histoire originelle, c'est-à-dire l'événement qui précède toute histoire spirituelle [duquel procède toute histoire de l'esprit]. Le second genre d'esprit est celui de tous ceux nés phénoménologues (*EFEE*, p. 4).⁷⁷

⁷⁶ Voir note 25.

⁷⁷ «[...] verschiedene Geistesart bedingt auch eine Verschiedenheit des wissenschaftlichen Verfahrens, und aus der wechselseitigen Ergänzung der Beiträge, die verschiedene Geister auf Grund

Edith Stein vient d'exposer sa «façon d'être» philosophique. Comme les phénoménologues, elle prétend travailler avec ce qui se laisse percevoir, avec ce qui se montre, non avec des systèmes philosophiques. C'est pourquoi je m'oppose à la classification de H. Schmidinger⁷⁸ qui range Edith Stein parmi les néoscolastiques qu'étaient K. Rahner, J.B. Lotz, E. Coreth, B. Welte, T. Steinbüchel, B. Lakebrink, G. Siewerth et M. Müller. Ici, je me rallie volontiers à la protestation de P. Secretan⁷⁹. Finalement, c'est peut-être E. Przywara⁸⁰ lui-même qui aura le mieux compris l'intention philosophique steinienne en concevant l'oeuvre métaphysique de Stein comme la «contrepartie» du

ihrer einseitigen Begabung leisten können, ergibt sich der Fortschritt in der Annäherung an die «übergeschichtliche Wahrheit». Zu diesen natürlich bedingten Einseitigkeiten gehört es, daß es für *einen* Denker der gewiesene Weg ist, den Zugang zu den „Sachen“ durch die begriffliche Fassung zu finden, die ihnen andere Geister bereits gegeben, — seine Stärke ist das „Verstehen“ und das Aufdecken der geschichtlichen Zusammenhänge; ein *anderer* ist durch seine Geistesart zu unmittelbarer Sachforschung berufen und gelangt zum Verständnis fremder Geistesarbeit nur mit Hilfe dessen, was er sich selbst zu erarbeiten vermag, — diese Geister bedingen (als große Meister oder kleine Handlanger) die „Urgeschichte“, d.h. das Geschehen, dem alle Geistesgeschichte nachgeht. Die zweite Geistesart ist die aller geborenen Phänomenologen.», *EES*, p. XI.

⁷⁸ Cf. note 47.

⁷⁹ «On se demande pourquoi Edith *Stein* a été placée dans ce courant scolastique. Son approche de saint Thomas est celle d'une phénoménologue. Au mieux se reconnaîtrait-elle dans ce qui, en scolastique, est de l'ordre de la méthode rigoureuse; mais c'est par M. Scheler qu'elle se rattache à la philosophie chrétienne, et non par exemple par E. Przywara qu'elle admira mais dont elle est restée éloignée.», Ph. Secretan, «Une histoire de la philosophie catholique moderne aux dimensions de l'Europe», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 37 (1990), p. 286.

⁸⁰ «Das andere, was aus diesem Gegenüber entstand, sprach sich darin aus, daß Martin Grabmann, der große Historiker der Scholastik, das Vorwort zu der Übersetzung der *Quaestio disputatae de Veritate* selber schrieb, in klarem Bewußtsein, daß es erst Edith Stein war, die das verwirklichte, was das eigentliche Ziel der Arbeit der Forscher-Gruppe Ehrle-Denifle-Bäumker-Grabmann war: die ganze Tiefe der klassischen Scholastik mit dem heutigen Geistesleben zu konfrontieren. Edith Stein ist hierin in wahren Sinn das Gegenstück zu Maréchal in seinem Werken geworden, in denen er zwischen Kant und Hegel und Thomas von Aquin genial die Brücke schlug.», E. Przywara, «Edith Stein. Zu ihrem zehnten Todestag», *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, Gock und Lutz, 1955, p. 63.

projet maréchalien ; bien qu'en aucun cas Stein ne s'associe à l'École de Maréchal dont le but est de doter le thomisme de fondements critiques.⁸¹ De fait, jamais il n'est même fait mention de Maréchal dans *EFEE*, ce qui n'est d'ailleurs pas sans laisser J. Nota perplexe.⁸² Par contre, je crois que Przywara fait erreur en associant le projet steinien aux visées de l'école historique dont H. Denifle (1844-1905), F. Ehrle (1845-1934), C. Baeumker (1853-1924) et M. Grabmann (1875-1949) furent les représentants qui sont à l'origine de la revue *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters*. C'est à cette école historique qu'il faut au contraire associer les recherches des Gilson, Longpré, Leclercq, Delhay et DeWulf dont les publications paraissaient dans le pendant francophone des *Beiträge: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*.⁸³ Ensuite, Edith Stein ne se considère pas comme une historienne de la scolastique, mais comme une phénoménologue ; ce qui ne l'empêche pas, toutefois, d'apprécier la précision conceptuelle des

⁸¹ «Denker, die sich um die Begründung metaphysischen Denkens durch transzendentalphilosophische Reflexion bemühen, wurden gelegentlich als »deutsche-Maréchal-Schule« bezeichnet, weil sie entscheidend von Joseph Maréchal und seinem Anliegen inspiriert sind. Dabei wird besonders an Karl Rahner, Johannes Baptist Lotz, Walter Brugger und Emerich Coreth gedacht.», H. Schmidinger, «Die deutschsprachige Maréchal-Schule — Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.», E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, c1987-1990, p. 590.

⁸² «The only thing I regret is that she spends so much time on Gredt [J. Gredt osb, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Freiburg, Herder, 1926] because somebody recommended this textbook to her. He thought she was a beginner, whereas as a matter of fact she should have dealt with neo-thomists like e.g. Maréchal instead.», «Misunderstanding and insight about Edith Stein's philosophy», *Human Studies*, 1987 (10), p. 207.

⁸³ Consulter à ce propos l'intéressant article de J. Hirschberger, «Neuaristotelismus und Neuscholastik», *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart*, Siebte neu bearbeitete Auflage, Freiburg-Bâle-Wien, Herder, 1965, pp. 553-569. Voir aussi: E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, c1987-1990.

scolastiques.⁸⁴

En dépit des multiples précautions qu'il faut prendre en faisant de l'oeuvre steinienne le «pendant de l'oeuvre de Maréchal», je donne pourtant raison à Przywara. Derechef, le début de la préface d'*EFEE* exprime de façon explicite que la fin poursuivie par son auteure réside dans l'«intégration» ou la «fusion» (*Verschmelzung*) de certaines intuitions médiévales et contemporaines, non dans la promotion d'un thomisme authentique comme le voudrait une néoscolastique thomiste:

[...] les recherches sur le sens de l'être et la tentative de fusionner la pensée médiévale avec la pensée contemporaine ne constituent pas seulement le but personnel de l'auteur de ce livre, mais dominant la vie philosophique et sont ressenties par plusieurs philosophes comme absolument nécessaires. L'auteur n'exclut donc pas la possibilité d'être utiles à d'autres par son essai -si insuffisant soit-il (*EFEE*, p. 2).⁸⁵

Et selon Stein, c'est sur le terrain de l'ontologie que la philosophie médiévale et la phénoménologie peuvent le mieux communiquer :

Les recherches entreprises ici n'embrassent pas la position du problème dans toute son étendue, telle qu'elle est développée dans l'*Analogue entis*. La conscience est considérée comme une voie d'accès à l'étant, comme un genre particulier de l'être, mais les relations réciproques de la conscience et du monde objectif, prises pour

⁸⁴ «Was Sie über das Manko der phänomenologischen Methode schreiben, dem kann ich ziemlich zustimmen. Ähnliches fällt mir auf, wenn ich jetzt gelegentlich mit scholastisch erzogenen Leuten zusammen komme. Dort ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab.», *Briefe an Roman Ingarden*, *ESW* 14, p. 149.

⁸⁵ «[...] das Suchen nach dem Sinn des Seins und das Bemühen um eine Verschmelzung von mittelalterlichem Denken mit dem lebendigen Denken der Gegenwart [...] nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird, darum hält sie es für möglich, daß ihr Versuch anderen helfen könnte, so unzulänglich er ist.», *EES*, p. IX.

fondement, ne sont pas traitées d'une manière systématique et la recherche ne porte pas sur les formations de la conscience qui correspondent à la structure du monde objectif [«elles constituent le domaine de recherches que Edmund Husserl a désigné comme l'objet de la Phénoménologie transcendentale»]. De même l'intelligible n'est abordé qu'en tant qu'il constitue un genre particulier de l'étant, et le rapport dialectique [les relations réciproques] de l'étant et de sa saisie conceptuelle est examiné occasionnellement mais il n'est pas traité exhaustivement en tant que thème particulier. Il suppose une limitation consciente de soi-même : ce que nous tentons ici c'est d'esquisser une doctrine de l'être et non un système philosophique (*EFEE*, p. 3).⁸⁶

Si l'on insiste sur l'appartenance de Stein au projet phénoménologique, c'est que l'expression «pendant» maréchalien évoquée par Przywara pourrait conduire à faire de Stein une thomiste critique. Ce qui est faux, si l'on comprend les propos de Stein elle-même. Pourquoi ne pas y aller d'une interprétation de cette intuition de Przywara : tout comme Maréchal se propose d'améliorer le projet thomiste méta-ontique en le fécondant d'éléments critiques méta-noétiques, Stein cherche à féconder une phénoménologie méta-noétique d'éléments méta-ontiques puisés dans l'attitude philosophique médiévale. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'ontologie steinienne est sous-

⁸⁶ «Die Untersuchungen, die hier durchgeführt sind, umfassen nicht die ganze Breite der Fragestellung, wie sie in *Analogia entis* I entwickelt ist. Das Bewußtsein ist als Zugangsweg zum Seienden und als eine besondere Gattung des Seins behandelt, aber es wird nicht durchgehend die Wechselbezogenheit von Bewußtsein und gegenständlicher Welt zugrunde gelegt, und es werden nicht die Bewußtseinsgestaltungen untersucht, die dem Aufbau der gegenständlichen Welt entsprechen [Sie bilden das Forschungsgebiet, das Edmund Husserl als Gegenstand der *transzendentalen Phänomenologie* aufgewiesen hat]. Ebenso wurde das Gedankliche nur als eine Gattung des Seienden hereingezogen und die Wechselbezogenheit von Seiendem und begrifflicher Fassung nur gelegentlich erwogen, aber nicht als eigentliches Thema umfassend behandelt. Das geschah in bewußter Selbstbeschränkung: was hier versucht wird, ist der Grundriß einer Seinslehre, kein System der Philosophie», *Vorwort*, p. X. La traduction française de ce passage m'apparaît boiteuse. Voici comment il faudrait, à mon avis, traduire la deuxième phrase: La conscience est traitée en tant qu'accès à l'Étant et comme un genre particulier de l'être, mais la relation réciproque entre conscience et monde objectif n'est pas prise exhaustivement. La traduction de P. Secretan va d'ailleurs dans le même sens: «[...] on ne retient pas de manière continue la relation réciproque de la conscience et du monde des objets, [...]», «Deux préludes à une ontologie», Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 61.

tendue par une critique de la phénoménologie transcendantale.

Ainsi toute réalité, même l'esprit, sera considérée dans l'horizon de l'être, puisque ce qu'elle cherche à atteindre, comme l'indique le titre de son oeuvre, c'est le «sens de l'être» («Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins»). En ce sens, il est possible, comme le fait B.W. Imhof, de tracer une analogie entre Heidegger et Stein car la seule philosophie qui vaille à leurs yeux est explicitation du sens de l'être.⁸⁷ Le rapprochement n'est pas du tout factice puisque dans son avant-propos, la philosophe précise qu'elle a lu *Être et temps*, qu'elle en a été fortement impressionnée, et que Heidegger peut être considéré comme un de ses interlocuteurs dans *EFEE* :

Au moment où l'auteur était assistante de Husserl à Fribourg, Heidegger s'orientait vers la phénoménologie. Ce qui amena l'auteur à connaître personnellement Heidegger et une première prise de contacts objectifs: mais ceux-ci furent bientôt interrompus par suite d'une séparation dans l'espace et de carrières différentes. L'auteur a lu l'ouvrage de Heidegger, *L'Être et le temps* [*Être et temps*] peu après sa

⁸⁷ «[...] Heidegger wollte „die Frage nach dem Sinn von Sein erneut... stellen“ [...]. Er betrachtete den „Ausdruck <Phänomenologie> ... primär “als „einen Methodenbegriff“ [...] oder anders gefasst: „Der Titel <Phänomenologie> drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: <zu den Sachen selbst!> — entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen...“ [...] Für ihn war die Phänomenologie, „sachhaltig genommen“, „die Wissenschaft vom Sein des Seienden“, denn „Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie“ [...]. Von hierher ist es beinahe selbstverständlich, dass er auch ausdrücklich auf seinen Lehrer verwies: „Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den E. Husserl gelegt, mit dessen „Logischen Untersuchungen“ die Phänomenologie zum Durchbruch kam.“ [...]», Beat W. Imhof, «Die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger», in *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk* (Erster Band), Basel/Boston, Birkhäuser Verlag, 1987 (*Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*; 10), p. 143. Pour la comparaison Stein-Heidegger, voir aussi les articles du regretté Jan Nota sj, «Edith Stein und Martin Heidegger», in Waltraud Herbstrith (Hrsg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991, p. 93-116; «Edith Stein - Max Scheler - Martin Heidegger», in Leo Elders (Hrsg.), *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung; Abhandlungen des Internationalen Edith-Stein-Symposiums*, Rolduc, 2. -4. November 1990, Würzbur, Naumann, 1991, pp. 227-237.

parution ; ce livre lui fit une forte impression mais l'auteur ne peut à ce moment se livrer à une discussion objective. Des souvenirs remontant à ce premier contact avec le grand ouvrage de Heidegger, il y a bien des années, ont sans doute surgi pendant le travail d'élaboration du présent ouvrage. Mais c'est seulement une fois notre livre terminé que nous avons senti la nécessité d'opposer l'une à l'autre ces deux tentatives concernant le sens de l'être. C'est ainsi qu'a pris jour l'appendice sur la philosophie existentielle de Heidegger (*EFEE*, p. 5).⁸⁸

Contrairement aux souhaits d'Edith Stein, les éditeurs de *EFEE* n'ont pas inclus cet appendice parce qu'il ne fait allusion qu'aux oeuvres de Heidegger publiées avant 1936: *Être et temps*, *Kant et le problème de la métaphysique*, *De l'essence du fondement* et *Qu'est-ce que la métaphysique ?*⁸⁹. Tombant d'accord sur leur désaccord par rapport à la phénoménologie transcendantale et sur leur

⁸⁸ «In der Zeit, als die Verfasserin Husserls Assistentin in Freiburg war, vollzog sich Heideggers Annäherung an die Phänomenologie. Das führte zu persönlicher Bekanntschaft und einer ersten sachlichen Fühlungnahme, die aber bald durch räumliche Trennung und Verschiedenheit der Lebenswege unterbrochen wurde. Heideggers *Sein und Zeit* hat die Verfasserin bald nach dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten, ohne aber damals zu einer sachlichen Auseinandersetzung kommen zu können. Erinnerungen, die von dieser Jahre zurückliegenden ersten Beschäftigung mit Heideggers großem Werk zurückgeblieben waren, sind wohl gelegentlich bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch aufgetaucht. Aber erst nach seinem Abschluß ergab sich da Bedürfnis, diese beiden so verschiedenen Bemühungen um den Sinn des Seins gegenüberzustellen. So ist der Anhang über Heideggers Existenzphilosophie entstanden.», *Vorwort*, p.XII. Contrairement aux souhaits d'Edith Stein, les éditeurs de *EFEE* n'ont pas inclus cet appendice parce qu'il ne fait allusion qu'aux oeuvres de Heidegger publiées avant 1936: *Être et temps*, *Kant et le problème de la métaphysique*, *De l'essence du fondement* et *Qu'est-ce que la métaphysique?* «Der Anhang über Heidegger stammt, wie erwähnt, aus dem Jahre 1936. Seine Herausgabe würde eine gründliche Umarbeitung seitens der Verfasserin selbst erfordern.» L. Gelber, «Nachwort» in Edith Stein, *EES*, p. 496. *Martin Heideggers Existentialphilosophie* a cependant été publié en 1962 dans *ESW* 6, pp. 69-135. Ce texte a également été traduit par Ph. Secretan: «La philosophie existentielle de Martin Heidegger», in *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, pp. 63-130.

⁸⁹ «Der Anhang über Heidegger stammt, wie erwähnt, aus dem Jahre 1936. Seine Herausgabe würde eine gründliche Umarbeitung seitens der Verfasserin selbst erfordern.» L. Gelber, «Nachwort» in Edith Stein, *EES*, p. 496. *Martin Heideggers Existentialphilosophie* a cependant été publié en 1962 dans *ESW* 6, p. 69-135. Ce texte a également été traduit par Ph. Secretan: «La philosophie existentielle de Martin Heidegger», in *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, pp. 63-130.

intérêt pour la question de l'être, Stein et Heidegger tirent cependant des conclusions tout à fait contraires. Le titre de son oeuvre: *L'être fini et l'être éternel* n'annonce-t-il pas déjà une prise de position par rapport à Heidegger ? Chez Stein, en effet, la finitude du Dasein, son être-jeté, nécessite un traitement complet, c'est-à-dire en rapport avec son opposé, l'infinitude :

Le Moi et son être résident inévitablement là ; le moi est quelque chose de jeté dans l'existence [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 179]. Ce genre d'existence pourtant forme un très grand contraste avec un être provenant de lui-même et se glorifiant de sa propre existence. Son être ne vit que d'un moment à l'autre. Il ne peut pas 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 (*EFEE*, p. 59).⁹⁰

Ce réflexe pour ainsi dire *ensembliste* n'est pas sans rappeler une certaine parenté avec Duns Scot pour qui, on le verra, les transcendants disjonctifs ne peuvent être pensés qu'en rapport l'un avec l'autre.⁹¹ C'est à son tour l'intérêt pour l'ontologie et la double opposition à Husserl et Heidegger, qui rapprochent Stein et Hedwidge Conrad-Martius (1888-1966)⁹² envers qui elle se

⁹⁰ «[...] *es selbst* [Ich] und sein Sein sind unentrinnbar da, es ist ein „ins Dasein geworfenes“. Das ist aber der äußerste Gegensatz zur Selbstherrlichkeit und Selbstverständlichkeit eines Seins aus sich selbst. Und sein Sein ist ein von Augenblick zu Augenblick auflebendes. Es kann nicht „halten“, weil es „unaufhaltsam“ entflieht. So gelangt es niemals wahrhaft in seinen Besitz. Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Es ist *ins Dasein gesetzt* und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten. Eben damit ist die Möglichkeit eines Anfangs und Endes und auch einer Unterbrechung seines Seins gegeben.», *EES*, p. 52.

⁹¹ Comme l'a d'ailleurs remarqué Florent Gaboriau, il arrive à plusieurs reprises que Stein s'inspire de réflexes scotistes: théorie de la matière spirituelle (*EES*, p. 377), théorie du principe formel d'individuation (*EES*, p. 446), de la *neutralité* quidditative (*EES*, p. 98).

⁹² «Wir müssen ein Bild gebrauchen: es ist, wie wenn mit ungeheurer Wucht, weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange Zeiträume ungeöffnete und fast nicht

montre d'ailleurs redevable.

De Hedwige Conrad-Martius, l'auteur a aussi beaucoup reçu. Ayant pu vivre près d'elle pendant un certain temps, cette rencontre fut décisive pour le choix de son orientation. Aussi remarquera-t-on dans ce livre, à plusieurs reprises, l'influence des oeuvres de Hedwige Conrad-Martius (*EFEE*, p. 5).⁹³

Hedwige Conrad-Martius avait été initiée aux travaux de Husserl par Moritz Geiger, représentant de l'École phénoménologique de Munich⁹⁴ et s'était par la suite jointe au Cercle de Göttingen en 1910.⁹⁵ Après avoir été surprise, elle aussi, par le tournant idéaliste des *Idées*, elle a poursuivi ses

mehr offenbare Tür aufgesprengt und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert wird, daß Wiederöffnen unmöglich scheint. Nach dem verheißungsvollen Getöse des Aufbruchs die hoffnungslose Stille verschlossener und verlassener Zugänge!», Hedwig Conrad-Martius, «Heideggers „Sein und Zeit“, *Schriften zur Philosophie*, Band I, München, Kösel-Verlag, 1963-65, p.185. Hedwig Conrad-Martius était l'épouse de Théodor Conrad (1881-1969) qui avait fondé en 1907 la *Société de philosophie de Göttingen*. Conrad et Martius provenaient tous les deux de l'École phénoménologique de Munich où oeuvraient Scheler, Lipps et Geiger.

⁹³ «Von Hedwig Conrad-Martius hat die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen. Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen.» *EES*, p. XII.

⁹⁴ «Aus diesem Kreis erwuchsen die ersten bedeutenden neuen Repräsentanten der Phänomenologischen Bewegung: Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Theodor Conrad, um nur die einflußreichsten Namen zu nennen. Drei Jahre später stieß Scheler, von Jena kommend, ebenfalls zu dieser Gemeinschaft. Die Münchener Phänomenologen-gruppe war entstanden, zu der sich nun laufend neue Mitglieder fanden.», E. Avé-Lallemant, «Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick», Hans Rainer Sepp (Hrsg), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in text und Bild*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, c1988, p. 68.

⁹⁵ «Von allen Seiten waren begabte Studenten zu diesem Kreis [Göttingen] gestoßen, die später bedeutende Repräsentanten der Phänomenologischen Bewegung wurden: seit 1908 Alexandre Koyré aus Odessa und Dietrich von Hildebrand aus München, seit 1909 Johannes Hering aus Straßburg, 1910 Hedwig Martius, von Geiger aus München geschickt, 1911 Hans Lipps und der Kanadier Winthrop Bell, 1912 Roman Ingarden und Adolf Grimme [...] 1913 folgten Fritz Kaufmann und Edith Stein. Die Phänomenologie begann nun auch durch direkte Ausstrahlung zu wirken.», E. Avé-Lallemant, *op.cit.*, p. 70.

propres recherches autour d'une ontologie phénoménologique tributaire des *Recherches logiques*. Contre les accusations de Fink et Landgrebe, pour qui l'École de Munich-Göttingen auraient tout simplement mal compris l'intention du maître, Conrad-Martius revendique les droits d'une phénoménologie relevant d'une interprétation non kantienne de Husserl. Si le point de vue opposé à l'idéalisme kantien n'a pas eu beaucoup d'audience, ce n'est pas, dit-elle, en raison de sa non pertinence mais plutôt en raison de la dissémination tragique de plusieurs de ses représentants.⁹⁶ Ce sont ses études sur le temps et sur l'ontologie, et plus spécialement ses considérations sur la fugacité de l'être, qui obtiennent la faveur d'Edith Stein dans *EFEE*.⁹⁷

⁹⁶ «Ich sprechen von den drei bekannten, von Husserl ausgegangenen Richtungen: der transzendental-philosophischen, deren Hauptvertreter Eugen Fink und Ludwig Landgrebe waren und sind; der sog. München-Göttinger Schule, zu der ich mit vielen anderen gehöre; und von der Existenzphilosophie Heideggers. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die an erster Stelle Genannten die wahre philosophische Intention von Husserl gewaltigem Werk im uneigentlichen Sinne verstanden und fortgeführt haben. Von Heideggers Ruf und Ruhm ist hier nicht zu sprechen. Heidegger und die große sich an ihn einschließende Bewegung hat sich schließlich, wenn auch nicht anfänglich, am weitesten von Husserls Intentionen entfernt. Über die Göttinger Schule lesen wir immer wieder, dass sie nur einzelne von den Hauptmotiven ihres Meisters aufgenommen und außerdem — weitgehend mißverstanden habe [die sog. Wesensschau, die Evidenz, das »Zurück zu den Sachen«, die Abwehr jeder Art von Psychologismus u.a.] und dass sie daher nicht eigentlich als eine historisch bedeutsame Gruppe in der wahren Nachfolgeschaft Husserls genannt werden könne. Es kommt hier äußerlich hinzu, dass die Göttinger Bewegung, die in ausgesprochenstem Maße eine »Schule« während Husserls Lehrtätigkeit in Göttingen bildete, durch den ersten Weltkrieg, Husserls Berufung nach Freiburg, und schließlich -nach seinem Tode- den zweiten Weltkrieg mit allen politischen Voraussetzungen und Folgen völlig auseinandergerissen und dezimiert wurde. Jedenfalls verschwand sie in Deutschland von der Oberfläche der Öffentlichkeit. In Freiburg hat sich keine eigentliche Schule mehr gebildet. In den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens vereinsamte Husserl mehr und mehr, von einzelnen, zum Teil schon genannten Repräsentanten und Schülern abgesehen.», Hedwige Conrad-Martius, «Die transzendente und die ontologischen Phänomenologie», *Schriften zur Philosophie*, Bd III, München, Kösel, 1963-1965, p. 393.

⁹⁷ Les oeuvres de Conrad-Martius auxquelles Edith Stein se réfère dans *EFEE*: «Realontologie» in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VI, 1924; «Farben» in *Husserl Festschrift*, «Die Zeit», «Die Seele der Pflanze», «Existence, substantialité, âme».

Si l'on tient compte du complexe historico-philosophique venant à peine d'être évoqué, et qui est celui posé par Edith Stein même, il est possible d'affirmer qu'*EFEE* est l'oeuvre d'une phénoménologue issue de l'école interprétative de Göttingen-Münich qui, ayant découvert et apprécié la vision philosophique méta-ontique qui émane du monde catholique, s'affaire à découvrir le sens de l'être. Aussi me rallierai-je à J. Nota et Ph. Secretan pour qui la conversion de Stein et l'intérêt pour de nouvelles sources philosophiques et théologiques qui s'ensuit n'enlèvent absolument rien à sa tournure d'esprit phénoménologique. Son horizon référentiel s'élargit, mais sa préoccupation et son approche philosophiques demeurent.

Reste, à vrai dire, l'inéluctable problème de la philosophie chrétienne qu'il faudrait encore pouvoir ici analyser. Vu le cadre théorique fixé par la présente thèse, qu'on me permette de renvoyer à ma thèse de maîtrise où la question des rapports entre foi et raison dans l'oeuvre d'Edith Stein est explorée. Contre ceux qui prétendent que la philosophie chrétienne selon Edith Stein n'est plus philosophie mais théologie, on croit avoir suffisamment montré que cette philosophie répond à une double exigence strictement philosophique. D'une part, Edith Stein prend au sérieux le voeu husserlien que la philosophie soit une «science rigoureuse» et d'autre part, elle possède comme Heidegger un sens aigu de la finitude humaine.⁹⁸ Aussi faut-il se ranger aux côtés d'Hedwige Conrad-Martius en affirmant que les préoccupations philosophiques de son amie se situent au-delà du thomisme et que réduire *EFEE* à une synthèse phénoménologico-thomiste ne lui rend pas du tout

⁹⁸ Cf. Chantal Beauvais, *La «philosophie chrétienne» selon Edith Stein*, Thèse présentée pour l'obtention du grade de maîtrise, sous la supervision de Lawrence Dewan o.p., Département de philosophie, Université d'Ottawa, ©1993.

justice.⁹⁹

EFEE est l'oeuvre philosophique d'une phénoménologue croyante en dialogue avec Husserl, Heidegger, Scheler, Conrad-Martius, Hering et Pfänder comme avec l'horizon philosophique traditionnel du monde catholique qui dépasse d'ailleurs largement la philosophie de Thomas d'Aquin et dont le point focal est la question de l'être. Car si Edith Stein s'intéresse à Platon, Aristote, Augustin, Duns Scot ou Thomas d'Aquin, c'est dans la mesure où ils traitent de la question de l'être. En cela, Edith Stein veut consciemment inscrire sa pensée dans le monde de la philosophie contemporaine. On doit s'en remettre là-dessus non seulement à l'historien de la philosophie allemande J. Hirschberger, pour qui les «notions typiques de la philosophie contemporaine» sont la vie, l'essence, l'être, l'existence et le logos¹⁰⁰, mais qui plus est, au témoignage même de Stein qui abonde dans le même sens:

[...] à peu près au même moment où la philosophie chrétienne se réveilla de son sommeil légendaire, la philosophie moderne découvrit qu'il était impossible de continuer le chemin poursuivi depuis environ trois siècles. Pour éviter de sombrer

⁹⁹ «In der Klausur des Kölner Karmel schrieb Edith Stein ihr Werk »Vom endlichen und ewigen Sein«. Die Klarheit, die Blickschärfe, die Sachlichkeit und vorurteilslose Kühnheit ihrer Ausführungen sind höchst eindrucksvoll. Ja, auch die vorurteilslose Kühnheit. Sie kritisierte den heiligen Thomas, wenn es ihr nötig erschien. Es ist selbstverständlich, dass ihr als Karmelitin das Material zum größten Teil aus dem speziell katholischen Offenbarungs und Glaubensgut zugeflossen ist. Aber ich glaube, es ist nicht richtig, zu sagen, dass die Ganze eine Synthese zwischen Thomas und Husserl sei. Wenigstens nicht in dem Sinne, als ob die einzelnen Ausführungen mit der *Absicht* auf eine solche Synthese ihn geschrieben seien. Überall steht die Sache selbst, um die es ihr thematisch gerade geht, ein Maßnahmen und den maßgebenden Dingen wächst ihr die Möglichkeit zu, nicht nur Thomas, sondern viele antike und mittelalterliche Philosophen mit neuesten philosophischen Konzeptionen, besonders denen Husserls und seiner Schüler, zu einem meisterlichen Maßwerk zu vereinigen.», «Meine Freundin Edith Stein», p. 92.

¹⁰⁰ «Wir versuchen, das Denken der Gegenwart aufzugliedern nach den dafür typischen Stichworten: Leben, Wesenheit, Sein, Existenz, Logos.», J. Hirschberger, *Kleine Philosophiegeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, (*Herder-Bücherei*; 103), p. 192.

dans le matérialisme, elle essaya d'abord d'obtenir son salut en revenant à Kant, mais ce retour ne suffisait pas. Le néo-kantisme, de tendance différente, fut remplacé par des courants de pensée orientés de nouveau vers l'Étant. Ceux-ci remirent en honneur l'ancien nom méprisé d'ontologie (doctrine de l'être). D'abord apparut la philosophie de l'être [essence «Wesen»] (la phénoménologie de Husserl et de Scheler) ; puis, comme son antipode, se formèrent la philosophie de l'existence de Heidegger et la doctrine de l'être de Hedwidge Conrad-Martius. La philosophie qui a connu un grand essor au Moyen Âge et la philosophie nouvelle du XXe siècle peuvent-elles s'unir dans un même courant, celui de la philosophia perennis ? (EFEE, p. 12).¹⁰¹

Aussi est-ce dans cette perspective strictement phénoménologico-ontologique et en tenant compte de l'influence lointaine, mais non moins présente de Przywara, que la conception steinienne de la vérité sera examinée et ce, en raison du fait qu'il y a une très grande connivence entre les deux esprits quant à la façon de concevoir les rapports entre les philosophies médiévales et la phénoménologie. On retrouve cette connivence dans le sens de son avant-propos à *l'Être fini et l'être éternel*, mais aussi dans l'équilibre qu'elle essaie de maintenir entre une philosophie du sujet et une philosophie de l'être. Mais il faut d'abord explorer l'univers médiéval du vrai transcendantal.

¹⁰¹ «[...] etwa zur selben Zeit, in der die *Christliche Philosophie* aus ihrem Dornröschenschlaf erwachte, machte die *moderne Philosophie* die Entdeckung, daß es auf dem Wege, den sie seit etwa drei Jahrhunderte verfolgte, nicht mehr weiterging. Aus dem Versanden im Materialismus suchte sie zunächst Rettung durch die Rückkehr zu *Kant*, aber das reichte nicht aus. Der Neukantianismus verschiedener Prägung wurde abgelöst durch die Richtungen, die wieder dem *Seienden* zugewandt waren. Sie brachten den verachteten alten Namen *Ontologie* (Seinslehre) wieder zu Ehren. Sie kam zuerst als Wesensphilosophie (die Phänomenologie *Husserls* und *Schellers*); dann stellte sich ihr die *Existenzphilosophie Heideggers* zur Seite und Hedwig *Conrad-Martius'* Seinslehre als deren Gegenpol. Die wiedergeborene Philosophie des Mittelalters und die neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts — können sie sich in *einem* Strombett der *philosophia perennis* zusammenfinden?», *EES*, p. 7.

CHAPITRE II

LE «VERUM» TRANSCENDANTAL CHEZ LES MÉDIÉVAUX

Chapitre II

Le «*verum*» transcendantal chez les médiévaux

Le cadre sémantique de la discussion étant d'ores et déjà posé, il convient d'effectuer un survol de quelques esquisses médiévales de la problématique du «vrai» («*verum*») transcendantal. Cette digression est balisée par la problématique du «*verum*» parce que, dans cette thèse, il y va de la compréhension steinienne de la «vérité transcendantale» («*transzendente Wahrheit*»). Comme Stein dit vouloir faire dialoguer philosophie médiévale et philosophie contemporaine, il s'avère important de considérer les compréhensions médiévales du vrai transcendantal et surtout de déterminer ce qui constitue sa source d'inspiration. Un passage en revue des faits saillants du «vrai» transcendantal médiéval permettra donc une appréciation plus éclairée de la position steinienne. D'autre part, comme on pourra le constater plus loin, tout en empruntant un cadre de discussion thomasien, Stein se détache sensiblement de l'optique thomasienne sur le vrai transcendantal. Il ne s'agira ici que de quatre auteurs: Philippe le Chancelier, Thomas d'Aquin, Duns Scot et Suárez. Pourquoi ces auteurs en particulier? Négativement, parce que mon travail ne procède pas d'une fin historique.¹ Positivement, parce que chaque auteur déploie une position paradigmatique à partir de laquelle d'autres positions peuvent aisément être subsumées : Philippe le Chancelier est le premier à poser les fondements de la doctrine des transcendants, Thomas d'Aquin privilégie la dimension gnoséologique du vrai, tandis que pour Duns Scot le vrai transcendantal est ontique, et finalement Suárez cherche à réconcilier dans le vrai transcendantal le noétique et l'ontique. Ensuite il faut

¹ On consultera d'ailleurs avec profit la dernière monographie de J. Aertsen dont c'est précisément le propos : *Medieval philosophy and the transcendentals : the case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York, E.J. Brill, 1996.

explorer comment les médiévaux ont pensé la vérité transcendante et ce, pour mieux comprendre comment Stein utilise elle-même cet outil et comment elle ne l'utilise pas. L'on croit pouvoir montrer qu'Edith Stein est loin d'être une scolastique au sens fort du terme, c'est à dire qu'elle ne reprend pas pour son compte la philosophie médiévale. Certes, ce survol historique permettra cependant d'apercevoir une certaine connivence de pensée avec Suárez, ne serait-ce que du point de vue de la méthode et des expressions utilisées. Mais cela n'est peut-être pas surprenant vu que la philosophie de Suárez cherche à mettre en valeur la façon dont on conçoit les choses et peut être comprise elle-même comme un dialogue avec la philosophie médiévale de l'être.

1. L'indivisionisme de Philippe le Chancelier

Si l'on s'en remet aux données actuelles de la recherche, relativement jeune par ailleurs, aucun travail sérieux portant sur la doctrine des transcendants ne peut faire fi de la contribution de Philippe le Chancelier (+1236). En effet, depuis la parution en 1939 du savant article² écrit par le moine bénédictin Henri Pouillon, il est établi hors de tout doute que Philippe le Chancelier est l'auteur du premier traité sur les déterminations transcendantales de l'être.³ Dom Pouillon a véritablement fait oeuvre de pionnier, puisque aucune percée réellement déterminante en ce domaine n'avait été effectuée jusqu'alors. On ne veut certes pas minimiser l'importance des travaux de H.

² H. Pouillon, «Le premier traité des propriétés transcendantales, la 'Summa de bono' du Chancelier Philippe», *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939), pp. 40-77.

³ «In the more than fifty years since Pouillon set it out, the thesis that these questions, written in the late 1220s or early 1230s, constitute the first treatise on the transcendentals has, to my knowledge, gone unchallenged and is one of the few landmarks in an important philosophical tradition we are only beginning to chart in any detail.», S. MacDonald, «Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea» *Topoi*, 11 (1992), p. 173.

Knittermeyer⁴ et G. Schulemann⁵ qui avaient tous deux publié une décennie plus tôt leur propre *status quaestionis*. Ni l'un ni l'autre cependant n'attribuent à Philippe le Chancelier l'écriture du premier traité sur les transcendants. Selon Knittermeyer, Augustin serait le premier à utiliser la lexie «transcendental» en son sens étymologique *transcendere*⁶ tandis qu'Albert le Grand serait l'auteur de la philosophie des transcendants.⁷ Quant à Schulemann, il est d'avis que c'est Duns Scot qui serait l'auteur du terme «transcendental».⁸ De plus, comme le note J. Aertsens, les travaux de Knittermeyer et Schulemann comportent de sérieuses lacunes dont le fait de ne pas «porter suffisamment attention au contexte historique propre au développement médiéval de la doctrine des transcendants». À cela il faut ajouter qu'on n'y «distingue pas suffisamment entre le transcendantal dont traite les médiévaux et le transcendantal dont traite, à la suite de Kant, les modernes».⁹ La recherche de Pouillon a donc rendu nécessaire un nouveau traité historique des

⁴ *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg, Hamel, 1920.

⁵ *Die Lehre von den Transzendentalen in der scholastischen Philosophie*, Leipsig, F. Meiner, 1929 (*Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik*, vol IV, 2).

⁶ «Bei der letzten großen Geistespersönlichkeit des ausgehenden Altertums, bei Augustin, kommt das Wort [transcendere] noch immer selten, aber doch meist in übertragener Bedeutung vor.», *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, p. 7.

⁷ «Er [Albert le Grand] ist der eigentliche Urheber der in ihren Folgen heute noch nicht abzuschätzenden Transzendentalphilosophie.» *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, p. 33.

⁸ «Sollten die erwähnten pseudo-thomistischen Schriften nachscotistisch sein, so wäre die Einführung der Bezeichnung „Transcendentien“ nicht ihren Verfassern zuzuschreiben, sondern dem Duns Scotus selbst, da wir den Ausdruck bei ihm nicht nur gebraucht, sondern auch begründet finden.», *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, p. 46.

⁹ Consulter: J. Aertsens, «The medieval doctrine of the transcendentals. The current state of research», *Bulletin de philosophie médiévale*, 33 (1991), p. 131.

transcendantsaux.

Selon Pouillon, c'est en effet dans la *Summa de bono*¹⁰, plus exactement le *Prologue* et les douze premières questions, que se trouve le premier traité des propriétés transcendantales de l'être¹¹.

Le Prologue livre l'intention profonde qui anime cette *Somme sur le bien* :

De même que l'argent dans les minerais est extrait de filons cachés comme de ses principes, ainsi l'intelligence des questions provient d'un ensemble de principes comme de filons cachés : si on les ignore tout le reste est enveloppé de ténèbres. Et c'est pourquoi certains, comme les Manichéens, «ont fait naufrage dans la foi» en ignorant la notion de principe. Au sujet du bien, nous voulons considérer principalement ce qui relève de la théologie. La spéculation portant sur des notions autres relatives à la distinction du bien, on ne voit pas qu'elle soit pertinente. Les plus communes sont : l'être, l'un, le vrai, le bien; leur traitement relève de la spéculation proprement théologique.¹²

¹⁰ Philippi Cancellarii Parisiensis, *Summa de Bono*, Ad fidem codicum primum edita, Studio et cura Nicolai Wicki, Bernae, Editiones Francke, 1985 («Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta», Volumen II).

¹¹ Notons qu'au moment où Pouillon écrit son article, la *Somme* de Philippe le Chancelier n'a pas encore été éditée. Toutes les citations du texte de la *Somme* sont tirées du manuscrit de Padoue qui est à son avis le meilleur. La *Somme* éditée par Wicki utilise évidemment tout un inventaire de manuscrit. Voilà pourquoi il vaudrait mieux dire que le traité des transcendantsaux de Philippe le Chancelier est contenu dans le Prologue et dans les onze premières questions de la *Somme* : Q.I *De comparatione boni et entis*; Q.II *De comparatione boni ad verum*; Q.III *De ordinatione veri ad bonum*; Q.IIIII *De ostensione summi boni*; Q.V *De communitate huius intentionis 'bonum'*; Q.VI *Utrum omni bono opponatur malum*; Q.VII *De fluxu rerum a Primo*; Q.VIII *Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum*; Q.IX *De hac predicatione : bonitas est bona*; Q.X *De differentiis boni in creatura secundum quid sumantur*; Q. XI *De divisione Augustini triplici*, *Summa de bono*, ad fidem codicum primum edita, studio et cura Nicolai Wicki, pars prior, pp. 3-36.

¹² «Sicut argentum in mineriis ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur. Et ideo «naufragaverunt circa fidem» rationem principiorum ignorantes, ut Manichei. De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet. Speculatio enim de aliis quantum ad differentiam boni nescitur pertinere. Communissima autem hec sunt : ens, unum, verum, bonum, de quibus quantum ad speculationem theologie pertinet disserendum est.», *Summa de bono*, p. 4, 36-44. À moins d'avis contraire, le texte français est tiré d'une traduction inédite de Léon Reid o.p., membre de la Commission Léonine.

Philippe veut donc traiter du bien, mais strictement à partir d'un point de vue strictement théologique. Ce choix mérite d'être commenté. La compréhension du projet théologique dont procède le Chancelier n'est pas simplement réductible à la théologie comme «doctrine sacrée» que nous pourrions tenir pour typique du Moyen-Âge. Notre compréhension habituelle de la théologie en tant que logos divin porté au discours, remonte en fait à la structuration aristotélicienne que lui a prodiguée Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*. Thomas d'Aquin a innové en appliquant à la théologie la théorie de la subalternation des sciences (Voir *Thomas d'Aquin Somme Théologique*, Tome I, Les éditions du Cerf, Paris, 1984, Q.I, a.2, resp., p. 155). Ses prédécesseurs en ce domaine (Kilwardby, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Albert le Grand) n'avaient pas vraiment réussi à surmonter le dilemme foi-science. Avant Thomas d'Aquin, du moins si l'on retient l'interprétation de Claude Geffré, o.p., la théologie est essentiellement comprise comme «*philosophia prima*», c'est-à-dire comme étude des choses premières dont la plus éminente est Dieu.¹³

Le fait que Philippe accuse les «Manichéens» d'ignorer les premiers principes annonce, comme en filigrane, sa propre intention — rationnelle — de traiter des choses premières. On peut toujours se livrer à des joutes logiques, mais cela ne saurait conduire à la vérité. Pour qu'il y ait cheminement dans le dialogue avec les «Manichéens», il faut amener le dialogue à la région des principes. Seuls des principes universels parce que rationnels peuvent susciter l'acquiescement de l'esprit. Il ne s'agit rien moins que de sortir les «Manichéens» de la caverne et de leur montrer ce qui est à la source des phénomènes dont ils croient avoir science. C'est en ce sens que je comprends

¹³ «La théologie naturelle et la doctrine sacrée se distinguent [chez Thomas] en fonction de «raisons» ou objets formels différents. La métaphysique atteint Dieu sous la «raison d'être», en tant que principe des êtres. La théologie atteint Dieu sous la «raison Dieu (sub ratione Deitatis, dira Cajetan)», Introduction et notes, Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Q.I, p. 155, note 5.

la métaphore du « naufrage ». Ces « Manichéens » auxquels le Chancelier fait allusion ne sont pas davantage qualifiés dans le *Prologue*. H. Pouillon affirme qu'il s'agit des Albigeois sans donner plus ample détail. Selon A. Bost¹⁴ il semble que le mouvement cathare se trouvait à son apogée vers 1215 et qu'il ait subi une période de stagnation entre 1215 et 1250, période pendant laquelle la *Summa de bono* a été écrite. C'est aussi pendant cette période que la critique catholique s'est organisée de manière systématique. Rien n'indique que la *Somme* du Chancelier ait été expressément écrite pour contrer la doctrine cathare professée par les Albigeois; mais étant donné qu'un dualisme de type manichéen préside à la vision du monde enseignée par les cathares, l'insistance mise par le philosophe sur la bonté du monde est symptomatique d'un dialogue avec quelque forme de pessimisme. Plutôt que de les réfuter, la tactique philosophique empruntée par le Chancelier consiste plutôt à faire place aux arguments de ses adversaires tout en montrant que leur point de vue est sophistique. Certes, le mal affecte réellement le monde; le chaos, le déchirement et la désunion constituent son empreinte incontestable. Mais les « Manichéens » se trompent eux qui croient qu'un dualisme fondamental constitue l'étoffe du monde. Bien sûr, l'argument de la bonté foncière du monde n'a pas été inventé par Philippe le Chancelier. On peut aisément le retrouver chez Augustin, qui était lui-même fort préoccupé par les manichéens (*De moribus Manichaeorum*). Par ailleurs, Philippe affirme explicitement que son but n'est pas « d'inventer... mais de s'appuyer sur Augustin, Hilaire et d'autres, et même aux philosophes... non pas pour réfuter, mais pour explorer ce qu'il y a de bon dans la doctrine des modernes ». ¹⁵ Pour Philippe comme pour Augustin, les pessimistes ne

¹⁴ *Les cathares*, Traduction et postface de Ch. Roy, Paris, Payot, 1974.

¹⁵ « *Propositum nostrum est auctoritatibus scantorum patrum Augustini, Hilarii et aliorum auctorum et etiam philosophorum rationibus ea que dicemus firmare vel fulcire, nihilominus tamen modernorum dicta inspicere, non ad redarguendum sed ad explorandum et sequendum quod bene*

connaissent pas les principes premiers, que sont l'être, l'un, le vrai et le bien; s'ils ont fait «naufrage» autour des doctrines de foi, c'est qu'ils ne voyagent pas à bord du seul bateau fiable en ce qui concerne les choses premières: celui de la raison. Il s'agit donc de ramener le bateau «Manichéen» à bon port, c'est-à-dire dans la région des principes rationnels.

Philippe se propose donc en tout premier lieu d'étudier ces notions ontiques premières que sont l'être, l'un, le vrai et le bien tout en mettant au jour leurs rapports mutuels. Comme son attention spéculative est entièrement portée sur la notion de bien, les autres notions seront traitées relativement au bien : «Il faut donc tout d'abord s'interroger au sujet de la comparaison du bien avec l'être, l'un et le vrai».¹⁶ Ce qui est aussi particulier à Philippe, outre d'être le premier à réfléchir sur les transcendants comme tels, c'est la manière typiquement hénologique dont il les conçoit :

En effet, la première définition est donnée non en termes de cause, mais en termes de différence qui consiste en une négation; car il convient que les choses premières soient déterminées semblablement à l'un.¹⁷

Voilà donc pourquoi on ne définit pas le bien par l'être et quelque addition positive. C'est aussi le cas pour l'un lorsque nous disons que l'un est l'être indivis. Car «indivis» pose être et privation de division dans l'être.¹⁸ Si le Chancelier privilégie une approche négative, c'est qu'elle traduit mieux

[...]», *Prologus*, 20, 16-20). On peut de même retrouver chez Thomas d'Aquin des traces de ce dialogue avec le pessimisme (*Summa Theologiae*, 1.49.3; 1.65.1).

¹⁶ «Primo ergo querendum est de comparatione boni ad ens et unum et verum.», *Summa de bono*, *Prologus*, p. 5, 55.

¹⁷ «Diffinitio enim boni prima non est data per causam, sed per differentiam in negatione consistentem; per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum.», Q.I, ad 3, p. 8, 77-79.

¹⁸ «Et ita non diffiniatur per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; 'indivisum' enim ponit ens et privat ab ente divisionem.» Q. I, p. 7, 3-5.

selon lui l'universalité des transcendants :

Dans la définition du vrai et du bien on parle d'indivision, non de conjonction, ni de participation, ni de quoi que ce soit de positif. La privation, parce qu'elle signifie l'unité, exprime quelque chose de plus universel.¹⁹

Suivant cette optique indivisionniste, le bien est défini comme l'être en tant qu'il y a en lui «indivision entre l'acte et la puissance ou par rapport à la fin, absolument ou relativement» («bonum est habens indivisionem actus a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo») et la vérité est l'être en tant qu'il y a en lui «indivision entre le ce qui doit être (essence) et le ce qui est (existence)» («Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est»)²⁰.

L'indivisionisme de Philippe le Chancelier lui permet de surmonter une certaine forme de scepticisme qui conduit au pessimisme. Ce qui rend difficile l'établissement d'attributs transcendants, c'est le marasme théorique dans lequel plonge apparemment tout essai de définition. Admet-on que le bien et l'être sont convertibles, c'est-à-dire les reconnaît-on comme identiques du point de vue ontologique? Alors le bien n'est que l'être et conséquemment il est impossible de lui attribuer une définition propre. Veut-on pallier cet état d'indistinction en affirmant que le bien est (ontologiquement) autre chose que l'être? Alors les choses et les êtres ne sont plus susceptibles de recevoir le qualificatif «bon». La situation est présentée de sorte que l'esprit est sommé de prendre parti absolument : c'est le dilemme classique du «ou bien ... ou bien». Mais en réalité, il s'agit ici d'un faux dilemme puisque l'énumération des possibilités est incomplète. Philippe résout la difficulté en introduisant des perspectives relatives : l'être et le bien sont

¹⁹ «Item in diffinitione veri et boni sumitur 'indivisio', non 'coniunctio' vel 'participatio' vel aliquid positivum, quia universalius dictum est per privationem.», Q. III, *resp.* p. 17, 97-98. La traduction donnée est celle de Pouillon, *op.cit.*, p. 51.

²⁰ *Summa de bono*, Q.III, *resp.* p. 17, 24-28.

identiques du point de vue de l'extension mais différents du point de vue de l'intension. L'identité extensionnelle et par conséquent l'universalité des transcendants est garantie grâce à une conception négative de l'intension du concept. De la sorte, la différence conceptuelle n'introduit aucune différence réelle. La difficulté apparaissait insurmontable puisque, du moins dans l'horizon des catégories logiques aristotéliennes où toute définition exige quelque ajout qui spécifie le genre. Dans ce cadre, l'être se trouve à jouer le rôle du genre qui se trouve contraint par une note transcendantale. D'une part, l'être se trouve à perdre sa transcendance ultra-catégorielle et d'autre part, la note transcendantale perd l'universalité de son champ d'application. Car il devient dès lors nécessaire d'affirmer que toute chose est bonne, une et vraie d'une certaine manière seulement. En ajoutant une négativité absolue (l'un est l'être qui est indivis) ou relative (le bon est l'être qui est indivis quant à l'acte et la puissance; le vrai est l'être qui est indivis quant au ce qui est et ce qui doit être), la difficulté disparaît.

En outre, l'universalité des transcendants est préservée dans l'indivisionisme de Philippe par leur ancrage ontique. C'est l'être même des choses qui permet qu'on les appelle unes, bonnes et vraies. Cette insistance ontique est nettement perceptible dans la façon dont Philippe rejette la définition du vrai comme adéquation :

[...] cette définition : la vérité est l'adéquation etc., s'applique proprement à la comparaison du signe avec le signifié, selon que le signe montre la chose telle qu'elle est. Je dis donc que cette définition d'Augustin : le vrai, c'est ce qui est, n'est donnée que par rapport à la substance. Et alors elle ne cherche pas à séparer la notion de vrai et l'être; cependant elle peut s'accorder avec la définition empruntée aux philosophes, comme on a dit plus haut, et alors il est clair que la notion de vrai déborde celle de l'être.²¹

²¹ «Ad ultimum respondeo quod illa diffinitio : veritas est adequatio etc. appropriatur comparationi signi ad signatum, secundum quod signum ostendit rem esse ut est. Dico igitur quod illa Augustini : verum est id quod est non est data nisi secundum substantiam. Neque enim ibi

Contrairement à ce que l'on est habituellement porté à croire, cette optique strictement ontique sur le «vrai» transcendantal n'est pas l'apanage de toute conception médiévale des transcendants. Dans la conception philippienne du «vrai» transcendantal, le rôle de l'esprit humain se trouve en quelque sorte relégué en arrière plan et ce, dans l'intention explicite de garantir l'universalité des transcendants. Il est cependant possible de montrer que l'universalité du «vrai» transcendantal n'est en rien compromise par l'introduction du rôle de l'esprit. À mon avis, c'est l'un des apports originaux de Thomas d'Aquin.

2. Le «vrai» thomasiens comme acte noétique

C'est dans les *Quaestiones disputatae de veritate* qu'est exposée dans son ensemble la vision thomasiens sur les transcendants.²² Il s'agit d'une compilation littéraire des débats oratoires portant sur la vérité auxquels Thomas était tenu de participer en tant que professeur à l'Université de Paris. Ces débats oratoires ont de toute évidence eu lieu durant la période couvrant l'automne 1256 jusqu'à l'été 1259, soit à peu près 25 ans après la *Summa* de Philippe le Chancelier. C'est d'ailleurs le texte de Thomas le plus souvent cité par les historiens de la pensée intéressés à la problématique des transcendants; de sorte que cette association entre la conception thomasiens du «vrai» transcendantal et le *De veritate* est devenue à toute fin pratique chose naturelle. Certes, le *De veritate* est le seul texte où les déterminations transcendantales sont traitées en tant que groupe

intendit separare rationem veri ab ente; tamen illa potest consonare cum diffinitione que sumitur a philosophis, ut iam supra dictum est; et tunc planum est quod habundat ratio veri ab ente.», Q.II, resp., p. 13, 104-110.

²² Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia, Iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus XXII, Quaestiones disputatae de veritate, cura et studio fratrum praedicatorum*, Romae ad sanctae Sabinae, 1970.

spécifique par Thomas. Étonnamment, ce ne sont pas les transcendants en tant que tel qui y font l'objet d'une enquête formelle. Si Thomas traite du vrai, du bon et de l'un, c'est dans la mesure où ils apportent un éclairage sur une autre enquête philosophique. Comme le mentionne M. D. Jordan, il n'est pas rare de constater ce genre de traitement médiat dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin.²³ Ce geste ne recèle en soi rien de problématique puisque Thomas a l'habitude de formuler clairement ses intentions au lecteur. Dès les tout premiers mots du *De veritate*, Thomas indique ce dont il va se préoccuper: «*Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas?*».²⁴

Comme c'est le cas pour n'importe quelle oeuvre, les difficultés herméneutiques surgissent lorsqu'on interprète une enquête médiate hors de son contexte original. J'abonde dans le sens de M.D. Jordan: on ne trouve pas chez Thomas d'Aquin de traitement indépendant des transcendants. Cela ne signifie évidemment pas que Thomas n'aie rien à dire au sujet des transcendants. Il en a parlé de manière suffisamment significative et originale pour qu'on puisse s'y intéresser. Pourvu qu'on garde en mémoire l'intérêt de Thomas quand il en parle, c'est-à-dire la définition de la vérité. En outre, comme l'affirme L. Dewan, la notoriété du *De veritate* risque de porter préjudice à la pensée thomassienne du «vrai», dans la mesure où elle fait ombrage à d'autres textes non moins importants sur ce sujet.²⁵ En effet, Thomas d'Aquin a traité antérieurement du «vrai» dans les

²³ «The grammar of esse : re-reading Thomas on the transcendentals», *The Thomist*, 44 (1980), p. 5.

²⁴ *Quaestiones disputatae de veritate*, Q.I, a.1, 1-2.

²⁵ «In a way, this focus on DV 1.1 is regrettable. I say this because its very impressiveness has meant that less attention is paid to *Summa theologiae* 1.16, in the parallel discussions.», Lawrence Dewan o.p., «St Thomas's successive discussions of the nature of truth», Daniel Ols o.p., (ed.), *Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae humanitatis*, Miscellanea offerta dalla società internazionale Tommaso d'Aquino al suo direttore Prof. Abelardo Lobato, o.p., per il suo LXX genetliaco, Pontificia accademia di S. Tommaso e di religione cattolica, Libreria Editrice Vaticana,

*Sententiarum*²⁶ et postérieurement dans la *Summa Theologiae*.²⁷ En outre, un parcours chronologique des textes permet de constater trois *trans-significations* syntactico-sémantiques majeures pour ce qui est du vrai témoignant toutes du fait que Thomas accentue de plus en plus le rôle de l'activité spirituelle humaine dans la définition du «vrai».

En considérant *In I Sent.*, dist. IX, q. 5 («Utrum veritas sit essentia rei»), *De veritate* q. 1, a. 1 («Quid est veritas») et *Summa* q. 16, a. 1, on constate en premier lieu une différence dans le traitement des définitions du «vrai». Effectivement, dans les *Sententiarum*²⁸ et *De veritate* Thomas se montre prêt à concéder un usage du «vrai» ontique, i.e. dans la mesure où l'étant, se prêtant à la connaissance, joue un rôle causal dans le processus gnoséologique :

Dans un rapport entre l'étant et l'intellect, ce qui importe en premier, c'est que l'étant corresponde à l'intellect. Cette correspondance s'appelle adéquation de la chose et de l'intellect. En cela s'actualise formellement l'essence du vrai. Voilà donc ce que le vrai ajoute à l'étant, à savoir une conformité ou une adéquation de la chose à

1995 (*Studi Tomistici*, 58), p. 153.

²⁶ Sancti Thomae Aquinatis, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, adjectis brevibus adnotationibus, Opera Omnia*, Parmae, Typis Petri Fiacadori, 1856.

²⁷ Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, tomus quartus, *Pars prima Summae Theologiae*, a quaestione I ad questionem XLIX, ad codices manuscriptos vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, S.R.E. cardinalis, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia polyglotta, MDCCCLXXXVIII.

²⁸ «Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus (6 Metaph., text. 8), quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. [...] Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re : sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa.», *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, volumen primum, p. 169.

l'intellect. Comme on l'a dit, la connaissance d'une chose s'ensuit de cette conformité. Ainsi l'entité d'une chose précède le rapport de vérité, mais d'autre part la connaissance est un effet de la vérité. Avec ces précisions, on peut définir la vérité et le vrai de trois manières. A) On se rapporte à ce qui précède le rapport de vérité dans lequel se fonde le vrai et saint Augustin définit dans le *Soliloque* (c.V) : *le vrai est ce qui est*. Et Avicenne dans la *Métaphysique* (livre XI, c. II) : *la vérité de n'importe quelle chose est une propriété de son être à qui appartient de façon stable à la chose*; et enfin il y a la formule scolaire connue : *le vrai est la non-division entre l'être (esse) et ce dont il est l'être (eius quod est)*. B) On se rapporte à ce qui accomplit formellement le rapport du vrai, et ainsi Isaac Israeli dit que *la vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect*. Et Anselme, dans le livre *De la vérité* (c. XII) : *la vérité est une rectitude qui n'est perceptible qu'à l'esprit (sola mente)*. Cette rectitude désigne un genre d'adéquation, selon ce que dit le Philosophe au livre IV de la *Métaphysique*, à savoir qu'en définissant le vrai, nous disons être ce qui est et ne pas être ce qui n'est pas. C) On se rapporte à un effet, à une conséquence du vrai, ainsi que le fait Hilaire, définissant *le vrai est manifestation et déclaration de l'être*. De même Augustin dans le livre *De la vraie religion* (c. 36) : *la vérité est ce par quoi ce qui est se montre*; et de même (c. 31) : *la vérité est ce selon quoi nous jugeons des inférieurs*.²⁹

Les interprètes ne se trompent donc pas qui perçoivent une dimension ontique dans le texte. Mais

Thomas prend tout de même la peine de préciser qu'il ne s'agit que d'un usage analogique de «vrai»:

²⁹ À moins d'avis contraire, le texte français est tiré d'une traduction non officielle de Monsieur le Professeur Marc Renault, de l'Université du Québec à Trois-Rivières, à qui je sais gré de l'avoir mise à ma disposition. «[...] prima ergo comparatio entis ad intellectum est un ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perfecitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei : sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum «verum est id quod est», et Avicenna in sua Metaphysica «Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei», et quidam sic «Verum est indivisio esse et quod est [Philippus Cancellarius]. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perfecitur, et sic dicit Ysaac quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus», et Anselmus in libro De veritate «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis», –rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur –, et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus 'cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est'. Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod «Verum est declarativum et manifestativum esse», et Augustinus in libro De vera religione «Veritas est qua ostenditur id quod est», et in eodem libro «Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus». *De veritate*, Q.1, a.1, 166-200.

Quand un même prédicat est attribué à plusieurs selon un ordre de priorité et de postériorité, cette priorité n'est pas nécessairement due au fait que tel sujet d'attribution soit la cause des autres sujets d'attribution. Il y a une priorité qui consiste en ce que le signifié (ratio) commun se trouve au complet seulement en tel sujet. Exemple : le sain se dit en priorité de l'animal dans lequel on trouve la qualité de la santé formellement réalisée. Par suite, le médicament, bien qu'il soit cause de santé, sera dit sain lui aussi, mais de façon dérivée. C'est pourquoi, dans l'attribution du vrai à plusieurs selon la priorité et la postériorité, il faut en premier attribuer le vrai au sujet dans lequel il se trouve selon son essence parfaite. [...] le vrai signifie un rapport à l'intellect, [aussi] le Philosophe (*Métaphysique*, livre VI) soutient que le bien et le mal sont dans les choses tandis que le vrai et le faux sont dans l'esprit. En effet, une chose n'est dite vraie que si elle est adéquate à l'intellect. En fin de compte, le vrai est dans les choses en postériorité, et en priorité dans l'intellect.³⁰

Dans la *Summa*, comme le fait remarquer Dewan, Thomas pousse plus loin sa concentration sur le fait que «la vérité est dans l'esprit» et sur l'ordre de l'accomplissement de l'opération intellectuelle.³¹

Deuxièmement, l'on observe une différence importante dans le traitement de l'opération de composition et de division de l'intellect comme lieu de la vérité. Dans les *Sententiarum* le lieu propre de la vérité se trouve pensé dans le contexte de la différence existant entre «*esse*» et «*quidditas*». Ainsi Thomas situe la vérité dans une opération intellectuelle seconde qui porte sur l'acte d'être.³² Mais dans les *Quaestiones*, le locus veritatis est pensé dans le contexte de

³⁰ «Dicendum quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa, sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis; et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. [...] verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.», Q.1, a.2, 49-60; 73-80.

³¹ «St Thomas's successive discussions of the nature of truth», p. 57.

³² «[...] quod cum sit duplex operatio intellectus : una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus (5 de Anima, text. 21) nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur, alia est

l'*adaequatio* ³³ :

L'essence de la vérité consiste en l'adéquation de la chose et de l'intellect. Or une entité n'est pas dans un rapport d'adéquation à soi-même. C'est à des choses diverses autres qu'elle que cette entité peut s'égaliser. C'est pourquoi on trouve premièrement la raison de vérité dans l'intellect là où celui-ci commence à posséder en propre quelque chose que n'a pas la chose en dehors de l'âme, quelque chose qui lui corresponde cependant, de manière à ce qu'il ait de quoi saisir une adéquation. L'intellect, en tant qu'il forme les quiddités, ne possède rien d'autre qu'une similitude de la chose existante hors de l'âme, comme le sens en tant qu'il reçoit l'espèce de la chose sensible. Mais quand il se met à juger de la chose appréhendée, ce jugement est quelque chose lui appartenant en propre qui ne se trouve pas en dehors dans la chose. Et quand le jugement est adéquat à ce qui se trouve dehors dans la chose, on le qualifie de vrai.³⁴

Dans la *Summa*, ce même point de vue se trouve accentué et considéré finalement du point de vue de l'achèvement réflexif de l'opération intellectuelle. La vérité est un phénomène réflexif. Être dans la «vérité», c'est connaître, à la fois et dans un même mouvement, la vérité de sa connaissance.

Enfin, si dans ses premiers écrits³⁵, Thomas conçoit volontiers, mais de façon dérivée, la

quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis : prima operatio rescipit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate [...], *Ad septimum*, p. 170

³³ «In DV 1.3 the principle approach is a focus on the term «adequation», «St Thomas's successive discussions of the nature of truth», p. 158.

³⁴ «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; [...], Q.1, a.3, 27-43.

³⁵ «Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo, omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est : ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.», *In I Sent.* dist. XIX, a. 2

«vérité» comme une structure formelle des étants, cette perspective disparaît complètement dans la *Summa*.³⁶

Ce trop bref excursus dans l'univers thomasien a permis de voir que le «vrai» transcendantal n'est prédicable des étants que de façon analogique et inadéquate. En fait, lorsque Thomas parle de vérité, il n'est pas d'abord préoccupé par le sens de l'être, mais surtout par le travail de l'esprit mis en situation devant sa performance. Mais dans quelle mesure Thomas respecte-t-il le principe de convertibilité? En introduisant l'intelligence comme troisième terme, Thomas n'est-il pas en train de compromettre sérieusement ce principe? Qui plus est, ne fait-il pas ainsi du vrai quelque chose d'extrinsèque à l'être? Pour que la convertibilité soit possible entre le vrai et l'être, il faut, du moins selon Philippe le Chancelier, que le vrai soit défini strictement en termes ontiques. Pour y parvenir sans que le tout résulte en une tautologie, il s'agit de procéder de manière analogue à l'un transcendantal, c'est-à-dire par indivision. Or, Thomas déroge à ces deux conditions. Qu'est-ce qui cette fois motive sa décision?

Il n'est pas impossible que le souci de Thomas pour l'efficacité des causes secondes se traduise ici par un *certain* anthropocentrisme. Il est important de nuancer la teneur de cet

(*Utrum omnia sint vera veritate increata*), p. 171; «Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano sicut dominantur cibus sanus a sanitate quae est in animali et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans, dominantur sicut a forma inhaerente, sicut cibus dominantur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.», *De veritate*, Q.1, a.4, (*Utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera*), 200-209.

³⁶ «Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sunt essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res dominantur verae.», «[...] esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus.», *Summa Theologiae*, Prima pars, Q. 16, a. 1 ad 3].

anthropocentrisme. Contrairement à ce que certains exégètes de la pensée thomassienne ont laissé entendre, dont J.B. Metz, Thomas n'est pas un «moderne» avant la lettre.³⁷ Parce qu'il est un être connaissant, l'être humain possède une amplitude potentielle infinie qui lui permet de devenir tout ce qu'il n'est pas, et donc de transcender l'altérité formelle qui est le fait de tout étant.³⁸ Dans le cas du vrai transcendantal, cette capacité d'être tout propre à l'âme est cruciale puisqu'elle permet de faire le pont entre le vrai et l'être. Les deux ne sont donc pas immédiatement convertibles, mais il y a convertibilité médiate. Dans le traitement thomassien du «vrai» transcendantal se fait jour une valorisation de la perfection rationnelle, de sa cohérence interne et de sa noblesse. La vérité humaine est l'affaire de raison humaine : il lui appartient de juger de la conformité de *son* travail avec la réalité *qu'elle* considère. Point n'est besoin de faire intervenir des éléments extrinsèques pour garantir l'exactitude de son travail. C'est peut-être cette confiance accordée à l'efficace humaine qui pousse Alain de Libéra à laisser entendre que Thomas d'Aquin se fait l'apôtre d'une certaine laïcité de la raison.³⁹ Il semble vouloir lire le développement de la philosophie médiévale à la lumière de

³⁷ J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik, über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, Kösel Verlag, 1962..

³⁸ Voir *In de anima. Liber III, Lect. 13*: «Anima data est homini loco omnium formarum ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum»; *ST I, 14, 1*: «[...] considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III De An., quod «anima est quodammodo omnia».

³⁹ Consulter : *Thomas d'Aquin, L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libéra, Traduit avec le concours du Centre national du Livre, GF-Flammarion, © 1994 ou encore *Penser au Moyen Age*, Paris, Édition du Seuil, 1991.

la condamnation de 1277 dont l'enjeu est l'exercice laïque de la raison. C'est un point de vue intéressant qui a l'avantage d'éclairer le débat actuel en Europe et aussi en Amérique du Nord sur la laïcité de la culture ou encore sur le fonctionnement d'une société multiculturelle. Je crois cependant que l'enjeu de la philosophie médiévale est plus complexe. Quoique cette intuition ne soit pas totalement dépourvue de fondement, du moins dans le contexte d'une problématique comme celle de l'intellect agent séparé et de l'illuminationisme augustinien, je préfère la formuler dans les termes de M.-D. Chenu o.p. qui, parmi les interprètes de la philosophie thomasiennne, est peut-être celui qui en a le mieux illustré l'enjeu. Au fond, l'effort intellectuel de Thomas d'Aquin s'inscrit dans un vaste mouvement de «renaissance». Il s'agit de penser l'homme nouveau et cette pensée passe par «l'assimilation de la raison grecque par la théologie chrétienne»⁴⁰ Pour Thomas d'Aquin, il s'agit bien de *penser* au Moyen Âge, mais le Moyen Âge dont il fait l'expérience est loin d'être laïque. Au contraire, il est chrétien, musulman ou juif et à travers la pensée aristotélicienne, il fait la découverte d'un héritage culturel fort différent du sien. La pensée aristotélicienne, me semble-t-il, n'a pas forcé Thomas d'Aquin à penser en marge de son héritage religieux, mais elle l'a plutôt poussé à le rendre producteur d'intelligibilité pour *son* aujourd'hui. Pour Thomas d'Aquin, le christianisme ne dispense jamais le croyant de l'exercice laborieux de sa liberté intellectuelle en vue d'un dialogue avec les autres visions philosophiques ou théologiques. Plusieurs routes sont possibles qui mènent vers une vérité. Mais la vérité elle-même se dérobe à toute saisie exhaustive en se brisant à travers un prisme de perspectives sur le réel. Pour reprendre à nouveau les propos de Chenu,

⁴⁰ M.-D. Chenu o.p., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Deuxième édition, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Vrin, 1954, (*Publications de l'Institut d'études médiévales de Montréal*; XI), p. 22

l'oeuvre de Thomas a permis de définir le «statut de la Raison en Chrétienté».⁴¹

En terminant, ce qui m'apparaît dans la façon dont Thomas traite du «vrai», c'est que la préoccupation autour du *fondement de la réalité* ne se situe pas au premier plan. Somme toute, il peut s'agir ici d'une option préférentielle philosophique. Ce qui occupe le champ de vision philosophique thomassien semble plutôt être *cet être-réel* que nous sommes et que sont les choses, qui n'est jamais simplement l'être ou la réalité, mais une actualisation de potentialités existentielles. Cette option existentielle n'est pas caractéristique de la philosophie médiévale dans son ensemble. Comme le montrera le prochain développement, Duns Scot préfère opérer à partir d'une optique fondationnelle et cela se perçoit aisément dans sa vision du «vrai» transcendantal.

3. La théo-logique scotiste

À en juger par le nombre de publications spécifiquement relatives à l'analyse scotiste des transcendants, il semble que la pensée Jean Duns Scot (c.1266-1308), du moins en ce domaine, ait exercé moins de fascination auprès des historiens de la pensée que celle de Thomas d'Aquin. À part le classique de A. B. Wolter⁴², il n'existe à ma connaissance aucun ouvrage (monographie ou article) portant spécifiquement sur l'ensemble des transcendants scotistes. Au contraire, il existe une quantité d'écrits sur le problème de l'univocité de l'être et il existe certainement quelques ouvrages d'introduction dont la renommée n'est plus à faire. Comment ne pas mentionner Étienne Gilson dont le remarquable ouvrage sur Duns Scot met à l'oeuvre une excellente pédagogie de

⁴¹ *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 23

⁴² *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.), 1946, (*Franciscan Institute Publications. Philosophy series*, 3).

l'histoire et une admirable clarté littéraire, mais qui demeure peut-être un peu trop déterminé par des références thomasiennes ⁴³. Quant à Paul Vignaux, il a d'intéressantes intuitions et il possède l'art d'actualiser les problématiques scotistes; contrairement à Gilson cependant, il ne s'exprime pas toujours avec clarté. ⁴⁴ Finalement il faut mentionner les études antagonistes de Bernard Landry ⁴⁵ et d'Ephrem Longpré ⁴⁶ qui ont longtemps animé les écoles scotistes.

En dépit de cette relative infériorité bibliographique, il semble que les oeuvres de celui qu'on a nommé le «Docteur subtil» deviennent à présent l'objet d'une curiosité philosophique contemporaine piquée par le problème de l'être. ⁴⁷ Il n'est pas impossible que cet intérêt aille de pair avec celui qu'on porte depuis quelque temps au jeune Heidegger dont l'*Habilitationsschrift* portait, du moins le pensait-il, sur un écrit de Duns Scot. ⁴⁸ Comme l'a cependant montré l'historien M. Grabmann, l'auteur de ce traité n'est pas Duns Scot, mais plutôt un disciple de Duns Scot. Il s'agit

⁴³ Jean Duns Scot. *Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

⁴⁴ *Philosophie au Moyen Age précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, © 1987.

⁴⁵ Duns Scot, Paris, F. Alcan, 1922.

⁴⁶ *La vie du B. Duns Scot*, Paris, Société et librairie S. François d'Assise, 1924.

⁴⁷ Consulter entre autres *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation par Christine Goémé, Paris, FAC éditions, ©1982, dont les interlocuteurs sont Paul Vignaux, Jean-Luc Marion et Florent Gaboriau; Olivier Boulnois, «Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», *Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988, (*Épiméthée; Essais philosophiques*), Stephen D. Dumont, «Transcendental Being: Scotus and Scotists», *Topoi*, 11 (1992), pp. 135-148.

⁴⁸ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Frühe Schriften*, Frankfurt-am-Main, 1972, p. 133-352 (publié pour la première fois par J.C.B. Mohr en 1916).

en fait de Thomas d'Erfurt (†1379 env.).⁴⁹

En ces temps où l'on cherche à se frayer un chemin entre absolutismes et relativismes de tous genres, il est possible que l'oeuvre de Duns Scot soit perçue comme source d'inspiration pour la réflexion contemporaine. La subtilité de ce religieux intellectuel me semble toujours mise au service d'une vision pour ainsi dire *communautaire* du réel. Les distinctions pointues que Duns Scot aime à introduire — et qui ont d'ailleurs contribué à sa notoriété — sont autant d'éléments destinés à jeter des ponts entre des réalités qui devraient selon lui être pensées en termes communautaires plutôt que dichotomiques.

C'est dans son *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard⁵⁰, cours professé pendant le séjour de l'aspirant bachelier Scot à Oxford, que l'on retrouve la discussion la plus importante sur les transcendants. Les spécialistes de Scot distinguent entre le *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard* rédigé pendant la première année de l'aspirant bachelier en théologie (*Lectura oxoniensis*) et le même Commentaire révisé pour fin d'enseignement magistral normalement exigé de l'aspirant au cours de sa deuxième année d'études (*Ordinatio*). Les écrits constitués par les notes d'étudiants prises en classe sont quant à elles regroupés sous l'appellation *Reportatio* ou *Reportatio*

⁴⁹ «Die Schrift des Thomas von Erfurt verdankt es ihrer irrtümlich Zuweisung an Duns Scotus, daß sie Gegenstand von Untersuchungen geworden ist, zuerst durch K. Werner in seiner Wiener Akademieabhandlung: *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus* (Wien 1877) und zuletzt durch M. Heidegger in seiner Freiburger Habilitationsschrift: *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen 1916)», «Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik — ein Überblick», *Mittelalterliches Geistesleben; Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. III, München, M. Hueber, 1926-56, p. 249.

⁵⁰ Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum, *Opera omnia*, iussu et auctoritate RMI P. Augustini Sépinski, totius ordinis fratrum minorum ministri generalis, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić, IV, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLVI.

examinata quand le maître les a corrigés. Quant à l'*Ordinatio*, elle est également désignée sous le nom d'*Opus oxoniense*.⁵¹

Vraisemblablement écrit autour des années 1300, l'*Opus Oxoniense* est mieux compris à la lumière des développements doctrinaux qui ont suivi la condamnation de 1277 dont l'enjeu est, au fond, la détermination des champs de compétence du philosophique et du théologique. Aussi je crois plausible la thèse de Gilson, à savoir que l'effarouchement ou la sérénité approbative suivant la condamnation de 1277, ait favorisé un nouvel essor du platonisme en sa figure avicennno-augustinienne.⁵² Il faudrait sans doute décider s'il faut comme E. Bettoni opposer de manière radicale l'aristotélisme et l'augustinisme (ou les philosophes et les théologiens)⁵³ ou s'il faut, au contraire, comme F. Van Steenberghen⁵⁴ discerner entre diverses formes d'aristotélismes — plus ou moins augustinisantes. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que Duns Scot a voulu apporter quelques rectifications à certaines compréhensions de l'aristotélisme comme de l'augustinisme.

Quant à la doctrine scotiste des transcendants, notons d'abord qu'elle entre dans la composition d'une harmonie fort complexe mettant en jeu l'objet adéquat de l'intelligence, le

⁵¹ À ce propos, consulter l'introduction très éclairante dans : John Duns Scotus, *God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Translated with an Introduction, Notes, and Glossary by Felix Alluntis OFM and Allan B. Wolter OFM, New York, Princeton University Press, 1975, p. xx.

⁵² Consulter: E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, pp. 431-432.

⁵³ «The originality of the scotistic synthesis», *John Duns Scotus, 1265-1965*, John K. Ryan and Bernardine M. Bonansea (ed.), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 3), p. 30.

⁵⁴ «La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot», *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 1, documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Romae, Cura Commissionis Scotisticae, 1968, (*Studia Scholastico-Scotistica*, 1), p. 67.

statut de la métaphysique et de la théologie rationnelle, l'objet de la métaphysique, la possibilité de prouver l'existence de Dieu et finalement la prédication des attributs divins. Le thème majeur de cette harmonique, qui est finalement destinée, comme l'a relevé S. Dumont, à poser les fondements d'une conceptualisation communautaire de Dieu et la création⁵⁵, est, on l'aura sans doute deviné, l'univocité du concept d'être. Pour traiter en bref d'un problème qui mériterait plus d'attention, cette conceptualisation de type communautaire était rendue nécessaire aux yeux du Docteur subtil par la tombée en désuétude d'une gnoséologie de l'illumination de facture néo-platonicienne et, par conséquent, de l'ontologie analogique.⁵⁶ Le rôle spécifique joué par la doctrine des transcendants, à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler une réforme spéculative, consiste à ouvrir une voie purement métaphysique pouvant éventuellement conduire à l'affirmation d'une première perfection infinie dont le nom serait Dieu.⁵⁷ Bref, l'originalité du traitement scotiste des transcendants tient

⁵⁵ «Scotus's explanation of how conceptual agreement is possible among things so totally diverse in reality as God and creatures involved some of the most innovative features of his metaphysics.», Stephen D. Dumont, «Transcendental Being : Scotus and Scotists», *Topoi* 11(1992), p. 136.

⁵⁶ «More and more Scholastics followed Aquinas in rejecting any special illumination theory to explain man's knowledge of God, but like Aquinas they failed to see that this required any modification of the traditional doctrine of analogy of being and other transcendental terms. Scotus seems to have been the first to see the discrepancy between the two positions. He pointed out that if all our general notions (including those of being and its transcendental attributes) are formed by reflecting upon sensible things, as Aristotle explained, then some notions such as being must be univocally predicable of God and creatures, or all knowledge of God becomes impossible. Arguing specifically against Henry of Ghent, who claimed we have either a concept of being proper to God or one common to finite creatures, Scotus insisted on the need of a third or neutral notion of being as a common element in both the other concepts.», A. Wolter, *The transcendentals...*, p. 430.

⁵⁷ «The task of the metaphysician, then, is to work out the ways in which the various transcendental concepts entail one another. One of the more important conclusions that will emerge from such an analysis is that there is one, and only one, being in which all pure perfections coexists. Such an infinite being we call God.», A. Wolter, «Duns Scotus, John (c.1266-1308)», p. 429.

principalement à son utilisation à l'intérieur d'un ensemble de préoccupations d'ordre systématique qui n'appartenaient ni à Philippe le Chancelier ni davantage à Thomas d'Aquin. Sans pouvoir entrer dans les détails, mentionnons entre autre que Duns Scot élabore une théorie originale des transcendants parmi lesquels de nouveaux types sont introduits. En plus de ce que Scot appelle «attributs convertibles» (*«passiones simplices convertibiles»*) c'est-à-dire l'un, le vrai et le bon, les transcendants comptent aussi parmi leurs rangs des nouveaux types. Premièrement, il faut compter les «attributs disjonctifs» (*«passiones disjunctae»*), dont la caractéristique est d'être constituées par des dyades notionnelles opposées dont aucun des membres «ne déterminent à un certain genre son déterminable».⁵⁸ L'introduction des transcendants disjonctifs, loin d'être le caprice d'un esprit raffiné, signifie que le fini ne peut plus être adéquatement pensé, du point de vue métaphysique, en et pour lui-même. En d'autres termes, il est métaphysiquement pertinent de penser le fini, pourvu qu'on le pense dans son appartenance à la communauté conceptuelle qu'est la disjonction être-fini/être-infini. C'est d'ailleurs à cause de cette appartenance à une dyade dont l'un des membres est son opposé que le champ du fini peut constituer une pierre d'angle sur laquelle s'appuie le pont conceptuel qui mène jusqu'à Dieu. Car si le domaine de l'être-fini ratisse large, le domaine de l'être-infini n'est quant à lui spécifique qu'à un seul être. Il en va d'ailleurs de même pour les autres passions disjonctives.⁵⁹ Aux transcendants traditionnels Duns Scot ajoute ensuite les «perfections

⁵⁸ «[...] quia ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, -sicut unum, verum et bonum- sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus : [...].», *Ord. I, dist. 8, n. 115* [19].

⁵⁹ «[...] et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, -sicut necesse-esse in ista divisione 'necesse-esse vel possibile-esse', et infinitum in ista

absolues» («*perfectiones simpliciter*») qui rassemblent en leur sein les perfections pouvant être attribuées à Dieu, de manière exclusive ou non, mais qui sont plus exactement des perfections absolues excédentaires.⁶⁰ Ce sont toutes les perfections simples qui, sans faire parti des passions convertibles ou des disjonctifs spécifiquement divins, peuvent tout de même être prédiquées de Dieu. Il n'est pas nécessaire qu'un prédicat soit exclusif à Dieu pour entrer dans cette catégorie excédentaire. Il en est ainsi pour la sagesse; bien qu'elle soit commune à Dieu et aux créatures, cette perfection est pourtant transcendante, non pas tant en raison de sa position supra-catégorique, mais en vertu de son applicabilité divine. On peut cependant observer une gradation parmi les perfections absolues excédentaires selon leur applicabilité strictement divine. Ainsi, l'omniscience et l'omnipotence sont des perfections absolues dont le contenu est plus parfait que la sagesse et la volonté. Cette quatrième et dernière sorte de transcendants appartient à la métaphysique parce qu'elle permet le passage de l'onto-logique (l'être en tant qu'être) au théo-logique (Dieu). Comme le mentionne judicieusement Wolter, les exigences d'une «théo-logique» (un système dont la finalité est théologique) se font nettement sentir dans la vision scotiste des transcendants.⁶¹

Ayant brossé à grands traits — il est vrai — le tableau dans lequel s'inscrit la réflexion scotiste sur les transcendants, il convient d'examiner comment le «vrai» transcendantal s'y inscrit. Somme toute, les «passions convertibles», dont font partie le «vrai» le «bon» et l'«un», jouent ici un

divisione 'finitum vel infinitum', et sic de aliis.», *Ord. I, dist. 8, n. 115* [19].

⁶⁰ «Ita etiam potest sapientia esse transcendens, et quodcumque aliud, quod est commune Deo et creaturae, licet aliquod tale dicatur de solo Deo, aliquod autem de Deo et aliqua creatura. Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet, ente.», *Ord. I, dist. 8, q. 3, n. 115* [19].

⁶¹ «The theory of transcendentals is important for Scotus primarily because of its implications for a natural theology or theologic», A.B. Wolter, *ibid*, p. 13.

rôle assez mineur. Les «passions convertibles» occupent en fait le barreau inférieur de l'échelle posée par les transcendants pour relier le fini et l'infini car elles touchent indifféremment l'ordre du fini et l'ordre de l'infini. En fait, l'être n'occupe pas précisément de marche, puisqu'il se trouve à constituer le sol ou la «matière logique universelle» qui sous-tend l'échelle. Plus précisément, le «vrai», l'«un» et le «bon» sont prédicables qualitativement (*in quale*) de tout ce dont on peut prédiquer quidditativement (*in quid*) l'être.⁶² Leur rôle consiste simplement à rehausser le contenu de sens du concept d'étant, sans pour autant introduire de différence entre Dieu et la création.⁶³ Cependant, comme l'indique encore Wolter, le «vrai» transcendantal scotiste est digne d'intérêt en raison du soin particulier que le Docteur subtil prend pour se détacher de toute forme d'illuminisme.⁶⁴ On note en effet chez Duns Scot un retour à une conception ontologique (par opposition à une conception gnoséologique thomasiennne) de la vérité. Pour Duns Scot, la vérité est affaire, soit d'une conformité par rapport à la cause efficiente, soit d'une conformité par rapport à un intellect:

[...] il y a en effet la vérité dans les choses et la vérité dans l'intellect. Et dans les choses de deux manières, à parler généralement, à savoir par comparaison à ce qui produit et par comparaison à celui qui connaît ou pense la chose.⁶⁵

⁶² O. Boulnois, «Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», p. 33.

⁶³ O. Boulnois, «Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», p. 58.

⁶⁴ «Of the three *conditiones concomitantes esse* unity receives the greatest attention. [...] The subject of ontologic truth receives a somewhat more detailed analysis than that of goodness, probably because of its connexion with ontologism, against which Scotus directed much of his dialectics.», A.B. Wolter, *ibid*, p. 126.

⁶⁵ «[...] est enim veritas in rebus, et veritas in intellectu. In rebus dupliciter, in genere videlicet per comparisonem ad producentem et per comparisonem ad cognoscentem sive

Dans les deux cas, l'intellect est mis en cause. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'on entend par conformité, car on peut se conformer de plusieurs façons et en raison de divers facteurs. C'est d'ailleurs cette distinction à opérer entre diverses formes de conformité qui est à l'origine de la conception scotiste du «vrai» transcendantal. Pour Scot, le vrai transcendantal est en lien avec la conformité de type gnoséologique et signifie plus particulièrement la conformité avec un intellect *en raison* de la causalité exercée par l'être même des choses. Duns Scot ne méconnaît pas la conformité des étants par rapport à leurs exemplaires, mais cette conformité ne relève pas, à proprement parler, d'une «*passio entis*». Or, un transcendantal est précisément pour Duns Scot une *passion* de l'être. C'est pourquoi le «vrai» transcendantal est considéré comme cette propriété de l'être qui actualise le déploiement de son sens et qui par conséquent rend possible la relation gnoséologique. Bref, chez Duns Scot, le vrai transcendantal est réductible à l'intelligibilité de l'être:

En vérité, je dis que c'est de la considération du métaphysicien que relève le vrai ontologique [reale] pris de la première manière, c'est-à-dire par comparaison à sa cause productrice, et cela quant à tous les trois membres, parce qu'ils ne ramènent pas l'être ni à la quantité ni au mouvement. Quant à la deuxième manière, c'est-à-dire par comparaison au connaissant, elle revient au premier membre [esse manifestativum] qui est convertible avec l'être.⁶⁶

Contrairement à Thomas d'Aquin, l'activité de l'intelligence connaissante est pour Duns Scot un

intelligentem.», traduction de Jacques Gervais o.m.i., *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. 6, q. 3, n.5, Joannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, Parisiis, Vivès, tomus septimus, p. 337a.

⁶⁶ «Secundum veritatem autem dico, quod ad considerationem Metaphysici pertinet verum reale primo modo sumptum, scilicet per comparisonem ad producentem, et hic quoad omnia tria membra, quia non contrahunt ens ad quantum, nec ad motum. Secundum autem scilicet sumptum per comparisonem ad cognoscentem [esse manifestativum] primum membrum pertinet, quia convertitur cum ente.», Joannis Duns Scoti, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. 7, q.3, n. 5, Parisiis, Vivès, tomus septimus, p. 345b. Traduction de Jacques Gervais o.m.i.

phénomène postérieur au «vrai» transcendantal. Ceci est tellement vrai, que dans l'hypothèse où il n'y aurait aucun intellect — humain —, le vrai transcendantal subsisterait dans les êtres à titre d'aptitude à manifester le sens de l'être :

[...] parce que même s'il n'y avait aucun intellect, n'importe quelle chose serait encore par nature apte à se manifester selon le degré de son entité. Et cette connaissance serait celle par laquelle la chose est dite connue de nature, non que la nature la connaisse, mais parce que cette connaissance serait en raison de l'aptitude manifestative plus ou moins grande de la chose qui, par nature, la rendrait quant à soi apte à être plus ou moins parfaitement connue.⁶⁷

Si Duns Scot insiste sur le fait que chaque étant jouit d'une appartenance en propre de son intelligibilité, c'est toujours en raison de la neutralité ou de l'indifférence qui doit caractériser les passions convertibles. Le vrai en tant que dénomination extrinsèque ou *relatio rationis* ne respecte pas le principe d'indifférence puisque ce type de relation ne peut pas être attribué à l'être infini. Il ne peut donc pas être érigé en perfection absolue. À plus forte raison, le vrai gnoséologique ne peut conduire à l'affirmation d'une vérité infinie subsistante. C'est donc par son incapacité à être prédiquée de Dieu que pèche la conception gnoséologique du vrai transcendantal:

Je demande donc si [la] vérité désigne précisément cette perfection qui est dans la réalité formellement, ou précisément cette relation constituée par l'intellect, ou si elle désigne l'une et l'autre. Si elle désigne précisément la relation de raison, elle n'est donc pas une perfection pure, parce qu'aucune relation de raison ne peut être infinie; même quand la relation est réelle — comme la paternité — elle n'est pas formellement infinie, combien davantage celle de raison. Si la vérité est ensemble les deux [perfection dans la chose et relation de raison dans l'intellect], vu que celles-là ne forment ensemble qu'une unité accidentelle [*unum per accidens*] — parce que la relation de raison ne forme jamais avec l'être réel une unité absolue [*unum per se*] (ce qui est patent, parce que la relation de raison fait bien moins un *unum per se* avec

⁶⁷ «[...] quia si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis, esset nata se manifestare; et haec notitia est, qua res dicitur nota naturae, non quia natura cognoscat illam, sed quia propter manifestationem maiorem vel minorem nata esset, quantum est de se, perfectius vel minus perfecte, cognosci.», *Quaestiones subtilissimae super Metaphysicorum Aristotelis, lib.7*, q.3, n. 5, Parisiis, Vivès, p. 337b, traduction française de Jacques Gervais o.m.i.

un être réel qu'une passion avec un sujet; en effet la passion vient après le sujet en raison du sujet, tandis que nul être de raison ne vient après un être réel en raison de lui)- séparons donc ces deux qui se rencontrent dans cet être accidentel [ente per accidens], il s'ensuit alors que la vérité désigne toujours précisément cette perfection dans la chose (de même pour bonté; et alors plus loin, vu qu'il n'y a aucune distinction dans la chose, soit suivant l'opinion soit suivant l'exposé de l'opinion, il s'ensuit que bonté et vérité soient formellement synonymes (ce qu'ils nient), parce qu'elles diraient la même perfection en tant que la perfection est dans la chose, comme il a été prouvé, et sans aucune distinction réelle et de raison.⁶⁸

Après cet effleurement de l'harmonique scotiste, une conclusion s'impose. Si l'on avait à qualifier le projet scotiste, on lui accolerait sans peine l'épithète critique. Bien qu'il soit théologien, Duns Scot, ne discrédite pas la philosophie; au contraire, il veut simplement extirper de son sein les présupposés qui appartiennent en fait à la théologie et qui la rendent impure, tout comme il veut extirper de la théologie les présupposés qui appartiennent au monde de la nécessité envisagé par la philosophie. C'est précisément au moyen de ce qui semble les détruire que la philosophie et la théologie se trouvent «sauvées», nommément, le concept univoque d'être.⁶⁹

⁶⁸ «Quaero ergo utrum veritas dicat praecise illam perfectionem, quae est in re formaliter, aut praecise illam relationem factam ab intellectu, aut utrumque? Si praecise relationem rationis; ergo non est perfectio simpliciter, quia nulla relatio rationis potest esse infinita [...] Si ambo, cum illa non sint unum nisi per accidens, quia relatio rationis cum ente reali nunquam facit unum per se; quod patet, quia multo minus facit unum cum ente reali ens rationis quam passio cum subjecto; (passio enim consequitur subjectum ex ratione) nullum autem ens rationis consequitur ens reale ex ratione sui. Separata igitur ista duo, [nempe veritas et bonitas] quae concurrunt in isto ente per accidens, et sequitur tunc, quod veritas semper dicat praecise illam perfectionem in re, et bonitas similiter; et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem sive secundum expositionem opinantium, quia dicerent eandem perfectionem, ut perfectio in re est, ut probatum est, et sine omni distinctione rei et rationis, sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant», *Ord.* 1 dist. 8 q. 4, n. 186 [14], Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, tome IV, traduction française de Jacques Gervais, o.m.i.

⁶⁹ «Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia, licet tamen non praedicatur in 'quid' de omnibus, ut de differentiis.» (*Lectura* I, 3, n.105); «Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam, quia si ens non importaret conceptum communem, impossibile esset quod haberamus conceptum substantiae, quia substantia non habet propriam speciem in intellectu possibili, sed tantum

Dans cette optique critique, les transcendants comptent parmi les outils conceptuels dont Scot se sert pour conjoindre ou articuler le monde de la nécessité et de la liberté. Plus précisément, et dans les termes de Boulnois, la métaphysique, qui a pour objet les transcendants, jette le pont qui fait quitter la théologie pour conduire à la théologie.⁷⁰ Si elle se trouve à avoir un champ de compétence propre, la métaphysique scotiste, en tant que science des transcendants, ne se trouve cependant pas en régime d'autarcie. Mais déjà l'on peut voir poindre à l'horizon la naissance d'une ontologie non théologique.

4. L'onto-logique suárezienne

C'est aux XVI^{ième} et XVII^{ième} siècles, que la doctrine des transcendants, après son passage aux mains des scolastiques de la Renaissance, et plus précisément aux mains de Francisco Suárez s.j. (1548-1617), atteindra au statut indépendant d'ontologie.⁷¹ À vrai dire, Duns Scot avait bien

conceptum entis abstrahendo a speciebus accidentum. Si ergo ens non haberet unum conceptum, nullum conceptum — nec in communi nec in particulari — haberemus de substantia.» (*Lectura* I, 3, n. 110). «Item, nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia.» (*Lectura* I, 3, n. 113), *Opera Omnia* XVI, pp. 264-266).

⁷⁰ «Le concept de «théologie», savoir du *divin* plutôt que de Dieu, est élaboré par J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, p. 96 sq. Cf. Heidegger, *Holzwege*, p. 179; *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 65.», O. Boulnois, «Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», note 218, p. 81.

⁷¹ «Francisco Suarez's *Disputationes metaphysicae* (1597) follows the direction suggested by Scotus. In no place does Suarez explicitly say that metaphysics is the science of the transcendentals, but such a position is implied by Suarez's stated views on metaphysics. For he holds, first of all, that the aim of every science is to study the properties of its object and the causes of that object and of its properties. And, secondly, he claims that the object of metaphysics is being qua real being and that the properties of being, as well of being itself, are transcendental. [DM 1.3.1] Thus, it turns out that metaphysics studies the transcendentals, namely, being and its transcendental attributes.», «Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», *Topoi* 11 (1992), p. 120.

préparé le terrain pour une telle indépendance de l'ontologie et Suárez n'a fait que déployer certaines potentialités de la pensée scotiste.⁷² Plus encore, Suárez tranche à sa manière l'ambiguïté inhérente au statut de la métaphysique de type aristotélicien: la métaphysique est-elle science de l'objet le plus éminent (théologie) ou est-elle science de l'être (ontologie)? Ainsi l'historien Alain Guy croit-il que Suárez met définitivement fin à l'ambition théologique de la métaphysique.⁷³ Mais si l'on en croit Jean-François Courtine, cette clôture autour de la doctrine des transcendants ne signifie pas, du moins pas encore chez Suárez, qu'une rupture ait été entièrement consommée entre l'ontologie et la théologie.⁷⁴ Quoi qu'il en soit, il est clair que Suárez occupe une époque charnière dans l'histoire de la philosophie. Philosophe de la Renaissance, il appartient à ce courant qui se pose en rupture avec ce qui le précède et qui veut instaurer un nouvel humanisme. Ainsi l'on peut déjà voir poindre dans la philosophie de Suárez l'horizon des valeurs humanistes hautement célébrées par la modernité.⁷⁵

Si cet esprit d'affranchissement n'engendre pas nécessairement chez Suárez de véritable

⁷² J.J.E. Gracia, «The transcendentals in the Middle Ages : An Introduction», p. 119.

⁷³ «[...] pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, surgit avec Suárez la décision pleinement consciente de faire une métaphysique indépendante de la théologie –et même une métaphysique préalable à tout essai de constituer une théologie.», Alain Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, deuxième édition revue et corrigée, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983, (Série A; Tome 50), p. 84.

⁷⁴ «[...] les *Disputationes* intègrent en effet Dieu à l'édifice proprement métaphysique, dans la mesure où celui-ci laisse place, à côté de l'*objectum adaequatum* qu'est l'*ens in tota sua latitudine sumptum*, au sujet «premier et principal» de cette science : Dieu à titre d'objet le plus «digne», *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990 (*Épiméthée : essais philosophiques*), p. 341.

⁷⁵ «Le plus moderne des scolastiques et le plus scolastique des modernes», Juan Tusquets, Joaquín Carreras Artau, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1962, p. 115.

inédit philosophique, du moins donne-t-il lieu à une heuristique nouvelle; ce qui n'est pas peu dire lorsqu'on sait qu'une heuristique de facture aristotélicienne avait largement prévalu jusque là. En effet, à l'ordre des questions dicté par l'ordre des problèmes posés dans la Métaphysique d'Aristote, Suárez substitue un ordre qui privilégie un traitement méthodique de la problématique métaphysique.⁷⁶ Même s'il a produit un nombre impressionnant d'écrits portant sur des sujets variés, l'histoire de la philosophie semble n'avoir retenu de Suárez que sa pensée juridique et politique, du moins si l'on s'en tient aux oeuvres qu'on a jugé bon de traduire, en anglais ou en français, de même qu'au sujet des études suarésiennes. Il ne s'agit évidemment pas de nier la valeur ou même de diminuer la portée de sa pensée dans le domaine du droit international et du pouvoir politique. Mais, ses *Disputationes metaphysicae*⁷⁷, écrites en 1597, dont on sait que la pensée qui s'y déploie a incroyablement influencé l'histoire de la philosophie de la modernité jusqu'à la postmodernité, semblent être demeurées dans l'oubli, à l'exception de la magnifique publication de Jean-François Courtine qui, a pour ainsi dire, creusé l'histoire afin d'exploiter le filon de cette influence.⁷⁸

C'est précisément dans les *Disputationes metaphysicae*, disp. III, sect. II, où Suárez

⁷⁶ M. Grabmann, «Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung», pp. 539-540.

⁷⁷ R.P. Francisci Suarez, e societate Jesu, *Opera Omnia*, editio nova a Carolo Berton, cathedralis ecclesiae ambianensis vicario, innumeris veterum editionum mendis expurgata, adnotationibusque in ultimum tomum relegatis illustrata, reverendissimo ill. Domino Sergente, episcopo corisopitensi, dicata, Parisiis, Apud L. Vivès, 1856-1878.

⁷⁸ Consulter ce chef d'oeuvre de «philosophie de l'histoire de la philosophie» intitulé : *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990 (*Épiméthée : essais philosophiques*). Il semble d'ailleurs que les recherches de Courtine ait provoqué une certaine stimulation dans le scholarship suarésien puisque vient de paraître chez Vrin, dans une collection dirigée par Courtine, une magnifique traduction des trois premières Disputes métaphysiques de Suárez: F. Suarez, *Disputes métaphysiques I, II, III*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998 (*Bibliothèque des textes philosophiques*).

s'interroge sur les propriétés de l'être en général («Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint»), et *disp.* VIII, *sect.* I-VIII, où il s'interroge de long en large à propos de la vérité, mais plus spécifiquement dans la *sectio* VII ⁷⁹, que l'on retrouve la discussion suarézienne sur le vrai transcendantal.

Définir la transcendantalité de façon *intensionnelle* plutôt qu'*extensionnelle* constitue le premier apport de Suárez à la doctrine des transcendants. Cela apparaît d'emblée dans la facture de la question posée par Suárez lorsqu'il cherche à définir la transcendantalité : «Est-ce que la raison d'être transcende toutes les raisons et les différences des étants inférieurs, de telle manière qu'elle soit intérieurement et essentiellement incluse en eux ?».⁸⁰ Ce changement de perspective, de l'extensionnalité à l'intensionnalité, a pour première conséquence la mise en arrière-plan — non le désaveu — du problème de la *convertibilité* des transcendants avec l'être en faveur d'une mise au jour de l'inclusion mutuelle de leur «teneur propriétaire» («*proprietas*»). En outre cette approche permet aussi de mettre en évidence la transcendance de l'être par rapport aux transcendants. Cette

⁷⁹ Disputatio VIII : De veritate seu vero, quid est passio entis». L'ordre de la discussion est le suivant :

- Sectio I : «Utrum in compositione et divisione intellectus sit formalis veritas»
- Sectio II : «Quid sit veritas cognitionis»
- Sectio III : «Utrum veritas cognitionis sit solum in compositione et divisione, vel etiam in simplicibus conceptibus»
- Sectio IV : «An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit, donec judicet»
- Sectio V : «An veritas cognitionis sit tantum in intellectu speculativo, vel etiam in practico»
- Sectio VI : «An in divisione sit veritas aequae ac in compositione»
- Sectio VII : «Utrum veritas aliqua sit in rebus, quae sit passio entis»
- Sectio VIII : «An veritas per prius dicatur de veritate cognitionis quam de veritate rei, et quo modo».

⁸⁰ F. Suarez, *Disputes métaphysiques I, II, III*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998 (*Bibliothèque des textes philosophiques*). *Disp.* II, *sect.* V. «Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur».

transcendance peut en effet être masquée par la notion de convertibilité.

Ainsi, la condition suffisante et nécessaire préalable de la transcendantalité prend l'allure suivante chez Suárez : X est un transcendantal si, et seulement si, sa raison (« l'intension du terme qui le désigne ») est intimement et essentiellement inclus dans la raison de tout être (« dans les intensions des termes qui désignent tout être »)⁸¹ :

En effet, il convient d'affirmer que l'étant en tant qu'étant, est inclus intrinsèquement en tout étant, et en n'importe quel concept de différence positive ou mode de l'étant réel [...] on l'établit convenablement, par induction, parce que si nous nous référons de manière physique aux choses, la raison de l'étant s'inclut dans toutes les substances, dans toutes leurs parties, dans tous les accidents, ainsi que dans tous les modes positifs réels; car, toutes ces choses, ont, en quelque manière, une essence véritable, c'est-à-dire non fictive ou imaginaire, mais réelle, capable d'exister en dehors du néant. Et si les choses sont considérées métaphysiquement, l'étant est incontestablement inclus dans tous les genres, espèces, et individus, sans dispute, et nous avons également démontré qu'il est également inclus dans les différences et dans les modes positifs intrinsèques et extérieurs à ces derniers: en dehors de ces derniers, il n'y a rien d'autre dans les choses.⁸²

Bref, la transcendantalité de l'être se trouve définie par Suárez en termes d'inclusion sémantique universelle, ce qui exprime considérablement plus que la transcendantalité scotiste dont le champ d'application est restreint à ce qui s'applique à l'être avant sa division générique et qui exclut par

⁸¹ Gracia préfère formuler cette condition dans le langage de la logique contemporaine : « X is a transcendental if and only if the intension of the term that names X is an internal and essential part of the intensions of the terms that name every being » J.J.E. Gracia, « Suárez and the Doctrine of the Transcendentals », p. 122.

⁸² « Dicendum est ergo, ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis. [...] sufficienter probatur inductione, quia, si loquamur physice de rebus, ratio entis includitur in omnibus substantiis, et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus; nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam, nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil. Si autem metaphysice res considerentur, ens includitur in omnibus generibus, et speciebus, et individuis absque controversia, et ostensum a nobis est includi etiam in differentiis, et in modis positivis intrinsecis; sed praeter haec nihil est in rebus. », *Disp. II, sect. V*, no. 16.

conséquent tout ce qui se trouve en amont de cette division. Il y aurait ample matière à explorer ici. Qu'il suffise de mentionner que cette inclusion sémantique universelle peut être interprétée de deux manières. Cette inclusion peut signifier que toute propriété transcendante, au lieu d'être accidentelle ou extrinsèque à l'étant, est inscrite dans l'essence même des étants; ce qui voudrait dire, par exemple, que «vrai» appartient essentiellement à «être humain» et à «cheval» sans faire partie de leur essence. Autrement dit, toute chose étant un être est par voie d'implication «vraie». Comme l'indique Gracia, cette interprétation qui rend la propriété transcendante semblable à une propriété spécifique a le tort de ne pas justifier cette implication logique comme l'essence peut le faire.⁸³ Mais cette inclusion logique peut signifier, et selon Gracia il s'agit de l'interprétation la plus plausible si l'on s'en tient à l'argumentation de Suárez en Disp. II, sect. V, no. 16, que ce n'est pas tant l'essence spécifique qui implique les propriétés transcendantales, mais le fait essentiel en lui-même, le «fait d'avoir une essence» tout court.⁸⁴

Comment, dans ce contexte logico-inclusif, aborder la question des propriétés de l'être? Selon Suárez, il ne s'avère plus approprié de recourir à des principes physiques ou métaphysiques pour répondre à cette question et l'on doit par conséquent s'en tenir à des principes d'ordre épistémologique; c'est-à-dire à des principes qui rendent compte de notre façon de concevoir les

⁸³ «The problem with this interpretation is that it turns the transcendentals into properties of specific types of beings, leaving unexplained why they are implied by each and every essence. If being or unity are like the capacity to laugh, which is a property of man, it is not at all clear how it is implied by the definition of man, and why it also applies to cats and dogs.», J.J.E. Gracia, «Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», pp. 123-124.

⁸⁴ J.J.E. Gracia, «Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», p. 124.

choses.⁸⁵ Remarquons une différence d'intention entre ce qui est annoncé dans le titre des sections et ce dont Suarez veut véritablement parler. Au Prologue de la *Disp.* III, Suárez emploie le jargon «classique» attaché à la doctrine des transcendants («passiones entis», «convertuntur»); même chose dans le titre de la section I («Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint»). Dès les premières lignes de la sectio I, Suárez n'hésite pourtant pas à parler de «véritables propriétés de l'être» («vera et realis proprietates»).

Quatre conditions doivent être remplies avant que Suárez n'admette que l'être a des propriétés.⁸⁶ Après une discussion — interminable, il faut bien l'avouer — des objections, Suárez se résout à une position mitoyenne, qu'il croit fidèle à l'esprit de Thomas d'Aquin⁸⁷, à savoir que les

⁸⁵ «Explicata formali ratione objecti adaequati hujus scientiae, antequam ad particularia objecta descendamus per varias entis divisiones, oportet de passionibus illi adaequatis, et quae cum illo convertuntur, disputare; quoniam proprium munus scientiae est passiones de suo subjecto demonstrare. Hic ergo de his passionibus in communi, postea de singulis in speciali dicemus; quia vero scientia utitur aliquibus principiis ad suas passiones demonstrandas, hic etiam breviter declarabimus quibus principiis uti possit aut debeat haec doctrina. Agimus autem hic de principiis cognoscendi, quae solent principia complexa vocari; nam de principiis seu causis realibus inferius dicemus.», *Prologus, Disp. III : De passionibus entis in communi, et principiis ejus*.

⁸⁶ «Ratio dubitandi est, quia, ut aliqua sit vera et realis proprietas alterius, quatuor condiciones ut minimum requirit. Prima est, ut ipsa proprietas sit aliqua res, nam si sit nihil, quomodo esse poterit realis proprietas? Secunda, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo cujus est proprietas, nam si sit omnino idem cum illo, potius erit essentia, vel de essentia ejus, quam proprietas. Tertia, ut adaequate illi conveniat, seu cum illo convertatur; agimus enim de proprietate, quae per se secundo alicui convenit; nam haec sola est quae sub scientiam cadit, et demonstrari potest. Quarta denique est, ut subjectum, seu id cujus est proprietas, non sit de intrinseca ratione et essentia talis proprietatis, quia, ut Aristoteles dicit, 1.7 Metaph., c.5, text. 18 et 1 Poster., cap. 18, text. 35, subjectum non cadit intrinsece et essentialiter, sed solum ut additum in definitione passionis; alioque mutuo ita se haberent, quod passio conveniret subjecto per se secundo, subjectum autem passioni per se primo; quae videtur aperta repugnantia.», *Disp. III, sect. I, no. 1*.

⁸⁷ «C'est en fait à cette doctrine scotiste que se range finalement Suarez, malgré certaines formulations plus hésitantes et parfois même apparemment contradictoires.», J.F. Courtine, *op.cit.*, p. 376.

propriétés de l'être, sans être réelles et positives, ajoutent néanmoins à l'être une *négation* ou *dénomination réelle extrinsèque* :

[...] j'affirme en premier lieu que l'étant en tant qu'étant ne peut avoir de véritables propriétés positives que si elles sont totalement réelles et s'en distinguent à partir de la nature de la chose. [...]

J'affirme, en second lieu, que l'étant en tant qu'étant possèdent certaines propriétés ou attributs, qui ne sont pas de pures inventions de la raison, mais qui s'en prédisent véritablement et réellement [...] Car, il est absolument certain que tout étant est un et bon, etc.; donc, afin que cela soit certain, il n'est pas nécessaire que l'esprit s'imagine quelque étant de raison, car, même lorsque l'esprit ne pense rien relativement aux choses, l'or est véritablement de l'or, et il constitue une réalité déterminée distincte des autres; de la même manière, Dieu est un et bon, etc. [...]

En troisième lieu, j'affirme que ces attributs de l'étant ajoutent formellement, soit une négation, soit une dénomination tirée de la relation à quelque chose d'extrinsèque; cependant, par la médiation de ces dernières, une perfection réelle et positive de l'étant est expliquée, non en fonction de quelque chose de réel surajouté à l'étant lui-même mais selon la raison formelle elle-même ou raison essentielle de l'étant.⁸⁸

Ainsi Suárez affirme-t-il que les transcendants sont à la fois réels et non réels. Il est difficile de ne pas penser que cette solution tient davantage à l'équivoque qu'au sens de la nuance. En outre, il faut se demander, comme Gracia, si la solution retenue par Suárez satisfait vraiment aux quatre conditions énoncées au début de la discussion sur les propriétés transcendantales de l'être. En effet,

⁸⁸ «[...] dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas.», *Disp.* III, *sect.* I, no. 8 ; «Dico secundo, ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur. [...] Simpliciter enim verum est, unumquodque ens esse unum et bonum, etc.; ut autem haec vera sint, non oportet ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus, etc. [...] haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est. » *Disp.* III, *sect.* I, no. 10; «Dico tertio : hae attributa entis de formali addunt vel negationem, vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis.», *Disp.* III, *sect.* I, no. 11.

si les troisième et quatrième exigences ont été rencontrées, la deuxième ne l'est que partiellement et la première ne l'est pas du tout. Pour que la deuxième exigence soit rencontrée, il faudrait que les attributs soient aussi distinct *ex natura rei* de l'être. Pour ce qui est de la première exigence, il faudrait que les propriétés soient réelles en elles-mêmes. Or il semble que Suárez ne les distingue pas de l'être lui-même, si ce n'est intensionnellement.⁸⁹ Loin de vouloir trancher le dilemme, Suárez réplique qu'il ne faut pas, en ces choses d'ordre métaphysique, tenir un langage trop exact. En d'autres termes, le philosophe espagnol met en garde contre le formalisme logique: une trop grande précision du langage finit par appauvrir le monde réel et conceptuel dans lequel se déploie l'esprit humain. Le fait qu'on ne puisse s'exprimer tout à fait clairement sur une réalité quelconque ne saurait impliquer sa non-existence. Ainsi en va-t-il pour les propriétés transcendantales de l'être.

Partant du champ sémantique, pour le moins élastique, venant d'être posé par Suárez, il n'est pas étonnant que sa compréhension du «vrai» transcendantal soit pour ainsi dire très accommodante à l'égard de tous les points de vue possibles sur la question. Aussi part-il d'une zone de «consentement universel»: le vrai est affaire d'étant, d'esprit et d'un accord entre eux, affirme Suárez.⁹⁰ Mais comme en témoigne l'importance du traitement qu'il accorde aux opinions et aux arguments touchant cette question, ce consensus s'effrite dès qu'il s'agit de déterminer laquelle des composantes à peine énumérées mérite préséance.⁹¹ Fidèle à lui-même, Suárez s'attarde à faire valoir

⁸⁹ J.J.E. Gracia, «Suárez and the Doctrine...», p. 127.

⁹⁰ «Quoniam vero ratio nominis in principio omnis disputationis necessaria est, supponimus, ex communi omnium consensu, veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu confirmitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum, quod postea videbimus, ubi latius hanc definitionem explicabimus.», *disp. VIII, Prologus*.

⁹¹ La disputatio VIII (*De veritate seu vero*) comporte à elle seule huit sections se distribuant sur 38 pages disposées en deux colonnes (pp. 274-312).

la pertinence de toutes les raisons qui font envisager le problème de telle ou telle façon. Concrètement, cela signifie qu'il y a des raisons suffisamment valables qui nous donnent à concevoir *et* d'une vérité de la connaissance *et* d'une vérité des choses. Bien qu'il soit déraisonnable de ne pas donner son assentiment à l'idée aristotélicienne selon laquelle la vérité se dit principalement de ce qui est dans l'intellect et que, par conséquent, la vérité des choses soit un concept dérivé par rapport à la vérité de la connaissance, il n'en demeure pas moins qu'il y a un sens à parler de la vérité d'une chose comme l'or.⁹² Dès lors que l'expression «vérité des choses» s'est incorporée au langage philosophique, ce qui intéresse Suárez, comme le signale Hans Seigfried, c'est l'élucidation de la charge sémantique de ce langage.⁹³ Il s'attarde donc au sens que recèle le langage que l'on tient à propos de vérité transcendantale (ou vérité des choses).⁹⁴ Et pour Suárez, le sens de la vérité transcendantale comportent les éléments suivants :

[...] je dis premièrement : la vérité transcendantale dit l'entité réelle de la chose elle-même qui est dénommée vraie; et au-delà de cela [la vérité transcendantale] n'ajoute

⁹² «In hac re constat, veri denominationem solere rebus attribui; sic enim dicere solemus esse verum aurum, ut illud ab apparenti distinguamus, et verum hominem, ut distinguamus a picto, et verum Deum, ut a falsis illum separemus, et hoc modo loquuntur non solum sacrae et profanae litterae, sed etiam universi homines. Unde plane fit, eadem veri appellationem posse cuilibet enti reali attribui, vel ut ab ente ficto et imaginario separatur, vel ut in sua specie et ratione propriam talis rei essentiam habere judicetur; nam quoad haec duo eadem est hujus appellationis ratio in omnibus entibus. Atque hinc rursus manifestum etiam est, verum sub aliqua ratione esse attributum entis, et cum illo converti. Ut autem declaretur qualis sit hae denominatio, oportet ante omnia exponere quid sit haec veritas quae enti attribuitur, ut inde constet quomodo possit esse proprietas ejus, et cum illo converti. Possunt ergo varii modi explicandi veritatem excogitari.», *disp. VIII, sectio VII*, no. 4.

⁹³ Hans Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, H. Bouvier, 1967 (*Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, 32), p. 33.

⁹⁴ «In hac opinionum varietate, difficile est verum judicium de veritate ferre, et fortasse difficultas inde orta est, quod non satis in usu harum vocum distinguimus id a quo earum impositio sumpta vel translata est, et ad quod significandum imponuntur; [...]», *Disputatio VIII, Sectio VII*, no. 24.

rien d'intrinsèque à elle [la chose réelle] ni absolument, ni relativement, ni de par la nature de la chose, ni de par un jeu de distinctions de la raison. [...] Je dis deuxièmement : la vérité transcendante signifie l'entité de la chose avec connotation de la connaissance ou du concept de l'intellect, auquel telle entité est conforme ou dans lequel telle chose est représentée ou peut être représentée selon ce qu'elle est. [...] En troisième lieu, je dis que cette vérité transcendante peut, soit à titre de conformité aptitudinale, soit à titre de conformité actuelle, s'expliquer et en rapport à l'intellect divin et en rapport à l'intellect créé, et sous l'aspect de connu et connaissant, si on parle de l'être vrai en général et sous l'aspect de causé et cause ou aussi de mesuré et mesurant, si on parle de l'être créé ou fabriqué.⁹⁵

Ainsi, la vérité exige que chaque parti joue son rôle. Pour qu'un événement comme la «vision du mur» ait lieu, i.e. il faut un mur qui soit visible et il faut des yeux qui voient et le voir comme tel. Comme l'indique le prochain tableau⁹⁶, il en va de façon similaire pour le vrai: pour qu'il y ait «vrai», il faut un être, un intellect, un acte cognitif, une relation entre l'esprit connaissant et l'être.

Le dénominé	Le vrai
La chose dénommée	L'être
La forme dénomminante	L'acte intellectuel
La relation fondatrice	La compréhension de l'être par l'intellect
Le sujet de la relation fondatrice	L'intellect
Le terme de la relation	L'être.

⁹⁵ Les traductions françaises de la Section VIII sont de Jacques Gervais, o.m.i. «[...]dico primo, veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei, quae vera denominatur, et praeter illam nihil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum, addere (disp. VIII, sect. VII, no. 24, p. 303) [...] Dico secundo, veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis res repraesentatur, vel repraesentari potest prout est (ibid., no. 25, p. 303) [...] Dico tertio, hanc veritatem transcendentalem posse, et per modum aptitudinalis, et per modum actualis conformitatis explicari, et in ordine ad intellectum divinum, et ad creatum, et in ratione cogniti et cognoscentis, si universaliter de ente vero loquamur, vel in ratione causati et causae, vel mensurati et mensurae, si de ente creato seu artificiali sermo sit.[...] (Ibid., no. 26, p. 304).»

⁹⁶ Cf. J.J.E. Gracia, «Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», p. 130.

Posé en ces termes, le vrai n'est ni réductible à la façon dont nous concevons les choses, ni réductible à ce qu'est l'être, mais il désigne réellement l'être et cette dénomination est basée sur la relation cognitive entre l'esprit et l'étant. Bien qu'il se rapproche de la conception thomasiennne à certains égards, le vrai transcendantal suarézien manifeste une volonté de mettre en valeur et d'explicitier le rôle de toutes les composantes à l'oeuvre dans la vérité. Et c'est justement cette position fort nuancée qui rend difficile la caractérisation philosophique de la pensée suarézienne. Comme le mentionne Gracia, sa position se laisse aussi bien subsumer par une philosophie du sujet que par une philosophie de l'être.⁹⁷ On ne peut ici trancher le débat, mais l'on sait par ailleurs que Suárez a connu une très grande notoriété auprès des philosophes modernes de langue allemande dont Wolff et Kant ne sont pas les moindres.⁹⁸ Cette notoriété témoigne en tout cas de la nouveauté qu'ils ont su détecter à travers un langage apparemment traditionnel.

5. Synthèse: la vérité est-elle dans les choses ou dans l'esprit?

Bien entendu, l'intérêt philosophique pour le transcendantal mérite un traitement plus exhaustif que celui dont il vient de faire l'objet. L'objectif premier poursuivi par ce court développement ne consistait cependant qu'à circonscrire le champ sémantique déployé par l'expression «transcendantal». Comme on a pu le constater, la doctrine du vrai transcendantal est comparable à une boîte de Pandore suscitant à tout instant l'apparition de nouveaux problèmes philosophiques. Chez Philippe le Chancelier, les transcendants permettent de pallier le scepticisme

⁹⁷ J.J.E. Gracia, «Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», p. 131.

⁹⁸ J.F. Courtine, «SUÁREZ Francisco 1548-1617», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, *III Les oeuvres philosophiques*, Dictionnaire, volume dirigé par Jean-François Mattéi, Tome 1, Paris, PUF, p. 1487.

engendré par l'expérience humaine du mal. Le monde n'est pas un conte de fée, mais celui qui raisonne bien à propos du monde reconnaîtra qu'il est fondamentalement un, vrai et bon parce que tout ce qui nous entoure est tissé d'être. Mais ne constatons-nous pas à tout instant que les choses sont marquées par une duplicité? Le monde dont nous faisons l'expérience est et n'est pas, il est un et il est multiple, vrai et faux, bon et mauvais. Comment justifier cette perception qui est nôtre et dont nul ne saurait nous convaincre du contraire? Pour reprendre les catégories przywariennes, sa pensée souffre d'une accentuation trop grande de l'ontique. Il semble en effet que Philippe le Chancelier ne prête pas beaucoup d'attention à la nature du rapport que nous entretenons avec le monde.

Duns Scot ne semble pas en tenir compte non plus, mais pour d'autres raisons. Ce qui importe pour ce dernier, c'est concevoir l'être de sorte que le monde de la finitude et le monde de l'infinitude soient concevables ensemble. À preuve, le critère qui motive la définition du vrai transcendantal est son aptitude à permettre un passage du fini à l'infini. Le rôle de l'esprit semble tout à fait éclipsé dans cette perspective. Pour faire écho à la réplique de Hegel aux prises avec la philosophie de la finitude kantienne, non seulement ce passage s'effectue, mais il s'effectue dans l'unité de l'esprit qui seul peut rassembler les contraires. Affirmer que le monde est foncièrement bon à ceux dont la souffrance est le lot quotidien peut certes les inviter à garder confiance en la vie, mais n'équivaut-il pas non plus à nier leur expérience? Qu'en est-il de la vérité de la perception et du jugement? Au contraire, Suárez considère très sérieusement ces problèmes reliés à la perception que nous avons du monde dans son propre exposé sur le vrai et bien transcendants.⁹⁹ Comme l'être

⁹⁹ Pour un exposé très détaillé du bien transcendantal chez Suárez, consulter l'excellent ouvrage de Jorge J.E. Gracia, Douglas Davis: *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and*

humain est faillible, Philippe le Chancelier préfère exclure le noétique de son analyse et ne se concentrer que sur l'ontique. Mais l'esprit n'est pas lui aussi un, vrai et bon? L'esprit ne permet-il pas notre rapport à l'étant? Il semble pourtant contradictoire d'affirmer que l'être est un, vrai et bon tout en affirmant que l'esprit est trop faible pour agir de façon unifiée, bonne et vraie. La finitude de l'esprit ne devrait pas constituer une raison suffisante pour l'exclure d'une considération des transcendants et plus particulièrement de la question du vrai. Il semble donc que Philippe le Chancelier ait lui-même été affecté d'un certain scepticisme, puisqu'il ne semble pas vouloir accorder grand crédit au pouvoir intellectuel humain. Pour ne pas sombrer dans un pessimisme radical, il mise sur l'objectivité des valeurs que sont l'unité, la bonté et la vérité. Celles-ci ne dépendent pas de notre jugement, mais elles précèdent notre jugement puisqu'elles constituent le tissu des étants.

Chez Thomas d'Aquin, le vrai est d'abord conçu comme une qualité d'ordre gnoséologique. C'est dire que le vrai qualifie d'abord le jugement, mais non l'état de chose sur laquelle porte le jugement. Cela ne signifie pas que Thomas accentue la dimension noétique de la vérité au détriment de la dimension ontique. À l'instar de Przywara, je ne pense pas qu'on puisse dire de la philosophie thomassienne qu'elle soit ou bien une méta-ontique ou bien une méta-noétique. La gnoséologie thomassienne tient compte des composantes ontique et noétique de la vérité. La vérité est définie comme un rapport de correspondance entre le jugement et un état de choses. Mais de la chose, outre son être, il n'est pas requis qu'elle possède une qualité qui permette quelque chose comme le jugement. Il semble que du moment que la chose est, cela suffit. Certes, Thomas concède qu'on

puisse appeler la chose vraie en vertu du fait qu'elle est en rapport avec l'intellect. Mais cette concession se voit érodée avec le temps. On ne sent pas chez lui le souci de découvrir le *sens* de la vérité. On ne lui en tient nullement rigueur. Découvrir le sens de la vérité constitue un réflexe herméneutique qui tient d'une optique essentialiste. Or la vision philosophique embrassée par l'Aquinate est existentielle. Contrairement aux philosophes plus enclins à l'idéalisme, ce n'est pas la notion de vérité (*veritas*) qui intéresse Thomas d'Aquin, mais *ce* qui est vrai (*verum*). Comment les choses apparaissent-elles dans le champ de vision de l'esprit? Quel visage de l'étant se laisse percevoir dans le phénomène de la vérité? Qu'en est-il de l'harmonie qui existe entre l'esprit et les choses? Voilà des questions qui ne semblent pas faire l'objet de la curiosité philosophique thomasiennne mais qui font définitivement partie de l'éthos philosophique moderne davantage préoccupé par le fondement noétique derrière l'apparition des choses.

Par contre, on sent davantage cette sensibilité essentialiste chez Duns Scot qui veut réconcilier le monde de l'infini au monde du fini et chez Suárez qui semble vouloir accorder un droit à ce que l'on pourrait appeler en termes modernes l'a priori subjectif. L'on verra qu'Edith Stein, sans se référer explicitement à cette tradition, du moins pour ce qui est de la doctrine des transcendants et de son ontologie en général, rejoint ce filon de la pensée médiévale.

CHAPITRE III

RÉCONCILIER LA MÉTAPHYSIQUE MÉDIÉVALE ET L'ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

CHAPITRE III

RÉCONCILIER LA MÉTAPHYSIQUE MÉDIÉVALE ET L'ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Comme l'a fait voir l'analyse de Przywara, mais aussi l'exploration de quelques modèles médiévaux, une réflexion sur l'évolution du transcendantal en philosophie montre une irréductible tension entre deux réflexes métaphysiques: le réflexe ontique et le réflexe noétique. Dans *Analogia entis*, il s'est lui-même efforcé d'envisager cette tension, non en l'éliminant, mais en l'inscrivant dans le cadre d'une métaphysique rythmique hautement personnelle. Quant à Stein, si elle veut comme Przywara procéder à une jonction des intérêts philosophiques propres au transcendantalisme métaphysique (philosophie du sujet) et à la métaphysique transcendantale (philosophie de l'être), elle emprunte un chemin différent de celui qu'emprunte son collègue. Elle justifie son choix méthodologique par la reconnaissance et le respect de sa propre *tournure* philosophique. Son chemin n'est pas, comme pour Przywara, celui d'une philosophie de l'histoire de la philosophie, mais plutôt celui de la phénoménologie.

1. L'articulation des sens

Dès le premier chapitre d'*EFEE*, Stein annonce ses couleurs en ce qui a trait au problème de la continuité entre des «jeux de langage» différents. Elle adopte à cet égard une position continuiste, c'est-à-dire qu'elle envisage la possibilité d'apponter deux visions du monde différentes: l'une émanant de la philosophie chrétienne médiévale, qui ne dédaigne pas de tenir en compte certains éléments intelligibles du donné révélé, et l'autre, propre à la philosophie contemporaine, qui s'en tient au principe de la laïcité de la raison. À première vue, il peut sembler que Stein entretient des

visées apologétiques. Ce sentiment s'estompe dès que l'on comprend que la philosophie chrétienne constitue pour Stein une articulation du sens non définitive prétendant néanmoins à ce que Jean Grondin appelle «l'universalité herméneutique». À travers toutes les manifestations objectives de la philosophie chrétienne, il faut déceler un «vouloir-dire», une «volonté de sens» qui vise la totalité sans jamais l'épuiser.¹ Cette prétention se limite chez Stein à ceci: le contenu que la philosophie chrétienne offre à la compréhension d'autrui a de quoi répondre au désir humain d'intelligibilité ou porte suffisamment de sens pour réellement «donner à penser», selon l'expression consacrée de Ricoeur. C'est précisément au coeur de cette *volonté de communiquer quelque chose du sens de l'être* que s'enracine chez Stein le dialogue avec la raison séculière:

Du point de vue de la philosophie chrétienne, il n'existe donc pas d'hésitation devant un travail commun. Elle peut tirer des enseignements des Grecs et des modernes pour s'enrichir suivant le principe: *examinez tout et gardez le mieux* [selon ce que sa règle supporte «was ihren Maßstäben standhält»]. D'autre part, elle peut mettre à la disposition d'autrui ce qu'elle a elle-même à donner, en laissant aux autres l'examen et le choix. Pour l'incroyant, il n'y a pas de motifs réels de méfiance envers les résultats de la [sa «ihres»] méthode naturelle sous prétexte qu'ils n'atteignent non pas seulement le niveau des plus grandes vérités de la raison mais non plus [aussi «auch»] celui de la vérité de la foi. Il est donc libre d'employer l'étalon de la raison en toute rigueur et de refuser tout ce qui ne lui suffit pas (*EFEE*, p. 35).²

¹ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, (*Épiméthée*), p. X.

² Je signale trois erreurs de traduction. La deuxième phrase a laissé tombé une restriction importante «was ihren Maßstäben standhält». La quatrième phrase devrait comporter un adjectif possessif «ihres» faisant référence à la méthode employée par la philosophie chrétienne et devrait avoir traduit auch par «aussi» et non par «non plus». «Vom Standpunkt der Christlichen Philosophie besteht also kein Bedenken gegen eine gemeinsame Arbeit. Sie kann in die Schule der Griechen und der Modernen gehen und nach dem Grundsatz: »Prüfet alles und das Beste behaltet«, sich aneignen, was ihren Maßstäben standhält. Sie kann andererseits zur Verfügung stellen, was sie selbst zu geben hat, und den andern Nachprüfung und Auswahl überlassen. Es besteht für den Ungläubigen kein sachlicher Grund, gegen die Ergebnisse ihres natürlichen Verfahrens mißtrauisch zu sein, weil sie außer an den obersten Vernunftwahrheiten auch an der Glaubenswahrheit gemessen sind. Es bleibt ihm selbst unbenommen, den Maßstab der Vernunft in aller Strenge zu handhaben und alles abzulehnen, was ihm nicht genügt.», *EES*, p. 29.

2. Ontologie de l'acte du sujet

Dès lors que sa perspective herméneutique est exposée, Stein dégage deux modes fondamentaux d'être: l'être fini et l'être éternel. Pour ce faire, elle procède par la monstration phénoménologique des concepts aristotéliens que sont l'*acte* et la *puissance*, tirant parti de l'impossibilité de douter de la conscience de sa propre existence et de la structure temporelle de la conscience³:

[...] partout — dans *la vie* d'Augustin, dans le *je pense* de Descartes, dans l'*être conscient* (*Bewußtsein*) [ou l'expérience: oder Erleben] de Husserl — , partout il y a assurément un *je suis*. [...] Cette certitude d'être est une certitude (*non-réfléchie*) [«non réfléchie»], c'est-à-dire qu'elle se trouve avant (toute pensée *remontant en arrière*) [tout penser «ayant remonté en arrière»], par elle l'esprit sort de l'attitude originelle de sa vie orientée vers les objets, afin de se considérer soi-même. Cependant, lorsque au cours d'un tel retournement l'esprit se plonge dans le simple fait de son être, celui-ci lui suggère une triple question: Qu'est-ce que l'être dont je suis conscient? Qu'est-ce que le moi conscient de cet être [qui est conscient de son être: das seines Seins inne ist]? Qu'est-ce que le mouvement spirituel dans lequel je me trouve quand je suis conscient de moi et de lui? [Qu'est-ce que le mouvement spirituel dans lequel je suis et suis conscient de mon être à moi et du sien?] Lorsque je me tourne vers l'être, il manifeste, tel qu'il est en lui-même, un double visage: celui de l'être et celui du non-être. Le (*je suis*) [«je suis»] ne résiste pas [ne tient pas] devant le regard. Le (*en quoi je suis*) [«en quoi je suis»] est toujours [un] autre, et comme l'être et le mouvement spirituel ne sont pas séparés puisque je suis dans l'un et dans l'autre [et comme j'«y» suis], mon être aussi est toujours différent [l'être est aussi chaque fois autre]; l'être de (tout à l'heure) [«tout-à-l'heure»] est passé et a cédé sa place [a fait place] à l'être de (maintenant) [«maintenant»]. L'être, dont je suis conscient comme étant mon propre être, n'est pas séparable de la temporalité. En tant qu'être actuel, c'est-à-dire en tant qu'être présent, réel, ponctiforme, il est un

³ Ce sont là des thèmes explicitement et consciemment empruntés à Husserl: «Husserl hat für das, was aus Vergangenheit und Zukunft in dieser Weise „noch“ oder „schon“ in die Gegenwart hineinreicht, die Ausdrücke *retentional* und *protentional*. (Vgl. Seine „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX, 1928, deren Entwürfe die Verfasserin im J. 1917/18 für den Druck durchgearbeitet hat.) In diesen Namen kommt zum Ausdruck, daß Vergangenes und Zukünftiges vom gegenwärtigen Jetzt her „gehalten“ werden. Das Bild vom „Strom“ darf nicht dahin mißdeutet werden, als „stünde“ es hinter mir und vor mir als etwas, in das ich rückwärts und vorwärts hineinlangen könnte.», *EES*, p. 48.

maintenant entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. [Il est, en tant qu' être «actuel» -c'est à dire en tant qu'actuellement effectif-punctuel: un «maintenant» entre un «non plus» et un «pas encore»] Mais dans cette division de l'être et du non-être de caractère imprécis [mais pendant qu'il se clive dans son caractère fuyant entre être et non-être], se révèle à nous l'idée de l'être pur [*l'idée de l'être pur*] qui n'a pas de non-être en lui, pour lequel il n'existe aucun (qui n'est plus) [«non plus»] et aucun (qui n'est pas encore) [«pas encore»]; il [qui] n'est pas temporel mais éternel (*EFEE*, 42).⁴

Le moi est un être fugace, ballotté par de successives vagues d'existence dont il ignore

⁴ Je signale les erreurs de traductions suivantes: dans la première phrase, l'alternative «ou expérience» (*Erleben*) a été omise. Dans la deuxième phrase, on a mis en italiques des expressions qui étaient mises entre guillemets. Cette traduction empêche de saisir que l'auteur fait appel à des façons de parler présumément connues (dans le cas présent, il s'agit d'emprunts au vocabulaire husserlien). Dans la troisième phrase, le sens de la deuxième interrogation a complètement été escamoté: en langage phénoménologique, je suis conscient dans un même acte de mon être et de l'être de cet acte. Pour ce qui est de la cinquième phrase, c'est une question de précision. Le verbe utilisé «halten» est choisi pour donner l'impression d'une réalité qui ne tient pas suffisamment en place pour être saisie. Il est donc préférable de dire que le je suis ne dure pas ou ne tient pas. La sixième phrase omet un article indéfini «ein», escamote le sens du développement de plusieurs évidences concomitantes et ajoute un adjectif possessif. La septième phrase alourdit considérablement et inutilement le style coulant de Stein. La huitième phrase aussi. La neuvième phrase pêche par lourdeur et omet les italiques exigés par le texte allemand. On a aussi ajouté les guillemets là où le texte allemand le dictait afin d'exprimer le caractère nécessairement métaphorique du langage exigé par la nature de la temporalité. «[...] in dem „Leben“ Augustins, in dem „ich denke“ Descartes', im „Bewußt-sein“ oder „Erleben Husserls—, überall steckt ja ein *ich bin*. [...] Diese Seinsgewißheit ist eine „unreflektierte“ Gewißheit, d.h. sie liegt vor allem „rückgewandten“ Denken, mit dem der Geist aus der ursprünglichen Haltung seines den Gegenständen zugewandten Lebens heraustritt, um auf sich selbst hinzublicken. Versenkt sich aber der Geist in solcher Rückwendung in die einfache Tatsache seines Seins, so wird sie ihm zu einer dreifachen Frage: Was ist das Sein, dessen ich inne bin? Was ist das Ich, das seines Seins inne ist? Was ist die geistige Regung, in der ich bin und mir meiner und ihrer bewußt bin? Wende ich mich dem Sein zu, so zeigt es, wie es in sich ist, ein Doppelgesicht: das des Seins und des Nichtseins. Das „ich bin“ hält dem Blick nicht stand. Das „worin ich bin“ ist jeweils ein anderes, und da das Sein und die geistige Regung nicht getrennt sind, da ich „darin“ bin, ist auch das Sein ein jeweils anderes; das Sein von „vorhin“ ist vergangen und hat dem Sein vom „jetzt“ Platz gemacht. Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Est ist, als „aktuelles“ Sein — d.h. als gegenwärtig-wirkliches — punktuell: ein „Jetzt“ zwischen einem „Nicht mehr“ und einem „Noch nicht“. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in sin und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die *Idee des reinen Seins*, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein „Nicht mehr“ und kein „Noch nicht“, gibt, das nicht zeitlich ist, sondern *ewig*.», *EES*, p. 36.

l'origine et la destinée. Il en est de même pour le flux d'expériences vitales caractérisant la sphère immanente. En sorte que le moi est paradoxalement une permanence non permanente en soi-même et constitue pour autant une entité radicalement contingente et dépendante. Il n'y a pas de moi sans contenus d'expériences qui s'y rapportent. Adoptant les distinctions husserliennes entre le «moi psychologique» et le «moi pur», Stein conçoit le «je» du «je pense», «je sens», «je vis» comme toujours déjà «interloqué», selon l'heureuse expression de J.-L. Marion. Autant que la source de sa propre existence, la source des contenus de sens demeure transcendante (au sens husserlien de transcendance) au moi. Il est vrai que ces contenus n'ont d'autre courant de vie où s'inscrire que celle fournie d'instant en instant par le moi. À supposer qu'il leur prête vie au gré des instants, il est cependant incapable de les empêcher de venir et de fuir à nouveau. Et même s'il peut se les représenter par la mémoire et ainsi les actualiser à nouveau pour un temps, il lui est impossible de les garder tous toujours actuellement vivant en lui. Stein insiste donc sur la fragile situation du moi qui vit tout ce qu'il vit en ignorant l'origine et la destinée du contenu de son expérience.

Le deuxième chapitre d'*EFEE* dégage l'expérience d'un être constamment au bord de la cessation, mais qui *est* néanmoins. D'où le pressentiment d'un être, en moi, dont l'être ne contient pas de non-être. Cet être sans fissure ne saurait émerger du moi lui-même puisque son être surgit mystérieusement par fulgurations successives et momentanées pour à nouveau sombrer dans le néant. De sorte que l'être du moi n'est pensable que sur un fond d'altérité:

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 (*EFEE*, p. 64).⁵

Si j'ai bien compris le propos de J.-L. Marion, on trouverait une expérience d'altérité semblable chez

⁵ «Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.», *EES*, p. 57.

Descartes, mais exprimée en termes gnoséologiques plutôt qu'ontologiques:

[...] l'*ego* originellement interpellé de Descartes ne pourrait-il receler une autre figure de la subjectivité que transcendante et permettre de surmonter la scission entre le *Je* transcendantal et le «moi» empirique? En effet, le «premier principe» lui-même surgit, en tant que toujours premier en retard sur l'origine qui le pense -et il ne reste pas premier malgré ce retard, mais au contraire par lui et en vertu de l'évocation qu'il en reçoit. En sorte que l'*ego* n'accède au rang de premier pensant, donc de «premier principe», que dans la stricte mesure où il se découvre comme premier pensé, interpellé, interloqué. Il ne s'agit pas d'une primauté de second rang, conditionnelle ou déléguée, mais d'une primauté instituée par l'événement même de s'éprouver originellement pensé. La distinction entre *Je* et «moi» perdrait ainsi toute pertinence, puisqu'en un sens le *Je* tient sa possibilité de ce qu'on (qui ou quoi que ce soit) me pense, «moi». [...] Dans cette hypothèse, loin d'avoir seulement institué l'ère métaphysique de la subjectivité objectivante et objectivée, dont nous voyons les traces s'effacer sous nos yeux, Descartes aurait-il aussi -et surtout- anticipé sans le savoir, ou du moins sans nous l'avoir fait explicitement savoir, sur ce qui vient après le sujet et que nous n'en finissons pas d'esquisser et d'attendre? ⁶

2.1 L'être essentiel: entre l'être fini et l'être éternel

À partir des couples contrastés acte/potentialité, temporalité/éternité, s'éclaire, au troisième chapitre, la relation entre l'être de caractère essentiel («*wesenhaftes Sein*») et l'être de caractère réel («*wirkliches Sein*»). En s'inspirant des travaux de J. Hering⁷ et de A. Reinach⁸ et, bien entendu, de Husserl, Stein procède à la mise au jour de la structure ontologique de l'être dont la caractéristique est d'être *essentiellement*.⁹ Une difficulté surgit car il semble qu'il existe entre l'être fini et temporel

⁶ «L'altérité originaire de l'*ego*. *Meditatio II*, AT VII, 24-25», *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, (*Philosophie d'aujourd'hui*), p. 46.

⁷ *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV.

⁸ *Essentielle Fragen, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII.

⁹ L.-B. Geiger reproche curieusement à Stein de ne pas avoir élucidé le statut des essences. Ce reproche n'est pas justifié. Le chapitre 3 d'*EFEE* ne vise qu'à l'élucidation de l'être de l'essence. Je ne comprends donc pas comment Geiger peut affirmer que «[...] la phénoménologie, à qui l'on reproche aujourd'hui de n'avoir pas posé la question de l'être des phénomènes sur lesquels elle

d'une part, et l'être infini et éternel d'autre part, un fossé qui empêche la connexion entre les deux domaines d'être. Ce à quoi Stein répond que s'il est vrai que tout ce qui est temporel est limité, rien n'indique pourtant que toute ce qui est limité, doive être aussi temporel:

Si la temporalité comme telle est liée à la finitude comme limitation réelle, nous n'avons pas encore dit que ce qui est limité réellement doive être aussi limité temporellement (*EFEE*, pp. 67-68).¹⁰

Contrairement à ce que pense Heidegger, Stein affirme donc que la finitude n'est pas réductible à la temporalité. C'est ce qui se dégage si, par manière de réduction, l'on s'intéresse au *contenu* de l'expérience vitale plutôt qu'à son être et ne plus être. Même si *ma joie d'aujourd'hui* cessait, même si je ne connaissais plus la joie, jamais *la joie comme telle* ne cesserait de figurer dans le paysage sémantique humain. Aucune expérience ne saurait l'épuiser, ni aucune définition enserrer parfaitement son être:

[...] elles ne peuvent être *définies* comme des concepts. Les mots employés pour nous y conduire ont — ainsi que disait Max Scheler [comme Max Scheler prenait soin de dire] — uniquement la signification d'un bâton indicateur: Voyez, vous-mêmes et vous comprendrez ce que je veux dire. *Moi, Vie, Joie* — qui pourrait comprendre ce que signifient ces mots sans les avoir éprouvés lui-même [s'il n'en a pas fait lui-même l'expérience]? Mais en les éprouvant [en les ayant éprouvés en soi], on ne connaît pas seulement *son* Moi, *sa* vie et *sa* joie, mais on comprend aussi ce que sont le moi, la vie, la joie en général. Et c'est seulement parce qu'on le comprend, qu'on peut connaître et comprendre *son* moi, *sa* vie et *sa* joie en tant que *moi, vie* et *joie*

s'appuie, n'a pas davantage élucidé le problème des essences, du statut ontologique de l'essence, dont cependant elle fait l'objet de cet acte constitutif qu'est la *Wesensschau*. De là sans doute la juxtaposition d'analyses valables et d'autres qui semblent de vaines subtilités ou des spéculations gratuites. On en trouve la présence dans l'oeuvre de E. St., «Bulletin de philosophie: Théologie naturelle; Anthropologie théologique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXVIII, 2 (1954), p. 277.

¹⁰ «Wenn Zeitlichkeit als solche an Endlichkeit als sachliche Begrenztheit gebunden ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß das, was sachlich begrenzt ist, auch notwendig zeitlich sein müsse.», *EES*, p. 60.

(EFEE, p. 72).¹¹

La joie préside en effet à toute expérience de joie virtuelle et actuelle. Pour Stein, il s'agit là du sens ultime de la doctrine platonicienne des Idées qu'elle ne peut se résoudre à comprendre simplement comme un réalisme exaspéré. L'être de l'Idée a en effet ceci de caractéristique qu'il ne *devient* pas ce qu'il est (comme c'est le cas pour l'être du moi ou l'être des unités d'expériences vécues) puisqu'il *y est toujours déjà arrivé*. Pour Stein, c'est dans cette optique de remplissement ontique atemporel que l'énigme grecque τὸ τί ἦν εἶναι doit être comprise. L'essenceté («Wesenheit»)¹² est toujours déjà *ce* qu'est son être. L'essenceté ou figure de sens n'est certes pas *réelle*, mais c'est bien elle qui se trouve *réalisée* dans toute expérience, puisque toute expérience véritable a un sens.

¹¹ «Sie können darum auch nicht *definiert* werden, wie Begriffe definiert werden. Die Worte, die man verwendet, um zu ihnen hinzuführen, haben — wie Max Scheler zu sagen pflegte — nur die Bedeutung eines Zeigestabes: Sieh selbst hin, dann wirst du verstehen, was ich meine. „Ich“, „Leben“, „Freude“ — wer könnte verstehen, was die Worte bedeuten, wenn er es nicht in sich selbst erfahren hätte? Aber wenn er in sich erfahren hat, dann kennt er nicht nur *sein* Ich, *sein* Leben und *seine* Freude, sondern versteht auch, was Ich, Leben, Freude *überhaupt* sind; und nur weil es das versteht, kann er *sein* Ich, *sein* Leben, *seine* Freude als *Ich, Leben[,]* Freude erkennen und begreifen.», EES, p. 65.

¹² Mot difficile à traduire. Stein aurait volontiers choisi le mot grec εἶδος si ce n'était de sa charge sémantique controversée. C'est pourquoi elle s'en est remise consciemment à l'expression phénoménologique «Wesenheit». Aussi, je m'en suis tenue d'aussi près que possible à l'expression allemande. De plus, je voulais que les expressions françaises reflètent la ressemblance entre les deux types d'être essentiels que sont «Wesenheit» et «Wesen» (qu'elle dégagera plus tard). Les traducteurs francophones d'EFEE ne font pas preuve de cohérence dans la traduction de «Wesenheit». Parfois ils utilisent «essence» et parfois «essentialité». Cela empêche carrément toute compréhension des distinctions ontologiques que Stein opère plus tard entre «Wesenheit» (qui renvoie à une forme pleinement et purement rempli par un contenu: *la* joie) et «Wesen» (qui renvoie plutôt à une généralité ouverte à d'autre remplissement: quelque chose qui est *de* la joie). Peut-être que la traduction anglophone traduit mieux cette différence ontologique. A. Spiegelman Gooch utilise «essence» pour «Wesenheit» et «nature» pour «Wesen» (Cf. *First draft english translation of Finite and eternal being. Attempt at an ascent to the meaning of being*, University of Dallas library). Mais cette traduction ne me semble pas respecter, d'une part, la proximité sémantique des termes et, d'autre part, brise la cohérence phénoménologique, puisque «nature» est plutôt un terme scolastique.

L'essenceté n'est donc pas réductible à du *non-être*. Au vrai, aucune expérience ne saurait être sans l'incessante disponibilité de figures sémantiques:

Par rapport aux unités d'expérience qui deviennent et qui passent, elles sont, de fait, un *premier Étant*. La vie-du-moi [vie égologique] serait un chaos inextricable où rien ne saurait être distingué [rien ne pourrait être différencié] si, en lui [elle], des essences [essencetés] 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 [Par elles, il y a unité et multiplicité, organisation et ordonnancement, sens et compréhensibilité]. Sens et intelligibilité — en effet, nous nous trouvons, pour ainsi dire, ici à la source première du sens et de l'intelligibilité. Sens — *λόγος* — que signifie ce [le] mot? Nous ne pouvons pas le dire ni l'expliquer [l'expliciter] puisqu'il est le fond dernier de toute expression [dire] et de toute explication [tout expliciter]. Le fait que des mots aient un sens se trouve à la base de tout langage. La découverte d'un ultime fond compréhensible en lui-même après une suite de questions est la prémisse même de toute explication et de toute recherche [Qu'on puisse en venir à un fond compréhensible en soi est une présupposition de tout expliciter et de tout fonder]. Le dernier fond est le sens compréhensible en soi et par soi. *Sens et comprendre* vont de pair [s'appartiennent mutuellement] (*EFEE*, p. 71).¹³

Contrairement à Hering¹⁴, sur qui elle cherche appui, Stein ne considère cependant pas l'essenceté comme une «*πρώτη ουσία*» tout court. Si l'on considère ce que veut dire «être», toujours à partir de la vie égologique, ce qui possède la plénitude de l'être doit être toujours déjà pleinement vivant et pleinement rempli d'un contenu. S'il est parfaitement rempli, l'être de ces figures de sens n'est

¹³ «Im Verhältnis zu den Erlebnis-Einheiten, die werden und vergehen, sind sie in der Tat ein *erstes Seiendes*. Das Ichleben wäre ein unentwirrbares Chaos, in dem nichts unterschieden werden könnte, wenn in ihm nicht Wesenheiten „verwirklicht“ würden; durch sie kommt Einheit und Mannigfaltigkeit, Gliederung und Ordnung, Sinn und Verstehtbarkeit hinein. Sinn und Verstehtbarkeit- Ja wir stehen hier geradezu an der Urquelle des Sinnes und der Verstehbarkeit. Sinn — *λόγος* — was besagt das Wort? Wir können es nicht sagen und nicht erklären, weil es alles Sagens und Erklärens letzter Grund ist. Daß man mit allem Fragen und Begründen auf einen letzten in sich verstehbaren Grund kommt, ist Voraussetzung alles Erklärens und Begründens. Der letzte Grund ist der in sich und aus sich verstehbare Sinn. *Sinn und Verstehen gehören zueinander*.», *EES*, pp. 63-64.

¹⁴ «Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz *in ihr* selbst. Sie ist, und sie allein, eine *πρώτη ουσία*», J. Hering, *op.cit.*, cité par Edith Stein dans *EES*, p. 63.

pourtant pas *vivant* comme l'est l'être du moi. L'être des essencetés est plutôt inanimé et inefficace et par conséquent irréel. D'où la difficulté, déjà soulevée par Aristote, consistant à saisir l'étoffe ontologique de telles entités. Ne pouvant pas caractériser son être comme réel, mais ne pouvant pas non plus en faire un «non-être», Stein appelle ce genre d'être «être essentiel». Quant au mystère autour de la mise en branle de ce monde sémantique inerte, comme de sa cohésion, il demeure en suspens. Comment l'inerte peut-il être à la source de la temporalité? Si l'essentialisme semble répondre au problème du fondement de la connaissance, une de ses principales difficultés consiste à rendre compte de l'incontournable historicité de toute expérience. Stein est tout à fait consciente de ce problème. Aussi cherche-t-elle une solution auprès d'un être, en amont des essencetés, qui serait à la fois originairement efficace («*urwirksame*») et effectif («*urwirkliche*»). Ce qui prête à la considération d'un «royaume de sens» («*Reich des Sinnes*») qui consisterait en une multiplicité sémantique sursumé dans un acte à la fois efficace et effectif. Stein aperçoit donc dans la doctrine du *Logos* le modèle intelligible de cette unité/multiplicité:

«*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*» ainsi répond la Sagesse éternelle à la question [l'énigme: «*Rätselfrage*»] du philosophe. Les théologiens traduisent: «Au commencement était le *Verbe*»; par ce terme ils entendent le Verbe éternel, la deuxième personne du Dieu trine. Mais nous ne violentons pas les paroles de saint Jean si, d'après les considérations qui nous ont conduits jusqu'ici, nous essayons de dire avec Faust: «Au commencement était l'*Intelligence* [le *Sens*]». On a l'habitude de comparer la Parole éternelle à la parole intérieure du langage humain [le Verbe éternel au verbe intérieur du langage humain] et de comparer seulement [de ne comparer seulement que] le Verbe devenu homme à la parole extérieure et parlée. Nous ajoutons [adjoignons] encore ce que dit la Sagesse éternelle par la bouche de l'apôtre Paul: «... αὐτός ἐστιν προ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν» «Il est, lui, avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui» [— Il est avant toutes choses, et toutes choses ont en lui leur stabilité et leur cohésion]. [Il est évident que] Ces deux textes de l'Écriture nous transportent bien au-delà de ce que nous a indiqué l'intelligence qui cherche. Mais peut-être le sens philosophique du *Logos* dans lequel nous avons pénétré pourra-t-il nous aider à comprendre son sens théologique [le sens théologique du *Logos*] et, d'autre part, la vérité révélée pourra-t-elle nous aider dans

nos [les] difficultés philosophiques (*EFEE*, p. 111).¹⁵

On sent à travers les propos de Stein une volonté de relativiser la transcendance de la signification en faisant en sorte que le royaume de sens soit rendu immanent. Si l'on s'en remet à l'interprétation de J.H. Mohanty, Stein et Husserl se rejoignent au coeur de cette volonté d'immanence.¹⁶ Mais

¹⁵ Je souligne les inexactitudes suivantes: Dans la première phrase, l'expression «Rätselfrage» est plus précisément rendue par le mot énigme qui plus qu'une simple question, est une question acheminant la pensée dans le mystère. Dans la deuxième phrase, le mot «Sinn» doit être compris dans une acception principielle, i.e. «sens», «raison», «le logique». Intelligence renvoie plutôt à une signification dérivée: faculté de raison. La troisième phrase doit faire preuve de cohérence: ou bien «Wort» doit être rendu par verbe, comme dans la première phrase, ou bien Wort doit être rendu par «parole» dans la première phrase. De plus, l'adverbe «erst» placé devant le verbe comparer traduit mieux l'idée que cette comparaison est trop restrictive et peut être élargie. La cinquième phrase est trop elliptique. Le mot «offenbar» de la sixième phrase montre que Stein est tout à fait consciente que sa métaphore scripturaire provient d'un «jeu de langage» théologique. La septième phrase est volontairement redondante: il y a un sens philosophique du Logos et un sens théologique du Logos, mais il s'agit du même Logos. De plus, Stein emploie l'article défini «den» et non un article possessif (unseren) pour accompagner le mot «Schwierigkeiten». „'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος“ — so antwortet die Ewige Weisheit auf die Rätselfrage des Philosophen. Die Theologen übersetzen: „Im Anfang war das *Wort*“, und verstehen darunter das *Ewige Wort*, die zweite Person in der Dreifaltigen Gottheit. Wir tun aber den Worten des hl. *Johannes* keine Gewalt an, wenn wir, im Zusammenhang der Überlegungen, die uns hierher geführt haben, mit Faust zu sagen versuchen: „Im Anfang war der *Sinn*“. Man pflegt ja das Ewige Wort dem „inneren Wort“ der menschlichen Rede zu vergleichen und erst das menschengewordene Wort dem „äußeren“, gesprochenen Wort. Wir fügen noch hinzu, was die Ewige Weisheit durch den Mund des Apostels *Paulus* spricht: „...αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν — Er ist vor allen Dingen, und alle Dinge haben in Ihm ihren festen Bestand und Zusammenhang“. Offenbar tragen diese beiden Schriftworte uns weit über das hinaus, was uns der forschende Verstand erschlossen hat. Aber vielleicht kann uns der philosophischen Sinn des Logos, zu dem wir vorgedrungen sind, den theologischen Sinn des Logos verstehen helfen, und andererseits die offenbarte Wahrheit in den philosophischen Schwierigkeiten weiterhelfen.», *EES*, p. 103.

¹⁶ Je m'en remets ici à l'interprétation de Mohanty: «In my earlier works I have developed an argument as to how the transition from the essences to meanings is made. In developing this argument, it has not been my intention to impute to Husserl precisely this argument. I have rather tried to reconstruct for myself what has appeared to me to be a pressing reason to abandon essentialism in favor of meanings. The argument runs something like this; if, as many philosophers hold, there are no *de re* essences, if that is to say our determination of the essence of a thing is relative to how we describe that thing (recall Quine's example of a bicyclist who is also a mathematician), then we must abandon the essences as constituting an autonomous realm. What the

contrairement à Husserl qui le rend immédiatement immanent en le situant à même la sphère transcendante *humaine*, Stein envisage dans la double appartenance du *Logos* à l'être divin et à la création une réponse programmatique à la raison partie en quête de sens de l'être. Une sorte de détour herméneutique en passant par l'être à la fois immanent et transcendant serait donc le passage obligé de toute ontologie phénoménologique. On perçoit ici une autre facette de l'insistance à vouloir différer l'immédiateté absolue, la reporter à une étape ultérieure.

Mais l'être essentiel ne se réduit pas à l'essenceté. Il faut en plus compter l'«essence» («Wesen» ou «Wassein», la facture sémantique propre d'un objet [«Eigenart eines Gegenstandes»]).¹⁷ Stein reprend la thèse de Hering selon laquelle tout objet, au sens large de tout ce qui n'est pas rien, a une essence qui lui prodigue sa détermination. Ce qui ne fait pas de l'essence un concept. L'essence

essence of a thing is would depend upon how we take that thing to be. The latter is precisely the notion of «noema». What is fundamental then is that things are presented in different ways, that we take them differently, or in other words, we regard them as having different meanings (where the concept of «meaning» is transferred from semantics to a larger context). Let us remember that phenomenology wants to be a presuppositionless, descriptive science. Describing essences does not then appear to satisfy that claim. There is the added reason for why it cannot satisfy that claim: our apprehension of the essence of a thing is not free from the possibilities of error and inadequacy. Essences are transcendent entities, transcendent in the sense that they are not components of the immanent realm of our mental life; they rather belong to the world. They therefore suffer from all the inadequacies that characterize transcendent entities as regards their cognitions. Meanings or noemata, however, are inseparable aspects of our mental experiences, so that our hold upon them is sure and certain: I know precisely what I mean, I know for certain what a certain thing presented in my experience meant to me. In other words, as I have an experience, I also know its noema.», J.H. Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, c1997, (*Northwestern University Studies in Phenomenology and Existentialism*), p. 8.

¹⁷ «Das Wesen ist also die »den Gegenstand ausmachende *Eigenart*« [Hering, *op.cit.*, p. 496], »sein Bestand an wesentlichen Prädikabilien« [Husserl, *Ideen*, §2, p. 9]». Hering bezeichnet es auch als *Sosein* (ποῖον εἶναι). Dass es *Wesen von etwas* ist, *Eigenart eines Gegenstandes*, kennzeichnet es als etwas *Unselbständiges*. Es ist das, wodurch das *Was des Gegenstandes bestimmt ist* (τὸ τί ἦν εἶναι). Darum ist ein »wesen-loser« Gegenstand undenkbar. Es wäre kein Gegenstand mehr, sondern nur noch die leere Form eines solchen.», *EES*, p. 69.

est un *être-dans* l'objet, tandis que le concept est un être *à-propos-de* l'objet. Les concepts peuvent relever de l'arbitraire, mais non les essences. En fait, l'essence est présupposée par le concept puisque ce dernier résulte de l'effort déployé par l'esprit connaissant pour se conformer au premier.

Le concept est *formé* pour déterminer l'objet. L'essence est *trouvée* [découverte] en regardant l'objet [auprès de, littéralement «où habite l'objet», «am Gegenstand»], 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*. La formation du concept *présuppose la saisie de l'essence*. Elle y puise (EFEE, pp. 78-79).¹⁸

L'essence diffère de l'essenceté en ce que, contrairement à cette dernière, elle est vide de contenu si elle n'est pas attachée à un objet.

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. L'essence indique un ensemble [structure] de traits caractéristiques qu'elle reconnaît et saisit conceptuellement et ce par quoi l'objet devient saisissable et déterminable. [L'essence étale une synthèse de traits caractéristiques qui lui permet de s'afficher comme essence et se rendre saisissable conceptuellement. L'essence est ce qui est saisissable conceptuellement et ce par quoi l'objet est saisissable et déterminable] (EFEE, p. 79).¹⁹

Les essences se répartissent selon différents degrés de généralité allant de l'essence spécifique (Wesenswas, l'essence de la joie) à l'essence individuelle (*volle Was*, l'essence de cette joie mienne

¹⁸ «Der Begriff wird gebildet, um den Gegenstand zu bestimmen. Das Wesen wird am Gegenstand *aufgefunden*. Es ist unserer Willkür gänzlich entzogen. Das Wesen gehört zum Gegenstand, der Begriff ist ein von ihm getrenntes Gebilde, das auf ihn „bezogen“ ist, ihn „meint“. Die Begriffsbildung hat die Wesenserfassung zur Voraussetzung. Sie schöpft daraus.», EES, p. 71.

¹⁹ Très mauvaise traduction. On a traduit la deuxième apparition du mot Gegenstand par sujet au lieu d'objet. De plus, l'avant dernière et la dernière phrases semblent avoir été fusionnées. «Auch von *Wesenheit* ist das Wesen dadurch unterschieden, dass es zum Gegenstand gehört, während die *Wesenheit* im Verhältnis zum Gegenstand etwas Selbständiges ist. Wir sprechen von der „*Wesenheit Freude*“, aber vom „*Wesen der Freude*“. Das Wesen zeigt einen *Aufbau aus Wesenszügen*, die sich am Wesen zur Abhebung bringen und begrifflich fassen lassen. Das Wesen ist das, *was* begrifflich faßbar und *wodurch* der Gegenstand faßbar und bestimmbar wird.», EES, p. 71.

qui, en plus de comporter tout ce qu'il faut pour être une joie est complétée par des composantes dernières propres à toute expérience vécue, comme le fait de comporter une durée, une intensité, etc.²⁰

2.2 Ontologie traditionnelle et ontologie phénoménologique

Cette exploration phénoménologique du monde essentiel et réel montre que Stein s'approprie l'essentialisme de Husserl. C'est pourquoi je ne souscris pas au jugement de R. Guilead qui voit dans cette façon de faire l'originalité propre d'Edith Stein.²¹ Son originalité est plutôt à rechercher dans le déplacement de l'expérience du cogito, solution qu'elle envisage pour contrer d'une part, l'immobilisme pouvant s'ensuivre de l'essentialisme et d'autre part, la transcendance des essences qui les rend paradoxalement inaccessibles. Mais cela sera rendu plus manifeste dans son analyse de

²⁰ «Vor allem gehört natürlich dazu, dass es *Freude* ist, eine Verwirklichung der Wesenheit Freude. Fällt das *volle Was* mit dem Wesen diesen meiner Freude zusammen? Das können wir nicht sagen. Vielmehr ist hier noch eine doppelte Unterscheidung zu treffen: 1. Wenn wir Wesen als *ποῖον εἶναι* oder *τι εἶναι* fassen, so ist es nicht das *Was*, sondern das *Wassein* (bzw. *Sosein*) oder die Wasbestimmtheit. 2. Zum *vollen Wassein* (in das wir alles *ποῖον εἶναι* eingeschlossen denken) gehört auch, *wie groß* die Freude ist. [...] Das *volle Wassein* ist eine anderes, aber das Wesen nicht. Zum Wesen des Gegenstandes gehört alles das und nur das, was erhalten bleiben muß, damit es noch „dieser Gegenstand“ bleibt. [...] In der Welt des Werdens und Vergehens aber ist in dem, was ein Gegenstand jeweils ist, ein fester und ein wechselnder Bestand zu unterscheiden. Der feste Bestand ist das, was wir als das Wesenswas bezeichnen können.», *EES*, pp. 72-73.

²¹ «La découverte la plus importante de E. Stein est que l'être essentiel forme un édifice complexe, hiérarchique. Au sommet de cette pyramide se trouvent les essentialités, des natures simples, séparées l'une de l'autre, sans aucune liaison avec le monde et pourtant constitutives pour le monde des objets, et dont la base est formée par les essences particulières (par ex. La joie à l'annonce d'une bonne nouvelle). Entre ces deux se situent les essences spécifiques (la joie en tant que telle). Bien que l'être essentiel, à tous les niveaux, soit parfait, immuable, repos en lui-même et en même temps loi qui domine le flux des vécus, il n'est ni *prote ousia* ni la source ultime du sens.», R. Guilead, *Encyclopédie philosophique universelle. Les oeuvres philosophiques*, volume dirigé par Jean-François Mattéi, tome 2, Paris, PUF, © 1992, pp. 2869-2870.

la vérité transcendante.

Pour le moment, intéressons-nous à Stein qui consacre son quatrième chapitre à la confrontation de ses résultats à ceux de la métaphysique traditionnelle: l'ontologie steinienne partage-t-elle avec cette dernière la même conception de l'essence? La question est légitime sachant que la métaphysique traditionnelle ne procède pas à même la sphère égologique (Ichleben), mais à partir des étants qui se trouvent à portée de la main. Le quatrième chapitre constitue donc une vaste et minutieuse analyse des éléments suivants: l'*essentia*, l'*ουσία*, la forme et la matière. Stein en profite pour critiquer la facticité de la métaphysique de type aristotélicien et son incapacité de concevoir le devenir absolu. Si elle apprécie que Platon se soit intéressé à la question de l'être possible, elle lui reproche de ne pas fournir une réponse satisfaisante au problème de l'actualisation des Idées. Quant à la forme, Stein reconnaît dans l'étant une triple articulation formelle tandis qu'Aristote semble ne s'être préoccupé que de la forme essentielle et Platon de l'essenceté:

Mais il convient encore de faire une remarque. La fin est, selon Aristote, la cause première (Ursache) (αἰτία) du mouvement; le mobile [le mû] ne tend pas seulement vers son but, mais il est mis en mouvement par cette fin; il est, pour ainsi dire, tiré par elle. Mais seul ce qui est réel peut mouvoir. L'étant dans son achèvement, qui représente le terme du développement, doit donc être — aussi paradoxal que cela apparaisse — déjà réel avant son total développement [déploiement] pour provoquer le développement dans sa totalité et le maintenir. La solution de cette contradiction ne semble possible que si la réalité (Wirklichkeit) possède un sens différent. Bien plus, il apparaît nécessaire de donner une triple signification au terme réalité: 1. la réalité du réel inachevé (que l'on peut saisir dans le développement); 2. celle de la fin qui n'est pas encore atteinte; 3. celle de la fin atteinte. Les difficultés, que nous venons de signaler, nous obligent tout d'abord à ne pas mettre sur le même plan l'εἶδος et la μορφή mais à les séparer l'une l'autre en tant que *forme pure* et *forme essentielle*. La forme pure ou le Verbe (der Sinn) [le Sens] 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. Ce qui, dans le devenir, aboutit à cette forme et qui, en tant que devenu, a pris cette forme —

l'homme particulier — possède justement ces deux propriétés: être-dans-cette-forme et aboutir à cette forme [cette expression devrait aussi comporter des traits d'union: aboutir-à-cette-forme] à l'intérieur de son essence: en cela consiste son humanité (Menschsein) [je dirais plutôt être-homme]. Elle est décrite par Aristote comme τὸ τί εἶναι, μορφή et εἶδος. Quant à nous, nous faisons ici plusieurs différences. Certes le mot humanité possède aussi un sens général, qui est réalisé ici et là et n'a ni commencement ni fin. Mais l'humanité de l'homme concret est réelle et agissante en lui; il ne la partage avec aucun autre homme; elle n'existe pas avant l'existence même de tel homme, mais elle vient à l'existence en même temps que lui; elle détermine *ce qu'*il est dans tous les cas et ce *quod* (Was) changeant n'est pas autre chose qu'une approximation toujours plus ou moins éloignée du but, c'est-à-dire de la *forme pure*. L'homme particulier reste plus ou moins en arrière du but, qui lui est assigné par la forme pure *homme* et cette position comporte diverses significations: l'homme particulier n'est *pas encore entièrement réalisé* (l'être non achevé de l'enfant) ou bien il est *déficient* (mangelhaft) (c'est l'imperfection de l'infirme ou de l'homme *mauvais*). Enfin, il faut encore remarquer que l'homme particulier, même lorsqu'il a atteint son plein achèvement (c'est-à-dire dans l'état de gloire, puisque pour nous on ne peut parler de perfection avant cet état), ne réalise pas tout ce qui est indiqué dans la forme pure homme, mais seulement ce qui détermine son essence individuelle (ainsi la forme pure Socrate, par exemple). Nous trouvons donc ici, comme nous l'avons indiqué plus haut, une divergence avec Aristote: pour ce dernier, la forme coïncide avec la détermination spécifique (εἶδος est aussi le terme pour désigner l'espèce) (EFEE, pp. 229-230).²²

²² «Es ist aber noch etwas zu bedenken. Das *Ziel* ist nach Aristoteles *Ursache* (αἰτία) der Bewegung; das Bewegte strebt nicht nur darauf zu, sondern wird dadurch in Bewegung gesetzt, gleichsam von dort aus gezogen. Bewegen kann aber nur ein Wirkliches. Das „Seiende in seiner Vollendung“, auf das die Entwicklung hinzielt, muß also — so merkwürdig es klingt — schon vor seiner Verwirklichung wirklich sein, um die Entwicklung in Gang zu bringen und im Gang zu erhalten. Eine Lösung des Widerspruchs scheint nur möglich, wenn „Wirklichkeit“ hier und da einen verschiedenen Sinn hat. Ja es scheint sogar eine dreifache Bedeutung von Wirklichkeit nötig: 1. die des unvollendeten Wirklichen (das in Entwicklung begriffen ist), 2. die des unerreichten Ziels, 3. die des erreichten Ziels. Die aufgezeigten Schwierigkeiten nötigen uns zunächst, εἶδος und μορφή nicht gleichzusetzen, sondern als *reine Form* und *Wesensform* voneinander zu trennen. Die reine Form oder der *Sinn*, der mit dem Wort „Mensch“ bezeichnet wird, entsteht nicht und vergeht nicht. Sie ist dem Bereich des Werdens enthoben und hat ein Sein, das über dem Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit steht und ewig „vollendet“ ist. Sie schreibt dem, worin sie „verwirklicht“ werden soll, zugleich das Ziel und den Weg zum Ziel vor. Das, was im Werden „zu dieser Form gelangt“ und als Gewordenes „in dieser Form ist“ — der einzelne Mensch —, hat eben dies „In-dieser-Form-sein“ und „Zu-dieser-Form-gelangen“ zu seinem *Wesen*: darin besteht sein *Mensch-sein*. Es wird von Aristoteles als τὸ τί ἦναι, μορφή und εἶδος bezeichnet; wir machen aber hier Unterschiede. Es kann allerdings auch vom Menschsein ein allgemeiner Sinn abgelöst werden, der hier und dort verwirklicht ist und nicht entsteht oder vergeht. Aber das Mensch-sein

On a voulu ici donner un aperçu de l'ontologie steinienne afin de bien saisir le contexte essentialiste dans lequel s'inscrit la discussion sur la vérité transcendantale. Les principes de base de l'ontologie steinienne sont tout à fait cohérents avec son intérêt spéculatif et la méthode d'investigation philosophique qu'elle a voulu privilégier.

dieses Meinschen ist in ihm wirklich und wirksam; er teilt es mit keinem anderen; es ist nicht, ehe er selbst ist, sondern tritt mit ihm ins Dasein; es bestimmt, was er jeweils ist, und dieses wechselnde. Was ist eine mehr oder minder weitgehende Annäherung an das Ziel, d.h. an die *reine Form* „Mensch“. Der einzelne Mensch bleibt hinter dem, was ihm die reine Form „Mensch“ als Ziel vorschreibt, mehr oder minder weit zurück, und zwar in mehrfachem Sinn: er ist es *noch nicht ganz* (das Unvollendetsein des Kindes) oder er ist es *mangelhaft* (das ist die Unvollkommenheit des Krüppels oder auch des „schlechten“ Menschen). Es ist schließlich noch daran zu denken, daß der einzelne Mensch auch dann, wenn er seine Vollendung erreicht hat (d.h. in der Glorie, weil er vorher für uns keine Vollendung gibt), nicht *alles* verwirklicht, als in der reinen Form „Mensch“ vorgezeichnet ist, sondern nur das, was *sein* individuelles Wesen bestimmt (also etwa die reine Form „Sokrates“). Auch darin liegt — wie schon früher erwähnt wurde — eine Abweichung von Aristoteles, für den die Form mit der Artbestimmtheit zusammenfällt (εἶδος ist ja auch der Name für *Art*. [Met. H8, 1034 a2 ff], *EES*, pp. 212-213.

Tableau 1: Synthèse des différentes significations d' Οὐσία de ὄν et de forme

ὄν = Étant		
I. Οὐσία	=	Existant
1. πρώτη οὐσία	=	τόδε τί (l'objet particulier)
2. δευτέρα οὐσία	=	Détermination d'essence en tant que détermination du <i>quid</i> (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 = ποῖόν εἶναι.
II. Λόγος νοητός	=	Étant intelligible
III. Ὅντως ὄν	=	εἶδος (Étant essentiel comme fond de l'être et comme fond de l'essence pour I et II)
1. Essences	=	Éléments de l'être
2. Quiddités (<i>quid</i> d'essence)	=	Figures intelligibles composées Πρώτον ὄν = Πρώτη οὐσία = Λόγος Premier Étant = Essence-être = Intelligence
Forme		
1. Forme vide	=	Formes universelles, fondamentales de l'ontologie formelle, la <i>chose</i> et la <i>qualité de chose</i> .
2. Forme pure	=	A priori formel, essencetés
3. Forme essentielle	=	A priori matériel, déterminant l'individualité

Il appert que Stein occupe délibérément une position mitoyenne entre une ontologie «idéaliste» et une ontologie «réaliste». Cela m'apparaît tout à fait conséquent avec son projet de fusionner philosophie (médiévale) de l'être et philosophie (moderne) de l'ego. Avec Husserl, Stein dit que l'être n'est compréhensible que dans le discours humain qui le porte. Pour Stein comme pour Husserl, l'affirmation originaire de ce discours ontologique est: «je suis». Pour Stein, la subjectivité constitue le passage obligé vers l'être. Mais avec Aristote et Thomas d'Aquin, Stein dit que la subjectivité est toujours déjà enracinée dans une donation originaire de l'être («il y a») radicalement irréductible à toute constitution égologique. Autrement dit, le sujet n'est pas le fondement de l'être. Il y a donc antériorité méthodologique du sujet, mais non ontologique. Le prochain chapitre montrera que cette antériorité-postériorité apparaît plus clairement encore dans son traitement de la vérité transcendante.

3. La vérité transcendante: une coordination réglant les rapports entre le domaine de l'esprit et le domaine de l'étant

La confrontation avec la métaphysique traditionnelle a montré que tout étant renvoie à un *contenu* se déployant dans une *forme vide*, un «quelque chose rempli». Mais le sens de l'être, ce qui fait que l'étant est un être, demeure jusqu'à présent un inconnu. De plus, Stein a découvert certaines similitudes ontologiques entre le monde de l'expérience égologique et le monde de la nature. S'il y a un lien, il n'est pas encore montré comment il s'effectue. C'est sous cette double perspective que Stein aborde la doctrine des transcendants. Elle veut montrer que le «problème de l'étant renvoie au problème du sens de l'être» (EFEE, p. 280):

Le quelque chose et l'étant sont-ils donc identiques et l'étant lui-même doit-il être considéré comme une forme vide? Lorsque nous avons dit que chaque étant est

l'accomplissement de quelque chose, nous avons au fond déjà répondu négativement à cette question. L'étant — au sens plein — est un quelque chose réalisé, et le quelque chose est une forme de l'étant. Ainsi sommes-nous de nouveau parvenu à la question suivante: quel est le sens de l'étant en tant que tel, qui doit se réaliser dans tout étant, quelle est toujours sa forme et sa manière d'être [mode d'être]? (*EFEE*, p. 285).²³

Mais une autre question non moins importante retient son attention: l'articulation du monde de l'expérience et le monde des étants. En effet, ni Platon, ni Aristote et ni Husserl ne l'ont à ses yeux résolu de façon satisfaisante:

Mais nous n'avons pas encore établi les rapports entre ces deux mondes — le monde extérieur et le monde intérieur: voilà un problème important qui demande à être résolu (*EFEE*, p. 279).²⁴

3.1 L'insuffisance du transcendantal médiéval

Avant de procéder plus avant dans l'analyse steinienne de la vérité transcendantale, il faut dissiper un possible malentendu. Stein renvoie à Thomas d'Aquin (*De veritate*, q. 1, a. 1) et J. Gredt osb (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Freiburg, Herder) pour baliser sa discussion. Le choix de Thomas d'Aquin et du *De veritate* s'explique assez aisément. Pour en avoir fourni une traduction-interprétation, c'est le texte de Thomas qu'elle connaît le mieux. Quant à l'oeuvre de Gredt, il semble qu'elle lui ait été suggérée par Dom Raphaël Walzer osb, l'abbé du Monastère de

²³ «Sind „Etwas“ und „Seiendes“ danach gleichbedeutend und ist das Seiende selbst als Leerform aufzufassen? Indem wir sagten, daß jedes Seiende eine Erfüllung des Etwas sei, haben wir diese Frage im Grunde schon verneint. Das Seiende -im vollen Sinn- ist ein „erfülltes Etwas“, und das „Etwas“ ist eine Form des Seienden. Wir sind damit wieder bei der Frage angelangt, welches der Sinn des Seienden als solchen sei, der in allem Seienden erfüllt sein muß, welches immer seine Form und Seinsweise sein mag.», *EES*, pp. 262-263.

²⁴ «Wir haben aber nicht festgestellt, in welchem Verhältnis diese beiden Welten — die äußere und die innere — zueinander stehen: hier liegt eine wichtige, noch ungelöste Aufgabe.», *EES*, p. 257.

Beuron qu'Edith Stein fréquentait souvent.²⁵ L'ouvrage de Gredt comptant pas mal plus de renvois à Suárez qu'à Thomas d'Aquin, certains exégètes de la pensée thomasiennne pourraient s'interroger quant à la valeur historique de cet ouvrage apparemment thomiste. On sent cette critique dans les propos de Gaboriau lorsqu'il affirme à mots couverts que Stein a fait du thomisme «avec les moyens du bord».²⁶ Disons d'abord que Stein a traduit le *de veritate* bien avant de lire Gredt. Ensuite, Stein s'en prend souvent aux interprétations proposées par Gredt. Et malgré l'emploi de la même terminologie que Gredt, il ne faut pas croire que Stein lui attribue tout simplement le même sens.

²⁵ «Puisant dans ses souvenirs, Soeur Jägerschmid nous indique comment Édith Stein en est venue à la lecture de J. Gredt, O.S.B., auteur d'un célèbre manuel philosophique : sans doute par l'abbé du monastère (Beuron) où elle assistait régulièrement aux offices de la semaine pascale après sa conversion. Dom Raphaël Walzer (l'abbé en question qui après la guerre se fera naturaliser français pour réaliser une fondation bénédictine au Maroc) avait été à Rome l'élève de Gredt à l'Anselmianum. Ce dernier avait laissé le souvenir d'un homme *stur-tradionalist*, et de surcroît *langweilig*, mais son manuel faisait autorité, avant d'être remplacé massivement dans la faveur des clercs, par un concurrent de pointure plus accessible, celui du P. Boyer, professeur à la Grégorienne.», F. Gaboriau, *Edith Stein Philosophe*, p. 176.

²⁶ «Un collègue toulousain observe justement, à propos du «dossier nouveau et original» qu'il vient de lire sous notre plume à propos d'Édith Stein, qu'il «ne s'agit pas là, contrairement à ce que pourrait inspirer la béatification récente, d'une hagiographie, mais d'une biographie philosophique qui n'exclut pas un point de vue critique» (A. Dartigues). Concernant le « retour aux choses, si célèbre chez Husserl et déjà formulé par S. Thomas lui-même », il ajoute toutefois : « on se perd un peu dans les méandres des divers thomismes récents qui, avec celui d'Édith Stein, auraient mal restitué la vraie pensée philosophique du saint ». En effet, l'on est bien excusable de s'y égarer, ou à tout le moins de s'y retrouver difficilement. Car la situation est embrouillée au possible (et toujours pas dénouée); l'on fait du thomisme avec les moyens du bord.», F. Gaboriau, *op.cit.*, p. 176.

C'est pourtant ce que laisse entendre A. Bejas²⁷ qui compare l'analyse steinienne des transcendants à l'analyse thomasiennne en ne soulignant pas assez les endroits où Stein se démarque non seulement par rapport à Thomas d'Aquin, mais aussi à Gredt. De plus, en attribuant les lexies «vérité logique, vérité ontologique et vérité essentielle» à la philosophie médiévale, Bejas peut donner l'impression que cette distinction entre vérité logique, vérité ontologique et vérité transcendante est généralement admise par la philosophie médiévale. Comme on l'a vu, Suárez est l'auteur de cette distinction qui ne figure pas comme telle chez les auteurs médiévaux dont nous avons traités. Cette distinction est reprise et interprétée par Gredt dans ses *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Enfin, Bejas, qui par ailleurs accomplit un excellent travail d'analyse, ne semble pas s'intéresser aux raisons qui motivent les choix philosophiques steiniens. Plus fondamentalement, la question qui chercherait à savoir si le ton suarézien de l'oeuvre de Gredt rend Stein incapable de vraiment comprendre les textes thomasiens auxquels elle se réfère, serait légitime si Stein prétendait offrir une interprétation des textes thomasiens. Or ce n'est pas du tout le cas. Je n'aperçois pas la pertinence de cette question dans la mesure où Stein aborde les transcendants dans le cadre de sa propre ontologie phénoménologique, ce qui rend son questionnement tout à fait étranger à celui de Thomas d'Aquin ou de Gredt:

Il (convient) [s'agit] maintenant de bien comprendre le sens des déterminations transcendantales. Il est évident qu'elles visent à caractériser l'étant en tant que tel et

²⁷ «[...] verwendet Edith Stein fast durchgehend das Wort »Wahrheit« und leitet aus dessen mehrdeutigem Sinngehalt die notwendigen Unterscheidungen ab, die zur Erörterung der transzendentalen Wahrheit führen. Zunächst versucht sie eine „tiefere Erfassung der Wahrheit“, indem sie in Anlehnung an die mittelalterliche Philosophie zwischen logischer, ontologischer und transzendentaler Wahrheit unterscheidet.», Andrés Bejas, *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-NewYork-Paris-Wien, Peter Lang, 1996, (*Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie; Bd 422*), p. 7.

indépendamment de sa différenciation en divers genres du point de vue de la forme et du contenu. *Mais nous devons nous demander maintenant si elles doivent s'appliquer au contenu ou à la forme [Reste cependant à se demander si elles précisent le contenu de l'étant ou si elles veulent le faire saisir formellement]* (mes italiques, *EFEE*, p. 287).²⁸

Ainsi, la doctrine classique des transcendants n'en dit pas suffisamment long aux yeux de Stein. La critique de Kant comporterait donc pour Stein une certaine part de vérité: les médiévaux semblent s'en être tenu largement à une exposition formelle des transcendants. Cependant, tandis que ce formalisme plaît à Kant, il déplaît à Stein. En effet, une analyse supplémentaire s'impose qui déterminera le lieu d'insertion respectif des transcendants dans l'étant qui a été défini comme un «quelque chose rempli» ou un «ce, qui est». En d'autres termes, Stein s'intéresse à la signification dernière de chacune des déterminations transcendantales: font-elles saisir la structure formelle (quelque chose) ou le remplissement de cette structure («est»). Elle annonce d'ailleurs que son analyse conduit à une telle différenciation des transcendants:

Lorsqu'on parle des transcendants, il faut entendre à proprement parler trois choses: les substantifs (*ens*, *unum*, etc.), les concepts correspondants et l'élément objectif saisissable par la pensée grâce aux concepts; la structure formelle de l'étant. Dans la suite, nous montrerons cependant que *tous* les transcendants ne sont pas susceptibles d'être interprétés d'une manière purement formelle (voir §8, §10 et §18 de ce chapitre) (*EFEE*, p. 291, note 36).²⁹

Ces sections, §8, §10 et §18, renvoient explicitement au traitement de la vérité et de la bonté

²⁸ «Es gilt nun den Sinn der transzendentalen Bestimmungen recht zu verstehen. Klar ist, daß sie das Seiende als solches und unabhängig von seiner Scheidung in formal und inhaltlich unterschiedene Gattungen kennzeichnen wollen. Zu fragen ist aber, ob sie seinen Inhalt angeben oder es formal fassen wollen.», *EES*, p. 265.

²⁹ «Wenn man von *Transzendentalien* spricht, ist — strenggenommen — dreierlei darunter zu verstehen: die *Namen* (*ens unum* usw.), die entsprechende Begriffe und das durch die *Begriffe* gedanklich erfaßte *Sachliche*: der formale Bau des Seienden. Es wird sich jedoch in der Folge zeigen, daß nicht *alle* Transzendentalien eine rein formale Deutung zulassen. (Vgl. S. 271, 277, 295f.)», note 36, *EES*, p. 268.

transcendantales. Stein s'attarde cependant plus longtemps à la question de la vérité et son traitement illustre d'une manière éminente que l'être du sens conduit au sens de l'être. Pour l'auteure, une compréhension authentique de la vérité, c'est-à-dire comme événement intelligible par excellence, comme condition de possibilité de l'advenir du sens, conduit immédiatement à une compréhension authentique de l'être comme manifestation originaire. Il faut donc décortiquer le phénomène de *correspondance* ou de l'*adéquation* afin d'en arriver à l'élément dernier qui se donne à comprendre. Stein est d'avis que Thomas d'Aquin exhibe une conception strictement formaliste de la vérité. Par-delà les formules qui veulent tout dire et ne rien dire à la fois, Stein cherche en effet une compréhension originaire de l'être qu'est la vérité, et par là, de l'être tout court.

Pour Thomas d'Aquin, le «verum» transcendantal fait partie, avec le «bonum» et le «pulchrum», des propriétés de l'être qui sont mises au jour lorsque l'étant est considéré, non en lui-même, mais en tant qu'il est en relation de correspondance avec un autre étant : l'âme. Stein fait remarquer, non sans un ton critique, que Thomas envisage l'âme comme s'il s'agissait d'une forme vide, d'un quelque chose (etwas), et elle lui reproche d'avoir ainsi vidé l'âme de son étoffe ontologique. L'âme n'est pas simplement réductible à un *quelque chose* parce que c'est un *étant*, c'est-à-dire, dans le langage steinien, un *quelque chose rempli*. L'âme appartient au monde de l'esprit et comme telle, elle est vie signifiante, production de sens. L'âme a un sens dont on ne peut simplement faire fi lorsque vient le temps de définir la vérité:

Toutefois, l'étant avec lequel ces déterminations établissent un rapport n'est pas un étant quelconque, mais un étant entièrement [tout à fait] déterminé : l'âme. C'est pourquoi [Il est évident que] les limites d'une recherche formelle semblent être dépassées. Si nous envisageons la convenance de l'étant avec l'âme ou l'esprit (d'un point de vue objectif), nous en déduisons qu'il s'agit de quelque chose possédant un contenu. L'âme et l'esprit, pris au sens plénier [et non réducteur], ne sont pas des formes vides. Mais lorsque Thomas parle de quelque chose, susceptible de convenir

à toute autre chose, il emploie une expression formelle faisant abstraction de ce qu'est l'âme selon son essence matérielle (*materialem*) (EFEE, p. 294).³⁰

D'entrée de jeu, Stein est convaincue que cette approche purement formelle de l'âme et des étants ne livrera qu'une vague compréhension de ce qu'est la vérité. Encore faut-il être au clair sur la nature de ce rapport de convenance. Stein trouve en effet qu'il n'est pas suffisamment expliqué chez Thomas comment il faut entendre cette relation de convenance entre deux étants: « Sans doute, ce qu'il faut entendre par *convenir* à reste indéterminé. » (EFEE, p. 294).³¹ Il ne s'agit pas, bien entendu, de remettre en cause la validité d'une définition formelle de la vérité. Stein y consacre d'ailleurs une section du chapitre V.³² Si elle se prête cependant à l'exercice, ce n'est que pour mieux illustrer son inaptitude à satisfaire une quête du fondement radical de la vérité. Faisant montre de

³⁰ «Das Seiende, zu dem sie eine Beziehung herstellen, ist aber nicht irgendein Seiendes, sondern ein ganz bestimmtes: die Seele. Damit scheinen die Grenzen einer formalen Untersuchung überschritten. Wenn von der Übereinstimmung des Seienden mit der *Seele* oder dem *Geist* (wie wohl sachlich angemessener zu sagen wäre) die Rede ist, so wird damit etwas Inhaltliches hereingezogen. *Seele* und *Geist*, im volle, unverkürzten Sinn genommen, sind keine Leerformen. Aber wenn *Thomas* von „etwas“ spricht, „das geeignet ist, mit jedem anderen übereinzustimmen“, so ist damit ein formaler Ausdruck gefunden, der von dem absieht, was die Seele ihrem materialen Wesen nach ist.», *EES*, p. 270.

³¹ Allerdings bleibt darin unbestimmt, was mit „übereinstimmen“ gemeint ist.», *EES*, p. 270.

³² «Wir können es als Leerform einer Beziehung nehmen, wenn wir den ganzen Satz als einen rein formalen deuten wollen und r nennen. Nun bedeutet es aber jedesmal etwas anderes, je nachdem wir das Seiende als wahr, gut oder schön bezeichnen. Wir müssen also r_1 , r_2 und r_3 unterscheiden. Der Unterschied ist bedingt durch die Beziehung des Seienden auf das Streben, Erkennen und Wohlgefallen. Dies sind wiederum Namen für materiale Wesenheiten eines bestimmten Seinsgebietes: Akte einer geistigen Person: a_1 , a_2 und a_3 . Nur wenn es gelingt, a_1 , a_2 und a_3 auf einen rein formale Ausdruck zu bringen, werden r_1 , r_2 und r_3 als formale Bestimmungen des Seienden in Anspruch zu nehmen sein. Entsprechende Formulierungen sind bei *Thomas* zu finden [...] a_1 und a_2 sind jetzt zu kennzeichnen als ein Seiendes, das durch ein anderes Seiendes zur Vollkommenheit geführt werden muß: d.h. zu seinem vollkommenen Sein. Sie unterscheiden sich durch die Art ihrer Bedürftigkeit, und dem entspricht die verschiedene Art, wie das Vollkommenheitgebende sie zur Vollendung führt.», «Versuch einer formalen Fassung des Wahren, Guten und Schönen», *EES*, p. 271.

sévérité et peut-être même d'ironie, elle affirme qu'il vaut mieux ne rien dire du tout de la vérité que de produire de la *non* compréhension en s'en tenant à une approche purement formelle:

Il est indéniable que *cette* sorte de détermination formelle ne nous a pas donné une compréhension suffisante du *vrai* et du *bien*. Il me semble que nous nous sommes éloignés de la chose, ce qui exclut directement toute compréhension proprement dite (*EFEE*, pp. 295-296).³³

Au delà d'une critique du formalisme thomasien, il s'agit ici d'une compréhension phénoménologique de la compréhension. Pour Stein, comprendre signifie parcourir la multiplicité des différentes connexions de sens jusqu'à l'atteinte de ce qui est à soi-même compréhensible et qui, en tant que tel, est la condition de possibilité de la chaîne de renvois sémantiques. Si l'on veut atteindre une pleine compréhension de l'expression «l'étant est vrai», il faut donc s'attarder plus longuement à la signification de «étant» et «être vrai». Il faut trouver le sens dernier de «vrai». L'on sent poindre ici une différence importante entre Stein et les médiévaux quant à ce qu'il faut entendre par *transcendental*. En définitive il ne s'agit pas ici pour Stein d'aborder le vrai sous l'horizon de sa convertibilité avec l'être, mais de comprendre ce qui rend possible quelque chose comme le phénomène de la vérité. Pour ce faire, il faut déterminer si l'on doit emprunter la route de l'étant en tant que plénitude («die Fülle seines Was»), celle de la forme qui délimite ce contenu («die Formen des Seienden, die zu dieser Fülle gehören») ou finalement la forme de pensée au moyen de laquelle l'étant se trouve saisi («die gedanklichen Gebilde, durch die das Seiende begrifflich gefaßt wird») et qui peut s'avérer remplie d'un contenu ou simplement vide:

Nous devons donc soigneusement faire trois distinctions: ce qui est [ce qu'est] un

³³ «Es läßt sich indessen nicht leugnen, daß mit *dieser* Art formaler Bestimmung noch kein ausreichendes Verständnis dessen gewonnen haben, was „wahr“ und „gut“ bedeutet. Ja, es will mir scheinen, daß wir uns damit in eine Sachferne begeben, die ein eigentliches Verständnis geradezu ausschließt.», *EES*, p. 271.

étant déterminé du point de vue du contenu (la plénitude de son quod [quoi]); les formes de l'étant qui appartiennent à cette plénitude (les formes de l'étant en tant que tel, qui sont décrites comme des transcendantaux, ou les formes qui permettent de diviser les genres de l'étant: les catégories ou même les formes qui offrent une possibilité de réalisation [remplissement] plus restreinte encore); enfin, les produits de pensée, par lesquels l'étant est saisi par la pensée [conceptuellement]: ceux-ci peuvent être soit réalisés [remplis] du point de vue du contenu, soit vides selon qu'ils s'appliquent à [entendent rendre] la plénitude de l'étant ou seulement [à] une forme vide (*EFEE*, p. 296).³⁴

L'on aperçoit dans ces distinctions, comme en filigrane, une compréhension phénoménologique du transcendantal. Il s'agit d'atteindre le sol originaire de la vérité. Une compréhension originaire de la vérité doit en effet pouvoir déterminer si son sol dernier est dans la facticité de l'étant ou dans l'être même. Voilà pourquoi les nombreuses distinctions opérées par Stein ne se laissent pas simplement réduire à de la «vaine subtilité» ainsi que l'affirme L.-B. Geiger.³⁵ C'est en tenant compte de cette «différence ontologique» que Stein arrive à l'établissement de différentes couches sémantiques plus ou moins originaires se rapportant à la vérité: vérité logique, vérité ontologique, vérité essentielle et vérité transcendantale.

3.2 La vérité logique

Comme on l'a vu au chapitre précédant, «vrai» est compris chez Thomas d'Aquin comme

³⁴ «Demnach haben wir dreierlei sorgfältig auseinanderzuhalten: das, was ein bestimmtes Seiendes inhaltlich ist (die Fülle seines Was); die Formen des Seienden, die zu dieser Fülle gehören (die Formen des Seienden als solchen, die als Transzendentalien bezeichnet werden, oder die Formen, durch die sich die Gattungen des Seienden scheiden: die Kategorien oder auch Formen von noch eingeschränkterer Erfüllungsmöglichkeit); schließlich die gedanklichen Gebilde, durch die das Seiende begrifflich gefaßt wird: sie können wiederum inhaltlich erfüllt oder leer sein, je nachdem sie die Fülle des Seienden oder nur eine leere Form wiedergeben wollen.», *EES*, p. 273.

³⁵ «De là sans doute la juxtaposition d'analyses valables et d'autres qui semblent de vaines subtilités ou des spéculations gratuites. On en trouve la présence dans l'oeuvre de E. Stein. Elle a le bon goût de ne pas s'y appesantir [...].», *op.cit.*, p. 277.

un prédicat analogiquement attribué à l'étant en vertu de la possibilité, inhérente à l'âme, d'entrer en relation avec tout étant. Autrement dit, pour Thomas, la relation entre l'étant et l'esprit n'«existe» pas à proprement parler (elle est conceptuelle). Mais la relation entre l'esprit et l'étant existe (elle est *réelle*) et c'est elle que l'on désigne par la tendance à connaître. Partant de cette même distinction, Stein fait équivaloir l'acte de viser propre à la conscience (l'intentionner) à cette relation «réelle» entre l'esprit et l'étant. Mais l'intention, comprise ainsi, ne représente qu'une étape préliminaire de la correspondance («Übereinstimmung») qui manifeste, quant à elle, un recouvrement («Deckung») entre la teneur intentionnelle du savoir et l'objet tel qu'effectivement offert dans la pleine vision:

Deux sortes d'éléments se recouvrent ici: la détermination [teneur] du savoir (son contenu intentionnel ou son sens logique) et l'objet réel, tel qu'il est donné dans une représentation qui se réalise [vision remplie]: son être, son quod [quoi] et son comment et aussi sa structure purement formelle (*EFEE*, p. 298).³⁶

À mi chemin entre l'idéalisme et le réalisme, Stein affirme que ce recouvrement est un état de choses dont on ne saurait unilatéralement attribuer l'existence soit au sujet, soit à l'objet puisque la présence de ces deux étants est en tout temps nécessaire pour qu'il y ait recouvrement ou vérité d'adéquation:

Il y a un donc aussi un double étant, exigé pour réaliser la conformité: un objet et un 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 (*EFEE*, p. 298).³⁷

³⁶ «Es kommt dabei zweierlei zur Deckung: der *Gehalt* des Wissens (sein *intentionaler Inhalt* oder *logischer Sinn*) und der wirkliche Gegenstand, wie er in einer *erfüllenden Anschauung* gegeben ist: sein Sein, sein Was oder sein Wie, auch sein rein formaler Bau.», *EES*, p. 274.

³⁷ «Es ist also ein doppeltes Seiendes für die Übereinstimmung vorausgesetzt: ein Gegenstand und ein Wissen, das ihm entspricht. Die Übereinstimmung ist weder in dem einen noch in dem anderen, sondern ist ein Seiendes besonderer Art, das in diesem und jenem Seienden begründet ist.

Suivant la discussion de Gredt, Stein appelle vérité *logique* (logische Wahrheit) cette vérité recouvrement. J'insiste: il ne faut pas se laisser leurrer par les références à Gredt dans l'ouvrage steinien. Le genre de langage que tient Stein à propos de la vérité («recouvrement» de sens, «remplissement», «intention») de même que son approche de la problématique fait directement écho aux développements de Husserl dans les *Recherches logiques*:

On remarquera que la perfection de l'adéquation de la «pensée» à la «chose» est double; d'une part, l'adéquation à l'intuition est une adéquation parfaite, car la pensée ne vise rien que l'intuition remplissante ne représente intégralement comme lui appartenant. Manifestement, les deux types de perfection que nous avons précédemment distingués y sont alors réunis: il en résulte ce que nous avons désigné sous le nom d'«intégralité objective» du remplissement. D'autre part, dans l'intuition complète à son tour, il y a une perfection. L'intuition ne remplit pas elle-même l'intention qui s'achève en elle à la manière d'une intention qui aurait encore besoin de remplissement, mais elle produit le dernier remplissement de cette intention. Nous devons donc distinguer entre la perfection de l'adéquation à l'intuition (de l'adéquation dans son sens naturel et large) et la perfection, qui la présuppose, du remplissement dernier (de l'adéquation à la chose elle-même).³⁸

Es ist ein „Seiendes besonderer Art“ — d.h. es gehört zu einer bestimmten Gattung des Seienden, zu dem, was wir im eigentlichen Sinn Beziehung (Relation, $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$) nennen.», *EES*, p. 274.

³⁸ *Recherches logiques*, traduit de l'allemand par Hubert Élie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, tome troisième: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche VI*, Paris, PUF, 1963 (*Épiméthée; Essais philosophiques*), p. 146-147. «Man bemerkt, dass die Vollkommenheit der Adäquation des „Gedankens“ an die „Sache“ eine doppelte ist: einerseits ist die Anpassung an die Anschauung eine vollkommene, da der Gedanke nichts meint, was die erfüllende Anschauung nicht als ihm zugehörig vollständig vorstellig macht. Offenbar sind darin die früher () unterschiedenen beiden Vollkommenheiten zusammengefaßt: sie ergeben das, was wir als „Objektive Vollständigkeit“ der Erfüllung bezeichneten. Andererseits liegt in der vollständigen Anschauung selbst eine Vollkommenheit. Die Anschauung erfüllt die in ihr terminierende Intention nicht selbst wieder in der Weise einer Intention, die noch der Erfüllung bedürftig wäre, sondern sie stellt die letzte Erfüllung dieser Intention her. Wir müssen also unterscheiden: die Vollkommenheit der Anpassung an die Anschauung (der Adäquation im natürlichen und weiteren Sinn) von der sie voraussetzenden Vollkommenheit der letzten Erfüllung (der Adäquation an die „Sache selbst“), *Logische Untersuchungen*, zweiter Band- Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis II Teil, dritte, unveränderte Auflage, Halle, Max Niemeyer, 1922, pp. 118-119).

3.3 La vérité ontologique

Pour Stein comme pour Husserl, l'étant et l'esprit constituent tous deux des présupposés de la vérité logique. Si Husserl s'attarde à explorer les «actes positionnels» de l'esprit propres à chaque degré de remplissement, Stein explore les *actes d'être* de l'étant. De l'étant, il est exigé qu'il soit authentiquement ou effectivement ce qu'il est, qu'il ait suffisamment de consistance ontologique pour appuyer sa prétention, qu'il soit en quelque sorte conforme à l'approximation que le sujet s'en fait. Autrement dit, l'étant en sa prétention d'être doit pouvoir être vérifié. À la perfection de l'acte positionnel, correspond la perfection de l'objet. Cette potentialité de vérification ou cette authenticité de l'étant s'appelle vérité *ontologique* («ontologische Wahrheit»). Contrairement à Gredt, Stein nie cependant que vérité *ontologique* et vérité *transcendantale* se recoupent parfaitement.³⁹

3.4 La vérité essentielle

La quête du sens de la vérité ne saurait ici prendre fin puisqu'il faut en outre prendre en considération l'horizon d'idéalité pure à partir duquel toute réalité doit être approximée. Même quand l'étant correspond à mon approximation (au contenu intentionnel de mon intention), celle-ci en tant qu'elle est actuelle, ne constitue qu'une forme d'actualisation possible de l'essenceté qui est la condition de possibilité de l'étant effectif. En dernière analyse, notre compréhension ne demeure toujours que constitution d'une perspective parmi d'autres possibles. Et l'étant lui-même ne

³⁹ «[...] veritas dicitur de re, quatenus res non est ficta, sed habet ea quae pertinent ad essentiam suam seu quae debet habere; ita dicitur aliquid verum aurum, ut distinguatur contra aurum fictum, quod est chrysorinum, et dicitur aliquis verus amicus, ut distinguatur contra amicum fictum. Thesis nostra agit de veritate ontologica; [...] Et distinguimus in thesi duplicem veritatem ontologicam: alteram stricte transcendentalem, quae est entis ut ens est; [...]», J. Gredt, *op.cit.*, n. 634, p. 19.

correspond jamais tout à fait à son essenceté de sorte qu'il n'est qu'une actualisation possible et limitée de l'objet idéal. Tout ce qui appartient au monde de la temporalité relève de la finitude. Qui dit finitude, dit perspective limitée. Toute expérience de vérité est relative à un horizon idéal: on ne peut jamais vraiment présumer de la teneur déontique et de l'étant et de la perspective constituée par l'esprit connaissant. Cette vérité déontique, Stein l'appelle *vérité essentielle*:

Ce dernier [«der reinen Idee»] est 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. Nous rencontrons ici de nouveau l'opposition entre l'être réel et l'être essentiel des choses, entre la forme essentielle et la forme pure. Nous décrirons comme vérité essentielle la conformité d'une réalité avec la forme pure correspondante. Cette vérité est encore distincte de la vérité ontologique (au sens d'authenticité), mais elle est supposée par elle, puisqu'une chose ne peut être conforme à la vérité [une chose ne peut être *en vérité*] que dans la mesure où elle est conforme à une forme pure (EFEE, p. 299).⁴⁰

Il y a donc un être vrai de l'étant en tant que produit de pensée, de l'étant en tant que déploiement selon une essence et en tant qu'effectuation réelle d'une essenceté.

3.5 La vérité transcendantale

Pour Stein, ces résultats ne sauraient constituer le dernier mot sur la vérité. Cette expérience doit encore renvoyer à quelque chose de plus originaire qui la rend possible comme expérience. Ce qui se dégage comme présupposé fondamental de toutes ces couches de sens, qui était pourtant donné depuis le tout début mais comme le fond non visible a priori sur lequel vient se greffer ce qui

⁴⁰ «Dieses [der reinen Idee] ist das letzte Maß sowohl für die menschlichen *Ideen* als für Dinge. Das Ding ist, was es ist; aber damit ist noch nicht gesagt, daß es voll und ganz das ist, was es sein *soll*: darin gibt es ein Mehr und Minder. Wir stoßen hier wieder auf den Gegensatz zwischen dem wirklichen und wesenhaften Sein der Dinge, zwischen Wesensform und reiner Form.», EES, p. 275.

s'est montré de façon immédiate, c'est la *connivence* ou la *synchronie* de l'étant et de l'esprit. Tout étant est un horizon de sens qui se déploie devant l'esprit comme espace de communication. C'est précisément ce qui rend l'étant apte à communiquer du sens qui retient l'attention de Stein et lui laisse supposer qu'il se trouve, à la base, une sorte de *compatibilité*, de possibilité originaire d'*ajustement* entre l'étant et l'esprit qui permet ce genre de communication. C'est dans cette direction qu'il faut orienter la quête du sens ultime de la vérité:

[...] nous avons déjà dit plus haut dans un autre passage [contexte] que tout étant possède un sens ou — pour s'exprimer d'une manière scolastique — est un «intelligible»: quelque chose qui peut «entrer» dans un esprit connaissant, et «peut être saisi» [compris] par lui. Ces deux choses [pouvoir entrer et pouvoir être compris] nous semblent s'identifier à la vérité transcendantale. Ces trois termes [intelligibilité, pouvoir entrer dans et être compris par l'esprit] expriment un lien entre l'esprit et l'étant (*EFEE*, p. 299).⁴¹

Pour Stein donc, la vérité transcendantale exprime fondamentalement un rapport d'*adordination* ou de *coordination* («*Zuordnung*») originaire entre l'étant et l'esprit qui ne se laisse pas réduire à une dénomination analogiquement attribuée à l'étant («*simplement pensée*»). Il est une fois de plus intéressant de noter la différence avec le langage thomasien. Stein n'emploie pas le mot «*Übereinstimmung* » pour désigner cette relation originaire entre l'esprit et l'étant, mais le mot «*Zuordnung* ». Ce mot évoque l'ordre et le fait que les choses ne sont pas simplement laissées au hasard, mais ordonnées ou coordonnées. De fait, la récente traduction française du tome II des *Idées*

⁴¹ «Wir haben früher in anderem Zusammenhang davon gesprochen, daß alles Seiende einen Sinn habe oder — scholastisch ausgedrückt — eine *intelligibile* sei: etwas, was in einen erkennenden Geist „eingehen“, von ihm „umfaßt“ werden kann. Beides scheint mir mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend zu sein. Alle drei Ausdrücke sprechen eine *Zuordnung* von Geist und Seiendem aus.», *EES*, p. 276.

directrices de Husserl, emploie pour « Zuordnung » le mot « coordination ». ⁴² Ph. Secretan traduit par le mot « adordination », ce qui n'offre qu'une translittération latine, mais qui vaut quand même mieux que le mot « lien » qui se trouve malheureusement employé dans la traduction française et qui voile complètement l'idée d'ordre. Stein emploie cependant « Übereinstimmung » dans sa traduction des *Questions disputées sur la vérité* de Thomas d'Aquin pour désigner l'expression latine « convenientia ». ⁴³ Toutes ces remarques visent finalement à montrer que Stein semble choisir ses mots à dessein et qu'ainsi sa définition de la vérité transcendantale renvoie à autre chose que la définition thomasiennne.

Être un étant, signifie fondamentalement un *se-manifester-à*, un *pouvoir-être-saisi-par* l'esprit. Cela laisse supposer un aspect déontique, qui n'apparaît pas si l'on considère l'étant de manière strictement formelle:

Par rapport à ce qu'un *étant quelconque* est en lui-même, son être manifesté ou son lien [sa coordination] avec l'esprit est quelque chose de nouveau. Si on entend d'ailleurs par l'*étant tout étant* considéré comme un tout ou l'ensemble de ce qui existe, l'ordre de ce tout est une propriété de l'étant. En effet, il appartient à l'étant

⁴² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit de l'allemand par Eliane Escoubas, Maître assistante à l'Université de Toulouse-Le Mirail, Paris, P.U.F., 1982, p. 413. Cette expression « Zuordnung » est utilisée, par exemple, dans la section portant sur la constitution de la nature animale où il est dit que « En conformité avec la localisation qui est donnée dans l'expérience, on assiste alors également à une coordination continue du physique et du psychique, et ce à bon droit. », p. 232. « Nach Maßgabe der erfahren Lokalisation findet dann auch fortgehend Zuordnung von Physischem und Psychischem statt, und mit Recht. », *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg Marly Biemel, Husserliana IV, Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 164.

⁴³ Le dictionnaire latin-allemand de terminologie qui figure à la fin de sa traduction allemande des *Questions disputées sur la vérité* (ESW; 3), montre que Stein traduit « adaequatus » par « ädequat » (p. 470) et « convenientia » par « Übereinstimmung », « Angemessenheit » ou « Zusammengehören » (p.480). Le mot « Zuordnung » est absent de ce dictionnaire de terminologie.

en tant que totalité de constituer un *tout ordonné*: chaque étant singulier possède à l'intérieur de ce tout sa place ainsi que des rapports déterminés avec l'ensemble; l'ordre est une partie de l'étant (ainsi compris) et l'être manifesté ou le lien [la coordination] avec l'esprit, qui pour nous s'identifie à la vérité transcendante, fait partie de cet ordre (*EFEE*, p. 300).⁴⁴

Si j'ai bien compris le propos de Stein, la vérité ne saurait relever ni de la fortuité ni de l'arbitraire. L'expérience de la vérité décèle au contraire la présence d'une sorte d'intention sémantique au cœur de la réalité. Le monde se trouve *là*, non en vain, mais *pour* être pénétré d'esprit, ce qui indique que l'esprit est là, non pour le regard désintéressé, mais *pour* s'affairer avec la pluralité de perspectives de sens offertes par le monde. Ainsi le monde est structuré en sorte que le sens des choses est *d'exprimer* quelque chose du sens de l'être. Le sens de l'esprit est *d'interpréter le sens de l'être*:

Notre connaissance suit une marche progressive: nous partons de ce qui nous est immédiatement accessible et nous nous frayons peu à peu un chemin vers ce que nous ne pouvons saisir directement, mais seulement au moyen de la pensée déductive, des jugements et des raisonnements. Ainsi, par un mouvement continu, nous amassons un trésor croissant de connaissances, en dépit de nombreux égarements et de détours dus à des illusions et à des erreurs. Mais ce mouvement est orienté vers un but et repose dans ce but une fois atteint. Cette fin est la vision de l'étant (*EFEE*, p. 391).⁴⁵

⁴⁴ «Im Verhältnis zu dem, was „irgendein Seiendes“ in sich ist, ist sein Offenbarsein oder seine Zuordnung zum Geist etwas Neues. Versteht man allerdings unter „das Seiende“ „alles Seiende“, und zwar als Ganzes: die Gesamtheit alles dessen, was ist, dann ist auch die Ordnung dieses Ganzen darin eingeschlossen. Es gehört zum Seienden als Ganzem, daß es ist ein *geordnetes Ganzes* ist: daß jedes einzelne Seiende darin seinen Platz und seine geregelten Beziehungen zu allem anderen hat; die Ordnung ist ein Teil des (so verstandenen) Seienden, und das Offenbarsein oder die Zuordnung zum Geist, die uns mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend ist, ist ein Teil dieser Ordnung.», *EES*, p. 276.

⁴⁵ «Unser *Erkennen* ist ein schrittweise vorgehendes: von dem, was uns unmittelbar zugänglich ist, arbeiten wir uns allmählich vorwärts zu anderem, was wir nicht unmittelbar erfassen, durch begriffliches Denken, Urteilen und Schließen. So sammeln wir in fortgesetzter Bewegung einen wachsenden Schatz von Erkenntnissen an trotz mancher Ab- und Umwege durch Täuschungen und Irrtümer. Aber die Bewegung ist auf ein Ziel und ein Ruhen am Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist das *Anschauen des Seienden*.», *EES*, p. 363.

Même si Stein ne mentionne pas Leibniz, il est difficile pour l'idée leibnizienne d'«harmonie pré-établie» de ne pas effleurer l'esprit du lecteur de Stein.⁴⁶ Comment également ne pas trouver écho à la pensée steinienne dans ce passage de Hans Urs von Balthasar:

[...] on voyait surtout apparaître dans cet acte [l'acte spirituel qui mène à la liberté] un aspect qui ne ressortissait pas à la liberté. Aspect qui réside d'abord en ce fait que sujet et objet sont essentiellement ordonnés l'un à l'autre pour l'expression d'eux-mêmes. Autant l'acte de la vérité signifie pour l'esprit la découverte de soi et la prise de possession de soi, autant l'esprit, pour parvenir à soi, est-il renvoyé à ce qui est en face de lui et contraint de se réaliser en un autre que lui-même. Il n'est pas libre de décider s'il acceptera ou non de se manifester, car il ne peut se trouver lui-même qu'en se découvrant déjà entraîné malgré lui dans la révélation de lui-même à d'autres. C'est comme s'il était depuis toujours déjà révélé au monde et comme si le monde depuis toujours lui était déjà révélé. Et il ne dépend pas davantage de son bon plaisir de choisir comment il se manifestera, car la structure de l'être comme celle de la connaissance qui toutes les deux sont données d'avance lui tracent les voies qu'il devra suivre. Les conditions de possibilité de sa révélation ne sont pas seulement situées en lui-même, mais elles sont toujours aussi esquissées dans l'objet qui lui fait face, si bien qu'il ne lui reste qu'un parti à prendre: actualiser sa liberté comme il est contraint de le faire. Il est entraîné de force pour ainsi dire vers sa liberté personnelle parce qu'il est par nature déjà mis en mouvement vers elle.⁴⁷

⁴⁶ «Dans *Être fini et Être éternel*, l'intentionnalité s'approfondit dans l'analyse d'un mouvement propre de la vie de l'esprit et d'une correspondance originaire, d'une harmonie (préétablie?) entre un monde qui s'ouvre et un esprit qui l'approche et s'en pénètre.», P. Secretan, «EDITH STEIN au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique», p. 156.

⁴⁷ Hans Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Traduit par R. Givord, Paris, Beauchesne, 1952 (*Bibliothèque des Archives de philosophie. Section I: Morale et métaphysique*; 1), pp. 63-64. «[...] trat darum auch die Seite der Unfreiheit in Erscheinung. Sie zeigt sich einmal darin, dass Subjekt und Objekt zu ihrer Selbstaussprache wesentlich aufeinander angewiesen sind. So sehr der Akt der Wahrheit das Zusichkommen, die Selbstergreifung des Geistes bedeutet, so sehr ist der Geist, um zu sich zu gelangen, auf das Gegenüberstehende angewiesen und gezwungen, sich in einem andern als ihm selbst zu verwirklichen. Weder steht es ihm frei, zu entscheiden, ob er sich offenbaren will oder nicht, denn er findet sich je schon vor als einer, der in die Offenbarung seiner selbst hineingezwungen ist. Er ist je schon der Welt und die Welt ist ihm je schon offenbaren will, denn die Struktur des Seins wie der Erkenntnis, die beide naturhaft vorgegeben sind, weisen ihm die Bahnen hierzu an. Die Bedingungen der Möglichkeit seine Offenbarung liegen nicht nur in ihm selbst, sondern jeweils auch in seinem Gegenüber vorgezeichnet, so dass ihm nichts übrigbleibt, als seine Freiheit so zu verwirklichen, wie er sie verwirklichen muß. Es wird zu seiner eigenen Freiheit hin gezwungen, sofern er je schon von Natur

Assez curieusement, Urs von Balthasar déploie, peut-être mieux que Stein elle-même n'a pu le faire, les ramifications de ce qui pourrait très bien être le concept steinien de vérité.⁴⁸ La vérité transcendante semble donc pouvoir être comprise comme un rapport déontique qui règle l'achèvement de l'étant et de l'esprit l'un par l'autre, une sorte de transcendantal téléologique qui rende possible la vérité:

Le lien avec l'esprit [l'adordination à l'esprit] n'appartient pas simplement à un genre de l'étant, mais à tout étant — à chaque étant singulier et à la totalité. C'est pourquoi l'emploi du terme *transcendantal* est ici justifié. Mais l'*esprit* s'applique seulement à un genre de l'étant, car tout étant n'est pas un esprit. Cependant, il s'agit ici d'un genre éminent, puisqu'il appartient à l'esprit d'être ouvert à tout étant, de trouver en lui sa réalisation et de recevoir, en le considérant, sa vie, c'est-à-dire son être le plus singulier (actuel). Ce sont là des indications sur le contenu qui se déduisent d'une compréhension des éléments appartenant à l'essence de l'esprit (*EFEE*, p. 300).⁴⁹

Stein reconnaît que ce sont là des réflexions qui méritent d'être poussées plus loin car pour vraiment comprendre l'être de la vérité, il faudrait encore explorer plus à fond le sens de l'«esprit» et de son «être-ouvert» et le sens de l'«être-révéle de l'étant pour l'esprit»:

Aussi, ne pourrions-nous acquérir une compréhension parfaite de la vérité transcendante que si nous éclaircissons, du point de vue du contenu, la signification de l'esprit, de l'être ouvert de l'esprit et de l'être qui se manifeste à l'esprit (*EFEE*,

zu ihr hin in Bewegung gesetzt ist.», *Wahrheit: ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Verlagsanstalt Benziger, 1947, pp. 79-80.

⁴⁸ La parenté d'esprit évoquée n'est peut-être pas fortuite puisque Balthasar a aussi évolué dans le cercle de Przywara.

⁴⁹ «Die Zuordnung zum Geist gehört nicht bloß zu einer Gattung des Seienden, sondern zu allem Seienden -zu jedem Einzelnen und zum Ganzen. Darum ist der Name *transzendental* hier gerechtfertigt. *Geist* aber bezeichnet eine Gattung des Seienden, denn nicht alles Seiende ist Geist. Indessen ist es eine ausgezeichnete Gattung, weil es dem Geist eigen ist, für alles Seiende geöffnet zu sein, davon erfüllt zu werden und in der Beschäftigung mit ihm sein Leben, d.i. sein eigentlichstes (aktuelles) Sein zu haben. Das alles sind inhaltliche Angaben, geschöpft aus dem Verständnis dessen, was zum Wesen des Geistes gehört.», *EES*, p. 277.

p. 301).⁵⁰

Puisqu'elle ne poursuit pas plus loin sa quête du sens de l'esprit, on peut supposer qu'elle croit cette tâche déjà suffisamment bien accomplie par la phénoménologie de Husserl et qu'elle tienne ses résultats pour acquis, car le fait qu'elle se situe de façon critique devant la façon husserlienne de conduire le projet phénoménologique, ne signifie pas qu'elle renonce à ce projet même.⁵¹ En effet, dans le chapitre VII, intitulé «L'image de la trinité dans la création», Stein explore de plus près la structure ontologique de l'esprit parce que le thème de ce chapitre est le sens de la «personne», dans la mesure où il fait saisir le sens de l'être. À la lumière de divers contenus de sens théologiques (logos, doctrine trinitaire, herméneutique augustinienne du «vestige»), Stein s'attarde assez longuement sur les notions de «personne», «âme» et «esprit». À cette occasion, elle renvoie spécifiquement à deux passages qui résument sa compréhension de l'esprit (chap. IV, §3, 20; §4, 8). Or, dans ces deux passages, on y découvre des renvois à deux phénoménologues: Husserl et Conrad-Martius:

[...] un être spirituel est un être qui demeure en lui-même (sein in sich selbst). Le spirituel possède une intériorité en un sens tout à fait étranger au spatial matériel. Lorsqu'il s'extériorise, une telle extériorisation peut se produire de diverses manières: comme une orientation vers les objets (ce que Husserl appelle l'intentionnalité de la vie de l'esprit), comme un rayonnement purement spirituel à l'égard d'autres esprits et comme une pénétration en eux afin de les comprendre et

⁵⁰ «So können wir auch ein volles Verständnis der transzendentalen Wahrheit nur gewinnen, wenn wir uns das „Geist“, „Geöffnetsein“ des Geistes und „Offenbarsein für den Geist“, inhaltlich klarmachen.», *EES*, p. 277.

⁵¹ «Gleichwohl bedeutet die Kritik Steins am transzendentalen Idealismus Husserls nicht die Preisgabe seiner „fundamentalen Entdeckung“ der Forschungsdomäne des Bewußtseins, wie Stein die transzendente Thematik in der Einleitung genannt hatte...», Peter Schulz, «Die Schrift „Einführung in die Philosophie“», *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstatt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, (*Phänomenologische Forschungen* 26/27), p. 247.

de participer à leur vie spirituelle; mais aussi comme formes réalisées à l'intérieur de l'espace (par suite de l'attitude du corps et de l'existence de matières étrangères); toutefois, il n'en demeure pas moins en lui-même. C'est à partir de ce centre interne que l'être spirituel se forme et rassemble en une unité ce qu'il est et tout ce qu'il s'assimile, dans une assimilation seulement possible à l'être spirituel (*EFEE*, p. 222).⁵²

Les termes *âme* et *corps animé* reçoivent, à l'intérieur des divers domaines de *l'être vivant*, une réalisation différente du point de vue du contenu. Mais ils caractérisent aussi des *formes fondamentales de l'être, réel*, à côté desquelles il convient de réserver, en troisième lieu, la place de l'esprit (*Geist*). [...] Ces trois formes fondamentales délimitent trois *domaines (Reiche)* différents de l'être réel [...]: «Le domaine de la corporéité vivante est celui de la *nature* ou... le domaine terrestre au sens prégnant du terme... Le domaine de l'esprit est le domaine du *supra-terrestre (des Überirdischen)*, le domaine de l'âme est le domaine de la réalité profonde [domaine du souterrain] (*des Unterirdischen*)...; ce dernier domaine constitue «la dimension de la vie non encore manifestée... qui aspire en tant que telle à se déployer et à s'incarner. Mais le *supra-terrestre* est le domaine du développement entièrement actuel et qui, par conséquent, a atteint la parfaite libération de soi (dans la plus haute réalité possible et dans l'essentialité pure), la libération vis-à-vis de l'inertie et de l'opacité» (*EFEE*, pp. 248-249).⁵³

On reconnaît sans peine dans la première citation les formes possibles de la vie spirituelle

⁵² «[...] ist *geistiges Sein* ein *Sein in sich selbst*. Das Geistige hat ein „Inneres“ in einem Sinn, der dem Räumlich-Stofflichen durchaus fremd ist. Wenn es „aus sich herausgeht“ — das geschieht auf mannigfache Weise: als Zuwendung zu *Gegenständen* (das, was Husserl die *Intentionalität* des geistigen Lebens nennt), als rein geistiges Sicherschließen für fremde Geister und verstehendes und mitlebendes Eingehen in sie; aber auch als Sichhineingestalten in den Raum (durch die Gestaltung des Leibes und bildendes Gestalten fremder Stoffe) —, so bleibt es doch darum nicht weniger in sich selbst.», *EES*, p. 206.

⁵³ «Die Ausdrücke *Seele* und *Leib* erhalten in den verschiedenen Bereichen des „Lebendigen“ eine verschiedene inhaltliche Erfüllung. Darüber hinaus aber bezeichnen sie verschiedene *Grundformen wirklichen Seins*, denen als dritte die des *Geistes* an die Seite zu stellen ist. [...] Diese drei Grundformen grenzen drei verschiedene *Reiche* wirklichen Seins ab [...]: „Das Reich der Leiblichkeit ist das der ‚Natur‘ oder ... das ‚irdische‘ Reich im prägnanten Sinne... Das Reich des Geistes ist das Reich des überirdischen, das Reich der Seele das des Unterirdischen...“; das letzte ist „die Dimension des noch unoffenbaren Lebens..., das als solches zur Entfaltung, zur Leiblichkeit... drängt. Das Überirdische aber ist das Reich der durch und durch aktuellen und damit in der Herrlichkeit der vollkommenen Selbstlosigkeit (bei höchstmöglicher Fülle und Wesenhaftigkeit!), Unbeschwertheit und Lichthaftigkeit stehenden Entfaltung.“ [Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 94], *EES*, pp. 229-230.

caractéristiques de la phénoménologie: l'intentionnalité, l'intersubjectivité, l'intropathie (*Einfühlung*) et, même si la traduction française ne le laisse pas facilement soupçonner, tout ce qui tombe dans le domaine des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), c'est-à-dire l'esprit objectif. Stein exprime d'ailleurs une conception herméneutique de l'interprétation d'une oeuvre, apparentée à celle de Roman Ingarden:

Quand nous avons considéré l'être spirituel comme vie libre, consciente et personnelle, nous avons déjà dit que cette vie était la forme la plus originelle de l'être spirituel. Nous avons l'habitude de parler de l'esprit également par rapport aux produits impersonnels. Nous disons d'un livre qu'il est plein d'esprit et il est devenu coutumier de diviser les sciences en sciences de la nature et en sciences de l'esprit. Or l'objet des sciences de l'esprit ne traite pas seulement des personnes et de la vie personnelle mais de tout ce qui a été créé par l'esprit humain. [...] Une mélodie n'est pas pour nous une simple suite de sons que nous percevons par nos sens. Une âme humaine y chante, elle exulte ou pleure, elle est douce ou âpre. Nous comprenons son langage qui touche à notre âme et qui l'émeut. C'est une rencontre avec une vie semblable à la nôtre. On ne dit pas que le chanteur ou le violoniste a éprouvé ce qu'exprime son chant ou son jeu. Même l'artiste créateur n'a pas besoin d'exprimer ce qu'il a vécu lui-même. Les artistes peuvent se mettre à vivre quelque chose exigeant cette expression et ils peuvent l'exprimer. Ce quelque chose, nous le comprenons même sans faire attention à l'artiste qui nous le présente. Ainsi, nous pouvons saisir le sens d'un poème et nous en réjouir sans nous occuper du manuscrit qui nous le transmet et de la personnalité de l'auteur. Ce qu'expriment la suite des mots du poème et la suite de sons de la mélodie [...] est un produit sensible d'un autre genre particulier: il demande à acquérir de la vie dans une âme et l'âme de l'artiste ainsi que celle de l'auditeur contribuent à cette réalisation (*EFEE*, p. 377).⁵⁴

⁵⁴ «Wenn wir das geistige Sein als freibewußtes persönliches Leben betrachteten, so wurde doch schon hinzugefügt, dass dies die „ursprünglichste Form“ geistigen Seins sei. Es ist uns ja durchaus geläufig, von Geist auch bei unpersönlichen Gebilden zu sprechen. Wir nennen ein Buch „geistvoll“, und es ist üblich geworden, die Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften einzuteilen. Und als Gegenstand der Geisteswissenschaften betrachtet man nicht nur Personen und persönliches Leben, sondern alles, was der Menscheng Geist geschaffen hat.[...] Eine Melodie ist für uns keine bloße Folge von Tönen, die wir sinnlich vernehmen. Es singt daraus eine Menschenseele, jubelnd oder klagend, schmeichelnd oder grollend. Wir verstehen ihre „Sprache“, sie rührt an die Seele und bringt sie in Bewegung. Es ist eine Begegnung mit einem uns verwandten Leben. Es ist nicht gesagt, dass in dem Sänger oder Geiger das vorgeht, was sein Gesang oder Spiel ausdrückt. Nicht einmal der schaffende Künstler muß Selbsterlebtes zum Ausdruck gebracht haben. Ausdruck verlangt, und ihm zum Ausdruck verhelfen; und dieses Etwas verstehen wir, ohne dass wir den

Quant à la citation renvoyant à Conrad-Martius, elle exprime à propos de l'esprit quelque chose de plus fondamental: c'est la transcendance de l'esprit, sa liberté et sa spontanéité qui rendent possible son déploiement en toutes sortes de direction: intentionnel, intersubjectif, *intropathique* et objectif. Pour Stein, l'esprit est, comme l'étant, un quelque chose rempli. Ce *quelque chose* relève de l'ordre de la vie et son remplissement relève de l'ordre du sens:

L'esprit est sens et vie — en pleine réalité: une vie remplie de sens. Seul en Dieu sens et vie se trouvent parfaitement unies. Chez les créatures, il convient de distinguer la plénitude de vie formée par le sens et le sens se réalisant dans la plénitude de vie. La matière, au sens de plénitude de vie, n'est pas de l'a-spirituel mais appartient à l'esprit même. La plénitude de vie non formée est une *force* tendue vers l'être spirituel (puissance) qui doit encore être conduite à l'achèvement de l'être. Le sens sans plénitude de vie est une Idée (*Idee*) qui se réalise seulement dans un vivant. Ni le sens ni la plénitude de vie appartenant à l'esprit ne concernent la matérialité spatiale. [...] La vie remplie de sens est une vie débordante et rayonnante: elle a la forme de l'être que nous appelons *spirituel* (EFEE, pp. 377-378).⁵⁵

C'est donc avec cette conception de l'esprit comme «vie remplie de sens» que s'éclaire un peu mieux la vérité transcendantale comme rapport d'adordination entre l'esprit et l'étant. Pour dégager la signification dernière de la vérité transcendantale, Stein rehausse sa définition structurale

Künstler, der uns den Zugang vermittelt, dabei beachten müssen. So wie wir den Sinn eines Gedichtes erfassen und uns daran freuen können, ohne der Handschrift, in der es geschrieben ist, und dem, was Persönliches aus ihr spricht, Beachtung zu schenken. Was die Wortfolge des Gedichts, die Tonfolge der Melodie zum Ausdruck bringt [...] ist ein Sinngebilde besonderer Art: es verlangt danach, in einer Seele leben zu gewinnen, und die Seele des Künstlers wie des Hörers hilft ihm zu dieser „Verwirklichung“, EES, p. 350.

⁵⁵ «*Geist ist Sinn und Leben — in voller Wirklichkeit: sinnerfülltes Leben.* Restlos eins ist beides nur in Gott. Bei den Geschöpfen ist zu scheiden zwischen der lebensfülle verwirklicht. Stoff im Sinn der Lebensfülle ist nicht Ungeistiges, sondern gehört zum Geist selbst. Ungeformte Lebensfülle ist *Kraft* zu geistigem Sein (Potenz), die noch zur Seinsvollendung geführt werden muß. Sinn ohne Lebensfülle ist *Idee*, die erst in einem Lebendigen wirklich wird. Mit räumlich Stofflichkeit hat weder der Sinn noch die Lebensfülle, die zum Geist gehört, etwas zu tun. [...] Das sinnerfüllte Leben aber ist überströmendes, ausstrahlendes Leben: es hat die Form des Seins, die wir *geistig* nennen.», EES, pp. 350-351.

préalablement mise au jour comme «adordination entre esprit et étant» («Zuordnung Geist und Sein») en procédant à un remplissement sémantique, à une substitution des places vides de la définition (les termes «esprit» et «étant») par les différents contenus de sens jusqu'ici dégagés. Voici le résultat sous forme de tableau synthétique:

«[...] l'esprit	=	le genre d'étant qui d'une manière déterminée est ordonné à tout étant;
la vérité	=	une forme déterminée du lien de tout étant au genre de l'étant, ce genre se trouvant lui-même lié à tout étant dans une forme correspondante (qui n'est pas la même) [la vérité = une forme déterminée de l'ordination de tous les étants au genre d'étant qui est ordonné à tous les étants dans une forme correspondante mais non identique].
Nous avons interprété l'étant comme <i>ce qui est</i> et nous pouvons maintenant nous demander où se place le lien avec l'esprit.», <i>EFEE</i> , 301.		
Le jeu mutuel entre le domaine de l'esprit et le domaine de l'étant qui se trouve exprimé dans le texte allemand est complètement dissout dans une traduction française un peu trop lourde.		
«Geist	=	die Gattung des Seienden, die allem Seienden in bestimmter Weise zugeordnet ist;
Wahrheit	=	eine bestimmte Form der Zuordnung alles Seienden zu der Gattung des Seienden, die allem Seienden in entsprechender (nicht in derselben) Form zugeordnet ist.
Wir hatten das Seiende gedeutet als „das, was ist“ und können jetzt frage, an welcher Stelle die Zuordnung zum Geist ansetzt.», <i>EES</i> , 277.		

La configuration que Stein choisit ne respecte pas, me semble-t-il, la cohérence de sa démarche. Ce qui, conséquemment, rend sa compréhension plus difficile. En effet, le tableau qu'elle produit donne une définition de la vérité en général, une espèce de forme vide de la vérité, et non de la vérité transcendante qui pourtant exigeait une définition remplie pour que soit déterminé si

l'être-vrai appartient à la forme de l'étant ou à son contenu. À vrai dire, ce tableau n'est intelligible que si la définition de l'étant et de l'esprit sont elles-mêmes mises à contribution dans la définition de la vérité. Il m'apparaît en fait plus logique de «remplir» la définition de la vérité transcendante puisque, comme il a été mentionné plus haut, c'est à partir de la vérité transcendante que les vérités logique, ontologique et essentielle prennent tout leur sens. Je propose ce tableau synthétique:

1) Étant	=	«ce, qui est»
	=	«quelque chose, rempli»
2) Esprit	=	une sorte particulière de «ce, qui est» et de «quelque chose, rempli»
		son «quelque chose» = vie
		son «remplissement» = sens
		de sorte qu'il doit pour trouver sa vie être coordonné à tout «ce, qui est»
3) Vérité transcendante	=	coordination originaire de tout «ce, qui est» au genre d'étant qui est «vie remplie de sens» et qui se trouve aussi coordonné à tout «ce, qui est» sous une forme originaire.

Stein s'interroge à savoir où, dans le «ce, qui est», cette coordination doit être placée: dans la forme (le «ce», «quelque chose») ou dans le contenu (le «est», «rempli»)? La réponse s'impose avec évidence dans la redondance de l'être dans l'«être-manifesté» du «ce, qui est». La vérité transcendante appartient à l'être de l'étant (à son «est»), et renvoie ainsi de manière plus originaire encore au sens même de l'être:

Manifestement il [la coordination à l'esprit] appartient à chaque partie singulière et à la totalité avec sa structure spéciale. Mais d'un point de vue plus particulier, il appartient à l'être. *Être manifesté, être ordonné* concernent l'être lui-même [en cela l'être lui-même se montre]. Il ne faut pas y voir une espèce particulière de l'être, mais cela appartient à l'être même. *Être* (sans épuiser toutefois la signification complète du terme) *c'est être manifesté à l'esprit* [L'être est (sans que cela n'épuise sa pleine position de sens) *être-évident pour l'esprit*] (EFEE, p. 301).⁵⁶

L'examen des conditions que doivent rencontrer l'étant et l'esprit pour que soit constitué un événement onto-logique comme la vérité conduit Stein à l'être du sens et à la vérité transcendantale et par là, à une échappée vers le sens de l'être. En d'autres termes, poser la question de la possibilité du sens renvoie de manière ultime à la question du sens de l'être. Il y a ici une équivalence posée entre sens, être et évidence qui est tributaire de l'approche phénoménologique. L'être est la transparence qui fait voir l'étant mais qui ne se laisse pas pour autant saisir précisément parce qu'il est le fond dernier de toute expérience. L'être n'est pas que ce qui se voit, pas plus que l'esprit ne se réduit à ce qui se voit. Mais l'être s'annonce comme une promesse dans le clair-obscur de la situation humaine. Il semble que Stein essaie d'exprimer une vision holistique de l'être et de l'esprit semblable à ce que Ladrière exprime ici:

Mais il y a la vision anticipatrice, qui précède et inspire la démarche, et en laquelle s'esquisse une précompréhension de ce qui est à comprendre. Cette vision présuppose un accord préalable de l'esprit avec la vérité, une disponibilité qui se prépare à regarder les choses sub specie veritatis, une sorte de pacte premier avec le réel à la faveur duquel s'instaure cette proximité qui le rend lisible pour la pensée. Et puis il y a ce moment où l'esprit recueille ce qui s'est révélé de la vérité, dans un suspens silencieux qui laisse retentir dans l'espace intérieur le chant du monde. C'est le moment où l'effort critique de la compréhension le cède à la perception de l'harmonie des choses et où le discours fait place à cette sorte de ravissement qui

⁵⁶ «Offenbar gehört sie [die Zuordnung zum Geist] zu jedem einzelnen Teil und zum Ganzen mit seiner eigentümlichen Gliederung. In besonderer Weise aber gehört sie dem *Sein* zu. „Offenbar sein“, „zugeordnet sein“ — darin steckt ja das Sein selbst. Darin ist aber nicht eine besondere Art des Seins zu sehen, sondern es gehört zum Sein selbst. *Sein ist* (ohne daß damit sein voller Sinnesbestand erschöpft wäre) *Offenbarsein für den Geist*.», EES, p. 277.

s'accorde sans réserve à la gratuité du don. Il y a la vision annonciatrice, qui de l'ordre d'un impetus, qui est avant le moment de la discursivité, et cette sorte de vision vespérale, qui est celle d'un regard pacifié et dans laquelle se livre au sentiment comme à la pensée un monde dont les formes commencent déjà à s'estomper, où il n'y a plus que cette vibration universelle dans laquelle toutes choses communiquent et s'unifient, où il n'y a plus que l'immense présence de la phusis.⁵⁷

Ayant atteint la limite du compréhensible, Stein rebrousse chemin et procède à l'examen des divers rôles susceptibles d'être joués par l'esprit dans le rapport de coordination qui le lie à l'étant. Il s'agit du rôle gnoséologique et du rôle poétique.

3.6 Rôle de l'esprit connaissant

Si l'on considère le rôle gnoséologique, c'est la vérité de l'être propre à l'énoncé propositionnel affirmatif (le «est» de l'affirmation tel que dégagée par Aristote au livre Δ de la Métaphysique [1017a7]) qui constitue le point focal de la recherche ontologique. Ce qui apparaît alors, c'est que la vérité du jugement n'est pas autre chose qu'une vérité logique. En effet, la vérité logique est pour Stein le *se-trouver-là* de la visée intentionnelle qui repose sur l'*être-préalablement* et de l'esprit et de l'étant. L'être de cet étant *n'est pourtant pas là* au même sens que l'objet qu'il vise; mais il *est* tout de même *logiquement* et son être consiste en un *approximer* sémantiquement quelque chose qui se donne effectivement. La vérité de cette approximation réside dans sa teneur objective. Quant à la vérité du jugement (en tant que *compte-rendu* sémantique), elle consiste en la conformité existante du sens énoncé avec le contenu objectif (l'état de chose) sur lequel porte le jugement et présuppose également l'être de l'objet connu et l'être «tout au moins possible» de

⁵⁷ Jean Ladrière, «Vérité et sagesse» in Evandro Agazzi, *Science et sagesse. Entretiens de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences*, 1990, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires Fribourg, 1991, p. 34.

l'esprit connaissant:

Nous avons considéré la vérité logique en tant que conformité d'une connaissance avec l'objet connu (c'est-à-dire le contenu concret existant [état de choses qui tient devant le regard] lorsqu'il est question de la vérité du jugement) comme un étant d'une espèce singulière: cet étant [il] suppose [présuppose] l'être de l'objet connu et l'être (tout au moins possible) d'un esprit connaissant (*EFEE*, p. 302).⁵⁸

Ce qui fait l'objet d'une évaluation, lorsqu'il s'agit de la vérité du jugement, c'est encore la conformité d'un *logos* à un état de chose. C'est pourquoi Stein affirme que la vérité du jugement est une vérité logique. C'est précisément l'identité établie entre ces deux rapports de conformité qui lui permet de conclure, tout comme Husserl d'ailleurs, à l'existence d'*airs de famille* entre l'ontologie formelle et la logique⁵⁹ et de considérer la validité d'une inclusion de la première dans la seconde.⁶⁰ Puisqu'ils trouvent effectivement leur fondement dernier dans l'étant en tant que tel les deux champs d'explorations se recoupent:

Mais puisque la possibilité d'une telle conformité appartient à l'étant en tant que tel

⁵⁸ «Die logische Wahrheit als Übereinstimmung einer Erkenntnis mit dem erkannten Gegenstand (d.i. im Falle der Urteilst Wahrheit der bestehende Sachverhalt) haben wir als ein Seiendes besonderer Art angesehen: es setzt das Sein des erkannten Gegenstandes und das (mindestens mögliche) Sein eines erkennenden Geists voraus.», *EES*, p. 279.

⁵⁹ «Die Formen des Seienden herauszustellen ist die Aufgabe der Wissenschaft, die *Husserl* als formale Ontologie bezeichnet hat. [cf note 9: Ihr Gebiet hat er im 1. Band seiner „Logischen Untersuchungen“ (1. Aufl. Leipzig 1900, 2. Aufl. Halle 1913), im ersten Abschnitt der „Ideen“ ... und in seiner „Formalen und transzendentalen Logik“ (Halle 1929) abgegrenzt.] Sie steht in engstem Zusammenhang mit der formalen Logik, weil ihren Formen die gedanklichen Gebilde angemessen sind, mit denen es die Logik zu tun hat. [cf note 10: *Husserl* hat sie sogar als Teil der Logik bezeichnet. Wer aber als den Gegenstand der Logik (wie A. Pfänder) die „Gedanken“ ansieht, wird formale Ontologie und Logik als verschiedene Wissenschaften bezeichnen müssen.], *EES*, p. 261.

⁶⁰ «(Man kann die logische Wahrheit weiter fassen als die Urteilst Wahrheit und diese als darin eingeschlossen ansehen: sofern der Urteilsakt und das Urteil als bestimmt geformtes gedankliches Gebilde etwas voraussetzt, was auch schon „Erkenntnis“ genannt werden kann und auf Übereinstimmung mit einem Seienden Anspruch erhebt — in unserem Fall die sinnliche Wahrnehmung eines grünen Baumes und ihr Wahrnehmungs — „Sinn.“)», *EES*, p. 278.

(et qu'elle a pour fondement la vérité transcendantale), le domaine de la vérité logique s'étend à tout étant. On aperçoit ici les rapports réciproques de l'ontologie formelle et de la logique (*EFEE*, p. 302).⁶¹

3.7 Rôle poétique de l'esprit

Mais le rôle gnoséologique n'est pas le seul que puisse adopter l'esprit dans son affairerement interprétatif avec à l'étant. Il faut encore considérer le rôle poétique et son rapport avec la vérité transcendantale. Dans une relation poétique, non seulement l'esprit vise l'objet et s'en pénètre, mais cet acte de connaissance est constitutif de l'événementialité ontique de l'objet:

L'artiste, qui crée une oeuvre, possède sur cet étant un savoir antérieur à l'existence de l'étant, et [c'est] en vertu de ce savoir [qu']il appelle l'étant à l'existence. Il compare l'oeuvre achevée à son idée et il juge si elle est bien ce qu'elle devait être (*EFEE*, p. 304).⁶²

Cette conception déontique de l'art découle tout naturellement de l'ontologie eidétique steinienne. L'interlocuteur principal de l'artiste est l'unité sémantique idéale, pur contenu de sens. Pour Stein, l'acte poétique constitué par une triple démarche approximative: saisie de l'idée pure, transposition dans l'ordre du réel et évaluation de la teneur idéale. Il y va de l'herméneutique au sens propre du terme. L'artiste est toujours déjà aux prises avec l'interprétation du sens, héberge au plus intime de son esprit l'effort d'un logos immanent-transcendant qui cherche à se dire dans son objectivation. S'inspirant de la discussion thomasienne portant sur la réalité ou l'intelligibilité du rapport liant

⁶¹ «Weil aber die Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung zum Seienden als solchen gehört (in der transzendentalen Wahrheit begründet ist), erstreckt sich die Reichweite der logischen Wahrheit auf alles Seiende. Darauf beruht die Wechselbezogenheit von formaler Ontologie und Logik.», *EES*, p. 279.

⁶² «Der Künstler, der ein Werk schafft, hat ein Wissen um dieses Seiende, das dessen Dasein vorausgeht, und kraft dieses Wissens ruft er es ins Dasein. An seiner *Idee* mißt er das fertige Werk und beurteilt, ob es so ist, wie es sein sollte.», *EES*, p. 280.

esprit et étant, Stein affirme que dans la position poétique l'étant est réellement lié à l'esprit. Évoquant la complexité du processus de création, elle tient cependant à nuancer l'affirmation thomasiennne selon laquelle le rapport de l'esprit créateur à l'objet est purement intelligible. Par définition, l'idée pure ne se présente pas «*en personne*» à l'esprit créateur, elle est en quelque sorte une immédiateté non immédiate. Il est même tout à fait plausible que l'esprit créateur en vienne à l'idée pure moyennant la considération d'un objet concret. Ainsi la vue d'un bloc de marbre qui *donne à penser* au sculpteur:

Nous devons donc examiner le rapport de l'artiste à l'oeuvre, rapport que nous avons indiqué [désigné] comme *intelligible*; mais cette question ne fait pas l'objet d'une évidence immédiate. Le processus à partir de la première impulsion donnée à une oeuvre jusqu'à sa réalisation est complexe et peut se dérouler d'une manière très différente. Le sculpteur peut avoir d'abord l'idée et rechercher ensuite une matière (des matériaux) convenant à cette idée. Mais il est également possible que ce soit la vue du bloc de marbre qui suscite en lui l'idée de ce qu'on pourrait en faire. Dans ce second cas, on peut déjà hésiter s'il s'agit d'un rapport purement intelligible de l'artiste à l'oeuvre. Le bloc de marbre n'est pas encore l'oeuvre, mais il en est cependant une partie essentielle; et le projet de l'artiste doit son existence à ce bloc de marbre et peut être conditionné dans sa détermination par ce bloc (EFEE, p. 304).⁶³

Puisque l'immutabilité et l'éternité de l'essenceté (qui est toujours déjà arrivé à son être) préside à la cohérence de cette argumentation, Stein conclut que l'artiste ne peut pas revendiquer pour son oeuvre une originalité absolue. Il n'est pas créateur de l'idée mais il est en quelque sorte

⁶³ «Worin wir die Beziehung des Künstlers zum Werk zu sehen haben, die als „gedankliche“ bezeichnet wird, das ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Der Vorgang von der ersten Anregung zu einem Werk bis zur Durchführung ist ein verwickelter und kann auf sehr verschiedene Weise verlaufen. Der Bildhauer kann zuerst die „Idee“ haben und dann nach einem passenden „Stoff“ (Material) dazu suchen. Es kann aber auch sein, daß ihm beim Anblick des Marmorblocks zuerst der „Einfall“ kommt, was man daraus machen könnte. Im zweiten Fall werden einem Zweifel kommen, ob es sich um eine rein gedankliche Beziehung vom Künstler zum Werk handelt. Der Marmorblock ist zwar noch nicht das Werk, aber doch ein wesentlicher Bestandteil davon; und der künstlerische „Plan“ verdankt ihm sein Dasein, kann auch in seinem Gehalt davon mitbedingt sein.», EES, p. 280.

surpris par elle dans une relation d'*interlocution*. Les essencetés se manifestent elles-mêmes et l'artiste recueille intuitivement ce qui lui est possible de percevoir. Car le déploiement manifestatif de l'essenceté s'effectue le plus souvent dans une lumière blafarde; de sorte que la radiance du visible voile l'essenceté pour autant qu'elle la transfigure. Dans un développement antérieur, portant sur les essencetés, Stein affirme que l'artiste ne peut véritablement engendrer que la *vérité* de ses figures poétiques (*dichterische Gestalten*). C'est la figure poétique qui dicte son déploiement final au fur et à mesure de son devenir dans la matière. Ainsi l'artiste digne de ce nom n'est libre ni devant son oeuvre, ni devant la vérité:

[...] il existe des figures poétiques dont nous disons qu'elles sont *près de la vie*, et d'autres que nous appelons *fausses*, *mal dessinées* ou *impossibles*. La *vérité poétique* [Cet accord profond (*lebenswahrheit*) avec la vie] ne signifie pas que les représentations en question soient nécessairement dessinées d'après la vie réelle. Le vrai poète a le don de *créer* des figures vraies [proches de la vie]. Cette *création* est cependant d'un genre particulier. Elle n'est pas du tout *libre* au sens d'une création [autarciquement (*selbstherrlicher*)] arbitraire. Plus l'art est authentique et grand, plus son acte créateur [il] ressemblera à un don, à un enfantement et d'autant moins ressemblera-t-il à un travail d'assemblage d'artisan [montage artisanal]. La *figure* a sa propre loi de structure à laquelle doit se plier le Maître s'il veut faire une oeuvre d'art et non pas quelque chose d'artificiel [de la pacotille (*Machwerk*)] (*EFEE*, p. 161).⁶⁴

Au gré des mains qui pétrissent la matière, l'artiste peaufine son intuition eidétique, écartant au fur et à mesure ce qui ne lui appartient pas de manifester et ce, jusqu'à ce que la vérité de la figure resplendisse au grand jour. Comme le phénoménologue, l'artiste est également au service de la mise

⁶⁴ «Es gibt dichterische Gestalten, von denen wir sagen, daß sie „lebenswahr“ seien, und andere, die wir „unwahr“, „verzeichnet“ oder „unmöglich“ nennen. Diese „Lebenswahrheit“ besagt nicht, daß die Gestalten dem wirklichen Leben nachgezeichnet sein müssen. Der echte Dichter hat die Gabe, lebenswahre Gestalten zu „schaffen“. Dies Schaffen ist allerdings eigener Art. Es ist keineswegs „frei“ im Sinne selbstherrlicher Willkür. Je echter und größer die Kunst, desto mehr gleicht es wohl einem Empfangen und Gebären, desto weniger hat es von werkmeisterlichem Zusammenfügen. Das „Gebilde“ hat sein eigenes inneres Aufbaugesetz, unter das sich der „Meister“ beugen muß, wenn es ein Kunstwerk, nicht ein „Machwerk“ werden soll.», *EES*, p. 151.

au jour de la vérité des choses. En cela, Stein se rapproche de Hegel, Goethe et Klee pour qui le but final de l'art est révélation principielle.⁶⁵ Mais comment mesurer la vérité poétique? Pour Stein, la vérité d'une oeuvre est à trouver dans sa fidélité au conditionnement de l'idéalité. Et c'est d'abord l'artiste qui est à même de juger de la vérité de son oeuvre car son esprit est porteur de la vision eidétique. Il se pourrait que l'oeuvre corresponde exactement à la facture de l'idée proposée par l'artiste. Mais dans ce cas, elle n'est pas obligatoirement vraie. Ce qui détermine la vérité, c'est la rectitude interprétative et la teneur idéale de l'oeuvre. C'est l'esprit humain qui jauge la vérité d'une oeuvre, mais son point de référence demeure l'idée pure et transcendante. Ainsi, la vérité artistique se trouve apparentée à la vérité essentielle.

Cependant, n'y a-t-il pas quelque chose d'agaçant pour la liberté humaine dans cette insistance de Stein sur le primat de l'idée pure? L'artiste ne constitue-t-il pas l'incarnation par excellence de la liberté, au moins dans l'imaginaire collectif? La conception steinienne de la vérité artistique ne réduit-elle pas le travail artistique à un simple *pathein*? À ceci l'on peut répondre que l'intention profonde qui se dégage paradoxalement de cette conception déontique de la vérité artistique n'est rien moins que l'aménagement d'une plus grande marge de manoeuvre pour l'artiste.

⁶⁵ Je souligne l'amabilité de James Bradley (Université Memorial) qui a attiré mon attention sur cette parenté hégélienne. Cf. Hegel dans son *Esthétique*: «Le but final de l'art ne peut être que celui de manifester la vérité, de représenter d'une façon concrète et figurée ce qui s'agite dans l'âme humaine. Le but final ne doit pas être cherché en dehors de l'objet, mais dans une détermination immanente à l'objet lui-même.»; Goethe dans le second *Faust*.: «Enfonce-toi donc, ou plutôt monte; c'est tout un. Fuis ce qui existe vers le royaume des choses créées. Tu verras les Mères. Autour d'elles flottent les images de toutes les créatures possibles. Elles ne voient pas, car elles ne voient que des schèmes.»; et Paul Klee: «J'occupe un point éloigné, qui se situe à l'origine de la création [...] et c'est un point où je pressens des formules pour l'homme, pour la bête, pour la plante, pour la pierre, pour les éléments de même que pour toutes les forces en mouvement. Quel artiste ne voudrait être au coeur de la création, qui détermine toutes les fonctions au sein de la nature, et où est cachée la clé secrète de toutes choses?», in Jean Grenier, *L'Art et ses Problèmes*, Lausanne, Éditions Rencontre, ©1970, pp. 223-224.

Stein tente en effet de libérer l'artiste et l'oeuvre d'art des restrictions imposées par le monde réel qui représente un monde fini d'actualisations plus ou moins partielles des essencetés. Tandis que, précisément à cause de son idéalité, le monde des essencetés recèle un potentiel infini d'actualisation, ce qui ouvre un vaste champ d'exploration au travail artistique. On peut même affirmer que cette théorie rend toutes les oeuvres d'art possibles et permet de rendre compte d'une façon plus adéquate de l'originalité artistique puisqu'elle permet également d'échapper à la tyrannie de la mode:

La vérité artistique est la conformité de l'oeuvre avec une idée pure; peu importe ici que cette idée corresponde à quelque chose dans le monde réel, dans le monde de notre expérience naturelle. En ce sens, un portrait de Napoléon qui ressemble à peine au Napoléon historique, peut être vrai. La vérité historique est donc distincte de la vérité artistique: elle exprime la conformité d'une image avec la réalité qu'elle veut représenter, et cette vérité fait défaut lorsque l'image ne ressemble pas à son archétype réel. Si on dit parfois que l'art est plus vrai que l'histoire, on pense à leur rapport avec l'archétype, qui est situé bien au-dessus du réel, puisqu'il détermine son essence (*EFEE*, p. 306).⁶⁶

D'autres problèmes suscités par cette conception déontique de l'art et de son rattachement à la vérité mériteraient d'être développés comme, par exemple, l'être-public de l'art, sa situation culturelle donnée et la détermination de la durée de vérité d'une oeuvre d'art. On ne peut s'engager dans ces débats d'une part, parce qu'il faudrait trop nous éloigner de notre propos et que d'autre part Stein est muette à ce sujet. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'art en tant qu'art, mais l'art dans sa

⁶⁶ «Die künstlerische Wahrheit ist Übereinstimmung des Kunstwerks mit einer reinen Idee; dabei kommt es nicht darauf an, ob dieser Idee etwas in der „wirklichen“ Welt, in der Welt unserer natürlichen Erfahrung entspricht. In diesem Sinn kann ein Napoleon-Kopf „wahr“ sein, der dem *geschichtliche Wahrheit*: sie bedeutet die Übereinstimmung eines *Bildes* mit einem Wirklichen, das es darstellen will, und fehlt, wenn das Bild seinem wirklichen Urbild nicht gleicht. Wenn bisweilen gesagt worden ist, daß die Kunst „wahrer“ sei als die Geschichte, so ist dabei an das Verhältnis beider zu dem *Urbild* zu denken, das auch noch über dem Wirklichen — als sein Wesen bestimmend — steht.», *EES*, p. 282.

relation à l'ontologie. Les différentes variations eidétiques que Stein fait subir jusqu'à maintenant à son objet (la vérité) n'ont pour but que de dévoiler éventuellement le sens de l'être. Ce qui vaut la peine d'être retenu dans cette perspective ontologique en ce qui concerne la vérité artistique, c'est qu'elle constitue d'abord et avant tout une sorte de vérité essentielle (conformité de sens entre l'incorporation essentielle et l'idée pure). L'oeuvre d'art est aussi susceptible d'être évaluée dans sa vérité ontologique (correspondance à l'essence dégagée interprétativement par l'artiste), mais cette cohérence ne détermine pas de manière ultime sa valeur. Il reste qu'originellement, l'oeuvre d'art se déploie devant l'esprit et lui ouvre accès au trésor sémantique, et par-là ontologique, qu'elle recèle et qu'en ce sens elle est porteuse de la vérité transcendante.

Si la création de l'étant ne peut selon Stein être qualifiée d'absolue dans la création artistique, compte tenu de l'apriorité des essencetés, il en est autrement lorsqu'il s'agit de l'acte créateur divin puisque l'esprit divin, contrairement à l'esprit humain, entretient un rapport originellement gnoséologique-poiétique avec l'étant. Et cette différence entre l'esprit humain et l'esprit divin n'est pas simplement réductible à une différence de degrés. L'irréductible altérité divine exige de la philosophie un saut cathaphantique. L'esprit divin connaît et crée dans un sens tout à fait différent de l'esprit humain. Le rapport de coordination entre l'esprit et l'étant trouve ici un remplissement d'une teneur telle qu'il demeure hors d'atteinte pour la philosophie. L'esprit humain est en situation aposteriorique par rapport au sens; en termes herméneutiques, sa compréhension est toujours déjà enracinée dans l'interlocution sémantique: il est nécessairement pris dans ce que Merleau-Ponty a appelé l'«entrelacs». Mais l'esprit divin *est* en lui-même son propre sens, il se donne à même son être sa propre compréhension. Dieu est véritablement et son être est auto-vérification. Et cette auto-compréhension est constitution de soi pour soi. Ici la coordination entre esprit et étant atteint son

niveau paroxysmique et se transmue en un *cogito ergo sum* originaire où penser et être ne font plus qu'un. Mais cette coordination-communion de l'esprit et de l'étant constitue le contraire absolu du solipsisme puisqu'elle débouche sur son propre dés-enveloppement des possibilités sémantiques dans l'altérité du monde, sur la mise en disponibilité de sa propre richesse sémantique pour la constitution des choses. La constitution attribuée à l'ego transcendantal steinien est active et non passive comme chez Husserl.⁶⁷ Le royaume de sens constitué par les essencetés est la résultante objective de l'activité spirituelle divine qui est originairement et simultanément: compréhension, constitution et communication d'être:

On peut à peine parler ici d'un lien, puisque les idées ne sont pas autre chose que l'esprit divin qui, en tant que tel, est présent à lui-même. Ici, la vérité transcendantale et la vérité logique coïncident. Elles sont incluses dans l'être divin (*EFEE*, p. 311).⁶⁸

4. Approche critique: la vérité transcendantale steinienne et les médiévaux

Il est possible que ce recours au modèle théorique fourni par la théologie du Logos répugne à l'esprit soucieux de ne s'en tenir qu'à ce qui est donné dans l'expérience empirique. Mais il faut y voir non pas l'aboutissement de la réflexion steinienne, mais un tremplin vers la résolution de la tension immanente à la phénoménologie husserlienne entre essentialisme et le transcendantalisme.

⁶⁷ «The transcendental life of consciousness is the place (topos) of every sense genesis, the medium through which truth appears. It is the foundation and absolute foundation. It is in this sense that it is called by Husserl a constituting ego. Its constituting is not at all creation; its genesis is not at all generating; it is a passive genesis. That is to say that we assist here at the simultaneous birth of the ego and of the world or, more exactly, that we assist here at the birth of experience.», Jean Ladrière, «Philosophy and Science», *Philosophical Studies* VII (1958), p. 12.

⁶⁸ «Von einer *Zuordnung* kann aber hier kaum noch gesprochen werden, weil die Ideen nichts anderes sind als der göttlichen Geist, der als solcher für sich selbst offenbar ist. Hier fallen transzendente Wahrheit und logische Wahrheit zusammen. Sie sind im göttlichen Stein eingeschlossen.», *EES*, p. 285.

Il est clair que le traitement steinien vise à organiser de manière cohérente l'essence, le sens, la subjectivité transcendantale et le monde. Dans l'immédiat, on peut avoir l'impression, comme Thomas d'Aquin, que la vérité est une caractéristique attribuable au jugement. Mais pour Stein comme pour Husserl, il faut dépasser cette attitude naturelle où les choses vont de soi car aucune réalité n'est simplement ce qu'elle est. Pour la phénoménologie, chaque objet envisagé par la conscience est plutôt un processus événementiel dont il faut reconstituer les multiples médiations. Il y a l'effectivement donné dont il faut reconstituer l'advenir au sens. Ce «double point de vue sur l'évidence», merveilleusement exprimé par Lévinas, est présent dans la compréhension steinienne de la vérité.⁶⁹

En phénoménologue qui veut comprendre l'essence de la vérité, Stein s'applique à régresser de l'adéquation, qui s'impose d'emblée à la conscience comme fait («évidence-résumé») vers la vérité transcendantale qui est la source de son événementialité («évidence phénoménologique»). L'analyse phénoménologique steinienne la découvre comme la synchronie originaire à partir de laquelle esprit et étant prennent sens puisqu'elle est leur apparaître même au-delà duquel il n'est ni esprit, ni étant, ni apparaître, mais plus qu'un abîme sans fond. Cette antériorité lumineuse est ce que Lévinas, après Husserl, appelle le «sens d'être», c'est à dire ce qui, pour autant qu'il se manifeste,

⁶⁹ «Le démêler [complexus d'intentions] c'est situer l'objet dans une perspective de pensées, c'est déterminer son lieu ontologique. La phénoménologie sera pour Husserl l'extension de cette méthode, au-delà des objets formels, à tous les objets possibles — une recherche de leur sens à partir des évidences qui les constituent. Partout l'opposition entre évidence naïve et évidence phénoménologique de la réflexion se retrouve; partout ce double point de vue sur l'évidence conditionne la problématique de la phénoménologie.», E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression conforme à la première édition suivie *D'essais nouveaux*, Paris, Vrin, 1967, p. 17.

se dérobe infiniment hors d'atteinte.⁷⁰

On a fait le pari qu'il valait mieux comprendre la philosophie steinienne à la lumière de ce qu'elle livre de ses intentions philosophiques de départ: une compénétration de l'horizon philosophique husserlien et de l'horizon philosophique médiéval. Cette compénétration se joue sur le terrain de la problématique moderne des rapports entre le sujet et le monde et plus précisément de l'entreprise qui consiste à penser l'unité du sujet et du monde. Après avoir exploré la problématique médiévale des transcendants, il est apparu que cette problématique n'était pas absente des préoccupations philosophiques de l'époque. En effet, le vrai transcendantal pose précisément ce problème, mais peut-être de façon moins radicale que chez les modernes parce que la recherche d'un point de départ absolument certain ne fait pas partie de l'éthos philosophique médiéval; quoique l'établissement de l'univocité du concept d'être chez Duns Scot dans le but de sauver la philosophie et la théologie peut être compris en ce sens.

Ce qui semble davantage préoccuper les médiévaux c'est la conciliation, dans la métaphysique, de la question de l'être et de la question de Dieu. Dans quelle mesure peut-on parler de bien, de vrai et d'unité à propos du monde alors que Dieu seul est bon, vrai et un ? Dans quelle mesure peut-on dire que les choses sont alors que Dieu seul est vraiment ? Dans quelle mesure faut-il en effet attribuer une certaine autonomie aux choses ? Dans quelle mesure l'esprit humain peut-il prétendre à la vérité ? La problématique transcendantale médiévale témoigne du désir de penser

⁷⁰ «Lorsque nous vivons naïvement dans l'évidence, les buts visés par la pensée et ce qui est atteint se superposent sans distinction possible. Démêler cet enchevêtrement derrière l'évidence-résumé que connaît le logicien, c'est retrouver le complexe des notions, leur constitution réelle au-delà de la surface équivoque qu'elles offrent au regard du logicien; c'est «revenir aux choses elles-mêmes» [L.U., II, p. 6] [...] C'est la signification de la vérité, le sens d'être comme Husserl dira plus tard — le *Seinssinn* — que découvre l'analyse phénoménologique réfléchissant sur le sens dans lequel la pensée entend, pose et vérifie son objet.», Emmanuel Lévinas, *op.cit.*, pp. 15-16.

l'unité du monde et de Dieu tout en distinguant entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à tous les étants. Dans ce contexte, la notion d'analogie joue un rôle prépondérant. Cette préoccupation unitaire et analogique est particulièrement obvie chez les philosophes médiévaux qui proposent une métaphysique de l'essence. C'est le cas de Philippe le Chancelier, Duns Scot et Suárez. C'est peut-être Philippe le Chancelier qui exprime le plus son attachement pour la problématique de l'un dans sa pensée de l'indivision. Chez Philippe en effet, l'esprit humain peut prétendre à la vérité *objective* dans la mesure où toutes choses, y compris l'esprit, possèdent une certaine perfection d'être qui se trouve comprise dans sa philosophie comme absence de division. La transcendance de Dieu est néanmoins préservée parce que lui seul est parfaitement un et conséquemment lui seul peut prétendre absolument à la vérité, la bonté et l'unité au point de revendiquer ces propriétés comme noms propres. Les transcendants constituent un réseau où les êtres et Dieu se retrouvent pensés ensemble.

Le cas de Thomas d'Aquin est particulier car la thématique de l'unité semble jouer un rôle moins important dans sa construction des transcendants. En effet, n'observe-t-on pas chez Thomas d'Aquin le commencement d'une émancipation des êtres, de Dieu et de la vérité ? On sent chez lui la présence d'une intention visant à dégager le domaine existentiel propre de Dieu et des étants. Il est vrai que sa philosophie est dominée, non pas par une problématique de l'un, mais par la problématique de l'exister qui constitue d'ailleurs l'un des traits originaux de la pensée thomassienne. C'est l'exister des étants, avec tout ce que ce mot peut évoquer d'irréductibilité et d'altérité, qui se trouve accentué dans la présentation thomassienne de la vérité transcendantale et non l'unité de Dieu et de la création. On sent que Thomas veut donner au travail de l'intelligence toute la place qui lui revient. Mais quel sera le critère de vérité, dès lors que les choses ne sont plus transcendantement

vraies, c'est-à-dire capables de susciter des affirmations vraies ? Pour ne pas donner lieu à un monde où chacun pense sa vérité, Thomas ne se voit-il pas contraint logiquement à ne rendre les choses vraies que sous le regard de Dieu ? Dans ce contexte, il est fort possible que la philosophie thomasienne souffre d'un effet pervers de l'autonomisation du monde et de Dieu, c'est-à-dire, une certaine solitude de l'un et de l'autre.

C'est justement cette solitude que semble vouloir éviter Duns Scot au profit de ce que l'on pourrait appeler une ontologie de la communauté. Tout est commun à Dieu et aux êtres chacun selon la mesure infinie ou finie de son être. Le vrai transcendantal appartient à nouveau aux êtres et redevient le lieu où Dieu et le monde sont accordés. Dire que les êtres sont vrais, c'est dire qu'ils sont aptes à produire de la vérité. La vision suarézienne quoique plus complexe, reprend essentiellement la même idée mais s'efforce de montrer que les visions thomasienne et scotistes ne sont pas incompatibles. S'il est juste que le vrai est une dénomination réelle extrinsèque, il n'en demeure pas moins que cette dénomination soit fondée dans l'être. Parce que le vrai est un transcendantal, sa raison se trouve incluse dans la raison de tout ce qui est. C'est cette inflexion logique qui différencie la position suarézienne des positions antérieures, de même qu'une certaine émancipation de la métaphysique à l'égard de la théologie. Certes Dieu ne se trouve pas d'emblée exclu de la pensée métaphysique, mais il s'efface sous la figure de l'être.

C'est moins l'autonomie du monde que son objectivité qui est mise en cause par les modernes et ce, non pour des raisons expressément théologiques, mais plutôt au nom de convictions d'ordre gnoséologique. Le monde n'existe pas par lui-même. L'unité, la bonté et la vérité des choses résultent d'une opération évaluative plus que de faits. L'esprit humain façonne les choses en les connaissant et ne peut les saisir qu'en les façonnant au moyen de formes épistémologiques dont le

rôle est d'unifier l'expérience. La problématique transcendantale qui s'exprime alors dans la philosophie moderne c'est la recherche de l'unité de ce champ épistémologique. Dans ce contexte, comment la vérité est-elle possible ? Comment doit-on la penser ? La vérité procède du point de vue du sujet épistémologique et du monde épistémologique qu'il constitue. La vérité du monde épistémologique se mesure à son niveau de cohérence interne.

Chez Husserl, l'unité transcendantale n'est ni métaphysique ni épistémologique mais bien — que l'on me permette de faire usage ici d'une expression polysémique — spirituelle (*geistlich*). Il s'agit d'explorer, puisqu'elle est déjà posée au point de départ de la phénoménologie, l'unité de l'objectif et du subjectif qui est toujours déjà donnée dans l'expérience que la conscience a de son être propre. Il semble que la phénoménologie veuille reconstituer la genèse de la conscience de l'être propre de la conscience. Il s'agit en fait de constituer l'unité du monde spirituel de la conscience. La vérité est affaire d'évidence, de ce qui se donne sans intermédiaire, « en personne ». Une évidence dont on ne sait trop, chez Husserl, si elle est l'oeuvre même de la conscience ou toujours donnée avec la conscience. La vérité transcendantale est la présence du monde spirituel qui se donne avec la conscience.

La différence entre Stein et Husserl, c'est que, pour elle, cette unité spirituelle du monde déborde le champ de la conscience humaine. L'être humain et les choses de ce monde participent toujours déjà de cette unité spirituelle qui ne procède pas de nous mais du seul sujet qui mérite le titre de transcendantal: Dieu. Dans la compréhension transcendantale steinienne, les problématiques médiévale et phénoménologique se trouvent conjointes dans l'unité spirituelle du monde du sujet humain et du monde du Sujet divin. On aura l'occasion d'y revenir plus loin quand il sera question de la modernité de la philosophie steinienne, mais on se contente de dire pour le moment qu'il n'est

pas impossible que cette radicalisation *par le haut* du problème de l'«auto-constitution de l'expérience», pour reprendre les mots de Ladrière, corresponde à une possibilité de la phénoménologie husserlienne.⁷¹

Difficile ici de ne pas évoquer la figure augustinienne. L'être humain ne s'accomplit qu'en passant de l'extérieur à l'intérieur, puis de l'intérieur au supérieur. Chez Stein, la phénoménologie dépasse sa figure gnoséologique (exploration de l'espace de la conscience) et déploie pleinement sa figure spirituelle (approfondissement de l'espace de l'âme). Dans la mesure où la conscience humaine se découvre en vérité, elle découvre Dieu. Dès lors que la phénoménologie veut s'accomplir, elle ne peut passer à côté de la figure de Dieu : voilà en résumé la conviction steinienne. Une conviction qui rejoint la lignée des explorateurs chrétiens des profondeurs de l'âme dont Augustin est le précurseur. Comment ne pas évoquer ici le magnifique passage des *Confessions* sur la mémoire: «[...] et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet. Nec ergo ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est. ut ibi sit quod sui non capit?

⁷¹ On peut tenter de comprendre l'expérience, comme donation primordiale, en s'interrogeant sur le processus même de la donation, sur ce qui fait que la réalité se donne, se fait voir, sur ce qui rend possible l'apparaître, sur ce qui constitue l'essence du phénomène. On s'efforcera alors de reconstituer le processus immanent de l'auto-constitution de l'expérience, et cela de façon à rendre compte des différentes couches de cette constitution, depuis celle des structures les plus fondamentales qui conditionnent la possibilité d'une donation jusqu'aux superstructures qui sont engendrées par le travail de la pensée ou par la vertu de l'action et qui forment l'univers de la culture. Pour être radical, le dévoilement des structures de l'expérience doit aller jusqu'à la péripétie la plus centrale de la donation, jusqu'à ce par quoi il y a phénomène et expérience. Et cette péripétie sera conçue soit comme auto-affectation d'une subjectivité originaire, à la fois réceptrice et constituante, soit comme dispensation de l'être, recevant l'existant humain dans le dévoilement apophatique de la vérité, soit comme la différenciation originaire qui pose la relation comme génératrice de l'expérience. On reconnaît dans ces indications sommaires, présentées seulement comme évocatrices, différents moments du projet de la phénoménologie, d'une compréhension du phénomène en tant que tel.», Jean Ladrière, «Le destin de la rationalité», *Bulletin, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences, Morales et politiques*, 1992 (5), pp. 169-170.

Numquid extra ipsum ac non in ipso?». ⁷² C'est exactement cette intuition, croyons-nous, qui se traduit dans ce que nous avons interprété chez Stein comme étant le décentrement du cogito husserlien. Cette opération de décentrement se trouve d'ailleurs magnifiquement exprimée sous la plume de Ph. Secretan dans un recueil de texte qui vient de voir le jour:

C'est en critiquant cette «dérive idéaliste» de Husserl qu'Edith Stein opposa une philosophie «théo-centrique» à cette conception «ego-centrique» du second Husserl. Seul Dieu pouvait avoir le caractère d'absolu que Husserl attribuait à cette super-conscience de l'*Ego*, rapprochée de la Grande Monade de Leibniz. Fidèle à la méthode phénoménologique, précise, rigoureuse, sans cesse renouvelée, Edith Stein revendiqua pour le réel une Source transcendante et pour le sujet concret une ouverture à une réalité plus intime à moi-même et supérieure à moi» (saint Augustin). Alors aussi pouvait être repris dans une philosophie chrétienne de la personne les thèmes de la «structure de l'âme» et des profondeurs spirituelles de la conscience. ⁷³

Mais où, demanderaient les Philippe le Chancelier, Duns Scot, Thomas d'Aquin et Suárez, cela laisse-t-il le monde des étants et où cela laisse-t-il Dieu ? La conception steinienne du transcendantal, sans oublier ses présupposés ontologiques et gnoséologiques, répond-elle vraiment à la question des médiévaux ? Nous avons déjà répondu indirectement à la question en montrant que Stein n'entend pas reprendre pour son compte la philosophie médiévale, mais fusionner les horizons de la philosophie médiévale et contemporaine. Au moyen de la doctrine des transcendants, Stein prétendait à la fois 1) montrer comment le problème de l'étant renvoie au problème de l'être et 2) penser l'unité du sujet phénoménologique et du monde. Dans la mesure où l'ontologie steinienne est ontologie du monde de la personne, l'étant ne se trouve pas véritablement pensé comme existence

⁷² *Oeuvres de saint Augustin*, Deuxième série: *Dieu et son oeuvre, Les Confessions*, Livres VIII-XIII, Texte de l'édition de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac, Traduction de E. Tréhorel (†) et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 (*Bibliothèque augustinienne*; 14), X, VIII, 15, p. 166.

⁷³ Ph. Secretan, «La phénoménologie comme amorce d'intelligence spirituelle», Vincent Aucante et al., *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Éditions Parole et Silence, 1999, pp. 189-190.

mais en tant qu'unité de sens. L'objectivité du monde chez Stein est préservée par une inflexion phénoménologique qui se rapporte au premier Husserl: des unités de sens intemporelles, mais dont l'être est fini, président au monde en même temps qu'à notre conception du monde. Il demeure cependant difficile de comprendre la signification exacte de la vérité transcendantale chez Stein. Comment, en effet, qualifier le lieu de l'être humain ? Vivons-nous dans l'unité spirituelle de Dieu ? Les choses ne sont-elles vraies que dans la mesure où elles sont en Dieu ? Et Dieu se trouve-t-il en dedans ou au dehors de notre unité spirituelle ? Quelle vérité pour nous et pour les choses ? La vérité transcendantale steinienne, que nous avons tenté de comprendre comme structure de coordination entre l'étant et l'esprit, n'est-elle pas le déploiement en quelque sorte cosmique de la structure intentionnelle dégagée par Husserl ? Cette structure est-elle l'*être* même ? Et Dieu ? Se trouve-t-il en amont de cette structure ou toujours déjà dans cette structure ? Il semble que la philosophie steinienne ouvre sur une forme de théopanisme. Autant de questions qui sont suscitées par la vérité transcendantale steinienne et qui ne trouvent pas nécessairement de réponse claire, du moins de façon immédiate, dans sa pensée.

Empruntons tout de même un détour herméneutique pour y voir plus clair. Il y a chez Stein, comme chez Augustin, une intuition fondamentale qui transparait dans le geste philosophique : la vérité est au-dedans de l'être l'humain et au-delà de lui. Et cette vérité, c'est Dieu lui-même. Mais pour atteindre cette vérité qui se trouve au-delà de lui, l'être humain doit d'abord rentrer en lui-même, au centre de son être, pour y faire l'expérience de sa fissure. C'est dans la mesure où l'être humain accepte de durer dans cette fissure qu'il lui est donné de constater que le centre de son être n'est pas vraiment son centre, mais le centre de Dieu. Mais c'est dans la mesure où l'être humain laisse Dieu envahir son centre qu'il découvre son propre espace ontologique. L'expérience qui

consiste à se perdre soi-même, nul ne l'a mieux vécue et décrite que Jean de la Croix, l'autre maître spirituel de Stein. Si l'on en croit Alain Cugno, le rapprochement entre Augustin et Jean de la Croix n'est nullement factice puisque tous deux ont essentiellement la même vision de l'être humain.⁷⁴

Stein faisait partie d'un ordre religieux fondé par Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, elle a écrit sur ces deux maîtres de la vie spirituelle. Il est difficile de croire que sa pensée n'ait pas été influencée par la spiritualité carmélitaine dont le but ultime est l'union à Dieu. Union qui s'effectue dans «la nuit de l'esprit» si bien décrite par Stein elle-même:

La nuit mystique ne doit pas être comprise à la façon de la nuit cosmique. Ce n'est pas en effet du dehors qu'elle nous pénètre. Elle tire en effet son origine du fond intime de l'âme et surprend d'ailleurs uniquement l'âme en laquelle elle tombe. Toutefois les effets qu'elle produit à l'intérieur de cette âme sont en tous points comparables à ceux de la nuit cosmique. Elle détermine une submersion du monde extérieur alors même que celui-ci s'étale au dehors dans la pleine clarté du jour. Elle transpose l'âme dans l'abandon, la solitude et le vide, gênant l'activité de ses forces et l'effrayant par la menace de toutes ces peurs qu'elle abrite en elle.⁷⁵

Cette métaphore sanjuaniste du cheminement dans la nuit emprunte certains traits de la théologie symbolique de Denys l'Aréopagite: affirmation, négation et éminence. Mais ce qui se trouve

⁷⁴ «[...] le cadre *explicite* dans lequel Jean de la Croix pense l'humain fait référence, pour une part, à l'homme décrit par Augustin dans le *De Trinitate* comme image de Dieu, en tant qu'ils sont l'un et l'autre mémoire, intelligence et volonté.», Alain Cugno, «L'anthropologie de Jean de la Croix», *Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Colloque d'Avon (21-24 septembre 1990) présidé par Monseigneur Jean Vilnet évêque de Lille, Actes publiés sous la direction de Dominique Poirot, Paris, Éditions du Cerf, 1993 (*Épiphanie-Carmel. Documents*), p. 14.

⁷⁵ *La science de la Croix*, p. 41. «Die mystische Nacht ist nicht kosmisch zu verstehen. Sie dringt nicht von außen auf uns ein, sondern hat ihren Ursprung im Innern der Seele und befällt auch nur diese eine Seele, in der sie aufsteigt. Doch die Wirkungen, die sie im Innern hervorbringt, sind denen der kosmischen Nacht vergleichbar: sie bedingt ein Versinken der äußeren Welt, mag sie auch draußen in hellem Tageslicht ausgebreitet liegen. Sie versetzt die Seele in Einsamkeit, Öde und Leere, unterbindet die Tätigkeit ihrer Kräfte, ängstigt sie durch drohende Schrecken, die sie in sich birgt».

conceptuellement déployé chez l'Aréopagite est expérimenté à vif et exprimé avec toute la gamme des émotions sous la plume du poète Jean de la Croix. Cette intensité expressive, qui caractérise Jean de la Croix, peut aussi conduire son lecteur à mal comprendre sa pensée. Ainsi les écrits de Jean de la Croix donnent nettement l'impression que l'être humain doit constamment se retirer pour faire place à Dieu et que finalement, il n'y a pas vraiment de place en ce monde pour l'être humain. Un lecteur averti comme Cugno, constatera cependant qu'il faut moins parler d'annihilation de l'être humain que de son décentrement.⁷⁶ Contrairement à certains préjugés entretenus à l'égard de la mystique sanjuaniste, jamais ce renoncement à soi-même ne signifie anéantissement définitif de l'être humain au profit du déploiement absolu de la présence divine. Il s'agit pour l'être humain de se décentrer pour mieux se recentrer.⁷⁷

Ce que Cugno vient d'affirmer à propos de l'anthropologie sanjuaniste, on croit en retrouver l'essence même dans les propos de Stein:

En tant qu'esprit, l'âme fait partie du royaume de l'esprit et des esprits. Elle possède cependant sa propre structure. Elle est plus qu'une simple forme qui donne la vie au corps, plus que *l'intérieur d'un extérieur*. Elle recèle encore en soi l'opposition existant entre l'intérieur et l'extérieur. C'est au plus intime d'elle-même dans son essence ou dans son tréfonds, qu'elle est à proprement parler chez elle. [...] Ce vers quoi elle tend au dehors, elle l'absorbe en soi et elle s'y absorbe à son tour [...] Dans

⁷⁶ «Mais si l'horizon dans lequel Jean de la Croix écrit est bien incontestablement anthropologique, l'usage qu'il fait de cette centration sur le centre même de l'homme le décentre en revanche non moins radicalement. Le vide creusé à l'intime de l'humanité de l'homme n'a ici de sens qu'en vue de son remplissage par Dieu : l'anthropocentrisme n'est mis en oeuvre qu'afin de se muer en théocentrisme, à la faveur d'une métaphore empruntée à la physique d'Aristote. La nature ayant horreur du vide, le vide humain ne peut que se remplir de la plénitude de son Autre, Dieu. Alain Cugno, «L'anthropologie de Jean de la Croix», p. 19.

⁷⁷ «Ce qui pouvait passer pour un théocentrisme anthropologique (et le demeure) est du même mouvement la remise plénière de l'homme à l'homme seul au sein d'une solitude qui n'a son sens que par Dieu. Les enjeux d'ici-bas sont les enjeux absolus.» Alain Cugno, «L'anthropologie de Jean de la Croix», pp. 36-37.

sa montée vers Dieu, l'âme s'élève au-dessus d'elle-même. Ce n'est vraiment que de cette manière qu'elle pénètre au plus intime de soi. Cela semble contradictoire. Mais ces expressions correspondent à la réalité, et sont fondées sur les relations existant entre le royaume de l'esprit et Dieu. Dieu est un pur esprit, le prototype de tout être spirituel. C'est pourquoi, au fond, on ne peut comprendre l'esprit qu'en partant de Dieu. Autrement dit, c'est un mystère qui nous attire sans cesse parce qu'il est le mystère de notre propre être. Nous y pénétrons d'une certaine façon en tant que notre propre être est spirituel. Il nous est aussi accessible à partir de tout être, puisque tout être, en tant que saisissable par les sens et l'esprit, a quelque chose de spirituel. Cependant il se dévoile plus profondément dans la mesure de notre connaissance de Dieu sans pourtant se dévoiler jamais complètement, c'est-à-dire sans cesser d'être un mystère. L'esprit de Dieu étant à soi-même pleinement transparent peut disposer de soi en pleine liberté dans cette illimitation sans bornes qu'implique ce caractère d'être par soi-même. Il pose tout autre être hors de soi, le saisit, le pénètre et le domine. Image de Dieu, il lui est semblable; *limité* il en diffère. Il est plus ou moins capable de recevoir Dieu et dans sa forme la plus élevée, il a la possibilité d'être uni à Dieu, dans une donation mutuelle, libre et personnelle. Nous parlons d'un *royaume* de l'esprit et des esprits puisque tous les êtres spirituels ont entre eux une relation au moins possible et font partie d'un tout. Nous l'appelons le royaume de l'*esprit* parce que le terme *esprit* signifie plus que tous les esprits. Il désigne notamment tout le spirituel, c'est-à-dire dans un certain sens tout ce qui est. Mais nous y ajoutons royaume *des esprits* parce que dans cette sphère les *esprits*, c'est-à-dire les êtres personnels et spirituels, jouent un rôle prédominant. A la tête de ce royaume se trouve Dieu qui dépasse à l'infini tout le spirituel et tous les esprits. Un esprit créé n'est capable de s'élever jusqu'à lui, que s'il peut s'élever au-dessus de soi-même. Dieu, en tant qu'il établit et maintient dans l'être tout ce qui est, est donc bien le fondement qui supporte tout. Ce qui s'élève vers lui [Dieu], descend donc par le fait même vers son propre centre de gravité.⁷⁸

⁷⁸ *La science de la croix*, pp. 170-171. «Die Seele steht als Geist in einem Reich des Geistes und der Geister. Sie selbst ist eigentümlich gestaltet: sie ist nicht mehr nur als die belebende Form des Leibes *Inneres* eines *Äußeren*. In ihrem Innersten, im Wesen oder tiefsten Grund der Seele, ist sie eigentlich zu Hause. [...] Das wozu sie hinausgeht, nimmt sie in sich hinein und wird davon eingenommen. [...] In ihrem Aufstieg zu Gott erhebt sich die Seele über sich selbst oder wird über sich selbst erhoben. Und doch gelangt sie damit erst recht eigentlich in ihr Innerstes hinein. Das klingt widerspruchsvoll, entspricht aber der Sachlage und ist begründet in dem Verhältnis, in dem das Reich des Geistes zu Gott steht. Gott ist reiner Geist und Urbild alles geistigen Seins. Darum kann eigentlich nur von Gott aus recht verstanden werden, was Geist ist, d.h. aber, dass es ein Geheimnis ist, das uns beständig anzieht, weil es das Geheimnis unseres eigenen Seins ist. Wir haben einen gewissen Zugang dahin, sofern unser eigenes Sein geistiges Sein ist. Wir haben auch Zugänge dahin von allem Sein aus, sofern alles Sein als sinnvolles und geistig faßbares etwas von geistigem Sein hat. Aber es entschleiert sich tiefer im Maße unserer Gotteserkenntnis, ohne sich jemals ganz zu entschleiern, d.h. ohne dass es aufhörte, Geheimnis zu sein. Gottes Geist ist für sich

Dans ce texte de Stein se trouve admirablement condensée la signification ultime de sa phénoménologie spirituelle. Pour reprendre les mots d'Ysabel de Andia, Stein est animée par la conviction que «l'élévation vers Dieu et la descente au plus profond de soi coïncident».⁷⁹ La vérité transcendante est, de façon ultime, l'ordre même de ce royaume de l'esprit. Que l'étant renvoie au sens de l'être signifie pour Stein que la coordination originaire esprit-étant qui se révèle dans et par tout étant et tout esprit, conduit au-delà vers le sens de l'être qui est sans fissure. Nul doute que pour Stein, cet être qui n'est qu'être ne saurait être qu'un être éminemment personnel. En définitive, cela signifie que l'extraordinaire effort de la philosophie qui vise à unifier le monde de l'expérience ne saurait s'accomplir que par le non moins extraordinaire effort qui consiste à comprendre le monde de Dieu.

Certes, Stein n'appuie pas explicitement sa pensée du cogito et de la vérité transcendante sur le principe sanjuaniste du décentrement-recentrement. Il est cependant difficile d'affirmer que la spiritualité qu'elle embrasse, au point de vouloir y consacrer sa vie, ne joue pas dans sa façon de

selbst völlig durchsichtig, kann über sich selbst völlig frei verfügen (in jener Uneingeschränktheit, die als Durch-sich-selbst-sein einschließt), geht völlig frei aus sich heraus und bleibt doch in sich selbst. Er stellt alles andere Sein aus sich heraus, umfaßt es, durchdringt und beherrscht es. Geschaffener Geist ist beschränktes Abbild Gottes (in allen genannten Zügen): als *Abbild* gottähnlich, als *beschränkt* Gottes Widerspiel; ist mehr oder minder weitgehende Aufnahmefähigkeit für Gott, in der höchsten Form Möglichkeit zur Vereinigung mit Gott in wechselseitiger freipersönlicher Hingabe. Wir sprechen von einem *Reich* des Geistes und der Geister, sofern alles Geistige in einer mindestens möglichen Verbindung steht und Teil eines Ganzen ist. Wir nennen es *Reich des Geistes*, weil *Geist* mehr umfaßt als alle Geister, nämlich alles Geistige, und das ist in gewissem Sinn alle Seiende. Wir fügen aber hinzu: *Reich der Geister*, weil in diesem Reich die *Geister*, d.h. die personal-geistigen Wesen, eine hervorragende Rolle spielen. Als alles Geistige und alle Geister unendlich überragend steht Gott an der Spitze dies Reiches. Zu Ihm aufsteigen kann ein geschaffener Geist nur, indem er über sich selbst aufsteigt, das senkt sich ebendamit zugleich in seine sichere Ruhelage.», *Kreuzeswissenschaft*, pp. 135-137.

⁷⁹ Ysabel de Andia, «Entrer dans la science de la croix», Vincent Aucante et al., *Edith Stein, la quête de vérité*, p. 142.

comprendre le monde. Par-là, il s'agit de montrer que la vérité transcendantale steinienne comme coordination originaire entre l'esprit et l'étant ne signifie pas que le sujet humain se trouve en quelque sorte absorbé par le sujet divin. Le principe du décentrement-recentrement permet aussi de montrer que la réflexion transcendantale steinienne accomplit, quoique différemment des philosophes médiévaux que nous avons évoqués plus haut, l'unité de la création et de Dieu. L'unité que recherche la philosophie est d'ordre théorique. Pour Stein, cette unité ne saurait pleinement satisfaire le désir de l'esprit humain qui n'est jamais simplement chez elle capacité de penser, mais aussi et surtout âme, c'est-à-dire *vie spirituelle personnelle* :

[...] dans un premier temps la notion d'«esprit» sert à signifier le domaine propre de la philosophie, sans encore accorder à l'âme (Seele) une place spécifique. Implicitement distincte de la psychè, l'âme, notamment dans la deuxième partie des *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, à l'occasion de la reprise du thème des valeurs — va être thématisée à partir de la valeur «caractérielle» des individus, de l'âme des peuples... Ce qui conduit à réorganiser le rapport entre esprit et personne, au point que le thème de l'âme va s'imposer avec toute la *charge de vie* que nous lui avons reconnu et que l'idée d'esprit sera chargé de la thématique de la relation à l'objet, puis de la relation proprement «spirituelle» au Vrai et au Bien.⁸⁰

C'est précisément dans cette optique, a-t-on tenté de montrer plus haut, qu'il faut comprendre la critique de Stein à l'égard de la pensée de Thomas d'Aquin. L'âme possède une profondeur existentielle que Thomas ne semble pas tenir en compte dans sa conception de la vérité. Car la vérité, bien plus que d'être un *percevoir correctement*, consiste s'accomplir comme personne humaine. À la faveur de Thomas d'Aquin, il faut dire que cette perspective n'est pas absente de sa philosophie. Il est vrai que ni son approche ni son langage philosophiques ne sont d'essence à laisser transparaître la préoccupation steinienne. Force est de constater qu'on a affaire à deux réflexes philosophiques

⁸⁰ Ph. Secretan, «Le problème de la personne de la personne chez Edith Stein», *Edith Stein, la quête de vérité*, p. 78.

fort différents.

S'il est hautement contestable que la philosophie steinienne s'inscrive dans le courant de la philosophie médiévale ou thomiste, il faut quand-même dire que Stein répond, bien qu'à sa manière, à la question que se posaient les médiévaux. Nul ne contestera non plus que son appartenance à la phénoménologie soit pour le moins problématique. Une chose est cependant certaine, la philosophie steinienne n'est compréhensible qu'à partir de la problématique husserlienne du rapport entre le sujet et le monde. Comprendre Stein à la lumière de cette problématique moderne, voilà qui rendra mieux justice à sa pensée. Le prochain chapitre constitue un tel essai.

CHAPITRE IV

ENTRE MODERNITÉ *FORTE* ET MODERNITÉ *FAIBLE*

CHAPITRE IV

ENTRE MODERNITÉ *FORTE* ET MODERNITÉ *FAIBLE*

Quelle leçon faut-il donc tirer de l'effort steinien pour élucider le sens de la vérité? Et quel est l'apport d'Edith Stein en regard de la philosophie contemporaine au sein de laquelle elle voulait inscrire sa démarche philosophique?

Disons-le sans ambages : il y va du déplacement de l'évidence absolue sensément propre à la sphère transcendantale humaine vers la sphère transcendantale divine qui seule mérite véritablement le titre de «support dernier de toutes les évidences». ¹ Et, comme l'a justement aperçu B. Dupuy, il y va d'une pensée qui se taille une place entre deux pôles de la pensée moderne du sujet. ²

1 Situer la pensée steinienne

Ce que la vérité transcendantale steinienne annonce, c'est l'émergence d'une position théorique tenant à la fois aux acquis de la *modernité forte* (désir de fondement absolu) et de la *modernité faible* (refus de la priorité accordée à la subjectivité humaine). Il est parfois vrai que les

¹ «But to speak of evidence is necessarily to speak of evidence for somebody. More exactly, our evidence is always an evidence for us. And if we are able to describe the movement of knowledge as referring finally to an hierarchical system of evidences, we thereby imply a pole to which this system of evidences relates and must relate, a pole that is the last support of evidences. This pole is the transcendental correlate of all the contents of experience, it is the pure Ego, or the transcendental Ego.», Jean Ladrière, «Philosophy and Science», *Philosophical Studies* VII (1958), p. 10.

² «Sa clé de lecture personnelle se dessine alors et elle est ailleurs : c'est le moment de l'ego jeté au monde, mais non hypostasié en ego transcendantal.», B. Dupuy, «L'herméneutique d'Edith Stein», p. 180.

étiquettes obscurcissent plus qu'elles ne rendent intelligible la réalité, mais peut-on en faire l'économie lorsque vient le temps de se frayer un chemin à travers les méandres des pensées qui ont marqué l'histoire de la philosophie? Essayons quand même de préciser un peu ce qu'il faut entendre ici par *modernité forte* et *modernité faible*. Les points de repère pour ces étiquettes philosophiques se retrouvent dans les écrits de Ricoeur, notamment dans : *Soi-même comme un autre* où le Cogito se trouve tour à tour exploré «en position de force et de faiblesse».³

1.1 Modernité forte

L'on s'entend généralement pour dire que la modernité commence avec l'avènement d'une philosophie à la fois centrée sur une critique du pouvoir de connaître propre à l'être humain et sur le projet d'asseoir la science sur des fondements inébranlables pour mieux la faire progresser. Sans conteste, le paradigme d'une telle philosophie est la philosophie cartésienne. La notion clé de la philosophie cartésienne, «l'idée claire et distincte» est aussi le paradigme de certitude que cherche à atteindre la philosophie moderne: rien moins qu'une transparence totale, sans l'ombre d'un doute. Cette transparence ou cette évidence, seule la conscience de sa propre existence peut en donner l'expérience. L'on peut douter de tout, mais jamais de son propre pouvoir de mettre en doute. À force de douter de tout, on finit par éliminer ces interlocuteurs que sont les objets familiers, le monde, la tradition et les théories de sorte que la seule voix qui se fasse entendre est la sienne seule. Le doute cartésien livre le sujet humain à lui-même et lui permet de s'auto-posner à travers le discours qu'il se tient à lui-même. Et c'est lorsque le sujet se penche consciemment sur l'activité de sa pensée qu'il comprend que son doute vient de tomber sur une évidence inattaquable: le fait de sa propre

³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, ©1990, p.14.

existence. C'est là toute la charge expérientielle du fameux «*cogito, ergo sum*».⁴

Husserl dit lui-même qu'il reprend à son compte cette façon de penser la philosophie, mais de manière plus radicale encore. Il faut tâcher de douter toujours plus avant, suspendre indéfiniment son jugement, même à l'égard de l'existence du monde et ce, pour mieux extirper toutes les richesses d'évidence que recèle le domaine de la conscience. Le pari, c'est que le «*cogito, ergo sum*» porte en lui tout ce qu'il faut pour rendre compte de l'esprit, l'être et l'accord entre les deux et que, conséquemment, le fondement de la science n'est pas ailleurs que dans cette évidence-résumé :

[...] le Cogito n'est pas une première vérité qui suivrait une seconde, une troisième, etc., mais le fondement qui se fonde lui-même, incommensurable à toutes les propositions, non seulement empiriques, mais transcendantales.⁵

Bref, la *modernité forte* peut être comprise comme *projet théorique* (*theorein grec, vision achevée, «saturée»*) *egocentriquement orienté* :

[...] un style philosophique [qui] a dominé la pensée européenne pendant trois siècles et qui peut être caractérisé de façon sommaire par le primat du cogito. La radicalisation moderne de l'idée de fondement s'est opérée sous la forme d'une métaphysique de la subjectivité, qui a réalisé la fusion du sujet-fondement et de la conscience de soi. Dans cette optique, l'étude des différentes formes de l'expérience ne peut être que l'étude des différents états en lesquels peut se trouver la conscience de soi. Mais c'est bien celle-ci qui est première. La seule forme universelle en laquelle peut se manifester l'entreprise de la fondation, comprise de cette manière, est celle de la réflexion.⁶

C'est ce genre de considération autour d'une «métaphysique du sujet», bien que le contexte de sa réflexion diffère un peu de celui qui vient d'être développé ici, que l'on peut apercevoir en filigrane

⁴ «Si le *Cogito* peut procéder de cette condition extrême de doute, c'est que quelqu'un conduit le doute.», P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 16.

⁵ *Soi-même comme un autre*, p. 21.

⁶ Jean Ladrière, *L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp. II-III.

dans un court texte de Stein où elle compare la phénoménologie husserlienne et la philosophie thomasienne :

À la faveur d'un immense travail, Husserl a élaboré la méthode qui le rendait capable, lui et ses disciples, de poursuivre ces questions de «constitution», et qui lui permettaient de montrer comment l'activité noétique du sujet, en s'activant sur un matériel purement sensitif, constitue son monde en une multiplicité d'actes ou de réseaux d'actes. L'ontologie, qui assigne à tout être doué d'esprit son activité propre, peut certainement abriter ces investigations sur la constitution. Mais elle ne peut en accepter la signification fondative. Le chemin de la phénoménologie transcendante 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 monde que constitue l'activité du sujet demeure un monde pour le sujet. Il était impossible — comme ses disciples n'ont pas cessé de le répéter au fondateur de la phénoménologie — de retrouver dans cette sphère de l'immanence l'objectivité dont précisément il était parti et qu'il s'agissait d'assurer : une réalité et une vérité affranchie de toute relativité à un sujet. La transmutation qui résulte 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 transcendante et la philosophie catholique s'énonce-t-il comme suit : ici une orientation *théocentrique*, là une orientation *égocentrique*.⁷

1.2 Modernité faible

Quant à la *modernité faible*, si elle ne renonce pas au primat que l'on doit accorder à l'expérience du sujet, elle tend néanmoins à *décentrer* ou à *médialiser* cette expérience par le biais d'une objectivité de type langagier. Selon Ricoeur, déjà, la phénoménologie portait ce décentrement en son sein :

Et pourtant la phénoménologie, dans son exercice effectif et non plus dans la théorisation qu'elle s'applique à elle-même et à ses prétentions ultimes, marque déjà l'éloignement plus que la réalisation du rêve d'une telle fondation radicale dans la

⁷ Edith Stein, «La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Essai de confrontation», *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, pp. 41-42.

transparence du sujet à lui-même. La grande découverte de la phénoménologie, sous la condition même de la réduction phénoménologique, reste l'intentionnalité, c'est-à-dire, dans son sens le moins technique, le primat de la conscience de quelque chose sur la conscience de soi. Mais cette définition de l'intentionnalité est encore triviale. En son sens rigoureux, l'intentionnalité signifie que l'acte de viser quelque chose ne s'atteint lui-même qu'à travers l'unité identifiable et ré-identifiable du sens visé — ce que Husserl appelle le «noème» ou corrélat intentionnel de la visée «noétique». En outre, sur ce noème se dépose en couches superposées le résultat des activités synthétiques que Husserl dénomme «constitution» (constitution de la chose, constitution de l'espace, constitution du temps, etc.). Or, le travail concret de la phénoménologie — en particulier dans les études consacrées à la constitution de la «chose» — révèle, par voie régressive, des couches toujours plus fondamentales où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales.⁸

En outre, la *modernité faible* se positionne de façon critique devant l'ambition fondationnelle qui fait chercher des évidences absolues. Elle emprunte à Nietzsche le refus qu'elle oppose devant toute tentative radicalement fondatrice :

Le *Cogito* brisé : tel pourrait être le titre emblématique d'une tradition, sans doute moins continue que celle du *Cogito*, mais dont la virulence culmine avec Nietzsche, faisant de celui-ci le vis-à-vis privilégié de Descartes. [...] L'attaque contre la prétention fondationnelle de la philosophie prend appui sur le procès du langage dans lequel la philosophie se dit.⁹

En d'autres termes, la modernité faible tente de tenir entre la modernité forte qui met de l'avant un «Cogito» radicalement fondateur et la postmodernité qui est animée par un «anti-cogito» déconstructeur :

Sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet ; d'où il faudrait conclure que le «je» des philosophies du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours. Dans quelle mesure peut-on dire de l'herméneutique du soi ici mise en oeuvre qu'elle occupe un lieu épistémique (et ontologique, comme on dira dans la dixième étude) situé au-delà

⁸ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, (*Collection Esprit*), pp. 26-27.

⁹ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, p. 22.

de cette alternative du *cogito* et de l'*anti-cogito*?¹⁰

L'«herméneutique du soi», proposée par Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, et directement inspirée de l'herméneutique gadamérienne, tente d'ailleurs de surmonter la polarité modernité-postmodernité. L'idée maîtresse mise de l'avant par la modernité faible n'est plus le «sujet pensant», mais la «subjectivité décentrée» qui ne se connaît qu'à travers le long et interminable détour par le monde des objectivités de sens qui sont chez Ricoeur le langage, le texte et l'action. La subjectivité ainsi lancée hors de soi à la recherche de soi-même, le projet théorique egocentré est mis hors-jeu. L'expérience de sa propre finitude est désormais l'unique condition de possibilité de toute compréhension. C'est dans l'horizon du *comprendre* (*Verstehen*), dans sa pratique même, que la subjectivité se comprend et comprend le monde. Le sujet ne vise plus comme tel à se comprendre, mais à expliciter le phénomène de la compréhension dans laquelle il se trouve enraciné. En ce sens, la *modernité faible* peut être comprise plutôt comme *praktisch* que comme *theoretisch*. Plus précisément, la modernité faible est une *praxis du sens limitée dans l'horizon illimité du sens*:

Les conséquences philosophiques de ce renversement [de la phénoménologie par l'herméneutique] sont considérables. On ne les aperçoit pas, si l'on se borne à souligner la finitude qui rend inaccessible l'idéal d'une transparence à soi-même du sujet. L'idée de finitude reste en elle-même banale, voire triviale. Au mieux elle ne fait qu'énoncer en termes négatifs le renoncement à toute hubris de la réflexion, à toute prétention du sujet à se fonder lui-même. La découverte de la préséance de l'être-au-monde par rapport à tout projet de fondation et à toute tentative de justification dernière retrouve toute sa force lorsqu'on en tire les conséquences positives pour l'épistémologie de la nouvelle ontologie de la compréhension. [...] Je résume cette conséquence épistémologique dans la formule suivante : il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs. En passant de l'un à l'autre, l'herméneutique s'affranchit progressivement de l'idéalisme avec lequel Husserl avait tenté d'identifier la

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

phénoménologie.¹¹

2 Difficile position: entre modernité forte et modernité faible

Ce sujet mérite une réflexion plus approfondie et plus nuancée que celle dont il vient de faire l'objet ici. La thèse ne vise pas à fournir une compréhension exhaustive du phénomène qu'on a nommé «modernité». Cependant, la compréhension steinienne de la vérité renvoie inéluctablement à une réflexion sur les idées maîtresse de la modernité. Il est impossible de caractériser la position occupée par Stein au sein de la modernité, sans faire, au moins provisoirement, quelques démarcations. Or, il appert que la philosophie steinienne n'appartient ni à la *modernité forte*, ni à la *modernité faible*, mais à une modernité qui essaie, à sa manière, d'intégrer ces deux pôles.

Cette position mitoyenne que l'on vient d'attribuer à la philosophie steinienne entre *modernité forte* (phénoménologie comme science rigoureuse) et *modernité faible* (phénoménologie herméneutique) s'expose d'emblée à subir leur condamnation pour cause de manque de fidélité envers leurs principes fondamentaux. Du point de vue de la *modernité forte* d'une part, la question se pose à savoir si Stein s'est montrée fidèle au projet husserlien et d'autre part, si l'ontologie déontique steinienne n'annihile pas la liberté du sujet en le condamnant à l'acceptation pure et simple de ce qui est. Les tenants d'une *modernité faible* pourraient quant à eux reprocher à Stein de n'avoir pas tiré toutes les conséquences qui s'ensuivent de la finitude humaine. Ces objections apparaissent dans le cadre d'une réflexion sur la modernité de la philosophie steinienne. Or, jusqu'à présent, personne n'a examiné la philosophie steinienne sous cet angle. Donc, aucune des objections que nous avons mentionnées n'a été formulée comme tel à l'égard de la philosophie steinienne. En

¹¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, pp. 28-29.

outre, Stein n'a pas vécu assez longtemps pour voir sa philosophie éprouvée à l'aune de la modernité. Mais sa pensée recèle des propositions suffisamment claires et nuancées pour amorcer un dialogue. C'est ce que je veux tenter ici. Il sera d'abord question de l'infidélité steinienne au projet husserlien et de la liberté du sujet dans une optique steinienne. Ensuite, la question de la finitude et de la vision unitaire de la raison seront examinées.

2.1 Infidélité au projet husserlien?

Stein est-elle oui ou non disciple de Husserl? Même si cela constitue une oeuvre valable, il ne relève pas du propos de cette thèse de trancher entre les interprétations orthodoxes et non orthodoxes de la phénoménologie husserlienne. Encore faut-il que l'on puisse s'entendre sur le sens de la phénoménologie husserlienne. Si l'on en juge d'après la pléthore d'interprétations divergentes qui ne cessent de voir le jour, ce sens est loin de relever de l'évidence. De sorte qu'il est même devenu légitime de se demander s'il existe *une* saisie husserlienne du projet phénoménologique husserlien. De plus, le corpus husserlien est loin d'avoir été exploré en son entièreté puisqu'il reste une «masse énorme» d'inédits aux Archives Husserl.¹² L'on veut néanmoins montrer que la pensée steinienne se greffe à des zones de tensions que l'on commence à peine à identifier clairement dans le projet husserlien. Ce que les récentes recherches tendent en effet à démontrer, c'est que Husserl, loin d'avoir constitué un système de pensée cohérent, a laissé comme héritage une architectonique

¹² «Aussi bien la masse énorme des inédits que possèdent les Archives Husserl à Louvain nous interdit-elle de prétendre actuellement à une interprétation radicale et globale de l'oeuvre de Husserl [...] La transcription et la publication, partielle ou totale, de ces manuscrits, entreprise par les Archives Husserl à Louvain sous la direction du Dr. H.L. Van Bréda, permettra seule de mettre à l'épreuve la représentation que l'on peut se faire actuellement de la pensée de Husserl, [...]», P. Ricoeur, «Introduction à Ideen I de E. Husserl», p. vi.

de tensions aussi bien irrésolues qu'insolubles. Selon J.H. Mohanty, il faut en tout cas compter les tensions suivantes : premièrement, une tension entre son «essentialisme et son transcendantalisme», deuxièmement entre, d'une part, «le complexe constitué par son essentialisme et sa philosophie transcendentale» et, d'autre part, «son historicisme postérieur», troisièmement entre «ces trois composantes et le monde de la vie» et quatrièmement entre son «intuitionnisme» et son «théorie de la constitution». Sans parler du conflit qui existe entre le «transcendantalisme ayant pour but de délester la conscience de tout résidu empirique» et la primauté pourtant accordée à l'ordre de «l'empirique et du corporel».¹³ C'est d'ailleurs en ce qui concerne cette tension particulière entre immanence et transcendance que se fait sentir l'apport de Stein en ce qui a trait à la vérité transcendantale.

Il s'agit d'un double apport apparemment contradictoire: relativiser la prétention à l'atteinte de l'évidence absolue pour la subjectivité transcendantale et ce, afin de mieux fonder le projet phénoménologique. C'est d'ailleurs cette tension entre subjectivité et fondation, inhérente à son projet philosophique, qui singularise Stein par rapport aux représentants d'un essentialisme de type platonisant communément associé au Cercle de Munich-Göttingen.¹⁴ Contrairement à Conrad-

¹³ «To return now to the perceived tensions in Husserl's thinking: first, the tension between his essentialism and his transcendental philosophy; second, that between his essentialism and transcendental philosophy, on the one hand, and his later historicism, on the other; third, between all these three facets and the thesis about the lifeworld; fourth, between the intuitionism, the resolve to describe the given qua given, and the constitution theory. There is also the conflict between the transcendentalism with its claim to «purify» consciousness of all its empirical «corruptions» and the necessity for the empirical and the corporeal.», J.H. Mohanty, *op.cit.*, p. 12.

¹⁴ Bernard Dupuy est peut-être le seul qui ait entrevu cette différence entre Stein et Reinach, Conrad-Martius et Hering: «[...] elle a, comme ses collègues, bien connu les écueils du subjectivisme et de l'idéalisme. Mais comme elle l'a montré par son oeuvre ultérieure, elle a perçu aussi l'enjeu spirituel du point de départ husserlien et répété qu'il ne devait pas être perdu. Elle redoutera les effets de la «réduction» mais, comme elle l'avait signifié à Juvisy, elle ne virera jamais entièrement vers

Martius, Reinach et Hering, Stein ne croit pas que les *Ideen* marquent une rupture radicale par rapport aux *Recherches Logiques*. Elle est cependant d'avis que l'exploration du problème de la constitution n'exigeait en rien le détour par un scepticisme de type cartésien. C'est du moins ce qu'elle affirme en 1932 lors d'une *Journée d'études de la société thomiste*, tenue à Juvisy, où, à l'invite d'Alexandre Koyré, elle s'était rendue afin de représenter le point de vue phénoménologique:

À la question de savoir s'il y a discontinuité entre les *Logische Untersuchungen* et les *Ideen*, je répondrai que cela ne me paraît pas être le cas. Les *Logische Untersuchungen*, notamment la cinquième et la sixième, contiennent des thèmes qui devaient conduire aux questions de la constitution transcendantale. À mon avis, Husserl pouvait en arriver là, même sans passer par le doute cartésien.¹⁵

D'entrée de jeu et jusqu'à la fin, figure chez Stein, comme chez Husserl, ce que Ricoeur a identifié comme l'essence même de toute philosophie réflexive; à savoir «le voeu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs».¹⁶ L'écho d'un tel voeu se

les «essences». Un chapitre nodal de son livre est là pour le montrer. Sa clé de lecture personnelle se dessine alors et elle est ailleurs: c'est le moment de l'ego jeté au monde, mais non hypostasié en ego transcendantal. Et telle est son approche de la notion de «personne», sans laquelle il n'est pas de métaphysique possible.», B. Dupuy, «Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein», in Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Séd, *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*, Paris, Les éditions du Cerf, 1992, p. 179.

¹⁵ Intervention d'Edith Stein, in, Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, p. 26. «Auf die Frage, ob zwischen *Logischen Untersuchungen* und *Ideen* ein absoluter Bruch sei, möchte ich antworten: Das scheint mir keineswegs der Fall zu sein. Die *Logischen Untersuchungen*, besonders die V. Und VI., enthalten Motive, die zu den Fragen der transzendentalen Konstitution führen mussten. Ich glaube, Husserl hätte auch ohne den Weg über Cartesianische Zweifelsbetrachtung dahin gelangen können.», Société thomiste, *La phénoménologie*, Juvisy, 12 septembre 1932, Kain/Juvisy, Les éditions du Cerf, 1932 (Journées d'études de la société thomiste, I), p. 103.

¹⁶ «[...] à l'idée de réflexion s'attache le voeu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs.», P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais*

laisse explicitement entendre à Juvisy:

La recherche d'un point de départ *absolument* certain pour l'activité philosophique me paraît justifié et objectivement fondé du fait de l'erreur et de l'illusion [mes italiques].¹⁷

Aussi Stein n'hésite-t-elle pas, de façon tout à fait contraire au réflexe aristotélico-thomiste, à prendre la sphère transcendantale comme point de départ de son «essai d'une atteinte du sens de l'être». En outre, son point de vue immanent n'oblige pas, du moins dans l'immédiat, au rejet pur et simple de la réduction transcendantale. Tout comme son ami Ingarden, bien que sa position théorique à ce sujet se trouve moins bien définie que chez ce dernier, Stein la tient pour méthodiquement justifiée.¹⁸ Elle récuse cependant sa forme berkeleyenne — dont elle n'accuse pas Husserl de faire montre — qui gomme l'objectivité du phénomène et sa forme kantienne qui fait preuve, à son avis, d'ignorance crasse à l'égard d'un résidu qui n'a de cesse de se montrer excédentaire et ce, en dépit de toutes les tentatives de le subsumer dans une fonction transcendantale. Une analyse du donné de conscience conduite de façon rigoureuse exige la mise hors jeu de la réduction transcendantale dès lors qu'une passivité inhérente se fait jour, à même l'activité constituante de l'ego, qu'il est impossible de négliger:

La réduction transcendantale me paraît méthodologiquement justifiée pour rendre visible la sphère des actes constituants. Mais il faut se demander si le phénomène de la réalité nous autorise à faire abstraction de l'existence, ou si, au contraire, il ne nous

d'herméneutique, II, p. 26.

¹⁷ Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 28. «Das Suchen nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt des Philosophierens scheint mir psychologisch motiviert und objektiv begründet durch das Faktum des Irrtums und der Täuschung.», Société thomiste, *La phénoménologie*, p. 110.

¹⁸ Roman Ingarden, *On the motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 (*Phaenomenologica*; 64).

oblige pas à abandonner la réduction. [...] La description fidèle de l'irréductible ultime auquel se heurte l'analyse réflexive ne montre pas une activité du moi, mais le moi, son acte, et quelque chose qui n'est ni le moi ni l'effet de sa volonté. Husserl lui-même a très fortement insisté sur le contraste de l'activité et de la passivité dans toute la vie de la conscience, notamment dans la perception des choses extérieures. La perception des choses est un ensemble d'actes qui se compénètrent et s'ordonnent entre eux, dans lequel une chose unique se révèle à nous dans des perspectives aspectuelles toujours nouvelles. Les intentions orientées vers les choses s'appuient sur un «matériau hylétique» changeant, des données sensorielles prédonnées à la perception et qui motivent son cours et l'intention qui la commande. La façon de comprendre de «matériau hylétique» est à mon avis d'une importance capitale dans la question de l'idéalisme. L'élaboration du caractère intentionnel de la perception exclut tout idéalisme de type berkeleyen. Un idéalisme transcendantal proche de celui de Kant, qui comprend la construction du monde extérieur comme une mise en forme du matériau sensible par des catégories, apparaît au mieux comme une interprétation possible de l'état phénoménal, mais sans pouvoir apporter la preuve de la relativité existentielle du monde extérieur. Il est sans réponse à la question de l'origine du matériau relatif à moi, et pourtant étranger au moi. Il conserve un reste irrationnel. Et finalement il faudra admettre qu'il ne rend pas compte des phénomènes: la plénitude d'essence et d'existence qui, dans toute expérience authentique, remplit le sujet de l'expérience et qui excède la capacité de saisie mesurée à la conscience, est contradictoire à la réduction à une simple donation de sens du sujet. Ainsi, c'est l'analyse fidèle du donné de réalité qui me semble conduire à un abandon de la réduction transcendantale et à un retour à une attitude d'acceptation croyante du monde.¹⁹

¹⁹ Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 28. «Die transzendente Reduktion scheint mir methodisch gerechtfertigt, um die Sphäre der konstituierenden Akte sichtbar zu machen. Es ist aber die Frage, ob gerade das Phänomenon der Realität die Ausschaltung der Existenz zulässt und nicht vielmehr zu einer Aufhebung der Reduktion zwingt. [...] Die getreue Beschreibung dessen, worauf die reflektierende Analyse als Letztes stösst, zeigt nicht blosse Ich-Aktivität, sonder das Ich, seinen Akt und etwas, das nicht es selbst und das nicht durch seine Willkür geschaffen ist. Husserl selbst hat den Gegensatz von Aktivität und Passivität im gesamten Bewusstseinsleben und speziell in der Wahrnehmung ist eine Mannigfaltigkeit motiviert ineinander übergehender Akte, die das eine und selbe Ding in immer neuen perspektivischen Abschattungen vor uns erscheinen lassen. Die Intentionen, die auf das Ding gerichtet sind, stützen sich auf ein wechselndes «hylmetisches Material», Empfindungsdaten, die für die Wahrnehmung vorgegeben sind, ihren Verlauf und die sie beherrschende Intention motivieren. Die Beurteilung dieses hylmetischen Materials scheint mir für die Idealismusfrage von grosser Bedeutung. Ein Idealismus vom Typus der Berkeleyschen ist durch die Herausarbeitung des intentionalen Charakters der Wahrnehmung ausgeschlossen. Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äusseren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität

On ne peut pas douter de façon absolue. Ce que la vérité transcendantale steinienne montre, c'est que le doute n'est possible que si quelque chose le fait émerger comme doute. Comme il n'existe pas de figure sans fond, il n'existe pas d'actes de l'esprit sans être. Les deux dimensions, être et esprit, sont indissociables et nécessaires l'une à l'autre. Il semble bien qu'à l'instar de Husserl, mais advenant plus tôt dans son itinéraire philosophique, Stein ait perçu la nécessité de reporter la «revendication fondamentale de la philosophie réflexive dans un horizon toujours plus éloigné, à mesure que la philosophie se donne les instruments de pensée capables de la satisfaire.»²⁰ L'orientation fondamentale de l'être et de l'agir humain dans le *monde de la vie* constitue la toile de fond inaltérable à partir de laquelle tout acte du sujet acquiert un sens. L'être en sa plénitude précède et déborde toujours déjà l'acte de compréhension. Ce report du but visé par la raison à un ultérieur toujours plus loin a tôt fait d'être interprété comme l'échec du projet fondationnel de la modernité. Impossible, certes, de nier le «tragique» évoqué par Ricoeur, d'une phénoménologie qui, prétendant à la donation absolue de sens, se voit clore sur la réception d'un don qui s'offre toujours déjà:

La phénoménologie est ainsi prise dans un mouvement infini de «question à rebours», dans lequel son projet d'auto-fondation radicale s'évanouit. Même les derniers travaux consacrés au monde-de-la-vie désignent sous ce terme un horizon d'immédiateté à jamais hors d'atteinte. La *Lebenswelt* n'est jamais donnée et toujours présupposée. C'est le paradis perdu de la phénoménologie. C'est dans ce sens que la

der Aussenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muss er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schliesslich wird man sagen müssen, dass er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewusstseinsmässig alle Fassungsköglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine blosser Sinngebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahme der Welt zu führen.», Société thomiste, *La phénoménologie*, pp. 110-111.

²⁰ P. Ricoeur, *Du texte à l'action.*, p. 26.

phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C'est ce qui fait la grandeur tragique de l'oeuvre de Husserl.²¹

Par ailleurs, rien n'empêche de penser, comme Jean Ladrière, que ce report infini à l'ultérieur, loin de proclamer la fin du règne de la raison, comme l'affirment en général les postmodernes, manifeste au contraire son «eschaton», qu'il met au jour la raison même de la raison; je veux dire le désir de voir en elle et par elle s'accomplir le recouvrement de l'horizon existentiel et de l'horizon logique:

L'*eschaton* de la raison théorique, ce serait quelque chose comme la vérité accomplie de la «theôria», le remplissement de toutes les intentionnalités cognitives, la figure enfin directement visible du «logos» du monde, dont la recherche avait suivi les traces dans le devenir des phénomènes et s'était représenté conjecturalement les traits dans les modèles qu'elle s'était construits. [...] Retranché dans son irreprésentabilité, il est cependant ce dont l'avènement est sans cesse pressenti et attendu, toujours appelant du fond du futur, toujours non encore advenu, et cependant d'une certaine manière déjà secrètement advenu comme la possibilité opérante de son advenir effectif.²²

En outre, il se peut bien que la postmodernité en sa forme déconstructrice ne soit elle-même, à son corps défendant, qu'une forme exacerbée d'un certain type de rationalisme:

À première vue, il s'agit là d'une entreprise [la déconstruction] qui annonce la fin du rationalisme et dans laquelle celui-ci ne peut que sombrer. Mais en réalité elle appartient elle-même encore à l'essence de ce qu'elle prétend ébranler; elle ne paraît pas venir d'une inspiration plus profonde, d'une source plus authentique, d'un nouveau contact avec l'être, mais ne fait que porter à un point extrême cette passion froide, cette rigueur anonyme, cette volonté distanciatrice qui animent les grandes constructions de la période classique.²³

L'enjeu de ce report du moment de remplissement définitif de la vérité est la mise en déroute de la pensée totalisante. Pour Stein, cette mise en déroute ne signifie cependant pas le discrédit du désir

²¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 27.

²² Jean Ladrière, «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 192.

²³ Jean Ladrière, *L'articulation du sens II, Les langages de la foi*, Paris, Les éditions du Cerf, 1984, p. 109.

de la raison, mais bien plutôt son approfondissement par l'intérieur. Parce qu'en définitive, ce n'est pas le fait de «voir» la totalité de l'être qui satisfait la raison, mais le fait d'expérimenter la plénitude de l'être. Comme Stein le dit elle-même : «il se peut que l'esprit voie et que l'âme demeure vide».²⁴ La vérité transcendante, sous-tendue par une ontologie du «remplissement» progressif ou de l'approfondissement du sens, doit pouvoir rendre compte non seulement de la vérité artistique, logique et scientifique, mais encore de la vérité de l'être humain comme destinée singulière qui, au-delà des perspectives finies ou discontinues, saisit quelque chose de la plénitude des êtres et de soi-même :

Mais ce que nous devons retenir de la réflexion de Husserl, c'est que l'expérience de la raison a ses limites et ne peut tout intégrer. En d'autres termes, il y a dans l'existence humaine des ruptures, des discontinuités. Nous pouvons évoquer l'expérience spirituelle, non la transformer en discours, parce qu'elle est au-delà du discours. Elle est le mouvement pur de la présence ou de la co-existence, au sens, où l'expliquait Claudel, de co-naissance. Elle est la découverte du soi comme présent à la totalité et la découverte de la totalité comme présente à l'intimité du soi. Ou encore elle est l'expérience de l'ouvert en tant que tel, elle est la découverte de la coïncidence du moi fini et de la réalité infinie, elle est donc dépassement de la finitude et de la temporalité, elle est aussi dépassement de l'expérience de la dérélition. Elle est une vie «sub specie aeternitatis» et elle culmine dans l'expérience de la joie. Sous son aspect pratique, car elle n'est pas pure contemplation, elle est générosité, c'est-à-dire confiance sans limite dans les autres, dans le monde, dans l'être.²⁵

C'est bien la dimension spirituelle de la vérité dont il est question ici. La vérité, c'est aussi la vérité de sa propre vie. Vérité que nous ne trouvons pas mais qui nous trouve.²⁶ On ne tient pas pour vrai

²⁴ «Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben.», *Die ontologische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, ESW 6, p. 147.

²⁵ Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Paris, Duculot, 1972, p.36.

²⁶ «Je pris au hasard un gros livre dont le titre était Vie de sainte Thérèse de Jésus, écrite par elle-même. Je me mis à cette lecture, j'en fus saisie d'emblée et ne m'arrêtai qu'à la fin. Lorsque je refermai le livre, je me dis: voilà la vérité», Edith Stein, cité par F. Gaboriau, *Lorsque Edith Stein*

que ce que la raison nous fait voir mais aussi ce que l'âme sait être. Le domaine du sens couvre plus large que le domaine du comprendre. C'est, du moins en partie, l'enjeu de la critique steinienne à l'endroit de la phénoménologie de Heidegger.

2.2 Herméneutique ?

Cependant, cette remise en cause de la modernité forte, au nom de la finitude du sujet, ne saurait impliquer chez Stein la dissémination du sujet caractéristique de la postmodernité, surtout dans sa forme déconstructrice. La position steinienne est-elle donc herméneutique et peut-on lui attribuer, comme à cette dernière, la tentative de se situer entre modernité et postmodernité? Il est en effet possible de qualifier sa position d'herméneutique dans la mesure où il s'agit d'une médiation de la réflexivité subjective. Toutefois, il convient de reconnaître la particularité de l'herméneutique steinienne. Chez Stein en effet, cette médiation s'effectue par le biais d'une autre expérience réflexive, divine par surcroît. Et contrairement à l'herméneutique au sens strict qui refuse toute fondation absolue, Stein se sert de cette médiation pour mieux doter la phénoménologie du fondement dont elle a besoin pour être véritablement science rigoureuse. Peut-on, en effet, trouver quelque chose de plus étranger à la tournure philosophique gadamérienne? :

Au creux de cette recherche insatisfaite se manifeste ultimement notre finitude essentielle. Une maîtrise linguistique ou conceptuelle de nous-mêmes ne nous est pas dévolue. Nous vivons dans et d'un dialogue qui n'a pas de terme parce que les mots ne parviennent jamais à exprimer tout à fait ce que nous sommes et ce qu'il y aurait à comprendre. À travers cette finitude s'annonce la conscience humaine de la mort, la conscience d'être voués à une fin absolue, mais sans mots pour la dire, et cherchant sans cesse ses mots pour se dire. Gadamer flairer ici un lien intime entre l'inassouvissement de notre recherche du mot juste et «le fait que notre propre

existence se tienne dans le temps et face à la mort.²⁷

Doit-on dès lors conclure à une schizophrénie du projet steinien, puisque d'un côté y figure la reconnaissance de l'échec du projet fondationnel phénoménologique et de l'autre, le transfert, au nom de la finitude humaine, de la prétention fondationnelle dans la sphère transcendantale divine où l'égoïté est toujours déjà ipséité? Ce serait procéder trop hâtivement.

On doit encore jeter quelque lumière sur le détour par le cogito divin auquel Stein convie la phénoménologie. Il y va d'une équivalence posée entre sa propre vision d'une *philosophie chrétienne* et le concept husserlien de *philosophie en tant que science rigoureuse*. Puisqu'une saisie recoupant parfaitement le sens et l'existence n'est pas dévolue à la raison humaine, et que le but ultime de la phénoménologie est néanmoins conservé, Stein entrevoit la soumission de certains contenus de sens théologiques à l'intentionnalité philosophique. Mais quels contenus, se demandera-t-on? Et comment l'être humain peut-il accéder à ce contenu qui, après tout, lui vient d'une forme de vie présumée différente de la rationalité? À l'époque où Stein écrit, une extraordinaire controverse autour du concept de *philosophie chrétienne* monopolise l'attention de plusieurs philosophes et théologiens et qui met justement en jeu l'irréductibilité respective du champ de la raison et du champ de la foi.²⁸ Stein défend quant à elle une position pour le moins surprenante, dans la mesure où elle prétend s'inspirer de Thomas d'Aquin, puisqu'elle entrevoit sans peine l'appropriation philosophique de

²⁷ [«*Grenzen der Sprache*» p. 99], J. Grondin, *op.cit.*, p. 190.

²⁸ Ne pouvant pas traiter le sujet dans toute son extension, je me permets de renvoyer à ma thèse de maîtrise où j'ai dégagé la typologie suivante à partir des relations établies par les différents intervenants de ce débat entre foi et raison: La disjonction exclusive (Émile Bréhier), l'absorption (Brunschvicg), la disjonction non exclusive (F. Van Steenberghe), la symbiose (E. Gilson et J. Maritain) et finalement l'implication (M. Blondel). *La philosophie chrétienne selon Edith Stein*, Université d'Ottawa, ©1994.

certain contenus de sens théologiques. Pour Stein, il s'agit de cueillir le sens où qu'il se trouve: dès lors qu'il s'agit de sens, il s'agit d'un contenu offert pour la raison. L'autre particularité, du moins à cette époque, est que Stein n'envisage pas la révélation divine comme une totalité achevée. La théologie est aussi effort infini de compréhension et d'articulation d'approximations sémantiques; de sorte que la *philosophie chrétienne*, qui puise chez elle certains contenus de sens, ne constitue jamais non plus un univers clos. Bien que ce ne soit pas énoncé comme tel chez Stein, il s'agit au fond de pallier des insuffisances de la philosophie, conçue comme science purement formelle (compréhension de formes vides), en la remplissant de certains contenus de sens émanant du discours théologique qui renvoient à l'existence concrète. Cette même distinction est posée chez Jean Ladrière, quoiqu'il se refuse, du moins *a priori*, à une articulation des structures et des contenus de sens. Ce qu'il appelle l'«eschaton de la raison» figure à titre de représentation de cette compréhension parfaitement remplie animant toute quête de sens. De sorte qu'il émet plus de réserve que Stein par rapport à toute visée totalisante. Pour Ladrière, l'eschaton traduit moins une réalité qui va en s'actualisant de plus en plus vers l'atteinte de son but, qu'une pure fonction rendant possible le destin de la raison. D'où l'accentuation de l'éloignement de cet eschaton dans l'horizon du retranchement :

Une philosophie qui se pense ainsi comme logique de l'existence peut mener sa réflexion très loin, et aller jusqu'à ce point où la réflexion transcendantale retrouve, comme exigence de radicalisation de son questionnement, la dimension ontologique qu'elle implique et qui en réalité la sous-tend. Mais, en tant que formelle, elle est, pourrait-on dire, d'une grande discrétion.²⁹

Cette démarche d'assimilation de contenus théologiques par la philosophie est entreprise par Stein

²⁹ Jean Ladrière, «Le projet philosophique et la foi chrétienne», *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), p. 304.

dans l'espérance que le but, consistant en un «*perfectum opus rationis*», soit atteint un jour:

Ainsi, à notre avis, 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 dans une unité l'ensemble de ce que la raison naturelle et la révélation nous rendent accessible (*EFEE*, 32).³⁰

À cet égard, il apparaît symptomatique que cette expression, soit disant empruntée par Stein à la philosophie thomasiennne, ne s'y trouve tout simplement pas. Edith Stein reprend pour son compte l'expression «*perfectum opus rationis*» employée par Maritain³¹, qui lui-même l'attribue à Thomas d'Aquin (*ST II-II*, 45, 2). Or, comme l'ont fait remarquer F. Gaboriau³² et X. Tilliette,³³ Maritain fait erreur en attribuant cette expression à l'Aquinate. En effet, à cet endroit précis dans la Somme, Thomas d'Aquin traite de la sagesse qui équivaut selon lui à la rectitude du jugement «*sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas*» (1657b41-43). Il y affirme essentiellement que la rectitude du jugement est possible selon deux modalités: soit par un usage parfait de la raison «*perfectus usus rationis*» (1657b45), soit par une certaine connaturalité avec les objets du jugement «*connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum*» (1657b46-47). Il est permis de penser comme Tilliette que l'expression «*perfectum opus rationis*» ne constitue

³⁰ «So ist nach unserer Auffassung *Christliche Philosophie* nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker — es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines *perfectum opus rationis*, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.», *EES*, p. 26.

³¹ Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 31.

³² F. Gaboriau, *Edith Stein Philosophe*, Paris, F.A.C. Editions, 1989.

³³ Xavier Tilliette, «Edith Stein et la philosophie chrétienne», *Gregorianum*, tome 71 (1990), no. 1, p. 97-113.

qu'une «fausse réminiscence» de Maritain. La définition de la «philosophie chrétienne» qu'il propose fait davantage appel à l'expression «*perfectus usus rationis*», puisqu'il s'agit en fin de compte pour le philosophe croyant d'utiliser le mieux possible sa raison. Le cas d'Edith Stein apparaît différent: pour elle, il s'agit littéralement de bâtir l'oeuvre rationnelle parfaite, la science idéale.

La *philosophie chrétienne* est finalement prise dans un cercle herméneutique dont on espère qu'il aboutira ultimement sur la pleine satisfaction de l'esprit. Quand Stein parle de la philosophie chrétienne comme d'un *savoir absolu*, elle l'envisage comme Husserl de manière téléologique. C'est en ce sens précis qu'il faut comprendre le théocentrisme steinien qu'elle veut opposer à une philosophie égocentrique. Mais cette conception téléologico-théocentrique de la philosophie pose à son tour la question suivante: à quoi bon faire un détour par Dieu si cela ne change rien à l'ouverture infinie de la philosophie? N'est-ce pas en effet se donner beaucoup de peine pour rien? Peut-être pas. Il y va en fait du dépassement de l'ordre des étants (que les catégories et les transcendants structurent) vers ce qui instaure l'ordre et qui est à soi-même son propre chemin, l'être pleinement personnel.

Le principe herméneutique veut que la médiation de la subjectivité soit un vis-à-vis objectif en qui le sujet se reconnaît en tant qu'esprit. À bien y regarder, Stein considère le discours théologique comme une figure objective de l'esprit. Quand Dieu fait l'objet de notre discours, n'y figure-t-il pas au moins à titre d'esprit? N'est-il pas en outre pensé dans l'horizon de l'altérité spirituelle? Il n'est pas fait allusion ici de cette altérité de premier degré où le penser envisage Dieu simplement comme un *autre* soi-même, mais plutôt de cette altérité radicale qui donne à penser que Dieu n'est rien moins que «*soi-même comme un autre*». Dès lors, pourquoi faudrait-il l'exclure à priori d'une communauté intersubjective de sens? Voilà en quoi tient l'analogie de la personne

steinienne: on perçoit la subjectivité divine comme on perçoit la subjectivité d'autrui, en reconnaissant dans le langage qu'elle tient la marque d'un esprit personnel. Sans doute faudrait-il aborder ici la théorie steinienne de l'empathie. Mais cela nécessite un traitement tel qu'on ne peut se permettre d'entreprendre ici. Qu'il me suffise de dire que pour Stein, l'empathie (*Einfühlung*) n'est pas réductible à l'«*Einsföhlung*», qui ressemble trop à une fusion, mais est plutôt perception *sui generis* de la subjectivité d'autrui:

Revenons au problème de l'empathie. Nous avons affaire à un acte qui est primordial en tant qu'expérience présente quoique non primordial du point de vue du contenu. Et ce contenu est une expérience qui, encore une fois, peut être vécue sous plusieurs modes comme, par exemple, la mémoire, l'expectative ou le phantasme. Quand ce contenu surgit tout à coup devant mes yeux, il m'envisage comme un objet (comme la tristesse que je «lis sur le visage d'autrui»). Mais quand je m'enquiers de ses possibilités de sens (que j'essaie de saisir en transparence l'humeur d'autrui), le contenu, m'ayant tiré en lui, n'est plus à proprement parler un objet. Je ne suis plus à présent tourné vers le contenu mais vers l'objet de ce contenu; je suis au sujet du contenu, au lieu même du sujet original. (N.T.)³⁴

Comme l'être humain, et parce qu'il est lui-même sujet, Dieu s'investit à la fois comme je et comme personne dans son langage:

Nous voudrions maintenant aborder la question de toutes les questions sur l'être sous un angle tout à fait différent: celui du nom que Dieu s'est donné lui-même: *Je suis celui qui suis*. Il nous semble très significatif que nous trouvions ici non pas les expressions «Je suis l'être» ou «Je suis l'étant», mais «Je suis qui je suis». On ose à

³⁴ «So now with empathy itself. [...] We are dealing with an act which is primordial as present experience though non-primordial in content. And this content is an experience which, again, can be had in different ways such as memory, expectation, or in fancy. When it arises before me all at once, it faces me as an object (such as the sadness I «read in another's face»). But when I enquire into its implied tendencies (try to bring another's mood to clear givenness to myself), the content, having pulled me into it, is no longer an object. I am now no longer turned to the content but to the object of it, am at the subject of the content in the original subject's place.», *On the problem of empathy*, third revised edition, translated by Waltraut Stein, Washington, D.C., ICS Publications, 1989, p. 10. Cette oeuvre de Stein vient de paraître en français: *La question de l'empathie*, Traduction de l'allemand par Michel Dupuis, Paris, Éditions du Cerf-Ad Solem, 1999 (*Oeuvres d'Edith Stein*).

peine interpréter ces termes par d'autres mots. Mais si l'interprétation augustinienne est juste, on peut interpréter l'expression précédente de la manière suivante: Celui dont le nom est *Je suis* est *l'être en personne* (EFEE, p. 343).³⁵

Voilà l'ouverture, *réflexive* et *personnelle*, qui attend la phénoménologie steinienne au détour de sa quête de sens: de l'être du sens vers l'être personnel, puis vers le sens de l'être. Il n'est pas d'autre chemin pour une ontologie phénoménologique qui se veut rigoureusement scientifique. À une analogie de l'être de type thomasiens, Stein oppose une analogie du «je». L'on doit être redevable à l'égard de P. Secretan d'avoir attiré l'attention sur ce point crucial de la philosophie steinienne.³⁶ Il est clairement établi que Stein ne croit tout simplement pas à l'analogie de l'être classique qui relativise la dissemblance entre Dieu et le monde en jouant sur la corrélation entre essence et existence. Pour Stein, l'unité et la simplicité de Dieu demeurent hors de toute portée analytique et sapent les fondements de *l'analogia entis* tant prisée par la tradition scolastique.³⁷ D'après Stein, la

³⁵ Le texte a été occulté. «Ich möchte nun versuchen, die letzte aller Seinsfragen noch von einem ganz anderen Punkt her in Angriff zu nehmen: von dem Namen her, mit dem Gott sich selbst nennend hat: »Ich bin der Ich bin« [Die hebräischen Worte *Äh' jäh, ascher äh' jäh*]. Es scheint mir höchst bedeutsam, daß an dieser Stelle nicht steht: »Ich bin *das Sein*« oder »Ich bin *der Seiende*«, sondern »Ich bin der *Ich bin*«. Man wagt es kaum, diese Worte durch andere zu deuten. Wenn aber die augustinische Deutung zutrifft, so darf man wohl daraus folgern: Der, dessen Name ist »Ich bin«, ist das Sein in Person.», EES, p. 317.

³⁶ J'ai rencontré M. Secretan à Genève en 1996. J'étais alors d'avis que le chapitre portant sur les transcendants était d'inspiration scotiste et qu'il constituait un point terminal d'où le tout ce qui suit découle logiquement. M. Secretan était plutôt d'avis que c'était en fait un point transitoire mettant au jour l'échec de l'analogie de l'être et la nécessité de repenser le fondement absolu du cogito sur des bases tout à fait différentes. Je me suis ralliée à sa position après avoir confronté ses analyses aux textes steiniens. Cf. Philibert Secretan, *L'analogie*, Paris, P.U.F., 1984, (*Que sais-je?*: 2165), p. 50-52; «L'analogie du «Je suis» selon Edith Stein», in *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. Gisel et Ph. Secretan, Genève, Labor et fides, ©1982, (*Lieux théologiques*; 3), pp. 140-142; «Edith Stein on the «order and chain of being», in A. Ales Bello (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol.XI, ©1981, pp. 113-123.

³⁷ Lors d'une communication où je traitais de la critique formulée par Stein à l'endroit de l'analogie de l'être, Mme Danièle Letocha, professeure en philosophie à l'Université d'Ottawa, a

complexité de notre langage théologique constitue la preuve de notre incapacité à penser l'unité et la simplicité divine:

Thomas emploie expressions comme *Dieu est son bien, sa vie* etc, et de même *Dieu est son être*. Ce sont là diverses tentatives pour exprimer sous forme de jugement ce qui au fond ne se laisse plus exprimer dans la forme d'un jugement. En effet, chaque jugement implique une analyse, mais une parfaite simplicité exclut toute analyse. La meilleure affirmation à propos de Dieu serait: Dieu est Dieu, pour exprimer l'impossibilité d'une détermination essentielle par quelque chose d'autre que Dieu lui-même. Le nom de Dieu désigne l'essence et l'être dans une unité indissoluble (*EFEE*, p. 343).³⁸

Il est au contraire possible de penser Dieu comme «je» puisque l'expérience de l'égoïté est donnée en partage à l'être humain. À condition cependant, comme le veut la *via negativa*, de concevoir

attiré mon attention sur le rôle probable joué par une théologie négative dans la philosophie steinienne. Il s'agit effectivement d'un rôle plus que probable puisque Stein connaissait la théologie négative de Denys l'Aréopagite. Elle a écrit, en 1941, un article intitulé «Wege zur Gotteserkenntnis» qu'elle avait envoyé au Prof. Marvin Farber pour une éventuelle publication dans le *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*. Le manuscrit été envoyé à Rudolph Allers pour fin de traduction. Pour une raison inconnue, le manuscrit n'a été publié qu'en 1946 et dans une revue d'allégeance thomiste plutôt que phénoménologique: «Ways to know God. «The Symbolic Theology» of Dionysius the Areopagite and its factual presuppositions», *The Thomist*, IX (1946), p. 379-420. D'autre part, Stein s'est aussi intéressée à la pensée de Jean de la Croix jusqu'à publier une étude phénoménologique du phénomène de la croix intitulée: *Kreuzeswissenschaft, Werke I*, 1942. Selon Ph. Secretan, l'on aperçoit hors de tout doute dans sa conception de la personne, quelques accents thérésiens: «Au versant «subjectiviste» de la phénoménologie on voit s'organiser l'analyse de l'activité intentionnelle, constituante, de la conscience; activité qu'il faut comprendre soit dans une perspective proprement gnoséologique, soit comme activité vivante, «ontologique», où se manifeste une vitalité profonde de l'esprit. C'est dans cette seconde perspective que l'on parlera d'une *personne* et non plus seulement d'une conscience (*Bewusstsein*); et c'est dans une enquête sur la personne que Edith Stein va forger un outil d'analyse largement tributaire de sainte Thérèse d'Avila.», Ph. Secretan, «De Husserl à Thérèse d'Avila, la question de la personne», Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 161.

³⁸ «Thomas braucht Wendungen wie: »Gott ist seine Güte, sein Leben« usw., und ebenso: »Gott ist sein Sein«. Das sind alles Versuche, etwas in Urteilsform auszusprechen, was sich im Grunde nicht mehr in Form eines Urteils aussprechen läßt. Denn zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung zu. Am ehesten ist noch die Aussage möglich: »Gott ist - Gott« als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst. Gottes Name bezeichnet Wesen und Sein in ungeschiedener Einheit.», *EES*, p. 317.

l'égoïté divine comme négation du «néant» («Nichtsein») criblant l'égoïté humaine:

Une distance infinie le sépare de l'être divin; toutefois, il lui ressemble davantage que toute autre chose faisant partie du domaine de notre expérience: précisément, parce qu'il est un je, une personne. À partir de lui [le je humain], nous parviendrons - cependant toujours d'une manière allégorique- à une conception de l'être divin si nous faisons abstraction de tout ce qui est en lui non-être (*EFEE*, p. 345).³⁹

Cette façon commune à Dieu et à l'être humain d'être un ego personnel est le point d'ancrage ou l'*ens commune* qui permet le transfert, en Dieu, de l'instance absolument instauratrice de sens.⁴⁰ En même temps qu'il révèle une certaine similitude, le langage que Dieu tient à propos de lui-même («Je-suis-qui-je-suis») laisse cependant entrevoir l'altérité irréductible de l'ego divin. Tandis que l'ego humain ne sert qu'à marquer de son sceau les différents contenus de conscience, sans lesquels il serait réduit à une forme vide, l'ego divin est une personne en soi-même, son moi est une plénitude d'être toujours déjà personnellement étante:

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 (*EFEE*, p. 345).⁴¹

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la sphère égologique divine est véritablement constitutive de sens; elle seule peut à soi-même se donner à penser. Aucun résidu empirique dans la sphère

³⁹ «Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar vom göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, daß es Ich, daß es Person ist. Wir werden von ihm aus zu einem -wenn auch immer nur gleichnishaften- Erfassen des göttlichen Seins kommen, wenn wir alles entfernen, was Nichtsein ist.», *EES*, p. 319.

⁴⁰ «Le Je est commun à Dieu et à l'homme — il a la fonction de l'esse commune chez Duns Scot.», Ph. Secretan, «L'analogie du «Je suis» selon Edith Stein», in *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. Gisel et Ph. Secretan, Genève, Labor et fides, ©1982, (*Lieux théologiques*; 3), p. 141.

⁴¹ «Es gibt bei Gott nicht — wie Menschen — einen Gegensatz von Ichleben und Sein. Sein „Ich bin“ ist ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit.», *EES*, p. 319.

égologique divine. La donation de sens et d'être qui s'y effectue est pleine autodonation. Dieu est le sol originaire («*Ur*») par excellence à partir duquel toute vie de sens est possible car, pour lui, être c'est ne vivre qu'en tant qu'esprit.

En quoi ces considérations sont-elles liées à la vérité transcendantale? La vérité transcendantale témoigne d'une ad-ordination originaire entre l'esprit et l'étant. Cette ad-ordination conduit vers l'être du sens comme vers sens de l'être. La vérité transcendantale conduit à penser Dieu comme personne transcendantale, comme condition de possibilité de tout événement. En ce sens, Dieu n'est ni vérité, ni être, ni esprit puisqu'il est l'inconditionné de qui origine tout le reste:

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; il conditionne toute chose et lui-même est l'inconditionné (*EFEE*, p. 345).⁴²

Il faut dès lors affirmer que même dans son infidélité à Husserl, Stein lui manifeste une certaine fidélité et exhibe une compréhension lucide des enjeux de la phénoménologie transcendantale. Plus encore, il n'est pas certain que l'herméneutique théologique dont Stein fait preuve aille radicalement à l'encontre de la phénoménologie car certains développements des *Ideen* orientent la pensée, sans qu'il s'agisse d'affirmations claires, vers l'idée d'un Dieu comme «sujet radical» :

E. Fink indique que la réflexion sur le moi transcendantal implique elle-même un troisième moi : «le spectateur réfléchissant qui regarde (zuschaut) la croyance au monde dans l'actualité de son opération vivante sans y coopérer» [E. Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kantstudien*, t. 38, cahier 3-4, 1993, p. 356, 367] : c'est pour lui radicalement, que le moi transcendantal dans son flux de vie est croyance au monde. C'est lui qui opère

⁴² «Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst: es empfängt nichts anderswoher — es ist ja das, woraus alles andere alles empfängt, das alles andere Bedingende, selbst Unbedingte.», *EES*, p. 319.

la réduction. C'est lui le «spectateur théorétique transcendantal», qui découvre la croyance au monde comme fondatrice du monde. Inutile de dire que les plus extrêmes difficultés sont soulevées par cette interprétation. En quel sens et à quel niveau de l'ascèse phénoménologique la subjectivité est-elle encore une pluralité de consciences, une intersubjectivité? Le sujet le plus radical est-il Dieu? Ou bien la question de «l'origine», élaborée scientifiquement par la phénoménologie transcendantale, dissipe-t-elle, comme un mythe de l'homme naturel, la problématique des religions? Seule l'étude des inédits sur l'«Urkonstitution» permettrait de poser correctement ces questions.⁴³

En ce sens, il se peut fort bien que la pensée steinienne, ait une parenté secrète avec Pascal, un autre philosophe converti du XVII^e siècle, non moins préoccupé par la question du «moi» humain.⁴⁴

Cette proximité pascalienne est d'ailleurs relevée par Ph. Secretan.⁴⁵

2.3 Le primat de l'ad-ordination esprit-étant et ses conséquences pour l'autonomie humaine

D'emblée positionné dans l'ordre ontico-noétique («*Zuordnung Geist und Sein*»), le sujet humain *doit* être et penser en harmonie conformément à cet ordre et chaque étant *doit* figurer selon l'ordre qui lui est prédonné. Dans ce monde du Λογος, la condition existentielle humaine se trouve

⁴³ P. Ricoeur, *Introduction à Ideen I de E. Husserl*, p. xxx.

⁴⁴ «Toute la réflexion anthropologique de Pascal — et en cela réside son originalité — sera de faire voir que la foi au Dieu vivant de la Révélation coïncide avec la plus complète expérience de soi, celle par laquelle l'homme se constitue comme sujet, dans un univers de sujets.», Eloi Leclerc, *Rencontres d'immensités. Une lecture de Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, ©1993, p.38.

⁴⁵ «Je ne souffrirais point que l'homme se repose en lui, ni en l'autre, afin qu'étant sans assise et sans repos...» [Pascal, *Pensées*, 419 (éd. Brunschvicg)]. Cette référence inscrit le noyau mystérieux, indécis — blanc en quelque sorte — de l'Ego pur husserlien dans la tradition mystique chrétienne. C'est dans la plus grande infidélité à la philosophie de son maître qu'Edith Stein demeure la plus fidèle à l'esprit de la phénoménologie; à condition de laisser le mystère de l'Ego se transignifier en relation d'un Moi vivant au mystère du Dieu présent.», Ph. Secretan, «Le recours à une scolastique non thomiste», *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, p. 174. Vient de paraître, sous la plume de Ph. Secretan, «Analogía y transcendencia: Pascal - Edith Stein - Blondel», *Revista Analogía Filosófica*, Número especial 3, (1998).

pensée comme *être-pour-le-sens* ou comme *être-pour-la-vérité*. Cette exigence de cohérence se fait nettement sentir dans sa conception de l'art comme oeuvre de vérité.

La modernité de Stein, ici posée, peut s'avérer problématique en regard de ce qui constitue sa plus importante valeur: le primat pratique du sujet, voire sa liberté et sa créativité. L'idée d'univers ordonné a une consonance bien plus médiévale ou classique que moderne. En raison de l'essentialisme steinien, il est permis de s'interroger quant à l'ampleur du terrain où le sujet humain peut déployer sa liberté et sa créativité. Le sujet transcendantal divin «Ich bin der Ich bin» serait-il finalement le seul véritable sujet? Le «consentement» à l'ordre établi n'est-il pas, en fin de compte, le seul rôle qui soit dévolu au sujet humain?

L'ontologie steinienne n'a pas encore été abordée sous cet angle précis par les exégètes de sa pensée. Il nous a été donné d'échanger de façon informelle, M. Philibert Secretan et moi, autour de cette délicate question et il s'avère que nous tirons des conclusions fort différentes à partir d'une même conception de l'onto-logie steinienne. Pour sa part, il est d'avis que le monde steinien est de type *stoïcien* et que, par conséquent, l'être humain y figure comme «[consentement à l'ordre des choses et dévoilement de cet ordre]».⁴⁶ Quoi qu'il en soit, d'après les analyses récentes de Mme Courtine-Denamy il semble bien que le parcours existentiel d'Edith Stein donne raison à M. Secretan. À partir de leurs réactions respectives face à l'émergence du nazisme, Mme Courtine-Denamy interprète en effet les cheminements de Stein et de Simone Weil comme *amor fati* auxquels se trouve opposé l'*amor mundi* vécu dans l'engagement politique de Hannah

⁴⁶ Comme le Professeur Secretan n'a pas écrit d'article traitant explicitement de ce sujet, je dois m'en tenir à la conversation que nous avons eue à Genève, à l'été 1996. J'ai quant à moi tenté de faire valoir le contraire dans «Vérité et créativité chez Edith Stein», *Science et Esprit*, XLVIII (1996), pp. 99-114. Cependant, cet article n'aborde la question que de façon très sommaire et manque de clarté à plusieurs égards.

Arendt.⁴⁷ À la suggestion voulant que la carmélite «tourne le dos au monde», Mme Courtine-Denamy répond qu'elle «s'en détache plutôt et s'abandonne entièrement à l'*amor fati*».⁴⁸ Cet *amor fati*, Mme Courtine-Denamy n'en trace cependant pas les contours, contrairement à celui de Weil qu'elle dépeint avec beaucoup de verve. Cette différence de traitement donne l'impression que les choix de vie commis par Stein témoignent d'une attitude résignée tandis que ceux de Weil témoigneraient au contraire d'une attitude rebelle.⁴⁹ Cependant, la correspondance de Stein recèle suffisamment de preuves pour affirmer que le choix de la vie religieuse cloîtrée, loin d'être la conséquence d'une attitude résignée, manifeste un réalisme extrêmement lucide qui attend la bonne augure pour déployer sa liberté dans l'agir, précisément ce *Kairos* décrit par Marc-Aurèle. En effet, Stein voulait effectuer cette démarche dès son baptême, mais en dépit de cet ardent désir, elle a continué de déployer son activité dans le monde intellectuel. Quand, par les «sombres temps» toutes les routes

⁴⁷ «Engagées, les trois grandes philosophes du XX siècle s'efforcèrent de penser l'événement: le fascisme, l'impérialisme, l'antisémitisme, le totalitarisme, mais aussi les rapports du politique et de la religion, illustrant la formule d'Hannah Arendt selon laquelle «on est ce que l'on vit». Contraintes à l'exil, il leur faudra, alors, non plus seulement «comprendre» une réalité monstrueuse, mais tenter de faire la paix avec elle. Pour cela, chacune empruntera des voies différentes: accepter «stoïquement» la nécessité, l'*Amor fati*, comme y incite Edith Stein et comme le recommande Simone Weil invoquant Rosa Luxemburg, ou garder foi dans la faculté miraculeuse que possède tout nouveau venu de renouveler le monde, l'*Amor mundi* dont témoigne Hannah Arendt.», Sylvie Courtine-Denamy, *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, ©1997, (*Idées*), présentation sur la jaquette du livre.

⁴⁸ *Trois femmes dans de sombres temps*, p. 74.

⁴⁹ «Le christianisme et le stoïcisme sont des pensées jumelles et c'est pourquoi Simone Weil se veut stoïcienne, citant Marc Aurèle et Diogène Laërce, mais rejetant l'insensibilité du stoïcisme romain: le vrai stoïcisme pour elle, c'est «le stoïcisme grec, celui auquel saint Jean, ou peut-être le Christ, a emprunté les termes de logos et de «pneuma». *Trois femmes dans de sombres temps*, p. 255.

lui furent interdites, elle s'est aussitôt «élancée» vers le Carmel.⁵⁰

Autrement dit, le Carmel ne représente pas pour elle une occasion de fuir les conséquences de la répression nazie. Edith Stein était parfaitement au courant de l'évolution du climat politique en Allemagne et elle luttait, dans la mesure de ses capacités, contre la montée du nationalisme.⁵¹ L'écriture ne constitue peut-être pas un moyen de résistance aussi spectaculaire que la rébellion politique, mais elle permet quand même de mettre au jour une autre façon de penser la réalité humaine.⁵² Qui plus est, une oeuvre récente de Ph. Secretan fait état de la détermination dont

⁵⁰ «Le recteur de l'Institut de Münster, le Dr Johann Peter Steffes, qui employait Edith Stein, se sentit menacé. Il défendit l'existence de son collègue devant les autorités qui avaient désormais la mainmise sur lui, avaient pris notification de la présence d'une enseignante juive et avaient envoyé un policier pour faire savoir que «le docteur Stein ne pouvait conserver son poste». Sans grande illusion, le recteur tenta de réclamer pour l'Institut un statut propre sous le patronage des évêques, ce qui lui permettrait, pensait-il, de garder Edith Stein. Celle-ci, moins naïve, prévoyait ce qui ne tarda pas à se produire. Au cours de l'été, le Congrès nazi sur l'enseignement réclama que toute institution d'origine confessionnelle lui rende des comptes et lui soit inféodée. [...] Conscient de la sérieuse menace personnelle qui reposait sur Edith Stein, nommément fichée, le Syndicat des enseignants catholiques chercha à la protéger et lui proposa un poste en Amérique latine. «J'étais devenue une étrangère au monde», note Edith dans son journal. Mais elle ne peut songer à abandonner sa mère ni à quitter l'Allemagne. Le 30 avril 1933, elle comprend que le désir qu'elle porte en elle depuis longtemps déjà, celui d'entrer au Carmel, est sans doute la seule voie qu'il lui reste à suivre.», B. Dupuy, «Edith Stein dans les griffes de la Gestapo. Précisions nouvelles sur son envoi en déportation», *Istina* XLIII (1988), pp. 264-265.

⁵¹ «Edith Stein avait lu *Mein Kampf* et percevait mieux que quiconque la gravité du climat qui montait en Allemagne. En 1931, à Münster, elle avait engagé ses étudiants à former une association de défense contre le nazisme et à exposer dans des discussions publiques la vision chrétienne de la société et de l'État. Loin de demeurer étrangère aux débats du moment, elle avait dès 1925 développé ses vues dans un ouvrage sur la politique chrétienne dans la vie publique intitulé *Eine Untersuchung über den Staat*, où elle stigmatisait la montée générale des nationalismes, «Edith Stein dans les griffes de la Gestapo», pp. 260-261.

⁵² «The contentions of lack of foresight, awareness, and comprehension *at the time of* the Holocaust do not seem to do justice to the literary remains of Stein, Weil, Frank, and Hillesum. Their legacies demonstrate conclusively that they correctly assessed the "radical otherness" of the catastrophe and consciously defied terror. The foresight, awareness, and comprehension of these four women thinker-writers *at the time of* their resistance is compelling. The four resisted Hitlerian

a fait preuve la carmélite pour échapper à sa déportation dans un camp de la mort. Il est malheureusement trop vrai que ses démarches n'ont pas trouvé d'aboutissement. On ne peut cependant pas attribuer cet échec au manque de courage de sa part; en vérité, ses efforts se sont heurtés au primat de la procédure administrative et — peut-être — à la crainte d'éventuelles représailles de la part de la dictature antisémite. C'est du moins ce que laisse entendre la réticence, voire même l'ambivalence de certaines autorités politiques et religieuses devant la requête des soeurs Stein qui demandaient leur généreux concours. Cette hésitation et cette ambiguïté sont d'ailleurs largement documentées dans l'article récent de Bernard Dupuy qu'il serait trop long d'évoquer ici. Voici du moins une missive désespérée envoyée le 5 août 1942 (quelques jours à peine avant sa mise à mort) par la carmélite faisant état de son ardent désir que le Consulat suisse en Hollande intervienne en leur faveur en les faisant traverser le plus tôt possible, elle et sa soeur, en terre helvétique:

«† [Ecrit dans la marge]:
5.8. Ce n'est plus possible.
[...]
Couvent des Carmélites Echt
Bovenstestraat 48

Soeur Teresia Benedicta a Cruce [Edith Stein]
Rosa Stein,
puisse le Consulat suisse Amsterdam C., Heerengracht 545, faire en sorte que nous
passions la frontière le plus rapidement possible. Les frais de voyage seront couverts

tyranny through the act of writing. As testimonies of the unfolding terror and destruction, their writings challenge the argument that the witnessing victim is unable to understand the signification of the Final Solution. These writings present fascinating documentation of the authors' clear view of the situation and its impact on their sense of identity and moral outlook.», Rachel Feldhay Brenner, *Writing as Resistance. Four women confronting the holocaust: Edith Stein, Anne Frank, Simone Weil, Etty Hillesum*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, ©1997, pp. 4-5.

par notre couvent.⁵³

Les documents administratifs reliés à la deuxième guerre mondiale devenant de plus en plus accessibles, il devient évident que, même dans le silence de son Carmel, Stein était fichée par les autorités nazies et que rien ni personne ne lui aurait permis d'échapper à son propre sort. Il peut donc s'avérer trompeur d'évaluer la philosophie steinienne à la lumière des événements qui ont marqué sa vie. Dans le cas d'Edith Stein, le dicton «Dis-moi comment tu vis et je te dirai comment tu philosophes» n'est pas dénué de vérité, mais il faut bien reconnaître les circonstances atténuantes qui ont entouré son existence. Tout à fait consciente du sort qui l'attend alors qu'elle se trouve au camp de Westerbork, elle s'accroche envers et contre tout à sa foi dans le sens du monde: «Le monde est composé de contraires... (Mais) finalement *rien ne subsistera de ces contraires. Seul restera le grand amour*. Comment donc pourrait-il en être autrement?». ⁵⁴

Contrairement à P. Secretan, qui soutient un stoïcisme *théorique* steinien, et S. Courtine-Denamy qui lui attribue un stoïcisme *pratique*, je pense que le sens ultime d'une ontologie déontique réside dans la promotion de la liberté et de la créativité humaines. Je sais gré à Emmanuel Housset d'avoir mis en exergue la dimension déontique de la phénoménologie husserlienne dans son récent livre abordant sous toutes ses facettes la tension égoïté-ipséité chez Husserl.⁵⁵ La phénoménologie

⁵³ Ph. Secretan, *Edith Stein et la Suisse. Chronique d'un asile manqué*, Préface de Mgr Pierre Mamie, ancien Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, Cinq lettres d'Edith Stein traduites par Philibert Secretan, Genève, Ad Solem, ©1997, p.57.

⁵⁴ Propos rapporté par un employé néerlandais du camp de Westerbork dans le journal *De Tijd*, en 1952 et cité par B. Dupuy, «Edith Stein dans les griffes de la Gestapo. Précisions nouvelles sur son envoi en déportation», p. 287.

⁵⁵ Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P.U.F., ©1997, (*Épiméthée, Essais philosophiques*).

est d'emblée positionnée sous l'égide d'une vérité qui s'impose impérieusement dans les affaires de l'esprit. C'est justement cette exigence de vérité qui permet à Przywara d'associer la philosophie d'Augustin et la phénoménologie de Husserl :

La phénoménologie de Edmund Husserl est entièrement dominée par la question de la vérité. La philosophie a certes pour tâche de connaître l'être, mais de le «connaître», et pour cette raison elle est placée sous exigence de «vérité». Dans les actes de connaissance de cette vérité, il ne peut pas s'agir du côté nature de ces actes de connaissance de cette vérité, c'est-à-dire des processus biologiques, psychologiques, historiques (comme l'entendent les «naturalismes» du biologisme, du psychologisme et de l'historicisme philosophiques), mais uniquement de ce qui les caractérise comme expériences pures de vérité: de leur côté «idéal» et non de leur côté «réel» (comme disent les *Recherches logiques*). Par ailleurs, le côté idéal ne peut non plus être compris comme une structure catégoriale de ces actes (à la manière du formalisme kantien). Car «vérité» se réfère essentiellement à un contenu, est toujours «vérité de quelque chose», est «vérité de l'être» ou «essence». Dans la connaissance du vrai, nous ne «posons» pas la vérité (comme doit le dire le formalisme kantien des catégories), nous en avons l'«expérience» comme «située en face de nous». Enfin, troisièmement, la vérité n'est pas simplement la vérité abstraite de certains premiers principes ou idées dont pourrait être dérivé tout le contenu de l'être (comme l'entend le rationalisme a priorique), mais une vérité concrète individuelle de l'essence concrète-individuelle de l'être, de sorte que de cet être la philosophie ne «met entre parenthèses» que sa pure facticité, son simple se-trouver-là.⁵⁶

Penser phénoménologiquement, ce qu'Emmanuel Housset a magnifiquement mis en valeur, cela signifie pour Husserl s'efforcer d'être tout ce que l'on doit être pour être soi-même :

On ne découvre sa vocation que dans l'entrelacement de sa vie avec celle des autres et de ce fait c'est individuellement, d'une façon radicalement singulière, que je suis appelé à être homme. C'est parce que cet appel à porter le *logos* absolu s'adresse à moi à travers les autres hommes, à travers une vie qui me précède et m'englobe, à travers toutes les autres voix, que je possède une façon irréductiblement singulière d'y répondre. L'attention que prête Husserl au monde de la vie le conduit à montrer que le je ne peux faire sien la force téléologique qui anime l'humanité qu'en prenant conscience de ce dont il hérite. *Faire être son propre fond revient à accomplir un pouvoir-être qui est par essence singulier. La singularité radicale de mon être, et donc de mon devoir, confirme ainsi ma responsabilité première comme ego-origine*

⁵⁶ E. Przywara, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, (*La nuit surveillée*), p. 78.

[mes italiques].⁵⁷

S'il faut s'efforcer, c'est qu'un acte d'auto-position absolu est impossible à la personne humaine et que la responsabilité lui incombe d'accueillir tout ce qui permet l'avènement de son être-soi. Et cet effort est pour lui, comme pour Stein, un double combat pour la liberté et pour le sens:

La philosophie est pour Husserl un combat permanent pour reconduire l'humanité à l'idée qui la gouverne, un combat pour la libérer d'une compréhension mondaine d'elle-même et donc pour la reconduire à sa possibilité d'individuation. Le don de l'humanité est ainsi pour l'individu le don d'une épreuve pour se rendre soi-même vrai, pour vivre face à la vérité. La personne est précisément le sujet qui s'individue face à la vérité, qui répond du sens du monde et qui lutte pour ce sens dans une foi rationnelle. En reconduisant à l'ego-origine, la phénoménologie transcendantale libère le sujet de toute détermination extérieure, de toute individualité contingente, pour le purifier et l'amener à la vérité de son essence.⁵⁸

Avec des accents moins existentialistes, il faut en convenir, la notion de «forme vide» («*Leerform*») et la possibilité sémantique infinie que Stein lui confère m'apparaît particulièrement éclairante à cet égard. Chez Stein, comme chez Husserl, la finitude humaine aux prises avec l'horizon sémantique infini se trouve mise en demeure de choisir et d'assumer la responsabilité de ses choix. Cette dimension éthico-pratique de la vie humaine aux prises avec le monde des possibilités, ne se trouve cependant pas accentuée dans *EFEE*. C'est plutôt l'aspect théorique de la question qui fait objet de préoccupation. La suggestion de Przywara qui, partant d'une analogie entre l'«essentialisme» d'Edith Stein et l'«existentialisme» de Simone Weil, fait nettement ressortir le libre jeu des essences chez Stein en opposition directe avec toute contrainte pouvant être exercée par un système logique m'apparaît tout à fait juste :

⁵⁷ Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P.U.F., ©1997, (*Épiméthée. Essais philosophiques*), p. 294.

⁵⁸ E. Housset, *op.cit.*, p. 291.

Commentateur de saint Thomas, Édith Stein demeure le disciple le plus fidèle, demeure «fille» de la méthode phénoménologique de Husserl (non de son idéalisme transcendantal). Elle transfère tous les contenus du réel sensible au domaine de l'«essentiel», sans toutefois susciter un «monde idéal» s'isolant par soi-même de tout (monde idéal égologique ou monadologique, selon les étapes de Husserl), mais un «monde libre, idéal», où il ne saurait être question de relations, où simplement prend place ce qui possède un caractère d'essentialité, tout ce qui peut être «intuitivement saisi» en soi-même.⁵⁹

Dans cette réticence que Stein oppose à la tendance systématique, Przywara aperçoit d'ailleurs une parenté spirituelle avec la philosophie de Nikolaï Hartmann.

Délibérément, Édith Stein délivre les «libres essentialités» des relations systématiques, tout comme Nikolaï Hartmann libère un monde idéal très hégélien des entraves de la structure ternaire systématique de Hegel. Édith Stein et Nikolaï Hartmann sont ici réunis par l'esprit. Hartmann veut appréhender un monde de «couches superposées», plein de liberté et de rythme; le «monde d'essentialités» qu'Édith Stein vise dans son libre déploiement est d'une riche complexité. Par delà même la tentative de Nikolaï Hartmann se poursuit alors la libération du monde idéal des entraves de l'idéalisme systématique (de Descartes à Hegel): le «monde stratifié» de Hartmann a encore derrière lui une «divinité rythmique» (Hartmann procède intentionnellement à l'élimination d'un «Dieu» réel; inversement, en ce qui concerne la carmélite chrétienne Édith Stein, la «vie en Dieu» qu'elle recherche, en même temps qu'elle lui donne la liberté intérieure, confère aux «essentialités du monde» la liberté de «flotter» comme de «libres plénitudes», hors de tout système. C'est pourquoi dans le groupe des idéalismes historiques (philosophie essentielle de l'essence), la philosophie d'É. Stein a pour signification de dégager complètement des contraintes d'un «système idéaliste» un «monde idéal libre» (même des contraintes d'une monadologie husserlienne et d'un «rythme hartmannien des assises»). Cette naissance d'une philosophie essentielle de l'essence en général chez Édith Stein est celle d'un essentialisme flottant toujours librement.⁶⁰

Finalement, l'ontologie déontique n'est-elle pas une autre façon de penser l'inéluctable finitude des étants? Tout événement est nécessairement ancré dans une structure ontico-sémantique donnée. Comme dans le *Santiago El Grande* (1957) de Dali, c'est dans l'apparaître des structures que

⁵⁹ E. Przywara, «Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie», *Les études philosophiques*, 11 (1956), p. 460.

⁶⁰ «Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie», p. 460

surgit l'hors-structure, figuration-convocation évanescence d'un horizon plus intérieur à la vie à partir duquel tout se revêt de lumière.⁶¹ Selon l'expression de Jan Patocka, dans l'adordination esprit-étant la vérité se trouve annoncée comme «transcendance extra-humaine» mais «intra-mondaine». La finitude est inconcevable sans une percée de lumière qui en trace les contours. Voilà, somme toute, ce qui se dégage de la vérité transcendantale revisitée par Stein. Je n'ai pas la vérité en main et je ne puis prétendre à cette main-mise. Mais il m'est donné de séjourner en son lieu à l'invite d'un autre que moi.

2.4 Une finitude escamotée?

Les développements antérieurs montrent que loin d'escamoter la finitude humaine, la philosophie steinienne tient en compte certaines revendications des courants philosophiques appartenant à la modernité faible :

Mais l'esprit humain est conditionné par ce qui lui est supérieur et inférieur : il est enfoncé dans un produit matériel qu'il anime et forme en vue de sa forme corporelle (Leibgestalt). La personne humaine porte et englobe son corps et son âme, mais elle est en même temps portée et englobée par eux. Sa vie spirituelle s'élève d'un fond obscur, elle monte comme une flamme de cierge brillante mais nourrie par une matière qui elle-même ne brille pas. Et elle brille sans être absolument lumière : l'esprit humain est visible pour lui-même, mais il n'est pas tout à fait transparent : il peut éclairer autre chose sans le traverser entièrement. Nous avons déjà connu ses ténèbres : l'esprit connaît par sa propre lumière intérieure sa vie présente, mais le passé comporte des lacunes et l'avenir ne peut être prévu avec une certaine probabilité que partiellement : il est en grande partie incertain et indéterminé tout en demeurant saisissable dans cette incertitude et cette indétermination. Son origine et son but sont absolument inaccessibles (si nous nous en tenons à la conscience

⁶¹ Cette magnifique toile aux proportions gigantesques représente un cavalier nu (Santiago de Compostela) assis sur un puissant cheval blanc, émergeant de la mer, crucifix en main et chargeant vers ce qui semble être une structure de béton ouvrant sur un horizon atemporel. *Santiago El Grande* se trouve exposée à la Beaverbrook Art Gallery sise à Frédéricion (NB) grâce à la générosité de Sir James Dunn.

dépendant de la vie elle-même sans nous aider de l'expérience du monde extérieur, de la pensée intuitive et du raisonnement ou des vérités de foi — moyens dont le pur esprit n'a pas besoin pour se connaître lui-même). Et la vie immédiate et certaine du moment présent est l'accomplissement fugitif d'un instant qui retombe rapidement et bientôt nous échappe entièrement. Toute la vie consciente n'embrasse pas mon être — elle ressemble à une surface éclairée au-dessus d'une sombre profondeur qui est pressentie par cette surface. Si nous voulons comprendre l'être-personne humain, nous devons essayer de pénétrer dans cette sombre profondeur (*EFEE*, p. 364).⁶²

Ici, les expressions qu'utilise Stein évoquent, on ne peut plus clairement, l'étendue de la finitude humaine : «fond obscur», «lumière qui ne brille pas», «ténèbres», «incertitude», «indéterminé», «lacunes», «partiellement», «fugitif», «sombre profondeur», etc.⁶³ Nul doute que la philosophie steinienne est apparentée, par certains angles, à la modernité faible.

Bien entendu, il ne lui suffit pas de proclamer la finitude humaine pour qu'une philosophie

⁶² «Aber der Menschegeist ist von oben und von unten bedingt ; er ist eingesenkt in das Stoffgebilde, das er zu seine Leibgestalt beseelt und formt. Die menschliche Person trägt und umfaßt „ihren“ Leib und „ihre“ Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfaßt. Ihr geistiges Leben erhebt sich aus einem dunklen Grunde, es steigt empor gleich einer Kerzenflamme, die leuchtet, aber von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird. Und sie leuchtet, ohne durch und durch Licht zu sein : der Menschegeist ist für sich selbst sichtbar, aber nicht restlos durchsichtig; er vermag anderes zu erhellen, aber nicht völlig zu durchdringen. Wir haben seine Dunkelheiten schon kennen gelernt : er weiß durch sein eigenes inneres Licht wohl um sein gegenwärtiges Leben und um vieles, was einmal sein gegenwärtiges Leben war, aber das Vergangene ist lückenhaft, das Zukünftige nur in Einzelheiten mit einiger Wahrscheinlichkeit vorausszusehen, in Weit größerem Umfang unbestimmt und ungewiß, wenn auch in dieser Unbestimmtheit und Ungewissheit faßbar, Ursprung und Ziel völlig unzugänglich (solange wir uns an das zum Leben selbst gehörige Bewusstsein halten und nicht fremde Erfahrung, urteilendes und schließendes Denken oder Glaubenswahrheiten zu Hilfe nehmen — lauter Hilfsmittel, deren der reine Geist zu seiner Selbsterkenntnis nicht bedarf). Und das unmittelbar gewisse gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend. Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit „meinem Sein“ — es gleicht der belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt. Wenn wir das menschliche Personsein verstehen wollen, müssen wir versuchen, in diese dunkle Tiefe einzudringen.», *EES*, pp. 336-337.

⁶³ Ce langage de l'obscurité est tout à fait apparenté au discours mystique de Jean de la Croix. En ce sens, il n'est pas étonnant que la philosophe Edith Stein ait été attirée par la mystique carmélitaine: la phénoménologie et la mystique carmélitaine témoignent de l'expérience de la finitude.

soit une philosophie de la finitude. Quand on pense, dans un même geste, modernité et finitude, l'on pense habituellement à la philosophie critique de Kant. La philosophie de Kant est résolument moderne en ce qu'elle promeut l'autonomie du sujet et constitue un projet de fondation rationnelle. C'est en même temps une pensée de la *finitude* parce qu'elle se montre très soucieuse de délimiter d'une part, les pouvoirs de la raison et d'autre part, l'horizon ontico-noétique à l'intérieur duquel elle doit nécessairement opérer. Il y a dans la philosophie kantienne une sensibilité particulière à l'égard des limites du rationnel et un respect scrupuleux de ces limites. Par opposition, on désigne habituellement la philosophie hégélienne de l'esprit comme une philosophie moderne de l'*infinitude*. Chez Hegel, l'audacieuse ouverture de l'esprit, la puissance communicatrice de l'intelligibilité et le mode déhiscent de la processualité noétique oscillant toujours déjà de l'infini vers le fini et du fini vers l'infini manifestent, à ce qu'il semble, une absence de sensibilité à l'égard de la problématique des limites. Et c'est généralement à cette compréhension de Hegel que s'en prennent les critiques de la métaphysique du sujet. Quoiqu'il soit difficile de ne pas percevoir chez Hegel cette conviction profonde que l'effort universel de réflexion tend vers la réconciliation éventuelle des perspectives herméneutiques, que le vœu profond de l'esprit n'est pas vain, j'éprouve toutefois un certain malaise face à un «allant de soi» historico-philosophique par rapport au sens de la philosophie hégélienne. Peut-on, en vertu de l'espérance de la raison qui se trouve en quelque sorte sémantiquement déployée, affirmer que la philosophie de Hegel ne soit pas préoccupée par la finitude? Loin de moi l'idée de trancher le débat sur le sens profond de la philosophie de Hegel. Mais je n'arrive pas à rester insensible aux arguments de ceux qui affirment, contre les idées préconçues, que le «système» hégélien n'est pas systématique au sens où on l'entend habituellement et, plus exactement, que c'est un système essentiellement ouvert:

Tout ceci distingue précisément le penser de la raison des pensées de l'entendement: les dernières sont fixées et non pas fluides, non pas transparentes comme moments d'un processus d'articulation de soi, mais opaques dans leur juxtaposition. La vraie philosophie, la vraie compréhension ne peut pas être une configuration de telles pensées. La philosophie, et finalement la vérité elle-même, ne peut pas être comprise comme un corpus de définitions, de preuves et de thèses. Cette compréhension négative, et son expression positive en termes d'«Idée», est considérée par Hegel comme l'acquisition définitive et irréversible de sa philosophie. Mais c'est justement cette compréhension même qui rend impossible toute clôture définitive et toute saisie exhaustive.⁶⁴

Si cette interprétation s'avère juste, l'infinitude du processus est précisément le visage caché de la finitude de l'esprit. La finitude se révèle d'autant plus tragiquement chez Hegel qu'elle apparaît comme en creux dans la béance qui traverse et clôt le parcours de l'effort rationnel. Et c'est dans cette béance que l'infini se dit. Il semble bien que la « grandeur tragique » ne caractérise pas que l'oeuvre husserlienne.

Mais quel est le rapport de cette digression avec le reproche selon lequel Stein n'aurait pas tiré toutes les conséquences s'ensuivant de la situation humaine radicalement finie? En un sens, Kant, Hegel, Husserl et Stein appartiennent tous à la même famille de pensée réflexive et ont reçu en partage les mêmes apories: finitude/infinitude, immanence/transcendance. Il n'est jamais venu à l'idée d'aucun de nos prédécesseurs que l'être humain détenait tous les pouvoirs, même celui de s'affranchir une fois pour toutes de sa finitude. De toutes ces philosophies qu'on tient péjorativement pour des «métaphysiques de la subjectivité», aucune n'a jamais songé que la raison seule pouvait

⁶⁴ Théodore Geraets, «Hegel: l'esprit absolu comme ouverture du système», *Laval théologique et philosophique* 42 (1986), p. 12. Je tiens à remercier sincèrement le Professeur Th. Geraets pour avoir attiré mon attention sur cet aspect de la pensée hégélienne. On lira aussi avec profit l'article suivant: «Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel», *Hegel-Studien*, 10 (1975), pp. 231-254. Un point de vue semblable est soutenu par Pierre-Jean Labarrière dans: «Le savoir absolu de l'esprit», *Hegel. L'esprit absolu: The Absolute Spirit*, sous la direction de Théodore F. Geraets, Éditions de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Press, 1984 (*φ Philosophica*; 26), pp. 71-88.

sauver l'humain. À titre d'exemple, il est possible, comme le fait Hilmar Lorenz, de montrer que chez Platon la science est inséparablement liée au mythe et que même Kant, le héros de la finitude, ferait beaucoup plus de place à la foi et à l'infini qu'on le croit.⁶⁵ La *Critique de la raison pure* ne vise qu'à circonscrire le champ de la rationalité. Pour être interprétée correctement, elle doit être située par rapport aux *Critiques de la raison pratique et du jugement*. Ce que Platon, Kant, Hegel, Husserl et Stein ont en commun c'est qu'ils s'efforcent d'exhiber une dimension absconde et pour cela négligée du penser. Le penser n'est rien sans la foi en la possibilité du sens, sans l'espérance de le trouver même au-delà des limites de la rationalité entendue au sens strict.

Que le penser poursuive le sens ne signifie pas qu'il l'ait jamais en sa possession. Et ce sont les vecteurs-vestiges de cette poursuite du sens qui permettent à Stein de raccorder sa propre activité noétique à celle des anciens et, pourquoi ne pas le dire, à celle de la famille idéaliste.

Pour ce qui est de la tendance steinienne à s'appropriier des contenus théologiques et à les soumettre à l'intentionnalité philosophique, on doit reconnaître qu'elle relève d'un courant rationnel de type hénologique apparenté à celui que manifeste l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il faut cependant spécifier que ce qui intéresse Stein dans ces contenus de sens, ce n'est pas le fait qu'ils fournissent une emprise totale sur la réalité à l'entreprise philosophique, mais le fait qu'on les tienne pour vrai: «Le philosophe [...] lorsqu'il fait un emprunt à la théologie, s'occupe de la vérité révélée en tant que *vérité*.» (*EFEE*, p. 31). Comme la vérité du sens est perçue comme étant une, les frontières entre les disciplines sont plus facilement franchies.

⁶⁵ Je tiens à remercier M. Hilmar Lorenz, qui a résumé son interprétation de la pensée kantienne «Design of Trinitarian Theology on Philosophical Grounds» à l'occasion d'une réunion du Groupe de lecture interdisciplinaire GLI, le mercredi 21 janvier 1998, au Collège Dominicain d'Ottawa. M. Lorenz est d'ailleurs en voie de publier un livre sur Kant.

Cette conscience de la finitude et cette espérance de la raison qui sont les composantes essentielles de la pensée husserlienne, ne les retrouve-t-on pas également chez Stein lorsqu'elle indique lucidement l'impasse où aboutit son ontologie phénoménologique partant de l'expérience égologique? C'est du moins ce qui se dégage de ses propos ironiques visant à porter un jugement critique sur les résultats de sa quête ontologique. En définitive, l'ontologie phénoménologique steinienne ne réussit pas à atteindre le sens de l'être selon toute la densité que le langage laisse présager:

*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 [...] Le sens de l'être est-il épuisé par ce que nous croyons avoir trouvé comme signification commune de tout être véritable: être comme *déploiement*? Mais ce n'est là qu'un autre nom, ce n'est nullement une explication ou une réduction. Et s'agit-il d'un *sens plein* ou seulement de la forme d'une plénitude qui reçoit une réalisation différente par différents modes d'être? (EFEE, p. 333).⁶⁶*

Stein n'est certes pas en train de nier l'apport d'une thématisation de la vérité transcendantale à l'exposition du sens de l'être; à vrai dire, la vérité transcendantale appartient à son «inventaire de sens» («Sinnesbestand») même. Elle tient cependant à distinguer entre l'apparition de l'être dans l'étant et sa donation originaire. Même si cette apparition se voyait pour ainsi dire renflouée avec l'unité, la bonté et la beauté, des transcendants appartenant aussi au sens de l'être, le sens complet

⁶⁶ «*Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Gedankliches Sein ist Entfaltung in mehrfachem Sinn [...] Ist der Sinn des Seins mit dem, was wir als gemeinsamen Sinnesbestand in allem wahren Sein gefunden zu haben glauben — Sein als Entfaltung, was aber nur ein anderer Name, keine Erklärung oder Zurückführung ist —, erschöpft und ist dies ein voller Sinn oder nur die Form einer Fülle, die durch die verschiedenen Seinsweisen eine verschiedene Ausfüllung erfährt?»*, EES, pp. 307-308.

de l'être, celui auquel toute philosophie radicale aspire, ne cesserait d'excéder l'objectivité de la compréhension puisqu'il est le sens d'une *plénitude* et non pas simplement d'une forme vide:

Unité, vérité, bien, beauté font partie de la signification existentielle [l'inventaire de sens, l'objectivité «Sinnesbestand»] de l'être même; il convient d'ajouter qu'il s'agit de l'être d'un quelque chose et vraiment d'un quelque chose réalisé [rempli «erfüllten»]. Puisque les déterminations transcendantales constituent une explicitation de l'étant en tant que tel [déploient l'étant en tant que tel], il ne saurait en être autrement: elles fournissent en même temps une explication de l'être [elles déploient pareillement l'être] (*EFEE*, p. 334).⁶⁷

Depuis cette perspective de l'originaire, ne faut-il pas voir dans la vérité transcendante une illustration éminente de la transcendantalité phénoménologique de l'être? L'être est le lieu dernier et insaisissable de l'ontologie qui se donne à comprendre dans l'inextricable ordination esprit-étant. L'être est le lieu impensable en soi et qui, en tant que tel, est la condition de possibilité de toute orientation dans le monde, de tout étant et de tout sens. Nous en avons bel et bien l'intuition chaque fois que nous le portons au langage, mais il nous échappe aussitôt que nous essayons de l'extirper de son contexte langagier. Une compréhension fracturée de l'être se trouve donc nécessairement impartie à la condition humaine:

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 [n'est pas] la forme vide de l'étant, mais au contraire [à] l'étant dans la plénitude de son *quid* [quoi]. Sans doute, la forme vide existe aussi, mais seulement dans la mesure où elle participe à l'être du tout qu'elle contribue à constituer. L'être est un et tout ce qui existe y participe. Son sens plénier correspond à la plénitude de tout étant. Nous pensons [signifions, visons par la pensée «meinen»] à cette plénitude tout entière, lorsque nous parlons de l'être. Mais un esprit fini ne peut jamais saisir cette plénitude dans une vision unique susceptible de la réaliser [l'unité d'une vision remplie]. C'est la

⁶⁷ «Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnesbestand des Seins selbst; und es dazu, daß es Sein eines Etwas — und zwar eines erfüllten Etwas — ist. Da die transzendentalen Bestimmungen das Seiende als solches auseinanderlegen, kann es ja auch nicht anders sein, als daß sie zugleich das Sein auseinanderlegen.», *EES*, p. 308.

tâche infinie de notre connaissance (*EFEE*, p. 334).⁶⁸

Cette tâche «infinie», jamais achevée, de notre connaissance va de pair avec la finitude humaine. La description phénoménologique de la sphère transcendantale constituant le point de départ de l'ontologie steinienne accentuait d'ailleurs cette finitude: l'être du moi tombe sur quelque chose qui n'est pas et ne saurait être lui. Le moi humain se trouve d'emblée dans un lieu qu'il lui est impossible de surplomber puisque ce lieu est la condition de possibilité de tout apparaître et par conséquent de son propre apparaître. La conscience transcendantale n'est elle-même un lieu originaire que sous la forme d'un horizon d'idéalité intuitionné à même l'oscillation constante entre la retention et la projection existentielles. Stein approuve Husserl lorsqu'il fait du cogito le lieu par excellence de l'absolu car il s'agit bien de la forme la plus achevée de l'harmonie originaire entre l'esprit et l'étant. Elle semble néanmoins profondément saisir la tension brûlante entre immanence et transcendance courant à travers la pensée husserlienne et qui se manifeste comme autant de tensions entre finitude et infinitude, égoïté et ipséité, excellemment illustrées par Emmanuel Housset:

Husserl n'a pas interprété les imperfections de l'auto-constitution du sujet par rapport au temps, à la chair, à autrui, à la communauté, à l'histoire et à Dieu, autrement que comme des insuffisances de ses propres analyses. Son attachement au thème transcendantal lui interdit de voir que sans l'antériorité d'une altération originaire, l'homme demeure nécessairement une énigme insoluble; il lui interdit d'accepter que le sujet porte en lui plus que ce qui est révélé par l'analyse de l'essence. En insistant sur les quelques pistes ouvertes par Husserl pour surmonter l'imperfection de ses

⁶⁸ «Der volle Sinn des Seins aber ist mehr als die Gesamtheit der transzendentalen Bestimmungen, weil das Seiende, das *ist*, nicht die leere Form des Seienden, sondern das Seiende in der Fülle seines Was ist. Auch die leere Form *ist* zwar, aber nur sofern sie an dem Sein des Ganzen Anteil hat, das sie aufbauen hilft. Das Sein ist *eines*, und alles, was ist, hat daran teil. Sein voller Sinn entspricht der Fülle alles Seienden. Wir *meinen* diese ganze Fülle, wenn wir vom *Sein* sprechen. Aber ein endlicher Geist vermag diese Fülle niemals in die Einheit einer erfüllenden Anschauung zu fassen. Sie ist die unendliche Aufgabe unseres Erkennens.», *EES*, p. 308.

analyses, on a voulu dessiner un Husserl possible, qui annonce les développements futurs de la phénoménologie; mais il faut reconnaître que la clôture sur soi de la subjectivité transcendente ne laisse aucune place pour penser un sujet constituant qui ne soit pas pleinement sa propre mesure.⁶⁹

L'enjeu de l'entreprise steinienne réside donc dans la reconnaissance de l'ouverture originaire et troublante du moi à *ce* qui n'est pas comme *je* suis, au non-être. L'évidence absolue et radicale, la parfaite présence de soi à son propre être, ne saurait être attribuée en propre à la conscience humaine puisque l'expérience du sens conduit en soi ailleurs que soi.

⁶⁹ E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P.U.F., ©1997, p. 298.

Le fond de l'expérience n'est rien moins qu'une fuite d'où s'écoule le flot d'une immédiate présence à soi. Cette brèche, il faut la comprendre en définitive comme une remise en cause de la modernité *forte*, celle qui ne veut construire son projet fondationnel qu'à l'aune d'une subjectivité autarcique. Non seulement Stein poursuit-elle l'oeuvre fondationnelle de Husserl, mais il n'est pas impossible qu'elle prenne les devants et annonce certains développements de la phénoménologie qui selon Housset, ouvrent l'ego sur une triple altérité constituée par le monde, le prochain et Dieu⁷⁰.

⁷⁰ « Une philosophie de la transparence ne peut penser un moi cryptique qui ne se révèle que dans le don de soi. Pour cela il faudrait penser la subjectivité comme ouverte à ce qui excède les exigences de la conscience. C'est à cette condition qu'il devient possible d'envisager l'ego-origine comme trouvant également son origine dans le monde, dans le prochain et en Dieu. La blessure d'origine devient ainsi la source intarissable qui donnant le temps ouvre tout accomplissement de soi de l'humanité. Par elle, la tâche infinie d'être une personne ne maintient pas la personne dans un éloignement indéfini d'elle-même, mais lui ouvre une proximité à soi au coeur même du combat pour le sens de la vie », E. Housset, *op.cit.*, p. 298.

Conclusion

Autant *EFEE* constituait un essai d'une atteinte du sens de l'être, autant cette thèse a tenté d'atteindre le sens de la philosophie steinienne. Bien sûr, il s'agissait de comprendre le concept steinien de «vérité transcendante». Ainsi fallait-il passer par le détour de la philosophie médiévale qui a vu naître la doctrine des transcendants. Il peut paraître à certains que ce détour était superflu. Il aura au moins permis de constater que les mêmes problèmes philosophiques reviennent hanter des âges différents. Il a bien fallu se rendre à l'évidence que chacune des compréhensions présentées supposait tout un réseau de préoccupations métaphysiques individuelles. Comment, en effet, penser la vérité sans avoir d'abord quelques pensées sur l'être et le connaître? C'est ce qu'a mis au jour la réflexion de Przywara. En outre, chaque métaphysique est portée par un désir fondateur: le Chancelier veut contrer le scepticisme, Thomas veut considérer chaque étant selon sa perfection, Duns Scot veut penser communautairement le monde et Dieu et Suárez veut systématiser la métaphysique. Ce sont ces facteurs qui rendent compte des accentuations différentes du transcendantal «vrai». Même si l'un ou l'autre accentue le pôle noétique de la relation d'adéquation ontico-noétique, tous ces médiévaux ont un parti-pris pour la réflexion ontologique. Autrement dit, et pour calquer le propos de Suárez, le transcendantal «vrai» signifie une réalité présente dans la chose désignée.

C'est justement ce qui interpelle Edith Stein au moment où elle se situe de façon critique

devant une phénoménologie qui semble passer à côté de son projet de «revenir aux choses» en prolongeant indéfiniment une voie méthodologique qui s'effectue au profit du noétique. La vérité transcendante steinienne présuppose une métaphysique qui, elle aussi, est portée par un désir. La métaphysique steinienne explore les structures de sens et tente de reconstruire la genèse des formes qui se remplissent graduellement d'être et s'actualisent. Quant au désir philosophique steinien, rien moins que de connaître le plus absolument possible la vérité. Comme l'indique d'ailleurs Ströker, il est nécessaire de comprendre ce désir pour comprendre le reste de la philosophie steinienne qui peut dérouter certains de ses lecteurs.¹

Pénétrer le monde spirituel d'autrui, c'est tenter de le comprendre, avec ses limites personnelles et ses horizons de compréhensions déterminés. Finalement, c'est accepter d'y rencontrer le mystère puisque l'autre ne cesse de se dérober à ce qu'on voudrait qu'il soit. Au terme de cet effort, l'on souhaite vivement n'avoir pas trop forcé la main au mystère steinien. On a voulu examiner la pensée steinienne à la lumière de la problématique moderne du sujet et montrer que la figure steinienne est digne d'intérêt pour la philosophie contemporaine. Si «la philosophie est en reste par rapport à Stein»², c'est que si elle s'oppose vivement au projet moderne du sujet, jusqu'à décentrer le cogito, elle ne renonce pas au projet fondationnel. La reprise de la problématique des

¹ «Ein dergestalt das Philosophieren auf eine dauernde ‚Einstellung‘ und ‚Haltung‘ verpflichtende Suche nach Wahrheit kann und will die Suchenden nicht an vorbestimmte Probleme und Themen binden. Was sie darin selbständiger Zuwendung freigibt, überläßt sie, um es zu erklären und zu verstehen, dem je eigenen Lebensentwurf, seinen äußeren und inneren Umständen, seinen Zufälligkeiten und Fügungen. Diese von Edith Stein zu kennen ist für das Begreifen ihrer Philosophie um so unentbehrlicher, als manches in ihr wohl gegen rationalen Zugriff sich sperrt.», E. Ströker, «Edith Stein — Anlässe und Anfänge einer philosophischen Neubesinnung», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48 (1994), p. 449.

² «Gleichwohl bleibt der Philosophie noch einiges zu tun am Werk Edith Steins», E. Ströker, *ibid.*, p. 454.

transcendants et plus précisément sa réflexion sur la vérité transcendantale témoigne d'une radicalisation «par le haut» du projet philosophique moderne, car il ne s'agit jamais pour Stein de parler du vrai transcendantal «for its own sake». Cette radicalisation par le haut s'effectue à la lumière de certains acquis philosophiques médiévaux. Ainsi Stein affirme-t-elle que la vérité n'est ni simplement dans le monde, ni simplement dans l'esprit, ni même simplement en Dieu, car cet événement présuppose à la fois une ouverture transcendantale et de l'être et de l'esprit. Parler de vérité transcendantale, c'est parler à la fois du sujet et de l'être. En un sens, l'être humain est déjà joué par la vérité, mais c'est la condition même de sa propre liberté comme l'explique si bien Urs von Balthasar. Plus qu'une absence de contrainte, la liberté est ouverture de l'esprit qui permet à l'être humain de se transcender. Dans une optique steinienne, même les choses sont libres si l'on considère qu'elles sont des structures de sens remplies, et donc d'une certaine manière des possibilités de l'esprit. Et l'on connaît la nature de cette coordination dans la mesure où on approfondit le mystère de l'esprit et le mystère de l'étant et plus particulièrement, le mystère de la personne. C'est dans cet approfondissement que le sens de l'être ne cesse de se révéler. Car l'être en tant qu'être ne peut être autre chose qu'un être pleinement personnellement étant. Cette ontologie de la personne signifie que seul ce qui est pleinement et ce qui pense pleinement peut faire la pleine expérience de la vérité. C'est seulement dans la mesure où peut être approfondi ce mystère de la personne que la parole «Dieu est la vérité» cesse d'être un énoncé purement analytique. L'analyse steinienne du vrai transcendantal peut en un sens être comprise comme une déconstruction de cet énoncé.

L'ontologie steinienne nous fait dire qu'elle appartient à ce que l'on a appelé, en s'inspirant de Ricoeur, la modernité faible. Stein est en effet *moderne* parce qu'elle ne renonce pas au projet

philosophique fondé sur l'expérience du cogito, mais elle fait preuve d'une modernité *faible* parce qu'elle critique les prétentions husserliennes d'accomplir sa visée absolue de façon autonome. Stein revendique en effet pour la philosophie un détour par la théologie. Ce réflexe, il est vrai, peut susciter l'étonnement. Mais il est sous-tendu par une philosophie du sens. La philosophie steinienne ne redoute pas de franchir la frontière disciplinaire circonscrite par la théologie pour autant que celle-ci se trouve saisie dans son «caractère *pensant*».³ Ce qui se révèle, de façon assez paradoxale, c'est que autant les exigences philosophiques de Stein étaient radicales, autant sa compréhension de la capacité humaine d'intellection était marquée par la finitude. En ce sens, Stein et Husserl appartiennent à la même famille de pensée. Leurs chemins se séparent quand vient le temps de tirer les conséquences pour la philosophie de cette visée absolue en même temps que cette finitude humaine.

Pour Stein, la finitude de l'être humain signifie qu'il ne saurait ni se concevoir ni s'accomplir sans l'être infini. Le déploiement de l'effort humain pour comprendre le monde a une origine et terme, l'être infini. Si la vérité se cherche, elle se trouve dans l'ordre du monde. Sans ordre ontologique, sans l'être infini pour instaurer cet ordre, c'est à chacun sa vérité. Pour Husserl, au contraire, la finitude humaine signifie que l'effort humain pour comprendre le monde est infini. Il reste toujours un surplus à comprendre. Comme l'a fait voir Gerhard Seel, ces deux paradigmes comportent leur part de difficulté théorique. Le paradigme de l'être infini donne paradoxalement lieu

³ L'expression est de Philippe Capelle: «Maints concepts, maints schèmes de pensée, qui comptent pour biens de la philosophie (le temps, la subjectivité, la question du mal...), ont aussi, et parfois originellement, leur site biblique et théologique. S'en enquérir (E. Gilson) tient, pour le philosophe, à deux motifs solidaires: appréciation de l'histoire des concepts fondamentaux, reconnaissance du caractère *pensant* de la théologie.», «Exercice philosophique et pensée croyante», *Études*, juillet-août (1999), p. 60.

à un être à qui manque la perfection de se transcender, tandis que le paradigme de l'infinitude historique plonge l'être humain dans une «histoire impossible».⁴

Est-on dès lors contraint de choisir entre un fondement infini anhistorique et la course désespérée vers un but inatteignable? Commençons par dire que la figure de l'infini n'a pas chez Stein la caractéristique impersonnelle et inhumaine que lui attribue Seel en s'inspirant de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu. L'infini steinien se dévoile plutôt comme ce qui, en l'humain, le rend véritablement plus humain, l'aptitude à être une personne. L'infini est proche de l'être humain, il est donné à même une saisie de la finitude ontologique de l'être humain dira Baseheart à la suite de Stein.⁵ Ensuite, une compréhension de l'infini éclairée par la théologie trinitaire donne à penser que cet infini se dépasse bel et bien dans le don incessant de soi.

Il vaut sans doute la peine de s'attarder un peu plus sur la nature de l'infini steinien ainsi que le rôle que Stein entend lui faire jouer dans sa philosophie. Tout dans la philosophie steinienne, jusqu'au titre de son oeuvre, manifeste le souci de penser conjointement des catégories que l'on est porté à penser séparément: le fini et l'infini, le temporel et l'intemporel, le potentiel et l'actuel, l'âme et le corps, l'esprit et l'être. Ce réflexe philosophique, de même que le grand attachement de Stein

⁴ «Dépassement de soi ou repos en soi», *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*. Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de Fernand Brunner, professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel, avec une bibliographie de Fernand Brunner, Neuchâtel, La Baconnière (Langages), 1994, pp. 107-123. Dans cet article, Seel entend montrer que «le dépassement de soi propre à un être fini peut l'emporter sur le repos en soi d'un *ens perfectissimum*.»

⁵ «Hers is a «dark searching» in the effort to comprehend the Incomprehensible and to grasp True Being. Yet our dark searching, she maintains, does give us the Incomprehensible as the Inescapably Near One, whom we encounter as the support and ground of our own finite being.», Mary Catherine Baseheart, «Infinity in Edith Stein's endliches und ewiges Sein», *Infinity, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Volume LV, p.133.

au problème de la personne, de l'empathie, et de la communauté m'apparaît révéler une certaine parenté d'esprit avec le Docteur subtil. Cette parenté d'esprit a d'ailleurs été relevée par Secretan qui voit Stein et Duns Scot se rejoindre sur trois axes: le problème de l'individuation, la théorie des universaux, et le rapport entre acte et puissance dans la nature angélique.⁶

Bien que la réflexion purement épistémologique soit absente de l'oeuvre steinienne, on peut penser qu'elle s'accommoderait de l'épistémologie scotiste qui s'articule autour du transcendantal disjonctif fini/infini. Selon Leslie Armour, la dyade scotiste fini/infini met en jeu rien moins que la condition de possibilité de l'intelligibilité du monde.⁷ Si le monde est fini, c'est qu'il est limité par l'infini. Rien ne serait intelligible sans l'existence de cette limite. Pour reprendre la métaphore de

⁶ «Le recours à une scolastique non thomiste», *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, pp. 165-170.

⁷ «The Scotist claim is interesting in part because it shows how experience can be the foundation for our knowledge of what must lie beyond our experience and yet complete the experience. The point of this is that what seems paradoxical about the world turns out very often to be necessary truth if the doctrine holds true. Our world seems finite, but it makes no sense without the infinite. Scotus never produces a full-blown theory, but I think his point is that finitude is unintelligible unless it sets a limit on something. What could the something be? Only the infinite. Of course the infinite cannot really be spoken of, but that is because it must manifest itself through the finite. If it did not it would limit nothing. Like Descartes long after him, therefore, Duns Scotus thinks that when we confront ourselves as limited it can only be because we have met the infinite. The limits to our being must be found in infinite being. Yet as it occurs in experience, the limit to our own being has to be in something which is really capable of creating boundaries for us. Our experience extends as far into the infinite as you please. Yet we are limited. [...] But let us look further at the structure involved. The finite and the infinite are not parts of a watch, for springs and wheels are imaginable without one another. Then, too, the finite must be included in the infinite. The distinction is one which is necessitated by the fact that intelligibility is necessary. Suppose the universe were not intelligible. Its lack of intelligibility would provide a limit. But infinity allows no final limit. In an infinity of chances, every possibility turns up at least once. Intelligibility must be one of the possibilities. But, if finitude implies infinity as Duns Scotus says, then infinity indeed exists.», L. Armour, «F.H. Bradley, Duns Scotus, and The Idea of a Dialectic», *Bradley Studies* (Oxford), Vol. 1, No.1, Spring, 1995, pp. 17-18, et «Objective universality, Politics, John the Soct and John Duns Scotus», Notes for March 28, 1996, *The Metaphysics of Community*, University of Ottawa, pp. 15-16.

l'art pictoral, l'infini est semblable à la profondeur de la toile sans laquelle les coups de brosses du peintre ne pourraient pas être perçus. La profondeur de la toile est inintelligible en soi, mais elle le devient à la lumière des figures qui y apparaissent. Semblablement, il faut être capable de penser l'infini par le fini et le fini par l'infini pour être capable de comprendre l'expérience humaine. Ainsi le transcendantal disjonctif chez Duns Scot détermine foncièrement la façon de comprendre les autres transcendants. Le «vrai» transcendantal s'applique indifféremment à la dimension fini et à la dimension infinie. Connaître la vérité du monde, c'est inséparablement connaître: l'infini qui pourtant nous transcende, l'être qui est infiniment vrai et l'être qui se manifeste dans le monde. L'on a vu que cette pensée communautaire de Dieu et du monde comportait un élément essentiel de la pensée scotiste. En outre, cette dyade fini/infini pose également chez Duns Scot la possibilité de la communauté humaine car la communauté humaine n'est possible que si l'être humain est capable de transcender sa finitude⁸.

Contrairement à Duns Scot, il n'y a pas chez Stein une conceptualisation élaborée de la dyade fini/infini. Cela se conçoit assez aisément du fait qu'elle ne tente pas d'établir le fondement des projets philosophique et théologique. D'ailleurs, Stein avoue elle-même qu'elle ne cherche pas à construire des systèmes. Néanmoins, on peut dire que la vision philosophique steinienne met en oeuvre de façon phénoménologique ce que Duns Scot articulait de façon systématique. Stein montre la finitude du sujet humain pour mieux montrer qu'un sujet infini correspond à une possibilité d'essence authentique, elle cherche à ancrer la vérité dans la réalité pour montrer que la vérité

⁸ «In Duns Scotus, of course, this reaching from the infinite to the infinite provides a basis for the idea of love — for a situation in which we do not grasp the others as objects but come to share in their subjectivity.», «Objective universality, Politics, John the Soct and John Duns Scotus», pp. 15-16.

inhabite le monde et le transcende à la fois, et la façon dont elle cherche à lier sens et source de sens témoigne d'un désir de penser communautairement le fini et l'infini.

Parce qu'il est fini, l'être humain est d'emblée inscrit dans l'ordre onto-logique: il ne peut ni être ni penser en dehors de cet ordre. Pas plus qu'il ne peut penser cet ordre en et pour lui-même car son domaine d'activité est limité par cet ordre. Cet ordre lui est prédonné par une source ultime instauratrice et coordonnatrice de sens. Et cet ordre est pensable dans la mesure où l'être humain s'intéresse au sens de l'esprit et de l'étant. De même, ce qui instaure l'ordre n'est pas pensable en soi, mais il est pensable dans et par l'esprit et l'étant. S'il est nécessaire pour la philosophie de poser l'antériorité méthodologique du sujet pensant, il est aussi nécessaire de poser l'antériorité ontologique du monde. Voilà ce qui est impossible à penser et qui pourtant exige de l'être à qui cherche le fondement absolu de la vérité. La vérité est inextricable de cet ordre onto-logique. L'être humain ne peut à lui seul fonder la vérité de cet ordre parce que cet ordre le déborde de toute part. Dans les mots de Duns Scot, l'être humain est inscrit dans la catégorie des êtres finis. Seul l'être infini peut embrasser cet ordre et fonder la vérité de cet ordre.

D'ailleurs l'intuition nous révèle que la vérité tient de l'infini. Ce qui est vrai ne porte-t-il pas la prétention de l'être toujours? Il y va, de manière ultime, d'une nécessité éthique. Si rien n'est vrai toujours, si les choses cessent d'être vraies, alors rien n'est vrai et absurde est la quête de quelque chose qui n'existe pas. On s'accommode aisément du fait que $2 + 2$ ne font pas nécessairement quatre et que le résultat dépend du système formel dont on fait usage. Mais personne ne saurait demeurer indifférent devant le fait qu'on récompense le mal et qu'on punisse le bien, quel que soit le système formel considéré. S'il n'y a pas de référent invariable, alors chacun a droit à son interprétation des atrocités commises par les régimes totalitaires; et si chacune des interprétations

a sa propre légitimité, alors Hitler finira inmanquablement par être acclamé comme un héros de l'histoire humaine. La conception contextualiste de la vérité est dangereusement naïve à l'égard du politique: les opinions n'ont pas de légitimité propre; au contraire, elles imposent leur légitimité par la force. Et l'on sait que le vainqueur a la prérogative de réécrire l'histoire. Une éthique de la discussion n'y changera rien. Ce qui fait surgir un autre problème éthique: qu'est-ce qui fait chercher mais surtout accueillir la vérité? N'y a-t-il pas des jours sombres où, bien que la vérité soit sous le regard de tous, il ne se trouve personne qui ait le courage de l'assumer dans son être: «il se peut que l'esprit voie mais que l'âme demeure vide». Pour Stein, il y va, dans la vérité, de l'accomplissement de la philosophie, mais aussi de l'accomplissement humain. On accueille la vérité dans la mesure où l'on sent qu'elle parfait le déploiement de son humanité. Comme l'a exprimé Balthasar, l'être humain n'a pas le choix de vivre pour la vérité. C'est la condition de possibilité de sa liberté. Le monde a un sens. Il y a un sens à ce que nous sommes et ce que nous cherchons inchoativement à être. Il n'est pas vrai que tout se vaille. Il y a des chemins qui sont plus humanisants que d'autres. Il y a une vérité des chemins que nous empruntons et si cette vérité n'est pas courageusement assumée, du moins se dévoile-t-elle au terme de notre course. L'espérance des opprimés qui se battent pour la vérité est portée par ce profond désir : la vérité l'emportera sur les ténèbres. Il ne suffit pas de chercher la vérité, il faut la reconnaître quand on la voit et avoir le courage de la faire advenir. Et s'il faut faire advenir la vérité, c'est qu'elle met en jeu l'avenir du monde.

Edith Stein a bien saisi qu'une régression à l'infini du sujet cherchant s'autolégitimer ne peut conduire qu'à l'effacement du sujet devant le déploiement historique des «guises de l'être». Pour Stein, le sujet humain n'est ni purement actif, ni purement passif et c'est la leçon qu'elle tire du concept aristotélico-thomiste d'actualité/potentialité de l'intellect. En restituant à l'être humain la

place qui lui revient dans l'ordre du monde, Stein donne suite au projet husserlien de contrer le scepticisme en fondant la philosophie sur une évidence apodictique. Tout comme Husserl, elle a cherché à éviter l'écueil du subjectivisme. Contrairement à Husserl elle fournit une solution plausible au subjectivisme en situant le fondement de la vérité en dehors du sujet humain et ce, tout en faisant de l'être humain le point de départ de toute réflexion philosophique. La position steinienne évite du même coup l'écueil du contextualisme qui s'ensuit logiquement d'une méthodologie phénoménologique qui s'enlise dans la régression à l'infini du fondement. Le sujet humain ne constitue pas la vérité de toutes pièces, mais il n'en est pas non plus que le témoin béat. La vérité est dans le monde, mais puisque le sujet humain est aussi dans le monde, elle transcende l'être humain.

D'aucuns diront que cette compréhension par la modernité du projet steinien n'ajoute vraiment rien à la pré-compréhension que nous entretenons de la philosophie steinienne et que finalement Stein demeure dans les limites du «classique». Ainsi, Stein serait plutôt réductible à un cas augustinien. Nul ne saurait nier la parenté entre Stein et Augustin. À ce compte, d'aucuns diront qu'Augustin est le premier des modernes en raison de sa philosophie du moi. De tels débats peuvent conduire loin et nulle part à la fois. Au fond, ce que Stein et Augustin partagent comme conviction, c'est que l'être humain, parce qu'il est animé d'une vie personnelle, est le carrefour de la finitude et de l'infinitude. C'est cette position cosmique mitoyenne qui fait de lui l'image la plus ressemblante de l'être infini. Mais si l'être humain prend la mesure de la vérité, il est aussi mesuré par des états de choses qui ne passent pas. Il semble bien que l'intuition platonicienne selon laquelle le monde serait un chaos inextricable s'il n'était coordonné par une forme d'idéalité intemporelle perdure malgré les siècles.

Les mêmes problèmes philosophiques reviennent hanter les esprits humains au cours des

âges. Les grandes questions demeurent toujours les mêmes malgré le siècle qui les pose: qu'est-ce que l'être? Qu'est-ce que la vérité? On ne peut ignorer l'effort des siècles qui ont tenté d'y répondre. C'est ce que Stein entendait par «*philosophia perennis*». Selon une certaine compréhension de la modernité, tout penser est à commencer du moment que le sujet en qui l'être se trouve pensé se pose lui-même. Une certaine compréhension de la modernité veut penser en rupture avec les siècles passés. La philosophie médiévale entre autres, a beaucoup souffert de cet oubli. Quant à Stein, elle a tenté de penser les problèmes philosophiques non seulement avec les ressources philosophiques que son siècle mettait à sa disposition, mais aussi, et non sans tout les efforts d'inculturation que cela suppose, avec celles des siècles passés. Cette empathie témoigne d'une ouverture d'esprit peu commune et d'autant plus difficile chez les philosophes que la tentation monolithique ne cesse de guetter. En ces temps où la figure steinienne est honorée en raison du courage de sa foi en Dieu et en l'humanité vraie, cette thèse a voulu rendre hommage à la pensée de cette femme qui n'a jamais cessé de chercher la vérité où qu'elle se montre. Espérons que cet essai d'interprétation ouvrira un nouvel espace de dialogue pour ceux et celles qui s'intéressent à la pensée steinienne.

BIBLIOGRAPHIE

A) LES ÉCRITS D'EDITH STEIN

STEIN, E., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Druten/Freiburg/Basen/Wien, De Maas & Waler/Herder, 1983, (*Edith Stein Werke*; 1).

La science de la croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix, traduit par P. Fr. Étienne de Sainte Marie, O.C.D., Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1957, (*Les oeuvres d'Édith Stein*; 1).

Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Louvain/Freiburg, Nauwelaerts/Herder, 1950, (*ESW*; 2).

L'être fini et l'Etre éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être, traduit de l'allemand par G. Casella et F.A. Viallet, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1972, (*Les oeuvre d'Edith Stein*; 2).

Finite and eternal being: attempt at an ascent to the meaning of being, unofficial translation by Augusta Spiegelman Gooch, Dallas, University of Dallas, 1981.

Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jungen, Louvain, Nauwelaerts, 1965, (*ESW*; 7).

Life in a Jewish family (1891-1916). An autobiography, traduction de l'allemand par Josephiene Koepfel, OCD, Washington DC, ICS Publications, 1986.

Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, (Quaestiones disputatae de veritate), Bd 1: quaestio 1-13, Louvain/Feiburg i. Br. 1952 (*ESW*; 3); Band 2: quaestio 14-29, Louvain/Freiburg i. Br., 1955 (*ESW*; 4).

Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahreits-streben, Freiburg in. Br./Louvain, 1962, (*ESW*; 6).

Briefe an Roman Ingarden. 1917-1938,, Einleitung von Hanna-Barbara Gerl, Freiburg, Herder, 1991 (*ESW*; 14).

Der Aufbau der Menschlichen Person, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1994, (*ESW*; 16).

«Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin», Versuch einer Gegenüberstellung, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie, Ergänzungsband* (Festschrift für Edmund Husserl) 1929, pp. 315-338.

Phénoménologie et philosophie chrétienne, présenté et traduit par Ph. Secretan, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

Potenz und Akt, Manuscrit inédit (P), Archives Edith Stein à Köln.

Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat, 2., unveränderte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970.

Interventions d'Edith Stein, Société thomiste, *La phénoménologie*, Juvisy, 12 septembre 1932, Kain/Juvisy, Les éditions du Cerf, 1932 (Journées d'études de la société thomiste, I)

La question de l'empathie, Traduction de l'allemand par Michel Dupuis, Paris, Éditions du Cerf-Ad Solem, 1999 (*Oeuvres d'Edith Stein*).

On the problem of empathy, third revised edition, translated by Waltraut Stein, Washington, D.C., ICS Publications, 1989.

«Ways to know God. «The Symbolic Theology» of Dionysius the Areopagite and its factual presuppositions», *The Thomist*, IX (1946), pp. 379-420.

B) ÉTUDES SUR LES ÉCRITS D'EDITH STEIN:

ALES BELLO, A., «La filosofia di Edith Stein», *Aquinas*, 34 (1991), pp. 575-579.

ALLERS, R., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *The New Scholasticism* 26 (1952), pp. 480-485.

BASEHEART, M., «Edith Stein's philosophy of person», John Sullivan (ed.), *Edith Stein Symposium. Therisan Culture*, Washington, ICS Publications, 1987 (*Carmelite Studies*: 4), pp. 34-49.

The encounter of Husserl's phenomenology and the philosophy of St. Thomas in selected writings of Edith Stein, Doctoral Dissertation, University of Notre Dame, 1960.

BEAUVAIS, C., «La structure ontique de la communauté d'après Edith Stein», *Science et Esprit*, XLVIII (1996), pp. 205-221.

BEAUVAIS, C., «Vérité et créativité chez Edith Stein», *Science et Esprit*, XLVIII (1996), pp. 99-114.

La «philosophie chrétienne» selon Edith Stein, Thèse présentée pour l'obtention du grade de maîtrise, sous la supervision de Lawrence Dewan op, Département de philosophie, Université d'Ottawa, ©1994.

BEJAS, A., *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, (*Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie*; 422).

Edith Stein : von der Phänomenologie zur Mystik : eine Biographie der Gnade, Frankfurt am Main : P. Lang, 1987 (*Disputationes theologicae*; 17).

COLLINS, J., «Edith Stein and the Advance of Phenomenology», *Thought*, 17 (1942), pp. 685-708.

COURTINE-DENAMY, S., *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, ©1997.

COLLINS, J., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *The Modern Schoolman*, 29 (1951), pp. 139-145.

DE ANDIA, Ysabel, «Entrer dans la science de la croix», Vincent Aucante et al., *Edith Stein: la quête de vérité*, Paris, Édition Parole et Silence, 1999, pp. 133-153.

DERAEDEMAEKER, F., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, «Thomistische Literatur», *Katholiek cultureel Tijdschrift Streven*, 81 (1951), pp. 50-51.

DUBOIS, M., «L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein», *Revue Thomiste*, 73 (1973), pp. 181-210.

DUPUY, B., «Edith Stein dans les griffes de la Gestapo. Précisions nouvelles sur son envoi en déportation», *Istina* XLIII (1998), pp. 259-297.

«Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Édith Stein», *Mélanges offerts à Claude Geffré*, Études réunies par J.P. Jossua et N.J. Séd, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 173-189.

FABRO, C., «Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger», *Humanitas*, 34 (1978), pp. 485-517.

FELDHAY BRENNER, R., *Writing as Resistance. Four women confronting the holocaust: Edith Stein, Anne Frank, Simone Weil, Etty Hillesum*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, ©1997, pp. 4-5.

GABORIAU, F., *Lorsque Edith Stein se convertit*. Extraits des oeuvres d'Edith Stein choisis et traduits par Philibert Secretan, Genève, Ad Solem, © 1997.

Edith Stein philosophe, Paris, F.A.C. Editions, 1989.

GEIGER, L.B., «Bulletin de philosophie: Théologie naturelle; Anthropologie philosophique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 38 (1954), pp. 275-277.

GOOCH, A., *Metaphysical ordination: reflections on Edith Stein's "Endliches und Ewiges Sein"*, Doctoral Dissertation, University of Dallas, 1982.

GRAEF, H., *Le philosophe et la croix. Edith Stein*, traduit de l'anglais par Marie Tadié, suivi de deux textes d'Edith Stein, publié par le Club du livre religieux, avec l'autorisation des Éditions du Cerf et des Éditions de l'Orante, Strasbourg, 1956.

GUILEAD, R., *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1974.

«Edith Stein», *Encyclopédie philosophique universelle. Les oeuvres philosophiques*, volume dirigé par Jean François Mattéi, tome 2, Paris, PUF, ©1992, pp. 2869-2870.

HEDWIG, K., «Edith Stein und die analogia entis», *Studien zur Philosophie von Edith Stein, Internationales Edith-Stein-Symposium, Eichstätt 1991*, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, pp. 320-352, (*Phänomenologische Forschungen*; 26/27).

HERBSTRITH, W., «Edith Stein (1891-1942)», E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer (hg.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd.II, Verlag Styria, Graz/Wien/Köln, 1989, pp. 650-665.

HERBSTRITH, W., (hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991.

HERBSTRITH, W., *Le Vrai visage d'Edith Stein*, traduit de l'allemand par Pierre Sérouet, OCD, Paris, O.E.I.L., 1990.

HERING, J., *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV.

- HIRSCHBERGER, J., «Edith Stein», *Geschichte der Philosophie*, Bd II, Neue Zeit und Gegenwart, Siebte, neu bearbeitete Auflage, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1960, p. 516.
- HÖFLIGER, A., *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk «Endliches und ewiges Sein»*, Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1968, (*Studia Friburgensia Neue Folge*; 46).
- IMHOF, B., *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werke*, Bd. I (*Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*; 10), Birkhäuser, Basel/Boston/Stuttgart, 1987.
- INGARDEN, R., *On the motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 (*Phaenomenologica*; 64).
- «Edith Stein on her activity as an assistant of Edmund Husserl. Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks», *Philosophy and Phenomenological Research*, 23 (1962), pp. 155-175.
- «Über die philosophischen Forschungen Edith Steins», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), pp. 456-480.
- KAUFMANN, F., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952), p. 572.
- KERN, W., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *Gregorianum*, XXXIII (1952), pp. 212-213.
- KLINKERT, E., Recension: *Ciencia y fe*, VII, pp. 69-71.
- KÜHN, R., «Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins», Text eines Vortrags auf Burg Rothenfles während der Edith-Stein-Tagung vom 16.-18. Juni 1987, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), pp. 159-173.
- LEMBECK, K.-H., «Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marburger Neukantianismus», *Studien zur Philosophie von Edith Stein, Internationales Edith-Stein-Symposion*, Eichstätt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, pp. 170-196, (*Phänomenologische Forschungen*; 26/27).
- LEMBECK, K.-H., «Die Phänomenologie Husserls und Edith Steins», *Theologie und Philosophie*, 63 (1988), pp. 182-202.

MARTIUS, H., «Meine Freudin Edith Steins», *Edith Stein: ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, herausgegeben und eingeleitet von Waltraud Herbstrith, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1993 (Topos Taschenbücher; 234), p. 87-101.

«Die transzendente und die ontologische Phänomenologie», *Schriften zur Philosophie III*, München, Kösel, 1963-65, pp. 393-402.

«Heideggers „Sein und Zeit“», *Schriften zur Philosophie I*, München, Kösel-Verlag, 1963-65, p. 185-193.

MOHANTY, J., *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, c1997, (*Northwestern University Studies in Phenomenology and Existentialism*).

Husserl and Frege, Bloomington, Indiana University Press, c1982.

MORARD, M., Recension: E. Stein, Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines aufstiegs zum sinn des seins, Divus Thomas-Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie, 1952, pp. 369-375.

NAAB, E., *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1987 (*Eichstätter Beiträge*; 21).

NICHOLL, D., Recension de E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Mind, LX (1951), pp. 575-576

NOTA, J.H., «Edith Stein - Max Scheler - Martin Heidegger», in Leo Elders (Hrsg.), *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung; Abhandlungen des Internationalen Edith-Stein-Symposiums*, Rolduc, 2. -4. November 1990, Würzburg, Naumann, 1991, pp. 227-237.

«Edith Stein und Martin Heidegger», in Waltraud Herbstrith (Hrsg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991, pp. 93-116.

«Misunderstanding and insight about Edith Stein's philosophy», *Human Studies*, 10 (1987), pp. 205-212.

«Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus», *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, (1976), pp. 154-166.

- ORTH, E. W., "Richard Höningswalds Neukantianismus und Edmund Husserls Phänomenologie als Hintergrund des Denkens von Edith Stein", *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposium, Eichstätt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, pp. 16-52, (*Phänomenologische Forschungen*; 26/27).
- OTT, Hugo, "Edith Stein und Freiburg", *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposium, Eichstätt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, pp. 107-139, (*Phänomenologische Forschungen*; 26/27).
- PEZELLA, A.M., «Edith Stein fenomenologica», *Aquinas* 37 (1994), pp. 353-376.
- PLATZECK, E.W. Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines aufstiegs zum Sinn des Seins*, *Antonianum*, XXVI, 1951, p.330-332
- PRZYWARA, E., «Die Frage Edith Stein», in W. Herbsttrith (hg.), *Edith Stein in Zeugnissen und Selbzeugnissen*, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1993, pp. 166-173, (Zuerst veröffentlicht in: *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, Gock und Lutz, 1955, S. 61-67).
- «Edith Stein. Zu ihrem zehnten Todestag», in W. Herbsttrith (hg.), *Edith Stein in Zeugnissen und Selbzeugnissen*, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag, 1993, pp. 166-175, (Zuerst veröffentlicht in: *Die Besinnung* 7 (1952), S. 238-243).
- «Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie», *Les Études philosophiques*, 11 (1956), pp. 458-472.
- REINACH, A., *Essentiale Fragen, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII*.
- ROHMER, J., Recension: E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines aufstiegs zum sinn des seins*, *Revue des sciences religieuses*, 1951 (25), p. 328-331.
- SAWICKY, M., «Edmund Husserl (1859-1938)», *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, (<http://www.utm.edu/research/iep/h/husserl.htm>).
- SCHULZ, P., "Die Schrift «Einführung in die Philosophie», *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith-Stein-Symposium, Eichstätt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, pp. 228-255, (*Phänomenologische Forschungen*; 26/27).

SCHMIDINGER, H., «Die deutschsprachige Raum. Einleitung», in E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, c1987-1990, pp. 565-571.

SCHMITZ-PERRIN, R., «Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein. Von der Einfühlung zur Mit-Fühlung», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 42 (1995), pp. 346-366.

SECRETAN, Ph., «Le problème de la personne chez Edith Stein», Vincent Aucante et al., *Edith Stein: la quête de vérité*, Paris, Édition Parole et Silence, 1999, pp. 73-85.

«La phénoménologie comme amorce d'intelligence spirituelle», Vincent Aucante et al., *Edith Stein: la quête de vérité*, Paris, Édition Parole et Silence, 1999, pp. 189-190.

Edith Stein et la Suisse. Chronique d'un asile manqué, Préface de Mgr Pierre Mamie, ancien Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, Cinq lettres d'Edith Stein traduites par Philibert Secretan, Genève, Ad Solem, ©1997.

Analogía y trascendencia: Pascal - Edith Stein - Blondel, *Revista Analogía Filosófica*, Número especial 3, (1998).

Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein, Innsbruck/Würzburg, Tyrolia Verlag/Echter Verlag, 1992.

«EDITH STEIN au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique», *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Ph. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 151-174.

L'analogie, Paris, P.U.F., 1984, (*Que sais-je?*; 2165).

«L'analogie du «Je suis» selon Edith Stein», in *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. Gisel et Ph. Secretan, Genève, Labor et fides, ©1982, (*Lieux théologiques*; 3), pp. 140-142.

«Edith Stein on the «Order and chain of Being», in A. Ales Bello (ed.), *Analecta Husserliana*, XI (©1981), pp. 113-123.

«Une histoire de la philosophie catholique moderne aux dimensions de l'Europe», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990, 37. Band, pp. 283-286.

SPIEGELBERG, H., *The phenomenological Movement. A historical Introduction*, 3., revised and enlarged edition with Coll. of Karl Schuhmann, M. Nijhoff, The Hague, 1982 (*Phaenomenologica*; 5/6).

STALLMACH, J., «Edith Stein - von Husserl zu Thomas von Aquin», W. Herbstrith (hg.), *Denken im Dialog*, Tübingen, Attempo 1991, pp. 42-56.

STRÖKER, E., «Edith Stein - Anlässe und Anfänge eine philosophischen Neubesinnung», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48 (1994), pp. 448-454.

STOCKHAUSEN, A. von., «Edith Stein und die Phänomenologie Edmund Husserls», L. Elders (hg.), *Edith Stein. Leben-Philosophie-Vollendung*, Naumann, Würzburg, 1991, pp. 213-226.

TILLIETTE, X. «Edith Stein et la philosophie chrétienne», *Gregorianum*, tome 71 (1990), no. 1, p. 97-113.

C) LA DOCTRINE DES TRANSCENDANTAUX

AERTSEN, J.A., *Medieval philosophy and the transcendentals : the case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1996, (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*; LII).

«Truth as a Transcendental in Thomas Aquinas», *Topoi*, 11 (1992), pp. 159-171.

«The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The current state of research», *Bulletin de philosophie médiévale*, 33 (1991), pp. 130-147.

«Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven», in A. ZIMMERMANN (ed.), *Thomas von Aquin. Sein, Leben, sein Werk und seine Zeit in der neuesten Forschung*, Berlin, 1988, (*Miscellanea Mediaevalia*; 19), pp. 82-102.

«Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), pp., 293-316.

«Transzendental versus Kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas' Philosophie? Eine kritische Studie», *Vivarium* 24 (1986), pp. 143-157.

AERTSEN, J.A., *Medieval Reflections on Truth. Adequatio rei et intellectus*, Inaugural address on the occasion of taking up the chair of Medieval philosophy and Modern Roman Catholic philosophy in the Faculties of Philosophy and Arts of the Free University in Amsterdam on November 9, 1984.

ALMERAS, G., «Transcendantal», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, Paris, PUF, 1989–, pp. 2636-2639.

ARMOUR, L., «F.H. Bradley, Duns Scotus, and The Idea of a Dialectic», *Bradley Studies* (Oxford), Vol. 1, No.1, Spring, 1995, pp.17-18.

The Metaphysics of Community, Graduate Seminar, University of Ottawa, Spring 1996.

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain/Leiden, E. Peeters/E.J. Brill, 1977.

Métaphysique en 10 livres, traduction de M.M. Anawati op, Montréal, Institut d'études médiévales, 1954-1955.

BÄRTHLEIN, K., «Von der «Transzendentalphilosophie der Alten» zu der Kants», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976), pp. 353-392.

Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1972.

«Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien* 57 (1966), pp. 72-89.

BÉRUBÉ, C., «DUNS SCOT Jean, 1266-1308, Frère mineur», *Dictionnaire des philosophes*. Directeur de publication, Denis Huisman, Comité de rédaction, Jean-François Braunstein, Jacques Deschamps, Angèle Kremer-Marietti, Marie-Agnès Malfray. Préface de Ferdinand Alquié, Introduction de Marcel Conche, Paris, PUF, 1984, pp. 795-802.

«De l'être à Dieu chez Jean Duns Scot», *Regnum Hominis et Regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Edidit Camille Bérubé, Vol.1, Sectio generalis, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1978, (*Studia Scholastico - Scotistica*; 6), pp. 46-70.

«Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinisant», *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 1, documenta et studia in Duns Scotum introductoria, Romae, Cura Commissionis Scotisticae, 1968, (*Studia Scholastico-Scotistica*; 1), pp. 207-243.

BETTONI, E., «The originality of the scotistic synthesis» in RYAN, J.K., BONANSEA, B.M.. (ed.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*; 3), pp. 28-44.

BLOCH, O., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires, 1932, tome II.

BOST, A., *Les cathares*, Traduction et postface de Ch. Roy, Paris, Payot, 1974.

BOULNOIS, O., «Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988, (*Épiméthée; Essais philosophiques*), pp. 11-81.

BRETON, S., «L'idée de transcendantal et la genèse des transcendants chez Saint Thomas d'Aquin», in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, 1963, pp. 45-75.

CHENU, M.D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Deuxième édition, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Vrin, 1954, (*Publications de l'Institut d'études médiévales de Montréal*; XI).

CORBIN, H., «Avicenne et l'avicennisme», *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986 (*Folio/Essais*).

CORETH, E., *Metaphysics*, English Edition by Joseph Doncel, With a critique by Bernard J.F. Lonergan, New York, Herder and Herder, 1968.

COUJOU, J.P., «Suárez et la renaissance de la métaphysique», Suárez, *Disputes métaphysiques I, II, III*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998 (*Bibliothèque des textes philosophiques*), pp. 7-45.

COURTINE, J.F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F. 1990 (*Épiméthée*).

«Controverses métaphysiques (*Disputationes metaphysicae*) 1597», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, III Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire, volume dirigé par Jean-François Mattéi, Tome 1, Paris, P.U.F., pp. 1486-1487.

DE LIBÉRA, A., *Thomas d'Aquin, L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libéra, Traduit avec le concours du Centre national du Livre, GF-Flammarion, © 1994.

Penser au Moyen Age, Paris, Édition du Seuil, 1991.

- DEWAN, L., «St Thomas's successive discussions of the nature of truth», Daniel Ols o.p., (ed.), *Sanctus Thomas de Aquino Doctor hodiernae humanitatis*, Miscellanea offerta dalla società internazionale Tommaso d'Aquino al suo direttore Prof. Abelardo Lobato, o.p., per il suo LXX genetliaco, Pontificia accademia di S. Tommaso e di religione cattolica, Libreria Editrice Vaticana, 1995 (*Studi Tomistici*; 58), pp. 153-168.
- DOYLE, J.P., «Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J.», *Vivarium* 22 (1984), pp. 121-156.
- DUMONT, S.D., «Transcendental Being : Scotus and Scotists», *Topoi*, 11 (1992), pp. 135-148.
- DUNS SCOT, J., *Opera omnia*, iussu et auctoritate RMI P. Augustini Sépinski, totius ordinis fratrum minorum ministri generalis, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić, IV, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLVI.
- Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, lib. 6, q. 3, n.5, Opera Omnia*, Parisiis, Vivès, tomus septimus.
- God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Translated with an Introduction, Notes, and Glossary by Felix Alluntis OFM and Allan B. Wolter OFM, New York, Princeton University Press, 1975.
- Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, ORDINATIO I - Distinction 3 - 1re partie, ORDINATIO I, Distinction 8 - 1re partie, COLLATIO 24, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, P.U.F., 1988 (Épiméthée: essais philosophiques).
- Philosophical Writings*, A selection edited and translated by Allan Wolter, O.F.M., St. Bonaventure (N.Y.), Nelson, 1962.
- FABRO, C., «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», *Angelicum*, 60 (1983), pp. 534-558.
- FOULQUIÉ, P., «Transcendental», *Dictionnaire de la langue philosophique*, avec la collaboration de Raymond Saint-jean, 2e édition revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1969.
- GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, tomes 1 et 2, deuxième édition, Paris, Payot, 1944 (*petite bibliothèque payot*; 274-275).
- Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1947.

GRABMAN, M., «Die geschichtliche Entwicklung der der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik — ein Überblick», *Mittelalterliches Geistesleben; Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. III, München, M. Hueber, 1926-56, pp. 104-146.

«Die disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer Methodischen Eigenart und Fortwirkung», *Mittelalterliches Geistesleben; Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. III, München, M. Hueber, 1926-56, pp. 525-562.

GRACIA, J.J.E., DOUGLAS, D., *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez. Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXIII and other Works* (Transl. with Introduction), Munich-Vienna, 1989.

GRACIA, J., «The transcendentals in the Middle Ages: An Introduction», *Topoi*, 11 (1992), 113-120.

«Suárez and the Doctrine of the Transcendentals», *Topoi*, 11 (1992), pp. 121-133.

GREDT, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 Vol., Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., 1926.

GUY, A., *Histoire de la philosophie espagnole*, deuxième édition revue et corrigée, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983 (Série A: Tome 50).

HEIDEGGER, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Frühe Schriften*, Frankfurt-am-Main, 1972, pp. 133-352.

HONNEFELDER, L., «Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert», in J.P. Beckmann e.a. (Ed.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, F. Meiner, 1987, p. 165-186.

JORDAN, M.J.D., «The grammar of esse : re-reading Thomas on the transcendentals», *The Thomist*, 44 (1980), pp. 1-26.

KANT, E., *Critique de la Raison pure, Introduction*, VII, Traduction française avec notes par A. Tremsaygues et B. Pacaud, Préface de Ch. Serrus, 9^e édition, Paris, PUF, 1980.

Werke III, Kritik der reinen Vernunft I, Einleitung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

KNITTERMEYER, H., *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg, Hamel, 1920.

KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J., (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge/London/New York, Cambridge University Press, c1982.

LACHANCE, L., *L'être et ses propriétés*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1950.

LANDRY, B., *Duns Scot*, Paris, F. Alcan, 1922.

LEISEGANG, H., «Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“ und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft», *Kant-Studien* 20 (1915), pp. 403-421.

LONGPRÉ, E., *La vie du B. Duns Scot*, Paris, Société et librairie S. François d'Assise, 1924.

LOTZ, J.B., «Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin», in P. WILPERT (hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, pp. 334-340, (*Miscellanea Mediaevalia*; 2).

MACDONALD, S., «Goodness as Transcendental : The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea» *Topoi*, 11 (1992), pp. 173-186.

The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas, Doctoral Thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, © 1986.

MARION, J.-L., «Une époque de la métaphysique», in *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation Christine Goémé, Paris, FAC éditions/Fance Culture, c1982, pp. 87-95.

METZ, J.B., *Christliche Anthropozentrik, über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, Kösel-Verlag, 1962.

MINGES, P., «Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève (+1236)», *Philosophisches Jahrbuch*, 27 (1914), pp. 21-32.

MOURRAL, I., MILLET, L., «Transcendantal», *Petite encyclopédie philosophique*, Louvain, Éditions universitaires, 1993, p. 378.

- MÜLLER, M., *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 2. Auflage erweitert um den Beitrag „Die Aktualität des Thomas von Aquin“, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1981.
- PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, Nicolai Wicke (ed.), Berne, Francke, 1985, (*Corpus philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica Media Aetatis selecta*, v. 2).
- PIEPER, J., *The Truth of All Things and Reality and the Good*, San Francisco, Ignatius Press, 1989.
- POUILLON, H., «Le premier traité des propriétés transcendentes, la 'Summa de Bono' du Chancelier Philippe», *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939), pp. 40-77.
- PRZYWARA, E., *Augustinus : die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, J. Hegner, 1934.
- Augustin: Passions et destins de l'Occident*, Traduit de l'allemand par P. Secretan, Paris, Cerf, 1987.
- Analogia entis*, I. Prinzip, München, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932-.
- Analogia Entis*, Traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, PUF, 1990, (Théologiques).
- Gottgeheimnis der Welt : drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München, Theatiner-Verlag, 1923 (*Der Katholische Gedanke* ; Bd. 6).
- RÉGIS, L.M., *L'odyssée de la métaphysique*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/Librairie J. Vrin, 1949, (Conférence Albert le Grand, 1949).
- RUELLO, F. La notion de vérité chez St. Albert le Grand et St. Thomas d'Aquin de 1243 à 1254, Louvain-Paris, 1969.
- RÜFNER, V., «Ens et verum convertuntur - factum et verum convertuntur. Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie», *Philosophisches Jahrbuch* 60 (1950), pp. 406-437.
- RUSS, J., «Transcendantal», *Dictionnaire de philosophie : les concepts, les philosophes*, 1850 citations, Paris, Bordas, 1991, p. 297.
- RYAN, J.K., BONANSEA, B.M., (ed.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1965, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy*; 3).

- SCHMITZ, R.B., *Sein-Wahrheit-Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge*, Münster, 1984.
- SCHULEMANN, G., *Die Lehre von den Transzendentalen in der scholastischen Philosophie*, Leipzig, F. Meiner, 1929 (*Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik*, vol IV, 2).
- SCHULTZ, P., «Die Schrift Einführung in die Philosophie», Studien zur Philosophie von Edith Stein, Internationales Edith Stein-Symposium Eichstatt 1991, Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath, Peter Schulz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1993, (Phänomenologische Forschungen 26/27), pp. 228-255.
- SECRETAN, P., «PRZYWARA Erich 1889-1972», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, III *Les oeuvres philosophiques*, Dictionnaire, volume dirigé par Jean-François Mattéi, tome 2, Paris, PUF, pp. 2757-2758.
- SEIDL, H., «Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., De veritate, qu. I, art. 1», *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), pp. 166-171.
- SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, H. Bouvier, 1967 (*Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*; 32).
- SIEWERTH, G., «Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und das verum bei Thomas von Aquin», *Philosophisches Jahrbuch* 66 (1958), pp. 22-33.
- SÖHNGEN, G., *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom "ens et verum convertuntur" als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster, 1930.
- STUHLMANN-LAERSZ, R., «Transcendental», H. Burkhardt, B. Smith (ed.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, L-Z, Munich/Philadelphia/Vienna, Philosophia Verlag, 1973— (*Analytica; Investigations in Logic, Ontology, and the Philosophy of Language*; 14), p. 906-909.
- SUAREZ, F., *Disputationes metaphysicae, Opera Omnia*, editio nova a Carolo Berton, cathedralis ecclesiae ambianensis vicario, innumeris veterum editionum mendis expurgata, adnotationibusque in ultimum tomum relegatis illustrata, reverendissimo ill. Domino Sergent, episcopo corisopitensi, dicata, Parisiis, Apud L. Vivès. 1856-1878.
- Disputes métaphysiques I, II, III*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998 (*Bibliothèque des textes philosophiques*).

THOMAS D'AQUIN, *Opera Omnia*, Iussu Leononis XIII P.M. edita, Tomus XXII, *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae ad sanctae Sabinae, 1970..

Truth, Translated from the definitive Leonine text by Robert W. Mulligan, s.j., James V. McGlynn, s.j. and Robert W. Schmidt, s.j., Vol. I, Questions I-IX, Chicago, Henry Regnery Company, 1952.

Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, tomus quartus. *Pars prima Summae Theologiae*, a quaestione I ad questionem XLIX, ad codices manuscriptos vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, S.R.E. cardinalis, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia polyglotta, MDCCCLXXXVIII.

Somme théologique, Paris, Les éditions du Cerf, 1984.

De ente et essentia, Texte établi d'après les manuscrits Parisiens, Introduction, notes et études historiques par M.D. Roland-Gosselin, O.P., Bibliothèque Thomiste, VIII, Le Saulchoir, Kain, Belgique.

L'être et l'essence, Traduction et notes par Catherine Capelle, o.p., 2ème édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.

Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, adiectis brevibus adnotationibus, *Opera Omnia*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1856.

TUSQUETS, J., ARTAU, J.C., *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1962.

TWOMEY, J.E., *The General Notion of the Transcendentals in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas*. An abstract of a dissertation submitted to the Faculty of the Catholic University of America in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1958.

VAN STEENBERGHEN, F., «La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot». *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 1, documenta et studia in Duns Scotum introductoria, Romae, Cura Commissionis Scotisticae, 1968, (*Studia Scholastico-Scotistica*; 1), pp. 65-74.

VAN DE WIELE, J., «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain*, 52 (1954), pp. 521-571.

VERNEAUX, R., *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

VIGNAUX, P., *Philosophie au Moyen Age précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve (Suisse), Castella, © 1987.

VIGNAUX, P. et al., *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation par Christine Goémé, Paris, FAC éditions, ©1982.

WEINGARTNER, P., «Ens et verum convertuntur», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), pp. 145-162.

WIPPEL, J.F., «Truth in Thomas Aquinas», *The Review of Metaphysics*, 43 (1989), pp. 295-326: 543-567.

WOLTER, A.B., *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Marilyn McCord Adams (ed.), Ithaca and London, Cornell University Press, 1990.

«Duns Scotus, John (c.1266-1308)», *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Editor in Chief, Volume Two, New York/London, The Macmillan Company & The Free Press/Collier-Macmillan Limited, c1967, pp 427-436.

The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, St. Bonaventure, New York, 1946.

D) LA PHÉNOMÉNOLOGIE

ALES BELLO, A., «Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl», *Analecta Husserliana* 11 (1981), pp. 41-50.

AVÉ-LALLEMANT, E., «Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick», Hans Rainer Sepp (Hrsg), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in text und Bild*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, c1988, pp. 61-75.

BALTHASAR (VON), HANS URS, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Traduit par R. Givord, Paris, Beauchesne, 1952 (*Bibliothèque des Archives de philosophie. Section I: Morale et métaphysique*; 1).

BENOIST, J., *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.

BUBNER, R., *Modern German Philosophy*, Translated by Eric Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

EMBREE, L. et al. (ed.), *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, c1997 (*Contributions to phenomenology*; 18).

HEIDEGGER, M., «Qu'est-ce que la métaphysique», in *Questions I*, Traduit de l'allemand par Henry Corbin et autres, Paris, Gallimard, c1968.

Être et temps, traduit de l'allemand par François Vezin d'après les travaux de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, 1986.

Kant et le problème de la métaphysique, Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, 2^e édition, Paris, Gallimard, c1953.

HOUSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, P.U.F., ©1997, (*Épiméthée, Essais philosophiques*).

HUSSERL, E., *Recherches logiques*, traduit par Hubert Élie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1959-1963, (*Épiméthée. Essais philosophiques*).

Idées directrices pour une phénoménologie, traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Hrsg. Von Walter Biemel, Haag, M. Nijhoff (*Husserliana*: 3-5).

Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Pfeiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1980 (*Bibliothèque des textes philosophiques*), p. 22.

INGARDEN, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, (*Phaenomenologica*; 64).

JANICAUD, D., *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, c1985.

Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combes (France), Éditions de l'Éclat, 1991.

LAUER, Q., *Phenomenology, its genesis and prospect*, New York, Harper & Row, c1985.

LÉVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression conforme à la première édition suivie *D'essais nouveaux*, Paris, Vrin, 1967.

PIETERSMA, H., «Husserl's Views on the Evident and the True», P. McCormick, F.A. Elliston (ed.), *Husserl: Expositions and Appraisal*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1977, pp. 38-53.

SEIFERT, J., *Back to the things themselves: a phenomenological foundation for classical realism: a thematic study into the epistemological-metaphysical foundations of phenomenological realism, a reformulation of the method of phenomenology as noumenology, a critique of subjectivist transcendental philosophy and phenomenology*, Boston, Routledge & K. Paul, 1987, (*Studies in classical and phenomenological realism*).

TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. unveränderte Auflage, Berlin, W. de Gruyter, 1970.

E) AUTRES

BIJU-DUVAL, D., «La pensée d'Erich Przywara», *Nouvelle revue théologique* 121 (1999), pp. 240-253.

BERNHARD, B., «Gallus Manser (1866-1950)», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 623-629.

BERNHARD, G., «Erich Przywara (1889-1972)», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 573-589.

BRAUN, B., «Der allgemein-philosophische Hintergrund: Der deutschsprachige Raum im 20. Jahrhundert», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 3, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 80-88.

«Gallus Manser (1866-1950)», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 623-629.

CAPELLE, P., «Exercice philosophique et pensée croyante», *Études* 391 (1999), pp. 51-62.

- CORETH, E., «Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 397-410.
- CUGNO, A., «L'anthropologie de Jean de la Croix», Jean de la Croix. Connaissance de l'homme et mystère de Dieu, Colloque d'Avon (21-24 septembre 1990) présidé par Monseigneur Jean Vilnet, évêque de Lille, Actes publié sous la direction de Dominique Poirot, Paris, Éditions du Cerf, 1993 (Épiphanie-Carmel. Documents), pp. 13-37.
- GERAETS, Th., «Hegel: l'esprit absolu comme ouverture du système», *Laval théologique et philosophique* 42 (1986), pp. 3-13.
- «Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel», *Hegel-Studien*, 10 (1975), pp. 231-254.
- GREISCH, J., «Analogia entis et analogia fidei: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara)», *Les études philosophiques*, 3-4 (1989), pp. 475-496.
- GRENIER, J., *L'art et ses Problèmes*, Lausanne, Éditions Rencontre, ©1970, pp. 223-224.
- GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993 (Épiméthée).
- HEINRICH, M., «Der deutschsprachige Raum», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 565-570.
- HIRSCHBERGER, J., «Neuaristotelismus und Neuscholastik», *Geschichte der Philosophie. Neuzeit und Gegenwart*, Siebte neu bearbeitete Auflage, Freiburg-Bäsel-Wien, Herder, 1965, p. 553-569.
- Kleine Philosophiegeschichte*, Freiburg-Bäsel-Wien, Herder, 1961, (Herder-Bücherei: 103).
- KLUXEN, W., «Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 362-389.
- LABARRIÈRE, P.-J., «Le savoir absolu de l'esprit», *Hegel. L'esprit absolu: The Absolute Spirit*, sous la direction de Théodore F. Geraets, Éditions de l'université d'Ottawa/University of Ottawa Press, 1984 (*φ Philosophica*; 26), pp. 71-88.

LADRIÈRE, J., «Théologie et modernité», *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), pp. 174-199.

«Le projet philosophique et la foi chrétienne», *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), pp. 295-311.

«Le destin de la rationalité», *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5 (1992), pp. 161-173.

«Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie», *Revue philosophique de Louvain*, 1990 (88), pp. 168-213.

Vie sociale et destinée, Paris, Duculot, 1972.

«Le concept de vérité», Collectif, *La nature de la vérité scientifique*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1985, pp. 7-33.

L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

«L'abîme», *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, I., Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171-191.

«Philosophy and Science», *Philosophical Studies* 7 (1958), pp. 3-23.

LECLERC, E., *Rencontres d'immensités. Une lecture de Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, ©1993.

MANSER, G., *Das Wesen des Thomismus*, Dritte vervesserte und erweiterte Auflage, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1949, (Thomistische Studien; 5).

MARION, J.L., «L'altérité originaire de l'ego. Meditatio II, AT VII, 24-25», *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, (Philosophie d'aujourd'hui), pp. 3-47.

MARITAIN, J., *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

MUCK, O., «Die deutschsprachige Maréchal-Schule-Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katolischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1988, pp. 590-622.

PRZYWARA, E., *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, (*La nuit surveillée*).

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, ©1990.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris, Éditions du Seuil, 1986, (*Collection Esprit*).

SCHMIDINGER, H., «Die deutschsprachige Maréchal-Schule — Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.», E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, c1987-1990, pp. 590-619.

«Der deutschsprachige Raum. Einleitung», in E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (hg.), *Christliche Philosophie im katolischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, c1987-1990, pp. 565-571.

SECRETAN, Ph., «PRZYWARA Erich 1889-1972», *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, *III Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire*, volume dirigé par Jean François Mattéi, tome 2, Paris, PUF, p. 2757.

SEEL, G., «Dépassement de soi ou repos en soi», *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de Fernand Brunner, professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel, avec une bibliographie de Fernand Brunner, Neuchâtel, La Baconnière (*Langages*), 1994, pp. 107-123.