

## Laval théologique et philosophique

# Edith Stein et Erich Przywara : la réconciliation du noétique et de l'ontique

Chantal Beauvais

---

La théorie de la réception  
Volume 61, numéro 2, juin 2005

URI : [id.erudit.org/iderudit/011821ar](http://id.erudit.org/iderudit/011821ar)  
DOI : [10.7202/011821ar](https://doi.org/10.7202/011821ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)  
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

### Citer cet article

Beauvais, C. (2005). Edith Stein et Erich Przywara : la réconciliation du noétique et de l'ontique. *Laval théologique et philosophique*, 61(2), 319–335. doi:10.7202/011821ar

---

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. [www.erudit.org](http://www.erudit.org)

# EDITH STEIN ET ERICH PRZYWARA : LA RÉCONCILIATION DU NOÉTIQUE ET DE L'ONTIQUE

Chantal Beauvais

Faculté de philosophie  
Université Saint-Paul, Ottawa

**RÉSUMÉ :** *Cet article tente de montrer la parenté intellectuelle entre Edith Stein et Erich Przywara. Les deux montrent en effet que ni une philosophie de l'être ni une philosophie de la connaissance ne peuvent s'accomplir absolument. Si Przywara élabore une synthèse métaphysique complexe en se basant sur une analyse de l'histoire de la philosophie, Stein compte perfectionner la phénoménologie en lui montrant le chemin de l'être.*

**ABSTRACT :** *The present article tries to bring out an intellectual kinship between Edith Stein and Erich Przywara. For they both prove that neither can a philosophy of being nor a philosophy of knowledge be accomplished absolutely. While Przywara elaborates a complex metaphysical synthesis based on an analysis of the history of philosophy, Stein attempts to perfect phenomenology by showing it the road to being.*

---

Ceux qui se sont penchés sur la philosophie steinienne s'entendent pour dire que l'ensemble des travaux steiniens doit être triplement réparti sur différentes strates herméneutiques. Il y a en premier lieu les œuvres produites à Göttingen et à Freiburg dont on dit qu'elles appartiennent indubitablement à la phase phénoménologique<sup>1</sup>. Il y a aussi les œuvres tardives portant sur la théologie, la prière ou la vie mystique<sup>2</sup>. Entre ces deux types d'œuvre assez bien circonscrits, figurent divers essais de dialogue entre les ontologies classique (ancienne et médiévale) et phénoménologique. L'on éprouve ici plus de difficulté à tracer son chemin à travers ces méandres herméneutiques. Deux tendances interprétatives se dégagent nettement : soit que

---

1. Voir par exemple : *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917 ; « Psychische Kausalität », dans *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Erste Abhandlung, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 5, 1922, p. 1-116 ; « Individuum und Gemeinschaft », *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Zweite Abhandlung, dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 5, p. 116-283 ; « Eine Untersuchung über den Staat », dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 7, 1925, p. 1-123.

2. Voir, par exemple, Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft : Studie über Joannes a Cruce (Edith Steins Werke [ci-après ESW], t. 1)*, *Verborgenes Leben : Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte (ESW, 11) et Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung (ESW, 12)*.

les analyses d'Edith Stein sont perçues comme découlant d'une vision thomiste (ou en tout cas néo-scholastique) du monde, ainsi que l'affirment Spiegelberg<sup>3</sup> et Schmindinger<sup>4</sup>, soit au contraire qu'elles sont perçues comme procédant d'un point de vue phénoménologique, ce qui est l'avis de Jan Nota<sup>5</sup>, de Hedwig Conrad-Martius<sup>6</sup> et de Fritz Kaufmann<sup>7</sup>. Si ces cadres interprétatifs ont le mérite d'offrir une optique précise sur l'œuvre steinienne, ils risquent aussi de ne pas lui faire justice. Sans doute est-il plus prudent de ne pas durcir le cadre interprétatif et d'affirmer, à la suite de P. Secretan<sup>8</sup> et B.W. Imhof<sup>9</sup>, que l'œuvre d'Edith Stein est hautement personnelle et qu'elle ne se laisse pas vraiment étiqueter en raison des croisements multiples entre la scolastique et 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. Une interprétation acceptable de l'œuvre steinienne ne peut émerger que si elle est située dans son propre contexte historique et philosophique et analysée selon sa propre cohérence. Par chance, Edith Stein s'exprime toujours très clairement quant à ses intentions et aux sources de sa pensée. Or, ce qui semble émerger des propos de Stein, et de son œuvre même, n'est rien moins qu'un réflexe métaphysique pour ainsi dire « réconciliant » semblable à ce que déploie Erich Przywara (1889-1972) dans *Analogia entis*<sup>10</sup>, c'est-à-dire que tous deux cherchent à faire dialoguer philosophie médiévale et philosophie contemporaine, et plus profondément, l'ordre de l'être et l'ordre du sens. C'est du moins ce que nous espérons montrer ici en dégagant plus particulièrement le contexte historico-philosophique de *Endliches und ewiges Sein* (*EES*<sup>11</sup>) qui appartient indubitablement à la catégorie herméneutique problématique évoquée plus haut.

## I. EES : CONTEXTE HISTORICO-PHILOSOPHIQUE

*EES*, terminé en 1936, mais dont la publication a été reportée en 1950 en raison des lois interdisant la publication d'œuvres par des auteurs non aryens, représente un

- 
3. *The Phenomenological Movement, a Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff (coll. « Phaenomenologica », 5-6), 1960, p. 223.
  4. « Die deutschsprachige Raum. Einleitung », dans E. CORETH, W. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER, éd., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 2, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Graz, 1987-1990, p. 568.
  5. « Misunderstanding and Insight about Edith Stein's Philosophy », *Human Studies*, 10 (1987), p. 206.
  6. « Meine Freundin Edith Stein », dans *Edith Stein : ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, herausgegeben und eingeleitet von Waltraud HERBSTTRITH, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag (coll. « Topos Taschenbücher », 234), 1993 p. 89.
  7. « Book Review », *Philosophy and Phenomenological Research*, XII (1952), p. 572.
  8. « Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique », dans *Edith Stein, Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduit de l'allemand et présenté par P. SECRETAN, Paris, Cerf, 1987, p. 152. (Il s'agit d'un recueil de textes d'Edith Stein.)
  9. *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, t. 1, Basel, Boston, Böhöhäuser Verlag (coll. « Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte », 10), 1987, p. 17.
  10. *Analogia entis*, I, *Prinzip*, München, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932.
  11. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (*ESW*, 2), Louvain, Nauwelaerts ; Freiburg, Herder, 1950.

point de jonction entre deux cheminements : l'aboutissement de la réflexion philosophique qui a graduellement conduit Edith Stein à prendre une certaine distance critique par rapport à la phénoménologie de Husserl, tout en demeurant essentiellement attachée à un idéalisme réflexif, et l'aboutissement d'un cheminement de foi qui l'a éventuellement mise en contact avec les auteurs philosophiques chrétiens dont Thomas d'Aquin, tout en cherchant des points d'attache entre la phénoménologie et l'ontologie classique. Depuis les premières tentatives visant à tirer au clair l'enjeu phénoménologique jusqu'à leur aboutissement dans *EES*, 17 années se sont donc écoulées (1917-1934) pendant lesquelles une pensée hautement personnelle s'est peu à peu constituée. En outre, il convient de ne pas passer sous silence que Stein aura préparé pendant ses années plusieurs thèses d'habilitation visant à obtenir un poste permanent en philosophie (Göttingen, Kiel, Freiburg et Breslau). Quoi qu'il ne nous soit pas possible ici d'explorer ces écrits, sauf peut-être pour quelques recours à *Einführung in die Philosophie* (ci-après *EP*)<sup>12</sup> dont la rédaction s'échelonne sur plusieurs années, l'on ne doit pas douter que ceux-ci témoignent éloquentement du cheminement intellectuel d'Edith Stein. Une chose est certaine : Edith Stein n'est donc plus à proprement parler cette « apprentie » qu'elle prétend être dans la préface de *EES*, mais plutôt une philosophe qui s'adonne à l'élaboration d'un projet philosophique hautement personnel<sup>13</sup>. Deux questions méritent ici d'être posées. En premier lieu, à quels facteurs doit-on attribuer le fait que Stein ait dû quitter Freiburg et ce, alors que Husserl échafaudait une vision de plus en plus approfondie de sa phénoménologie ? En second lieu, en quoi est-il possible de tracer une analogie entre le projet de Stein et celui du jésuite Erich Przywara ?

## II. LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Edith Stein avait joint le cercle de Göttingen en 1913 sous le coup d'une fascination pour les *Logische Untersuchungen*<sup>14</sup>. Au même moment paraissait le premier tome des *Ideen* de Husserl qui en faisait l'objet d'étude de ses séminaires. Plusieurs étudiants, dont Edith Stein, se situent de façon critique face à cette nouvelle parution

12. *Einführung in die Philosophie* (*ESW*, 13), Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1998. Cet ouvrage porte sur le problème de la nature et de la subjectivité et a vraisemblablement été rédigé sur une période d'environ 13 ans (1918-1931). Selon les éditeurs de l'ouvrage, il s'agissait d'un dossier de recherche, largement inspiré des *Idées* de Husserl au plan des questions qui y sont traitées, et qui a servi de base pour la constitution d'une ontologie spirituelle : « Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften », dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 5 ; *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (*ESW*, 6), p. 137-197 ; *Der Aufbau des menschlichen Person* (*ESW*, 16). Après une tentative échouée à l'Université de Freiburg (elle avait pour l'occasion préparé *Potenz und Akt* [*ESW*, 18]), Stein a remanié son dossier de recherche et l'a présenté à l'Université de Breslau, en vue d'une habilitation possible appuyée par le professeur Koch. Ce manuscrit lui était si cher que Stein l'a apporté avec elle lors de sa fuite en Hollande.

13. *ESW*, 2, p. VIII.

14. Elle avait d'abord étudié deux ans en psychologie à l'Université de Breslau avec les professeurs William Stern (1871-1938) et Richard Hönlswald (1875-1947). Cf. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins : Kindheit und Jungen* (*ESW*, 7), p. 155-156.

car une inflexion kantienne s'y fait sentir<sup>15</sup>. Roman Ingarden<sup>16</sup> et Hedwig Conrad Martius<sup>17</sup>, entre autres, ont eux aussi manifesté leur perplexité et formulé leurs critiques. Cette progression dans la pensée de Husserl 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<sup>18</sup>. En 1916, lorsque Husserl se vit offrir un poste à l'Université de Freiburg, Edith Stein l'accompagne à titre d'assistante de recherche. Elle est alors chargée par lui de préparer les manuscrits qui allaient éventuellement constituer les deuxième et troisième tomes des *Ideen*<sup>19</sup>. En outre, elle devait dispenser un cours d'introduction à la phénoménologie<sup>20</sup>. Husserl s'attendait à ce que Stein soit auprès des néophytes de Freiburg le pédagogue qu'Adolf Reinach (1883-1917) était à Göttingen. Le fait que Husserl lui confie ses manuscrits — une tâche si ingrate par ailleurs, selon Roman Ingarden — témoigne de la compétence reconnue de son assistante et de l'immense confiance qu'il lui accordait<sup>21</sup>. On commence à peine à se rendre compte de l'ampleur du travail qu'Edith Stein a accompli durant son séjour à Freiburg. Même après avoir remis sa démission à titre d'assistante de Husserl, elle a continué d'œuvrer à la préparation des manuscrits de Husserl 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 *Ideen*<sup>22</sup>. 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 seul<sup>23</sup>. Par ailleurs, Stein a également travaillé à la mise en ordre et à l'édition de manuscrits sur l'absolu et sur le mouvement d'Adolf Reinach, tombé au front en 1918<sup>24</sup>.

Contrairement à l'idée reçue, Edith Stein n'a pas quitté Freiburg en raison d'un désaccord philosophique, mais pour des raisons humaines et économiques : tant qu'elle resterait auprès de Husserl il lui serait impossible de travailler à l'avancement de sa

- 
15. 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 Roman INGARDEN, « Über die philosophischen Forschungen Edith Steins », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), p. 459.
  16. *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*, translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Den Haag, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica », 64), 1975.
  17. « Die transzendente und die ontologische Phänomenologie », dans *Schriften zur Philosophie*, t. III, München, Kösel, 1963-1965, p. 393-402.
  18. *Zum Problem der Einföhlung*, 1917 ; 2<sup>e</sup> impression : Munich, Kaffke, 1980.
  19. *Briefe an Roman Ingarden* (ESW, 14), p. 36.
  20. *Ibid.*, p. 33. Voir aussi Andreas Uwe MÜLLER, Maria Amata NEYER, *Edith Stein. Une femme dans le siècle*, trad. de l'allemand par Françoise Toraille, Paris, J.-C. Lattès, 2002, p. 102.
  21. Roman INGARDEN a témoigné de l'ampleur du travail qui attendait l'assistante de Husserl et du peu d'égard que Husserl semblait accorder au travail de cette infatigable chercheuse (cf. « Über die philosophischen Forschungen Edith Steins », p. 460).
  22. « 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 "frisierter" ein wenig, er hat aber fast nicht geändert. Und dass wir heute den zweiten Band der "Ideen" haben, verdanken wir Edith Stein » (*ibid.*).
  23. 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. Cf. B. IMHOF, *Edith Steins philosophisches Entwicklung. Leben und Werk*, t. 1, p. 263, note 118.
  24. *ESW*, 14, p. 67-68 ; cf. Adolf REINACH, *Gesammelte Schriften*, Halle, Niemeyer, 1921.

propre carrière. De plus, la collaboration entre Stein et Husserl était difficile dans la mesure où Husserl n'accordait pas beaucoup d'attention à l'important travail d'édition et d'interprétation auquel elle consacrait d'innombrables heures. Stein estimait qu'il était important de ne pas laisser en plan ce qui avait été fait, tandis que Husserl préférait consacrer son temps et son énergie à de nouveaux problèmes. Elle aurait souhaité que Husserl la traite comme une véritable collaboratrice alors qu'il ne posait aucun geste qui puisse promouvoir la carrière philosophique d'une femme<sup>25</sup>.

Cela dit, dès 1917 Edith Stein faisait part à Roman Ingarden de sa divergence d'esprit avec l'idéalisme transcendantal mis de l'avant par Husserl<sup>26</sup>. Elle tenta de convaincre Husserl de réévaluer sa position quant à la constitution de l'objet. Si elle n'obtint pas satisfaction, du moins réussit-elle à lui faire préciser sa pensée<sup>27</sup>. C'est sur la base de ce désaccord philosophique autour du problème de la constitution de l'objet, abordé de façon insatisfaisante dans les *Ideen*, qu'Edith Stein cherchera à constituer sa propre vision philosophique. Même si elle n'y fait pas toujours explicitement mention de Husserl ou de la phénoménologie, l'évolution théorique qui s'effectue depuis les *Recherches logiques* jusqu'aux *Idées* constitue indéniablement l'arrière-plan herméneutique de *EES*. Aussi tardivement qu'en 1931, à l'occasion d'une thèse (*EP*) présentée en vue de son habilitation possible à l'Université de Breslau, Edith Stein considère encore que la méthode philosophique par excellence est la phénoménologie<sup>28</sup>. Dans la préface à *EES*, Edith Stein affirme que sa compréhension philosophique s'arrime toujours déjà à un horizon de pré-compréhension phénoménologique<sup>29</sup>. Pour mieux saisir l'essence de la phénoménologie steinienne, il faudrait à vrai dire explorer son lien avec les phénoménologies de Heidegger et de Hedwig Conrad-Martius (1888-1966)<sup>30</sup>. D'autant plus que *EES* s'écrit en dialogue avec ces deux disciples de Husserl. Qu'il suffise de dire pour les besoins de cet article que Heidegger et Stein sont unis par leur désir d'approfondir le sens de l'être<sup>31</sup> tandis que

25. Husserl s'était fermement opposé à l'Habilitation des femmes. Cf. Theresia WOBBE : « Sollte die akademische Laufbahn für Frauen geöffnet werden [...] » (*Edith-Stein-Jahrbuch*, t. 2, 1996, p. 370).

26. *Briefe an Roman Ingarden* (*ESW*, 14), p. 36.

27. *Ibid.*, p. 42.

28. « Die philosophische Methode, die wir suchten, besteht in der getreuen Beschreibung der Phänomene, die wir als Phänomenologie bezeichnen. [...] Wenn man den Charakter der Philosophie als Wesenswissenschaft ganz begriffen hat, dann wird auch verständlich werden, was zunächst wohl Bedenken erregen mag, daß die phänomenologische Methode als die philosophische Methode schlechthin, als der Weg zur Lösung aller fundamentalen philosophischen Probleme in Anspruch genommen wird » (*ESW*, 13, p. 35-36).

29. *ESW*, 2, p. VIII.

30. Hedwige Conrad-Martius avait été initiée aux travaux de Husserl par Moritz Geiger, représentant de l'École phénoménologique de Munich et s'était par la suite jointe au Cercle de Göttingen en 1910 (H. CONRAD-MARTIUS, « Heideggers *Sein und Zeit* », *Schriften zur Philosophie*, t. I, München, Kösel-Verlag, 1963-1965, p. 185).

31. Le rapprochement n'est pas du tout factice puisque dans son avant-propos, la philosophe précise qu'elle a lu *Sein und Zeit*, qu'elle en a été fortement impressionnée, et que Heidegger peut être considéré comme un de ses interlocuteurs dans *EES* (*Vorwort*, [*ESW*, 2], p. XII). Contrairement aux souhaits d'Edith Stein, les éditeurs de *EES* n'ont malheureusement pas inclus ses commentaires sur les œuvres ontologiques de Heidegger parce que celles-ci avaient été publiées avant 1936 et l'on craignait que les commentaires de Stein ne soient en quelque sorte désuets (L. GELBER, « Nachwort », dans *ESW*, 2, p. 496 ; *Martin Heideggers Existentialphilosophie* a cependant été publié en 1962 dans *ESW*, 6, p. 69-135).

c'est l'intérêt pour l'ontologie et la double opposition à Husserl (idéalisme transcendantal) et Heidegger (finitude du *Dasein*) qui rapprochent Stein et Conrad-Martius envers qui d'ailleurs elle se dit être redevable<sup>32</sup>.

### III. L'INCULTURATION AU MONDE CATHOLIQUE

Après son rattachement à la phénoménologie, il convient de souligner, à titre d'élément important du contexte philosophico-historique de *EES*, sa conversion au catholicisme (1921) qui amena Edith Stein à s'initier aux œuvres normalement fréquentées par les philosophes chrétiens de ce temps<sup>33</sup>. Le fait qu'elle ait entre autres étudié 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 en 1879 le renouveau thomiste et recommandé le retour à la doctrine de Thomas d'Aquin. Ce retour aux sources de la pensée catholique était cependant assorti chez plusieurs d'une farouche opposition à la philosophie moderne. C'est d'ailleurs en raison de cette hostilité envers la philosophie moderne affichée chez plusieurs penseurs catholiques que certains collègues de Stein se sentaient mal à l'aise devant sa conversion au catholicisme<sup>34</sup>. Mais c'était ignorer la nature irénique de la philosophe. En tout cas, c'est sous l'influence de Joseph Schwind (1851-1917), doyen de la cathédrale de Speyer, et de Przywara qu'elle fut en mesure de poursuivre son travail philosophique malgré l'impossibilité d'obtenir un poste en milieu universitaire. Schwind, qui avait lui-même poursuivi des études en philosophie, lui déconseilla fortement d'entrer en religion dès sa conversion, comme elle le désirait, et la poussa à mettre ses talents philosophiques à la disposition du monde catholique. En outre, il l'aida à obtenir un poste d'enseignante en allemand et en histoire au Lycée pour jeunes filles administré par les religieuses dominicaines à Speyer (1923-1931). Depuis qu'elle avait laissé Freiburg (1918), Stein donnait des cours de phénoménologie à titre privé et publiait dans le domaine de la phénoménologie politique. Avoir un travail qui lui permettrait d'avoir une certaine sécurité économique était loin de représenter une condition négligeable dans une Allemagne économiquement vulnérable.

Quant à Przywara, il lui confia la traduction de certaines œuvres de John Henry Newman et influença l'essor de la carrière d'Edith Stein en tant que conférencière en pédagogie<sup>35</sup>. C'est d'ailleurs en raison de sa renommée qu'elle obtint le poste de maître de conférences à l'Institut de Pédagogie de Münster (1932-1933). Dans la

32. « 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).

33. *ESW*, 2, p. VIII.

34. Ingarden entre autres vit plutôt mal cette conversion d'Edith Stein. Cf. Andreas Uwe MÜLLER et Maria Amata NEYER, *Edith Stein. Une femme dans le siècle*, p. 146-147.

35. *John H. Kardinal Newman : Briefe und Tagebücher 1801-1845*, trad. par E. Stein, Munich, Theatiner-Verlag, 1928.

préface de *EES*, Stein reconnaît explicitement le rôle primordial joué par Przywara dans son retour au travail philosophique et lui rend hommage. Sans le soutien de Przywara, Stein n'aurait probablement plus jamais fait œuvre philosophique et s'en serait tenue à ses activités d'enseignement au Lycée<sup>36</sup>. Pour sa part, Przywara reconnaît aussi l'influence d'Edith Stein sur son propre cheminement philosophique<sup>37</sup>.

D'entrée de jeu, Stein établit clairement qu'on ne trouvera pas dans *EES* une réflexion philosophique sur l'histoire de la métaphysique comme celle que Przywara déploie dans *Analogia entis*. Comme les phénoménologues, Stein entend procéder à une « monstration » onto-logique. Elle souhaite explorer les conditions de possibilité de cette monstration, et non analyser l'histoire des systèmes philosophiques<sup>38</sup>. Toutes ces précisions apportées par Stein conduisent à mettre en doute la classification de H. Schmidinger<sup>39</sup> qui range Stein parmi les néo-scolastiques qu'étaient Rahner, Lotz, Coreth, Welte, Steinbüchel, Lakebrink, Siewerth et Müller. Sur ce point, je me rallie volontiers à la protestation de Secretan<sup>40</sup>. À ce propos, c'est peut-être Przywara qui aura le mieux saisi l'essence du geste philosophique steinien en faisant une remarque évoquant la figure de Joseph Maréchal<sup>41</sup>, bien qu'en aucun cas Stein ne s'associe

- 
36. « 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.) » (*ESW*, 2, p. IX).
37. « Die philosophische 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 » (*Analogia entis*, I, *Prinzip*, p. VI).
38. « [...] verschiedene Geistesart bedingt auch eine Verschiedenheit des wissenschaftlichen Verfahrens, und aus der wechselseitigen Ergänzung der Beiträge, die verschiedene Geister auf Grund 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 bedingten (als große Meister oder kleine Handlanger) die "Urgeschichte", d.h. das Geschehen, dem alle Geistesgeschichte nachgeht. Die zweite Geistesart ist die aller geborenen Phänomenologen » (*ESW*, 2, p. XI).
39. Voir *supra*, note 4.
40. « 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; [...] ». Le reste de la phrase me laisse cependant songeuse : « [...] 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 » (P. SECRETAN, « Une histoire de la philosophie catholique moderne aux dimensions de l'Europe », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 37 [1990], p. 286).
41. « Edith Stein ist hierin 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, *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1955, p. 63).



explicitement à l'École de Maréchal dont le but est de doter le thomisme de fondements critiques, ce qui n'est d'ailleurs pas sans laisser J. Nota perplexe<sup>42</sup>. Dans le même souffle, Przywara fait aussi allusion aux visées de l'école historique dont Denifle (1844-1905), Ehrle (1845-1934), Baeumker (1853-1924) et Grabmann (1875-1949) furent les artisans<sup>43</sup> puisque dans sa préface à la traduction steinienne des *Questions disputées sur la vérité* de Thomas d'Aquin, Grabmann salue le travail steinien comme incarnant les visées dialogiques de cette école historique. Toutes ces œuvres procèdent en effet d'un même esprit de dialogue. Il faut cependant rappeler que 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 scolastiques<sup>44</sup>. Comme l'affirme finalement sa collègue et amie Conrad-Martius, il faut résister à la tentation de réduire *EES* à une synthèse phénoménologico-thomiste, ce qui ne lui rendrait pas du tout justice, les préoccupations philosophiques de son amie se situant au-delà du thomisme<sup>45</sup>.

#### IV. PRYZWARA, STEIN ET LE VŒU D'UN RECOUPEMENT PARFAIT ENTRE LE NOËTIQUE ET L'ONTIQUE

L'on aimerait préciser en quoi il faudrait tenir compte de l'influence lointaine, mais non moins efficace, de Przywara pour interpréter le sens de la philosophie steinienne. Il y a une très grande affinité entre les deux penseurs quant à la façon de concevoir les rapports entre les philosophies médiévales et la phénoménologie. Cette affinité est reconnue par Stein dans l'avant-propos de *EES*, mais elle est aussi manifeste dans l'équilibre qu'elle tente de maintenir entre une philosophie du sujet et une philosophie de l'être. Il convient de revenir sur le « pendant maréchalien » évoqué plus haut par Przywara. Le début de la préface de *EES* 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. Selon Stein, c'est sur le terrain de l'ontologie que la philosophie médiévale et la phénoménologie peuvent le mieux communiquer<sup>46</sup>. Si l'on insiste sur l'appartenance de Stein au projet

42. « Misunderstanding and Insight about Edith Stein's Philosophy », *Human Studies*, 10 (1987), p. 207.

43. Ces historiens furent à l'origine de la prestigieuse revue de philosophie médiévale : *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters*.

44. *Briefe an Roman Ingarden* (*ESW*, 14), p. 149.

45. « Meine Freundin Edith Steins », dans Waltraud HERBSTTRITH, éd., *Edith Stein : ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz, Matthias-Grünwald Verlag (coll. « Topos Taschenbücher », 234), 1993, p. 92.

46. « Die Untersuchungen, die hier durchgeführt sind, umfassen nicht die ganze Breite der Fragestellung, wir 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).

phénoménologique, c'est que l'évocation de Maréchal pourrait conduire à considérer Stein comme une thomiste critique. Il faudrait plutôt dire que le projet de Stein est comparable à un husserlianisme ontologique. Interprétons, en la paraphrasant, cette intuition de Przywara : tout comme Maréchal se propose d'améliorer la métaphysique thomiste en y incorporant la critique kantienne, Stein cherche à féconder la phénoménologie transcendantale d'éléments ontologiques manifestes dans l'attitude philosophique pré-moderne<sup>47</sup>. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'ontologie steinienne est sous-tendue par un désir de rectifier le tir de la phénoménologie transcendantale.

C'est précisément l'inscription de la problématique des transcendants au cœur de son effort visant la fécondation mutuelle de la philosophie médiévale et philosophie contemporaine que l'affinité entre Przywara et Stein (les transcendants occupent le chapitre central de *EES*) se manifeste le plus éloquemment. Pour sa part, 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 transcendantale », soit comme « transcendantalisme métaphysique ». Przywara signifie 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 du fondement et n'exprime rien moins que le vœu fondamental de la métaphysique : que le monde des choses qui sont 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 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<sup>48</sup>) ».

## V. L'ARTICULATION PRZYWARIENNE DU SENS

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 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 » à titre d'être, ou être un étant, c'est déployer un être-vrai, un être-bon, un être-beau. La philosophie de Przywara tend à déployer l'idée régulatrice de la

47. « 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) » (E. PRZYWARA, *Analogia entis*, p. 8).

48. *Analogia entis*, traduit de l'allemand par Philibert Secretan, Paris, PUF (coll. « Théologiques »), 1990, p. 32.

métaphysique. Les figures concrètes de cette métaphysique, quoique limitées dans leurs possibilités par la finitude, et s'exprimant 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 « transcendantalisme 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. 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 structure formelle d'un procédé philosophique régulé par l'idéal d'unité<sup>49</sup>. 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<sup>50</sup> ». 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 apparemment sans issue, l'entreprise philosophique n'est 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, se situant cette fois-ci au plan de la foi chrétienne, la réconciliation perpétuelle des deux formes ne s'effectue que de façon eschatologique. Plus précisément, et comme l'affirme 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<sup>51</sup>. En résumé, l'enjeu philosophique du transcendantal, qu'il soit ontique ou noétique, n'est rien 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. 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

49. Si l'on en croit J. BENOIST, ce serait effectivement le cas de la phénoménologie husserlienne : *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 317.

50. *Analogia entis*, p. 28.

51. P. SECRETAN, « Présentation », dans *Analogia entis*, p. 9.

soit. Comme l'affirme Erich Naab, Przywara inscrit cette dualité ontique-noétique dans un horizon eschatologique : l'assomption des contraires (l'ordre créaturel) dans l'identique (l'ordre divin<sup>52</sup>). Mais en attendant cette éventualité possible, la philosophie doit tenir dans la polarité et *Analogia 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)<sup>53</sup> ». Non pas un système, mais une dynamique dans laquelle se nouent à la fois le rythme et l'harmonie de la polarité.

## VI. L'ARTICULATION STEINIENNE DE L'ONTIQUE ET DU NOÉTIQUE

Comme l'a fait voir ce trop bref survol du projet przywarien, 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*, Przywara s'est lui-même efforcé d'envisager cette tension, non en l'éliminant, mais en l'inscrivant dans le cadre d'une métaphysique rythmique car pour lui le meilleur point de départ est celui de la métaphysique. 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. 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. *EES* déploie en effet une ontologie de l'esprit culminant dans une articulation de l'ontique et du noétique.

Inspirée par les travaux de J. Hering<sup>54</sup> et de R. Ingarden<sup>55</sup> et, bien entendu, de Husserl, Stein met au jour les stratifications possibles (selon le degré de détermination et d'actualisation) de l'être dont la caractéristique est d'être *essentiellement* [*« Wesenheit »* (essenceté), *« Wesenwas »* (essence plus ou moins déterminée, c'est-à-dire la *morphè* aristotélicienne), *« volle Was »* (essence pleinement effectuée)] en prenant pour base l'expérience fondamentale du *cogito*. L'essentialisme de Stein n'est pas réductible à un essentialisme de type aristotélicien ou platonicien. Stein reproche au premier type sa facticité et son incapacité de concevoir le devenir absolu, et au second type son incapacité à donner une réponse satisfaisante au problème de l'actualisation des idées. De plus, Stein reconnaît dans l'étant une triple articulation formelle

52. E. NAAB, *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet (coll. « Eichstätter Beiträge », 21), 1987, p. 14-22, trad. de l'allemand par P. Secretan, présenté en postface à *Analogia entis*, p. 182.

53. P. SECRETAN, *L'analogie*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? », 2165), 1984, p. 48.

54. « Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee », dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. IV, 1921.

55. « Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem », dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. VII, 1925.

tandis qu'Aristote semble ne s'être préoccupé que de la forme essentielle et Platon de l'idée (« *Wesenheit*<sup>56</sup> »).

La doctrine classique des transcendants dont l'enjeu est finalement la convergence entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de l'être n'en dit pas suffisamment long aux yeux de Stein pour cause de généralité. Fidèle à son réflexe essentialiste, Stein s'intéresse à la signification dernière de chacune des déterminations transcendantales : font-elles saisir la structure formelle de l'étant ou le remplissement de cette structure ? Elle annonce d'ailleurs que son analyse conduit à une telle différenciation des transcendants<sup>57</sup>. Contrairement à l'unité et à la chose (« *aliquid* », « *etwas* », « *res* »), la vérité, la bonté et la beauté renvoient à la pleine actualisation de l'être dans l'étant, et non simplement à la structure formelle de l'étant. Stein s'attarde cependant davantage 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 comme présence originaire. Il faut donc décortiquer le phénomène de *correspondance* ou d'*adéquation* entre l'esprit et l'étant afin d'en arriver à l'élément dernier qui se donne à comprendre.

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 simple 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 qu'elle est un *étant*, c'est-à-dire, dans le langage steinien, un *quelque chose rempli (erfüllt etwas)*. Autrement dit, Stein reproche à l'Aquinat de procéder à partir d'une description phénoménologique de l'âme qui est incomplète. Il faut considérer l'âme selon sa propre détermination essentielle : son appartenance au monde de l'esprit, sa vie signifiante et son aptitude à produire du sens<sup>58</sup>. Il faut aussi tirer au clair la nature du rapport de convenue entre l'esprit et l'étant. Stein trouve en effet qu'il n'est pas suffisamment expliqué chez Thomas comment il faut entendre cette relation de convenue entre ces deux étants<sup>59</sup>. 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<sup>60</sup>. Si elle se prête cependant à l'exercice, ce n'est que pour mieux illustrer l'inaptitude d'une théorie purement formelle à satisfaire une quête du fondement radical de la vérité. Faisant preuve d'ironie, Stein 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<sup>61</sup>.

56. *ESW*, 2, p. 212-213.

57. *Ibid.*, p. 268.

58. *Ibid.*, p. 270.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 271.

61. *Ibid.*

L'on sent poindre ici une différence importante entre Stein et Thomas d'Aquin 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 : 1) la route de l'étant en tant que plénitude (« *die Fülle seines Was* ») ; 2) celle de la forme qui délimite ce contenu (« *die Formen des Seienden, die zu dieser Fülle gehören* ») ; ou encore 3) 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<sup>62</sup>. C'est en tenant compte de ces strates essentielles différentes 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 transcendante. Comme on le sait, « vrai » est compris chez Thomas d'Aquin comme 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<sup>63</sup>. 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<sup>64</sup>. 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<sup>65</sup>. Stein appelle vérité *logique* (« *logische Wahrheit* ») cette « vérité-recouvrement ». 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*<sup>66</sup>. 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

62. *Ibid.*, p. 273.

63. « 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 » (*De veritate*, q.1, a.2, 49-60 ; 73-80).

64. *ESW*, 2, p. 274.

65. *Ibid.*

66. *Logische Untersuchungen*, t. II, *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, II. Teil, dritte, unveränderte Auflage, Halle, Max Niemeyer, 1922, p. 118-119.

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 recourent parfaitement<sup>67</sup> car 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 (« *Wesenheit* ») 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 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*<sup>68</sup>.

Il y a donc un être vrai de l'étant 1) en tant que produit de pensée, 2) en tant que déploiement selon une essence, et 3) en tant qu'effectuation d'une essenceté. 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 s'est montré de façon immédiate, c'est la *convivence* ou la *synchronie* de l'étant et de l'esprit. Tout étant déploie un horizon de sens communicable. 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<sup>69</sup>. Pour Stein donc, la vérité transcendantale exprime fondamentalement un rapport 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 »). Et dans ce rapport fondamental, c'est l'être même qui s'offre comme présence tout en demeurant insaisissable par l'esprit puisque celui-ci ne peut saisir que l'offre toujours-déjà structurée de l'être.

67. J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 6<sup>e</sup> éd., Friburgi Brisgoviae, Herder, 1932, n. 634, p. 19.

68. *ESW*, 2, p. 275.

69. *Ibid.*, p. 276.

Être un étant signifie fondamentalement l'être en tant qu'ouverture sur l'esprit et dénote 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<sup>70</sup>.

## CONCLUSION

On a tenté de montrer qu'une même intention dialogique est à l'œuvre dans les philosophies de Stein et Przywara. Tous deux sont animés de la même conviction : un dialogue s'impose entre la philosophie contemporaine et la philosophie médiévale parce que ni une philosophie de l'être ni une philosophie de la connaissance ne peuvent s'accomplir absolument de façon exclusive. Les deux philosophes empruntent cependant des chemins différents pour incarner ce dialogue. Si Przywara élabore une synthèse métaphysique complexe en se basant sur une analyse de l'histoire de la philosophie (en faisant dialoguer la métaphysique thomiste et le transcendantalisme kantien), Stein compte perfectionner la phénoménologie en lui montrant le chemin de l'être (elle fait dialoguer l'ontologie et le transcendantalisme husserlien).

À partir de ce qui précède, deux conclusions plus larges semblent s'imposer. Premièrement, la vérité transcendantale comme synchronie entre l'esprit et l'étant donne à penser que la vérité ne saurait relever ni du fortuit 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*<sup>71</sup>. Difficile de résister à la tentation d'évoquer l'idée leibnizienne d'« harmonie pré-établie<sup>72</sup> ». Comment également ne pas trouver écho à la pensée steinienne chez Hans Urs von Balthasar<sup>73</sup> ? La vérité transcendantale 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 et finalement la science<sup>74</sup>. 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<sup>75</sup> ». Il s'agit là d'un programme pour une ontologie de l'esprit. Les

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*, p. 363.

72. P. SECRETAN, « Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique », p. 156.

73. *Wahrheit : ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Verlagsanstalt Benziger, 1947, p. 79-80.

74. *ESW*, 2, p. 277.

75. *Ibid.*



quelques allusions, dans *EES*, à la structure ontologique de l'esprit montrent que Stein s'inspire directement de Husserl<sup>76</sup> et Conrad-Martius<sup>77</sup>.

Deuxièmement, la phénoménologie transcendantale a besoin du concours de l'ontologie pour éclaircir le mystère de l'intentionnalité : comment est-il possible, demande Stein dans *EP*, que la conscience se dirige vers des objets ? Quelle est la *condition de possibilité* de cette direction<sup>78</sup> ? Méthodologiquement, cette question ne peut pas être résolue car la phénoménologie exclut *a priori* la plénitude de l'étant (l'étant qui est pleinement déterminé, c'est-à-dire la structure formelle remplie d'être) de son champ et s'en tient à l'offre toujours-déjà structurée de l'être. L'exploration de la vérité transcendantale montre qu'il y va du sens de l'être comme présence/manifestation comme présupposé de la connaissance. L'ontologie commence aux limites de la noétique. La nécessité d'un rapport dialectique entre les méthodes est d'ailleurs évoquée en des termes plus généraux dans *EP*<sup>79</sup>. C'est sur ce terrain onto-logique que se rejoignent Stein et Przywara. Chez Stein, l'ontologie devra partir d'un *cogito* en quelque sorte élargi aux dimensions de la personne (et de ses actualisations possibles). La personne est l'étant le plus proche de nous qui soit un étant pleinement déterminé et qui puisse nous permettre un accès à l'être. Au *cogito* husserlien fait place l'ontologie spirituelle steinienne : le monde de la personne et des sciences de l'esprit.

En toute fidélité avec son intention de fusionner la philosophie moderne (intérêt noétique) et la philosophie médiévale (intérêt ontique), Stein oscille entre un idéalisme méthodique et un réalisme critique<sup>80</sup>. Avec Husserl, Stein affirme que l'être n'est donné que dans le discours humain qui le porte. Pour Stein comme pour Husserl, l'affirmation originaire de ce discours ontologique est : « je suis ». La con-

---

76. *Ibid.*, p. 206. On reconnaîtra sans peine dans cette citation les formes possibles de la vie spirituelle caractéristiques de la phénoménologie : l'intentionnalité, l'intersubjectivité, l'intropathie (« *Einführung* ») 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 œuvre, apparentée à celle de Roman Ingarden.

77. *Ibid.*, p. 229-230. 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.

78. « [...] *wie ist es möglich, daß das Bewußtsein sich auf Gegenstände richtet, auf Gegenstände außerhalb seiner, die ein eigenes von ihm abgelöstes Sein haben, ein transzendentes Sein, wie man zu sagen pflegt ?* » (*ESW*, 13, p. 26).

79. « Erscheint so die Vernunftkritik angewiesen auf die Ontologie, so läßt sich doch in einem anderen Sinne sagen, daß die Vernunftkritik ihrerseits noch "Voraussetzung" der Ontologie sei. Denn für die apriorischen Seinsstrukturen muß ebenso wie für alle Gegenständlichkeiten aufgezeigt werden, wie eine Erkenntnis von ihnen möglich ist. So ergibt sich die Wechselbezogenheit und untrennbare Zusammengehörigkeit der beiden philosophischen Grunddisziplinen » (*ibid.*, p. 27).

80. Cette conviction est aussi manifeste dans les réflexions sur l'idéalisme et le réalisme qu'elle soumet au lecteur de sa dernière thèse d'habilitation : « Der Idealismus, wie wir ihn hier vor Augen haben, wäre kein "subjektiver" Idealismus, der das Bewußtsein als ewiges absolutes Sein setzt, sondern würde eine auf die selbst bewußtseinsunabhängigen Kategorien begründete Objektivität anerkennen und nur die Wirklichkeit *auch* vom Bewußtsein abhängig machen. Der Realismus andererseits, den wir als mögliches Ergebnis der geforderten Untersuchung ansehen, wäre kein "naiver" Realismus, der die Welt, so wie sie sich den Sinnen darbietet, einfach gläubig hinnimmt ; er könnte sehr gut die Welt, wie sie uns erscheint, als mitbedingt durch die Struktur der Subjektivität betrachten » (*ibid.*, p. 118).

science subjective constitue le passage obligé vers et la structuration obligée de 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, même si la philosophie doit nécessairement être une philosophie du sujet.