



Edith Stein et la modernité

Chantal Beauvais

Volume 58, Number 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401394ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401394ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beauvais, C. (2002). Edith Stein et la modernité. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 117–136. <https://doi.org/10.7202/401394ar>

EDITH STEIN ET LA MODERNITÉ*

Chantal Beauvais

Faculté de philosophie
Université Saint-Paul

RÉSUMÉ : On cherche à démontrer ici que la philosophie d'Edith Stein procède d'une compréhension moderne du projet de la raison, magnifiquement illustrée dans la définition steinienne de la « philosophie chrétienne ». Cherchant à parfaire le projet moderne de la raison, Stein fait éclater son cadre trop formel et ouvre à la philosophie le domaine de l'esprit qui lui était interdit par la modernité : la révélation chrétienne.

ABSTRACT : The attempt is made here to show that Edith Stein's philosophy is inspired by a modern understanding of reason's project, which is magnificently illustrated by her definition of "Christian philosophy." While seeking to perfect the modern project of reason, Stein breaks out of its excessive formality and open to philosophy the experimental domain which modernity excluded, Christian Revelation.

Au début du XX^e siècle, le débat philosophique et théologique autour de la notion de philosophie chrétienne a suscité énormément de controverse. D'une certaine manière, l'acquis le plus important de cet état historique de la philosophie qu'on nomme « modernité » se trouvait menacé par le retour en force d'une vision de la philosophie presque aussi ancienne que le christianisme lui-même : c'est-à-dire la philosophie chrétienne. La querelle repose manifestement sur la manière dont on doit concevoir les rapports entre les membres de ces complexes que Xavier Tilliette a justement appelés « binômes contrastés » : raison-révélation, savoir-foi, philosophie-théologie¹. Comme le dit Henri Hude, et d'une certaine manière également, Pierre-Jean Labarrière, il s'agit de déterminer l'existence d'une frontière commune entre le « mysticisme » de la *ratio* et celui de la *fides*². Dans cette optique, la querelle des années trente constitue la réverbération au niveau philosophique, d'une dialectique socio-culturelle plus vaste encore engageant et unissant à la fois christianisme et modernité.

* J'aimerais remercier le professeur Dale Schlitt, OMI (Université Saint-Paul) pour ses remarques fort judicieuses et constructives. Mes remerciements également à Lawrence Dewan, o.p. (Collège dominicain de philosophie et de théologie) qui m'a jadis conseillé dans la rédaction de ma thèse de maîtrise portant sur Edith Stein et la philosophie chrétienne.

1. Xavier TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1990, p. 17.

2. Henri HUDE, « La philosophie et le christianisme », dans Franz PARYS, dir., *La philosophie chrétienne en France*, Paris, Desclée, 1988, p. 37 ; et Pierre-Jean LABARRIERE, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 1999, p. 11.

On se souviendra que parmi ceux qui s'opposaient le plus vivement à la philosophie chrétienne, on retrouvait Émile Bréhier (1876-1952)³ campant une position exclusivement disjonctive — Fernand Van Steenberghe (1904-1993)⁴ aussi, quoique la disjonction n'y était pas en régime aussi exclusif — et Léon Brunschvicg (1869-1944)⁵ professant une position intégrante. Parmi les défenseurs de la philosophie chrétienne, Étienne Gilson (1884-1978)⁶ et Jacques Maritain (1882-1973)⁷ plaidaient en faveur d'une sorte de symbiose entre l'ordre de la foi et l'ordre de la raison, tandis que Maurice Blondel (1861-1949)⁸ argumentait plutôt en faveur d'une approche par implication.

Même si nous sommes résolument entrés en postmodernité, la question du rapport entre ce que nous savons (*épistèmè*) et ce que nous croyons (*doxa*) ne cesse de se poser avec acuité : ne peut-on pas considérer qu'il s'agit de l'enjeu philosophique même ? De plus, ce que la sociologie constate avec étonnement et désigne comme le retour du religieux⁹, interpelle de nouveau les philosophes et les théologiens¹⁰. Le but immédiatement visé ici est d'apporter un éclairage additionnel à ce débat en donnant la parole à Edith Stein. Je serais heureuse que les résultats de la présente enquête, quoique modestes, contribuent à une plus grande diffusion d'un questionnement philosophique dont la valeur et la profondeur restent jusqu'à maintenant trop peu connues. La démarche que je propose ici consiste en trois étapes : I) exposer la position d'Edith Stein, II) en expliquer l'origine et III) procéder à une évaluation critique de cette position.

-
3. Émile BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931), p. 133-162 ; et *Histoire de la philosophie*, I. *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1981, p. 430-462.
 4. Fernand VAN STEENBERGHE, « Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien », *Revue philosophique de Louvain*, 86 (1988), p. 180-191 ; *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, Publications Universitaires ; Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1974 ; « La deuxième Journée d'études de la Société Thomiste », *Revue néo-scholastique de Louvain*, 35 (1933), p. 539-554.
 5. Léon BRUNSCHVICG, « La notion de philosophie chrétienne », *Écrits philosophiques*, t. 1, Paris, PUF, p. 297. Extraits du *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31 (1931), p. 37-39, 73-82 ; « Religion et philosophie », *Écrits philosophiques*, t. III, Paris, PUF, 1958, p. 239. Reprise de l'article « Religion et philosophie », paru dans *Revue de Morale et de Métaphysique*, 42 (1935).
 6. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948 ; *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1927³ ; *Christianisme et Philosophie*, Paris, Vrin, 1936 ; *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960 ; *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952² ; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960 ; « La notion de "philosophie chrétienne" », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31 (1931), p. 37-39, 40-49.
 7. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933 ; *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935 ; *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 ; « La philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31 (1931), p. 59-72.
 8. Maurice BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud & Gay (coll. « Cahiers de la Nouvelle Journée », 20), 1932 ; « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931), p. 599-606 ; « La Philosophie chrétienne existe-t-elle comme Philosophie ? », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31 (1931), p. 86-93.
 9. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
 10. Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir*. Suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil (coll. « Points Essais »), 1996 ; Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 1999.

I. LA DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Voyons d'abord comment Stein¹¹ envisage le problème de la philosophie chrétienne. Malgré sa grande sympathie pour la philosophie de Thomas d'Aquin, Stein philosophe toujours en phénoménologue. Sa prise de position à propos de la philosophie chrétienne doit être envisagée essentiellement comme une solution à un problème ontologique et épistémologique, soulevé par la phénoménologie, qui l'a hantée depuis ses débuts en philosophie. Ce problème auquel Husserl lui-même n'a pu, du moins, à ses yeux, répondre de manière adéquate : celui de la vérité. On devine sans peine que sa reprise de la problématique husserlienne n'ira pas sans colorer d'une manière particulière sa conception de la philosophie chrétienne. Sans tarder, voici la définition que Stein propose pour désigner la philosophie chrétienne :

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, p. 32)¹².

Cette définition devient plus intelligible à la lumière des trois attitudes possibles par rapport à la notion de philosophie chrétienne dégagées par Stein. S'inspirant des échanges qui ont eu lieu au cours des Journées d'Études de Juvisy (12/09/1933), Stein affirme que l'union entre philosophie et théologie se vit essentiellement sous trois modes : un mode d'intégration, manifesté chez les Pères de l'Église, où la philosophie devient carrément théologie, un mode inclusif, où la philosophie peut emprunter certaines données à la théologie — usage contesté par les thomistes « purs et durs » — et, finalement, un mode symbiotique où le croire ne peut qu'influencer le comprendre, comme il est manifeste chez les philosophes chrétiens médiévaux (EFEE, p. 18). La définition que propose Stein indique qu'elle se rattache à l'attitude inclusive. L'optique d'ensemble qu'elle propose pour la philosophie chrétienne n'est en effet possible que si la foi est admise comme source de connaissance (« embrasser dans une unité l'ensemble de ce que la raison naturelle et la révélation nous rendent accessible »). Dès lors, on peut déjà se demander si Stein, contrairement aux thomistes auxquels elle fait allusion, considère la philosophie comme étant quelque chose d'autre « qu'une discipline purement naturelle ». De plus, cette définition se rattache en quelque façon au mode symbiotique, puisque Stein affirme de manière explicite que sa propre réflexion se veut en dépendance par rapport à celle proposée par Maritain. D'autre part, il est évident qu'elle veut s'en détacher puisque sa

11. Edith STEIN, « La phénoménologie d'Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin », *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secrétan, Paris, Cerf, 1987 (ci-après : *HTA*) ; *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, Nauwelaerts, 1972 (ci-après : *EFEE*) ; *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum sinn des seins*, Louvain, Nauwelaerts ; Freiburg, Herder, 1950 (ci-après : *EES*).

12. « 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).

définition laisse présager un dépassement de ce qui lui paraît se réduire à un point de vue strictement historique (« ni la désignation de l'ensemble des doctrines de penseurs chrétiens »). De la même manière, mais pour des raisons qui apparaîtront plus loin, Stein veut aussi se détacher du mode absorptif. Il y a quelque chose de symptomatique dans l'insistance sur le fait que la philosophie chrétienne qu'elle propose n'est pas une théologie. Peut-être est-ce justement parce que la confusion des deux que semble exhiber cette définition est facile au premier abord.

Si l'on compare sa définition aux attitudes qui ont été dégagées plus haut, il est évident que Stein se détache explicitement de l'optique disjonctive non exclusive défendue par les néo-thomistes de l'École de Louvain, dont Van Steenberghe est le paradigme (« pas seulement le nom pour désigner le comportement des philosophes chrétiens »). En revanche, elle se rattache d'une certaine manière à l'attitude de type symbiotique de Gilson et Maritain. Ce que nous pouvons affirmer avec certitude, c'est qu'elle est à la recherche d'une optique plus englobante. C'est en tout cas ce que l'emploi des particules négatives (« *nicht bloß [...] auch nicht bloß [...]* »), de même que l'emploi du comparatif de supériorité (« *darüber hinaus* ») donne à penser. C'est donc cette fonction englobante qu'il faut analyser si l'on veut comprendre en quoi Stein se démarque des autres positions mentionnées. Il faut aussi se demander pourquoi elle juge que cette définition plus englobante s'impose.

Ce qui s'annonce en filigrane n'est rien de moins que le projet d'une rationalité parfaitement achevée (« *perfectum opus rationis*¹³ »). La science idéale ou l'« œuvre parfaite de la raison », dont sa philosophie chrétienne est considérée par la philosophe comme une incarnation, serait celle qui constituerait en quelque sorte le recouvrement intégral entre le domaine de l'être et celui du savoir¹⁴. Bref, la vérité objectivée. Mais l'usage du conditionnel (« *gelungen wäre* ») laisse présager que cet idéal se présente comme un but à atteindre et par conséquent, qu'il n'est pas encore atteint, voire inaccessible.

13. Edith Stein reprend pour son compte l'expression « *perfectum opus rationis* » employée par Maritain (*De la philosophie chrétienne*, p. 31), qui lui-même l'attribue à Thomas d'Aquin (*ST II-II*, 45, 2). Or, comme l'ont fait remarquer F. Gaboriau et X. Tilliette, Maritain fait erreur en attribuant cette expression à l'Aquinat. 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 qu'une « fausse réminiscence » de Maritain. Il m'apparaît cependant que 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 m'apparaît différent : pour elle, il s'agit littéralement de bâtir l'œuvre rationnelle parfaite, la science idéale.

14. « Par science en tant qu'idée sous-jacente à toute science humaine, il faut donc entendre l'expression *pure* (pour ainsi dire encore désincarnée) où l'étant se manifeste selon son ordre propre » (*EFEE*, p. 24).

II. PRÉSUPPOSÉS HERMÉNEUTIQUES

La conception steinienne de la philosophie chrétienne est donc lourde de présupposés. Un ensemble de facteurs qui la sous-tendent doivent être connus pour en comprendre la portée réelle. Ce qui apparaît au départ comme une définition classique de la philosophie chrétienne, se démarque par une intentionnalité éminemment moderne. Afin de mieux identifier les lieux de rupture par rapport au point de vue classique sur la philosophie chrétienne, je pose ici trois thèses, qui seront davantage explicitées, visant à éclaircir les fondements voilés de la définition qu'en donne Stein : 1) la philosophie chrétienne steinienne s'inscrit à l'intérieur du vœu de scientificité propre à la rationalité moderne ; 2) elle s'élabore à même une critique de la raison théorique ; 3) elle vise l'immédiateté onto-logique caractéristique du projet phénoménologique husserlien.

1. La philosophie comme « science rigoureuse »

Ce n'est pas du dehors que Stein interpelle la rationalité moderne, puisqu'elle se situe franchement dans un courant philosophique qu'on a pu considérer comme le « dernier avatar de la philosophie moderne¹⁵ ». Plus encore, Stein endosse le projet philosophique moderne et elle veut lui donner les meilleures chances de réussir. Elle n'argumente pas à partir de l'état chrétien du sujet philosophant, comme le faisaient Gilson et Maritain. Sa réflexion porte plutôt, comme c'était le cas pour Blondel, sur l'état de la philosophie et plus précisément sur sa déficience.

On sait que le parcours intellectuel de Stein, menant de la phénoménologie de Husserl jusqu'à sa propre conception de la possibilité d'une philosophie chrétienne, est essentiellement marqué par deux étapes critiques : premièrement, critique de la solution husserlienne du problème de la « constitution » de l'objet¹⁶ ; deuxièmement, critique de l'axiome égologique de la phénoménologie telle que conçue par Husserl¹⁷. Et si Stein a cru trouver une confirmation de ses intuitions dans certains écrits de Thomas d'Aquin, dont elle a traduit les *Quaestiones disputatae de veritate*¹⁸, il n'en demeure pas moins — et c'est ce qu'il m'apparaît crucial d'établir — que la

15. Xavier TILLIETTE, « Edith Stein et la philosophie chrétienne », p. 102.

16. « 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 Subjektivität 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 [...] » (E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938*, *Edith Steins Werke*, Band 14, Freiburg, Herder, 1991, p. 36).

17. « Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten. Die *Ideen* aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus Zurücklenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen. Es war der Anfang jener Entwicklung, die Husserl mehr und mehr dahin 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*, *Edith Steins Werke*, Band 7, Louvain, Nauwelaerts, 1965, p. 174).

18. *Untersuchungen über die Wahrheit*, *Edith Steins Werke*, Band 3-4, Louvain, Nauwelaerts, 1950.

philosophie chrétienne, telle qu'elle la conçoit, est largement héritière de la « phénoménologie comme science rigoureuse » de Husserl et en constitue comme la rectification et le prolongement. Car la découverte de la scolastique médiévale n'a pas rendu Stein insensible aux « empreintes indélébiles » de la phénoménologie qui ont marqué son esprit (*EFEE*, p. 1). Elle croit plutôt nécessaire de faire dialoguer celle-ci avec la philosophie médiévale. Ce dialogue s'impose parce que, malgré la différence d'optique propre à chacune, un même projet d'intelligibilité unit la pensée moderne et la pensée médiévale. C'est d'ailleurs dans cette optique dialogique qu'on doit considérer *La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Essai de confrontation*¹⁹, de même que *L'être fini et l'être éternel*²⁰, son œuvre de maturité, dans laquelle Stein expose justement ses réflexions sur le problème de la philosophie chrétienne. Il serait faux de penser que cette fusion soit envisagée de façon naïve, car Stein est tout à fait lucide lorsque vient le temps d'énumérer les énormes difficultés qui caractérisent une telle entreprise. Ce qui ne l'empêche pas de faire preuve d'optimisme. À son avis, non seulement cette fusion est possible, mais sa propre philosophie chrétienne, dont le contenu est déployé dans *L'être fini et l'être éternel*, doit être comprise comme une effectuation possible de cette fusion. Stein constate que la pensée moderne se veut une rupture par rapport à la pensée médiévale — rupture cristallisée dans le virage épistémologique qu'elle a voulu prendre, la tradition médiévale étant plutôt habitée par le problème de l'être. Pour Stein cependant, cette différence d'objet ne représente pas un obstacle majeur à son propre projet puisqu'elle croit possible de démontrer, une fois élucidées les disparités de langage philosophique, que ces deux courants recherchent, de manière ultime, la même chose : une vérité qui soit réellement ou un être qui soit véritablement (*EFEE*, p. 11).

Tout de même, elle reconnaît que le statut de la révélation chrétienne en regard de la philosophie constitue le véritable obstacle à son projet de « fusion » de la philosophie médiévale et de la philosophie moderne (*EFEE*, p. 18). Pire encore, la problématique est accentuée par le fait que même les penseurs catholiques ne peuvent pas se mettre « d'accord entre eux pour affirmer la possibilité d'une philosophie chrétienne » (*EFEE*, p. 18)²¹. Pour Stein, de concert avec Maritain dont elle cherche à s'inspirer, la philosophie chrétienne a un sens et elle est possible. Mais la distinction apportée par Maritain entre la « nature » et l'« état » de la philosophie, lui apparaît insuffisante. Peut-être justement parce que l'optique de Maritain était celle du *philosophe croyant*, tandis que la sienne est celle de la *philosophie* elle-même. Stein affirme qu'elle veut « aller encore plus loin [que Maritain] dans ce travail d'éclaircissement », mais que pour ce faire « il est inévitable d'annoncer déjà certaines choses

19. « Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas V. Aquino », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Supplementhand, Festschrift Edmund Husserl (zum 70. Geburtstag gewidmet), Halle, Niemeyer, 1929, p. 315-338.

20. Cette volonté de fusionner la pensée médiévale et la pensée moderne est manifeste entre autres chez Erich PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, München, Kösel & Pustet, 1932. En outre, il est possible de démontrer, comme je compte pouvoir le faire dans un autre article, que Przywara a fortement influencé la pensée steinienne.

21. Ici Edith Stein renvoie explicitement aux *Journées d'Études thomistes* de Juvisy (12/09/1933) consacrées au thème de la philosophie chrétienne.

qui ne seront discutées qu'au cours des recherches ultérieures » (*EFEE*, p. 21)²². Pour que le sens de la philosophie chrétienne devienne manifeste, il faut considérer la philosophie non pas en tant que sagesse, comme le voulait Maritain, mais en tant qu'elle est une *science* (*EFEE*, p. 2). Stein avait déjà lu *De la philosophie chrétienne*, et avait souligné le manque de distinction entre la « philosophie et les sciences particulières », une distinction qui, pour les phénoménologues, comporte une « bien plus grande signification que pour Aristote et saint Thomas²³ ».

Cette insistance sur le statut scientifique particulier qu'on doit accorder à la philosophie m'apparaît confirmer une fidélité à la phénoménologie. Si l'on veut bien comprendre l'apport steinien au débat de la philosophie chrétienne, il importe de saisir que pour elle, le mot « science » revêt sans ambages la signification héritée des *Recherches logiques* de Husserl (*EFEE*, p. 22). Dans cette optique, la philosophie est considérée comme la forme de la science par excellence. Stein n'est pas sans remarquer le formalisme qui caractérise sa vision de la philosophie et l'achèvement nécessairement fragmentaire du projet de la raison qui s'ensuit. Cela ne signifie pas que la science ne possède pas la vérité. Dans un ton décidément husserlien, Stein affirme que la science possède bel et bien la vérité, en tant que nous avons l'intuition de l'idéal que nous devons atteindre (*EFEE*, p. 22). Autrement dit, pour que la science puisse atteindre sa finalité, il faudrait qu'elle se trouve remplie du contenu adéquat à sa visée totalisante. Mais en fait, la science constitue un système de propositions vraies, sans pour autant qu'elle comprenne de manière exhaustive d'où ces propositions tiennent leur vérité (*EFEE*, p. 23). La science idéale est entée sur la vérité ontologique, la science actuelle sur la vérité logique et constitue en quelque sorte une apparition de la première. Il faut donc, pour parfaire l'état de la science moderne, lier le champ de la vérité logique, dans lequel elle se meut, et le champ de la vérité ontologique²⁴. C'est exactement dans cette optique de scientificité idéale qu'il faut comprendre la théorie steinienne de la philosophie chrétienne. Stein veut parfaire le projet scientifique moderne en l'inscrivant à l'intérieur d'un champ ontologique qui lui permettra d'atteindre les fondements même de sa finalité (*EFEE*, p. 23).

C'est ici que la philosophie médiévale vient au secours de la philosophie moderne et que leur fusion, tant souhaitée par Stein, trouve un accomplissement. C'est un fait que les penseurs médiévaux, dont Augustin et Thomas d'Aquin, ancrèrent leur théorie de la vérité dans une théorie de l'être. Il faut avouer que c'est faire preuve d'originalité que de concevoir la perspective scientifique moderne comme appelant de soi une ontologie qui puisse la libérer de son cadre exclusivement logique, et ce

22. Ces « certaines choses » sont en fait des développements d'ordre gnoséologique et ontologique qui apparaissent au cinquième chapitre, plus précisément à la dixième section intitulée : « Essai d'une compréhension plus profonde de la vérité (vérité logique, ontologique, transcendantale) » (voir *EFEE*, p. 296-301).

23. « Lettres d'Edith Stein », *Cahiers Jacques Maritain*, 25 (décembre 1992), p. 39.

24. « On peut alors estimer quelle place va conserver une vérité tout entière "logique" — au sens précisément d'une théorie générale et fondamentale de la science — dans une élaboration infiniment plus large et plénière de la vérité : la vérité logique ne représente qu'une partie, qu'un aspect d'une vérité plus ontologique et transcendantale » (Philibert Secrétan, dans *HTHA*, p. 155).

afin de la porter à la réalisation de son idéal. Comme l'a fait remarquer Secrétan, depuis ses tout débuts comme étudiante à l'école de Göttingen, Stein a compris le « *Zu den Sachen selbst* » de Husserl comme une « injonction à fonder en ontologie une critique ou théorie du fondement de la science²⁵ ».

Concluons pour le moment que Stein entend prolonger et parfaire la phénoménologie en tant que science en donnant à l'impératif husserlien une orientation ontologique. Il reste maintenant à se demander, ce qui est moins évident, en quoi ce prolongement et cette perfection impliquent nécessairement un recours à la révélation chrétienne. On touche ici au deuxième « fondement voilé » sous-jacent à la définition steinienne de la philosophie chrétienne.

2. La finitude de la raison humaine : ses conséquences

Le projet philosophique husserlien, pouvant être conçu comme une quête de vérité qui est à la fois une quête d'*immédiateté*, est entièrement endossé par Stein. Néanmoins celle-ci se montre très critique à l'égard de la capacité de la raison husserlienne de mener à bien un tel projet. Gilson, Maritain et Blondel, chacun à sa façon, contestaient aussi la prétendue omnipotence de la raison moderne. Mais Stein se situe également de façon critique face à la « raison naturelle » telle qu'envisagée par le thomisme, dont l'un de ses représentants était Maritain. En somme, Stein se distingue nettement de Husserl, Maritain, Gilson et Blondel lorsqu'il s'agit de déterminer jusqu'à quel point la raison humaine est capable d'atteindre son idéal de vérité.

Pour Stein, la phénoménologie de Husserl et la philosophie thomiste présentent essentiellement la même vision du monde : le monde est habité par un *logos* et il est possible pour la raison humaine d'en atteindre quelque chose. Il existe même, à ses yeux, un parallèle possible entre l'opération abstraite de Thomas d'Aquin et l'intuition eidétique de Husserl (*HThA*, p. 46-48). Mais la ressemblance s'arrête ici : « [...] sur les limites posées à l'entendement engagé dans la découverte du *logos*, les conceptions des philosophes sont, il est vrai, divergentes » (*HThA*, p. 33). En effet, même si Husserl affirme que la science connaît les limites que lui impose son historicité, il demeure que pour lui la raison en tant que telle est illimitée parce qu'elle est toujours guidée en son projet d'intelligibilité par sa finalité, c'est-à-dire la vérité idéale qui ne cesse de se présenter à la raison comme un appel en sa direction. Il n'est donc pas question pour Husserl de recourir à d'autres sources de connaissance que ce que les thomistes appelleraient la « raison naturelle » puisque la raison est capable de vérité (*HThA*, p. 33). Stein fait remarquer qu'il ne s'agissait pas pour Husserl d'éliminer la foi, mais plutôt de la situer dans son contexte propre, c'est-à-dire : la sphère religieuse. Autrement dit, pour Husserl, la foi perd sa compétence lorsqu'elle enjambe les contours de la sphère philosophique²⁶.

25. Philibert SECRÉTAN, dans *HThA*, p. 159.

26. Notons au passage que cette distinction tranchée entre le domaine de la foi et le domaine de la raison est une caractéristique générale du protestantisme qu'embrassait Husserl. Pour une position typiquement protestante au sujet de la possibilité d'une « philosophie chrétienne », consulter Karl BARTH, *Philosophie et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1960. Pour de plus récentes réflexions, on peut consulter par exemple

C'est exactement cette imperméabilité des frontières entre la raison et la révélation chrétienne qui pose problème pour Stein aux yeux de qui la phénoménologie, dans sa méthodologie même, compromet son projet d'intégralité onto-logique en se coupant de cette manifestation de la vérité que constitue la révélation chrétienne et en se retranchant dans la sphère de la subjectivité pure. Jamais la philosophie égocentrique de Husserl ne pourra prétendre à l'atteinte des fondements ultimes²⁷. Pour que la phénoménologie de Husserl puisse résoudre le problème de la vérité, Stein conçoit dans un premier temps qu'il lui faille s'ouvrir à la totalité de la manifestation de l'être. Ensuite, elle doit recourir à une instance critique située en dehors du « moi » humain. Il est d'ores et déjà clair que la solution idéale au problème de la vérité réside dans une philosophie égo-théocentrique (*HThA*, p. 41)²⁸.

Stein dit retrouver chez Thomas d'Aquin les mêmes insistances que Husserl sur la puissance de la *ratio*, le caractère infini du projet d'intelligibilité que porte la raison et le caractère fragmentaire de la science. Mais contrairement à Husserl, Thomas d'Aquin conçoit que la raison naturelle n'est pas la seule voie susceptible de nous conduire à la vérité (*HThA*, p. 34). La foi constitue pour Stein une solution à double titre : elle ouvre la philosophie, dont la finalité est la vérité même, « à des vérités inaccessibles par d'autres voies » et lui confère le degré de certitude dont elle a tant besoin pour poursuivre son œuvre (*HThA*, p. 36). Stein reconnaît sans peine qu'elle ne fait pas tout à fait justice à la pensée de Thomas d'Aquin en subordonnant doublement la philosophie à la foi (*HThA*, p. 37). Aux yeux de l'Aquinate, la nécessité d'une doctrine procédant de la révélation divine s'impose pour des raisons fort différentes de celles évoquées par Stein. Selon l'Aquinate, la destinée finale de l'être humain dépasse infiniment ce qu'il peut en saisir. Pour qu'il puisse agir selon sa fin surnaturelle, il était nécessaire que l'être humain puisse être en possession d'une connaissance adéquate, c'est-à-dire d'une connaissance proportionnée à sa fin surnaturelle. Cette connaissance surnaturelle ne pouvait lui venir que de Dieu : « *Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt* » (*Summa*, I, 1 resp., 2b5-8). Deuxièmement parce que, même s'il est possible pour l'être humain de connaître quelque chose de Dieu, il n'est pas permis à tous (faute de temps et de moyens intellectuels) de se livrer à la contemplation métaphysique. Pour le plus grand bien, il valait mieux que Dieu se révèle « *ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur* » (*Summa*, I, 1 resp., 2b17-20). Néanmoins, Stein conçoit que si la philosophie veut atteindre l'idéal de science, elle doit, pour être conséquente avec elle-même, accueillir l'offrande du

les ouvrages d'A. Plantinga, N. Wolterstorff et K. Clark qui s'inspirent de la tradition de l'Église réformée calviniste.

27. « La transmutation qui résulta des recherches transcendantales, à savoir la mise en équivalence de "exister" et "se déclarer" à une conscience, ne donnera jamais satisfaction à une intelligence de vérité » (*HThA*, p. 43).
28. Philibert Secrétan (dans *HThA*, p. 158) fait d'ailleurs remarquer, de manière très judicieuse, que la solution d'Edith Stein au problème de la vérité, alors qu'elle était aux prises avec l'égologie de Husserl, est comparable à celle de Malebranche, aux prises, quant à lui, avec le *Cogito* cartésien.

sens faite par le domaine extra-rationnel et par conséquent inclure en son sein les données de la révélation chrétienne. Cela signifie en pratique que la science idéale, telle que conçue par Husserl, ne peut pas s'édifier sans le contenu et le degré de certitude propres à la foi chrétienne (*HThA*, p. 38). Jamais un thomiste, qu'il milite ou non en faveur de la philosophie chrétienne, n'accepterait que la philosophie doive s'édifier à partir de la foi parce que cet arrangement équivaldrait à ses yeux à changer la philosophie en théologie. La philosophie est l'effort de la raison naturelle ou elle n'est pas²⁹.

Cependant, Stein ne partage pas l'optimisme thomasien face aux capacités de la raison naturelle. C'est d'ailleurs ce qui sous-tend sa propre conception de la philosophie chrétienne, car le recours à la révélation chrétienne est non seulement souhaité mais exigé par la faiblesse structurelle de la raison naturelle. C'est pour une raison d'ordre absolu, qui n'est pas sans parallèle avec la première évoquée par Thomas d'Aquin afin de justifier la nécessité de la révélation divine (la destinée de l'être humain dépasse infiniment ce qu'il peut en concevoir), que la philosophie doit avoir recours à la foi. D'emblée, en dehors de toute considération de l'avènement historique du péché, la raison naturelle est déclarée déficiente en raison même de sa finitude³⁰. À la manière de Blondel, dont *L'Action* constitue en quelque sorte une phénoménologie de la finitude de la raison pratique, Stein affirme que la raison théorique est incapable de résoudre de manière exhaustive les problèmes qu'elle pose. Pour la philosophe, la raison naturelle est *de jure* déficiente. C'est-à-dire qu'elle ne peut prétendre à la pleine autonomie, même lorsqu'elle opère dans son domaine propre. Cette insistance sur la faiblesse de la raison humaine est une conséquence logique de la doctrine steinienne de la création, marquée par le signe de la contingence radicale³¹. Cette insistance sur la contingence radicale de la création se manifeste d'ailleurs dans l'ironie que Stein démontre à l'égard des preuves de l'existence de Dieu. En effet, elle nie catégoriquement que la raison naturelle puisse conclure avec certitude à l'existence de Dieu. Certains « sauts » ne sont pas possibles à la raison

29. « *La certitude spécifique de la foi est un don de la grâce* : Certainement... *La raison et la volonté ont à en tirer les conséquences théoriques et pratiques* : C'est cohérence et loyauté... *Parmi les conséquences théoriques, il faut compter l'édification de la philosophie à partir de la foi*. L'interrogation est permise. C'est sur ce dernier point en effet que saint Thomas aurait difficulté à reconnaître sa pensée. La philosophie n'est pas à ses yeux, une conséquence théorique de la foi ; elle s'érige comme un mouvement naturel de montée dont l'histoire a enregistré les étapes, jusqu'à un palier qui en représente l'accès, réservé à quelques-uns [...] » (François GABORIAU, *Edith Stein philosophe*, Paris, FAC éditions [coll. « Portraits »], 1998, p. 115-116).

30. « Ces deux aspects des vérités de la foi ["confortations" d'ordre subjectif et objectif] mettent en relief la dépendance de la philosophie à chaque époque — comme ensemble historique — à l'égard de la foi et de la théologie en tant que conditions externes de sa réalisation. Elles aboutissent à la philosophie chrétienne telle que l'envisage le thomisme, mais non à une philosophie chrétienne qui accueillerait la vérité révélée comme telle en son contenu. Si par contre, au cours de la recherche de l'étant, la philosophie tombe sur des questions impossibles à résoudre par ses propres moyens (par exemple la question de l'origine de l'âme humaine) et si elle s'approprie les réponses trouvées dans la doctrine de la foi afin de parvenir ainsi à une connaissance plus ample de l'étant, nous nous trouvons devant une philosophie chrétienne utilisant la foi comme source de connaissance. Ce n'est plus une philosophie pure et autonome. Cependant, il ne semble pas justifié de lui conférer maintenant le nom de théologie » (*EFEE*, p. 31).

31. Consulter, entre autres passages, *EFEE*, p. 347-348.

laissée à ses propres forces (*EFEE*, p. 115). Le fait qu'elle parle d'un abîme (« *Abgrund* », *EES*, p. 107) impossible à franchir montre clairement qu'il y a pour elle des limites très précises à respecter lorsqu'il s'agit du pouvoir de la raison humaine. On croirait entendre Kant³². (Il n'est pas impossible que Stein ait été influencée par la pensée kantienne, mais une analyse plus poussée de ses réflexes philosophiques montre qu'elle est une plus proche parente de Hegel.) Pour Stein, il n'y a pas à proprement parler de connaissance « naturelle » de Dieu, puisque toute connaissance de Dieu est grâce. C'est à l'auteur du *De Trinitate* qu'elle réfère lorsqu'elle critique l'optimisme de Thomas d'Aquin³³. On semble retrouver l'optique de Blondel pour qui le surnaturel est « absolument impossible et absolument nécessaire » à la raison philosophique. Mais alors que chez Blondel la raison philosophique doit s'arrêter « au seuil » du surnaturel, laissant ainsi le champ ouvert à la théologie, chez Stein elle doit puiser au contenu de la révélation chrétienne, si elle veut remédier à sa carence congénitale et se réaliser comme « *perfectum opus rationis* ».

Nous sommes alors confrontés au paradoxe suivant : tandis que la raison théorique en son pouvoir propre est déficiente et ne peut se permettre de transgresser son ordre, la même raison, mais prise en sa visée totalisante (raison englobante), est super-efficente. C'est d'ailleurs à ce registre que Stein se distingue par rapport à Maritain, Blondel et Gilson. Si elle attribue moins d'autonomie réelle à la raison qu'ils ne le font, elle accorde en revanche plus d'ampleur à sa visée qu'ils ne le font. Nous voici les témoins d'un étrange mariage entre Kant et Hegel. N'est-il pas permis de se demander si Stein n'est pas en train de confondre philosophie et théologie ? Il faut avouer que la parité de niveau qu'elle semble établir entre raison et foi en tant que sources de connaissance, rend difficile l'établissement d'un point de démarcation entre le champ d'investigation propre à la philosophie et celui de la théologie. Pourtant elle sait distinguer entre philosophie et théologie mais, comme on le verra, sa distinction n'est intelligible que dans une perspective phénoménologique. En phénoménologie, Stein est partie en quête d'un fondement contenu adéquat à la philosophie conçue essentiellement comme visée épistémique idéale. Or, seul le donné révélé répond à ce critère tant souhaité. La philosophie étant fermement ancrée au contenu absolu, il ne lui reste plus maintenant qu'à poursuivre son projet d'intelligibilité. Ce faisant, la philosophie n'a pas perdu son caractère spécifique. Comme le mentionne

32. Reuben Guilead, faisant allusion à la position d'Edith Stein en regard des « espèces intelligibles », a d'ailleurs noté certains traits kantien dans sa théorie de la connaissance : « La grande question qui se pose est celle de savoir si une telle coïncidence prétendue peut jamais être atteinte ici-bas. Edith Stein, pour sa part, le nie catégoriquement. À l'égard des frontières infranchissables imposées à la raison humaine, sa position est aussi nette et ferme que celle de l'agnosticisme kantien. Le cas idéal d'une coïncidence, déclare-t-elle, n'est jamais accessible à la connaissance humaine, mais, ajoute-t-elle, il est ce vers quoi tend tout le travail de connaissance » (Reuben Guilead, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain, Éditions Nauwelaerts [coll. « Philosophes contemporains », série « Textes et études », 17], 1974, p. 110 ; cf. *Akt und Potenz*, texte non encore édité).

33. « *Si comprehendis, non est Deus*, dit Augustin. [...] Et par quelle force d'intelligence l'homme saisit-il Dieu puisqu'il ne saisit pas encore cette forme d'intellection même par laquelle il veut le saisir ? » (*EFEE*, p. 114). Voir, aussi, Edith STEIN, « Lettres d'Edith Stein », *Cahiers Jacques Maritain*, 25 (décembre 1992), p. 39.

Josef Stallmach, elle œuvre toujours sous l'égide de la raison, mais une raison totale et par conséquent davantage en mesure d'être totalisante³⁴.

Nous touchons ici à ce que nous avons préalablement posé comme le troisième fondement de la conception steinienne de la philosophie chrétienne : si la raison humaine est limitée dans ce qu'elle peut accomplir par elle-même, si elle a besoin de la foi pour être complétée, il n'en demeure pas moins que la philosophie est la seule science porteuse du projet d'élucidation exhaustive de la facture du réel.

3. La philosophie comme ouverture à l'immédiateté de la vision

On a vu que la philosophie chrétienne steinienne prend appui sur un rapport dialectique entre l'ordre de l'immédiat (projet rationnel achevé) et l'ordre de la médiation (raison inachevée). On veut à présent montrer que la conception steinienne de la philosophie chrétienne ne devient pleinement intelligible qu'à partir du moment où est mise à jour une nouveauté, par rapport à la perspective classique, dans l'élaboration des rapports entre philosophie et théologie. Paradoxalement et en dépit d'une certaine priorité que Stein veut accorder à la théologie, c'est la philosophie qui constitue en définitive la science de l'absolu. Mais d'un absolu qui ne se donne que dans la foi. Comment ne pas évoquer ici le geste hégélien déployé dans *La phénoménologie de l'Esprit* où la religion ouvre à la raison le domaine du contenu absolu, tandis que la raison le porte au plan du rationnel.

Comme il devient manifeste, Stein considère le domaine de la foi et le domaine de la raison comme deux sources de connaissance. Le donné révélé constitue d'abord et avant tout pour Stein une manifestation de la vérité, c'est-à-dire une donation de vérité offerte à la raison humaine. Cette donation, alors même qu'elle est incomparablement chargée de sens pour la personne croyante, ne diffère pas, à titre de donation, de la donation offerte par l'ordre naturel. Cela dit, elle s'offre à la personne croyante sous le mode d'une certitude absolue tandis que la donation de vérité propre à la sphère naturelle s'offre à elle seulement sous le mode d'une certitude relative. À la foi, appartient l'immédiateté d'une saisie originaires de la vérité, tandis qu'à la raison, appartient la médiation d'une saisie processuelle (*EFEE*, p. 66)³⁵.

Pour la philosophe en quête de clarté totale, la foi, en dépit de la lumière obscure qu'elle projette sur le chemin de la raison, constitue une voie privilégiée parce qu'elle se rapproche le plus de l'idéal de la connaissance. Quel est cet idéal ? Rien de moins que la sagesse divine (*EFEE*, p. 34). Certains se demanderont avec Karl-Heinz

34. Josef STALLMACH, « Edith Stein — von Husserl zu Thomas von Aquin », dans W. HERBSTTRITH, éd., *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991, p. 51.

35. En plus de l'influence phénoménologique, se manifeste ici l'influence de l'école carmélitaine. Fidèle à la tradition mystique du Carmel, la philosophe se réfère à saint Jean de la Croix lorsque vient le temps d'explicitement la différence entre foi et raison. Cette différence est exprimée par la métaphore contrastant la lumière du jour et l'obscurité de la nuit, ce qui est tout à fait caractéristique de la doctrine sanjuaniste. Alors que la foi est une saisie « nocturne », la raison est une saisie « diurne » (voir *EFEE*, p. 35).

Lembeck si Stein n'est pas en train de céder à un fidéisme naïf³⁶. Je ne crois pas que le terme « fidéisme » soit le plus approprié pour qualifier l'attitude steinienne. En effet, le fidéisme au sens strict constitue la position diamétralement opposée au rationalisme. Pour un fidéiste, la vérité est à trouver dans le « sentiment » et non dans la « raison ». C'est sans doute dans cette catégorie qu'on retrouvera des penseurs comme Schleiermacher, Jacobi, Herder et James. Dans une telle optique, même la philosophie chrétienne steinienne et certainement sa *Science de la croix*³⁷, seraient saluées d'un geste réprobateur. Certes, Stein n'accorde pas de crédibilité à ce qui pourrait être une preuve rationnelle de l'existence Dieu ou de l'origine de l'âme. Mais il ne faut pas confondre cette réserve par rapport à la puissance de la raison humaine avec ce qui constituerait un mépris radical de la raison. Si l'on veut absolument parler du fidéisme steinien, on ne peut en parler qu'à titre de traces. Tout comme on parle d'ailleurs des traces de fidéisme propre à l'existentialisme contemporain incarné entre autres par Kierkegaard, Buber, Marcel et Jaspers³⁸.

En dernière analyse, Stein dit tout simplement ceci : pour savoir de manière idéale, il faut s'approprier les contenus de sens ouverts par l'acte de croire. Cela m'apparaît être une transposition en contexte moderne du « *credo ut intelligam* » médiéval, geste dont Dubois salue l'originalité chez Stein³⁹. Jamais l'idéal d'une œuvre rationnelle parfaitement achevée n'est absent de ses préoccupations, même lorsqu'elle s'aventure dans la sphère de la foi. Jamais il ne s'agit pour Stein d'éliminer la raison au profit de la foi. Il s'agit plutôt de saisir la lumière quelle qu'en soit la guise (*EFEE*, p. 35). Stein signale simplement que la vocation véritable de la raison humaine dépasse ce qu'elle peut en concevoir. Le dynamisme même de la raison humaine se définit comme un « je veux voir l'Absolu ». L'ordre de la foi permet l'accomplissement de l'intention de la raison en lui offrant de façon immédiate ce qui ne peut être que senti par l'ordre de la raison au fil de ses médiations. Dieu est la vérité, qui cherche la vérité cherche Dieu, qu'il le sache ou non⁴⁰.

Dès lors qu'on associe raison et foi dans un même projet d'intelligibilité, la distinction entre philosophie et théologie devient impraticable ou, à tout le moins, difficile. Femme de la modernité, Stein sait qu'elle ne saurait être dispensée d'effectuer une telle distinction. Elle est tout à fait consciente de la difficulté que représente son

36. K.-H. LEMBECK, « Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins », dans Waltraud HERBSTTRITH, éd., *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991, p. 171.

37. *La science de la croix. Passion d'amour de Saint Jean de la Croix, Les Œuvres d'Edith Stein*, t. 1, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1957.

38. Consulter S.A. MATCZAK, « Fideism », *New Catholic Encyclopedia*, vol. V, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 908-910 ; J.L. DUMAS, « Fidéisme », *Encyclopédie philosophique universelle* (sous la direction d'André JACOB), II. *Les notions philosophiques. Dictionnaire* (sous la direction de Sylvain AUROUX), t. 1, Paris, PUF, 1989, p. 985-986.

39. « [...] justifiant sa propre démarche, elle propose une conception très personnelle de la philosophie chrétienne qui lui assigne une place originale dans la lignée du *credo ut intelligam* » (Marcel-Jacques DUBOIS, « L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein », *Revue thomiste*, 73 [1973], p. 198).

40. Edith Stein cité par M. BARUKNINAMWO, *Edith Stein. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale*, Frankfurt a.M., P. Lang, 1982, p. 154.

point de départ. Même si la distinction qu'elle propose risque de ne satisfaire ni les théologiens, puisqu'il semble bien qu'elle accorde trop de place à la philosophie ; ni les philosophes modernes, puisqu'elle semble bien faire fi des restrictions kantienne, on ne saurait lui reprocher l'absence de toute distinction :

Lorsqu'on voit dans un ouvrage historique sur la vie intellectuelle du ^{XX}^e siècle la transformation de la physique moderne par l'influence de la relativité d'Einstein, l'historien est obligé de s'en référer au physicien ; cependant du fait d'englober dans son œuvre l'apport acquis des sciences physiques, son ouvrage ne sera pas, pour autant, un ouvrage de physique. Les rapports entre la philosophie et la théologie ne sont pas tout à fait les mêmes puisque l'historien ne se soucie guère du vrai ou du faux de la théorie d'Einstein mais seulement de son influence historique. Le philosophe, par contre, lorsqu'il fait un emprunt à la théologie, s'occupe de la vérité révélée en tant que vérité. Voici le facteur commun : dans les deux cas une science doit mettre à contribution une autre science pour progresser dans sa sphère particulière et, en s'appuyant sur ce moyen auxiliaire, elle continue à travailler dans son propre domaine (EFEE, p. 31).

Ainsi la raison est légitimée d'aller puiser dans l'un comme dans l'autre et ce, sans préjudice, car le projet philosophique est précisément recherche de vérité. Seule l'intention détermine s'il s'agit d'une démarche philosophique ou théologique. La philosophie traite du donné révélé en tant qu'il lui offre le contenu idéal, lui permettant ainsi de se réaliser comme « *perfectum opus rationis* ». Mais quelle est alors l'intentionnalité proprement théologique ? La théologie ne s'occupe-t-elle pas aussi de la vérité, elle qui justement fournit à la philosophie non seulement le critère de vérité mais aussi le contenu absolu ? Et si toutes deux s'occupent de la vérité, comment les distinguer ? Avant de répondre à ces questions, voyons comment la philosophe définit la tâche théologique : « [...] la tâche de la théologie est de constater les faits de la révélation en tant que tels et d'élaborer leur portée et leur lien [...] » (EFEE, p. 30). D'après cet unique extrait, où Stein décrit le projet théologique, si la théologie est la science du contenu idéal, il semble bien qu'elle n'est pas pour autant la science du projet d'intelligibilité. Que faut-il entendre quand Stein dit de la théologie qu'elle doit « élaborer la portée et le lien » des « faits de la révélation » ? Stein semble concevoir la théologie comme une simple grammaire du donné révélé. Autrement dit, elle détermine ainsi la tâche de la théologie positive : l'étude et la systématisation du donné révélé en tant qu'il constitue une parole de Dieu sur lui-même.

La raison s'éprouve elle-même comme quête de vérité absolue, elle pressent qu'un objet correspond à l'infinité de sa quête, mais sa vision n'est pas remplie d'une présence infinie. C'est comme si la raison cherchait une essence dont elle a l'intuition mais dont la vision lui reste toujours voilée. Elle a besoin de la foi pour nommer son objet, pour remplir de présence ce qu'elle connaît comme absence. Ce que la raison vise, de manière inchoative comme idéal, la foi le connaît de manière aussi apodictique que l'ego qui expérimente sa propre existence. Ainsi la théologie vient à l'aide de la philosophie en donnant des contours plus nets à la présence qui se dérobe à sa vision. En sorte que Stein lui accorde une priorité « formelle » parce que c'est elle qui fournit à la philosophie les contenus de sens qui correspondent à un projet qu'elle expérimente sous le mode de l'abîme (EFEE, p. 32). Mais en définitive, c'est la philosophie qui est science de l'absolu puisque c'est à elle que revient la tâche

systématique : « Mais précisément, parce que la philosophie (et non la théologie) a besoin d'un supplément de contenu, il lui incombe d'établir une doctrine qui engloberait la totalité » (*EFEE*, p. 32). Ni l'une, ni l'autre en elles-mêmes ne constituent des sciences achevées parce que toutes deux se déploient dans le temps (*EFEE*, p. 33). Nous avons vu que pour Stein, la science parfaite correspond à ce que la tradition chrétienne nomme « vision béatifique » ou « vision en Dieu ». La foi constitue la voie d'accès à cette vision aussi bien pour la raison théologique que pour la raison philosophique (*EFEE*, p. 35). Ainsi, Stein considère que la préparation à la foi constitue la « tâche la plus noble » de la philosophie chrétienne (*EFEE*, p. 35). Il faut toutefois se garder de comprendre cette affirmation au sens thomiste d'une propédeutique à la théologie. Comme le souligne Dubois, il s'agit davantage d'une invitation lancée à la raison humaine de prendre conscience de ses limites et de s'ouvrir à tout ce qui pourrait effectivement y remédier⁴¹. En langage blondélien, il s'agit de « creuser » le vide en la raison pour que la foi soit mieux en mesure de le remplir de présence. Donc la philosophie n'est pas forcée de devenir théologique (comme chez Gilson, tardivement), même si elle doit éventuellement recourir à l'expérience religieuse pour s'accomplir comme science. Reprenant un aphorisme emprunté au métaphysicien Erich Przywara, Stein conçoit la relation de la philosophie à la théologie en termes d'accomplissement : « la philosophie s'accomplit par la théologie et non pas comme théologie » (*EFEE*, p. 32)⁴². Or, pour Stein la philosophie parfaitement accomplie, celle qui se rapproche le plus de l'idéal de science, est celle qui non seulement intuitionne la présence absolue, mais la *connaît* comme existence.

On peut s'interroger à savoir si une telle philosophie peut encore être source de sens pour ceux et celles qui, sans être croyants, cherchent à comprendre le sens du monde et de la vie. Stein ne nous met-elle pas en face d'une philosophie hermétique ? Ce n'est certes pas son intention. Elle invite toute personne incroyante à mesurer la teneur rationnelle de la philosophie chrétienne, dont elle vient de poser les bases, à l'aune de sa propre raison (*EFEE*, p. 35). Il revient à la personne incroyante de suivre ou non le parcours tracé par la philosophie chrétienne. Il ne lui est pas nécessaire pour autant d'adopter les vérités de foi à titre de « thèses », comme le font les personnes croyantes. Elle peut cependant pratiquer une certaine *epochè* quant à leur vérité ontologique et les adopter à titre d'« hypothèses », pour ensuite juger de la validité des conséquences (*EFEE*, p. 36). La personne incroyante, à condition qu'elle puisse se départir de ses préjugés défavorables envers la philosophie chrétienne, se verra ainsi offrir la possibilité d'approfondir sa connaissance sur l'étant (*EFEE*, p. 36)⁴³.

41. M. DUBOIS, « L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein », p. 201.

42. Cette citation précisant les rapports entre philosophie et théologie provient d'une œuvre métaphysique d'Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, I, 45. Edith Stein reconnaît que Przywara n'a pas défini clairement les frontières entre les deux sciences. Il semble bien qu'elle n'est pas d'accord avec son intention de vouloir fondre la philosophie et la théologie en une seule science : « Par contre, je n'ai pas pu voir clairement comment se fait pour lui l'union entre la théologie et la philosophie à l'intérieur d'une métaphysique. » D'où les précisions qu'elle a elle-même apportées et que nous avons tenté d'exposer.

43. Le mot « essai » désigne ici sa propre tentative de comprendre le sens de l'être que constitue son œuvre métaphysique : *L'être fini et l'Être éternel* et dont le sous-titre est : *Essai d'une atteinte du sens de l'être*.

III. PISTES EN VUE D'UNE RÉFLEXION CRITIQUE

Une évaluation exhaustive devrait inévitablement comporter un regard sur l'ontologie et la gnoséologie d'Edith Stein, puisque, comme nous avons pu l'entrevoir, sa conception de la philosophie chrétienne en découle directement. Je ne pourrai ici qu'y faire allusion. Il en va de même en ce qui regarde une critique de l'interprétation typiquement steinienne des sources médiévales auxquelles notre philosophe a recours, en particulier Thomas d'Aquin⁴⁴. Pour le moment, les pistes de réflexions que je voudrais lancer porteront sur deux points : 1) son concept de philosophie chrétienne, 2) le rapport qu'elle établit entre les « binômes contrastés ».

1. La philosophie chrétienne : impatience devant l'abîme

Pour parler d'une philosophie chrétienne, on doit selon Stein parler d'une philosophie qui, tombant « sur des questions impossibles à résoudre par ses propres moyens, s'approprie les réponses trouvées dans la doctrine de la foi » (*EFEE*, p. 31). De son propre aveu, il ne s'agirait pas là d'une philosophie « pure » et « autonome », mais, comme nous l'avons vu, il ne s'agirait pas pour autant de théologie. Le problème c'est que, bien qu'elle s'en défende, la réalité qu'elle désigne par philosophie chrétienne semble vouloir désigner ce que la théologie appelait la *Sacra doctrina* qui se veut une « appropriation chrétienne de la vérité dans son ensemble » selon l'heureuse expression de Venant Cauchy⁴⁵. Ainsi Xavier Tilliette situe Edith Stein parmi « les représentants d'une philosophie emphatique⁴⁶ ». Cette vision, que plus haut je classifiais sous la rubrique « absorptive », est symptomatique de la compréhension steinienne de l'œuvre philosophique tout court. Stein croit au projet phénoménologique consistant en une élucidation exhaustive du *logos* des choses. Elle croit que la mission propre à la philosophie est de totalement rendre compte du sens de tout être⁴⁷. La question qui vient à l'esprit est la suivante : si la philosophie est si puissante, pourquoi est-il nécessaire qu'elle ait recours aux vérités de la foi ? Cette mission absolue de la philosophie est peut-être la source du problème. Précisons : c'est peut-être moins la mission absolue de la philosophie que la difficulté, typiquement idéaliste, de supporter l'abîme entre *ce qui est* et *ce qui est anticipé comme devant être*. La postmodernité a justement pris le contre-pied de cette impatience de la raison en construisant une pragmatique de l'historicité pure. Utopique le défi qui consisterait à

44. Pour une critique du « thomisme » d'Edith Stein, consulter François GABORIAU, *Edith Stein philosophe*, p. 84-116.

45. Venant CAUCHY, « Le nouvel humanisme et l'autonomie de la philosophie dans une perspective chrétienne », *Laval théologique et philosophique*, 43 (1987), p. 134.

46. « Edith Stein et la philosophie chrétienne », p. 112. Entre autres, Tilliette l'associe à des figures telles que Rosmini, Laberthonnière, Scheler, Guardini, Przywara, Gabriel Marcel. Je serais assez d'accord, sauf que Blondel m'apparaît davantage esquisser une approche implicative, qu'une approche absorptive ou emphatique.

47. « Elle [la philosophie] ne se contente pas d'un éclaircissement provisoire mais son but est de parvenir à la clarté ultime ; elle veut *logon didonai* (rendre compte) jusqu'aux derniers fondements qui peuvent être atteints » (*EFEE*, p. 26) ; « [...] la totale compréhension [...] caractérise ses [la philosophie] propres résultats lorsqu'il s'agit de connaissance philosophique authentique » (*EFEE*, p. 31).

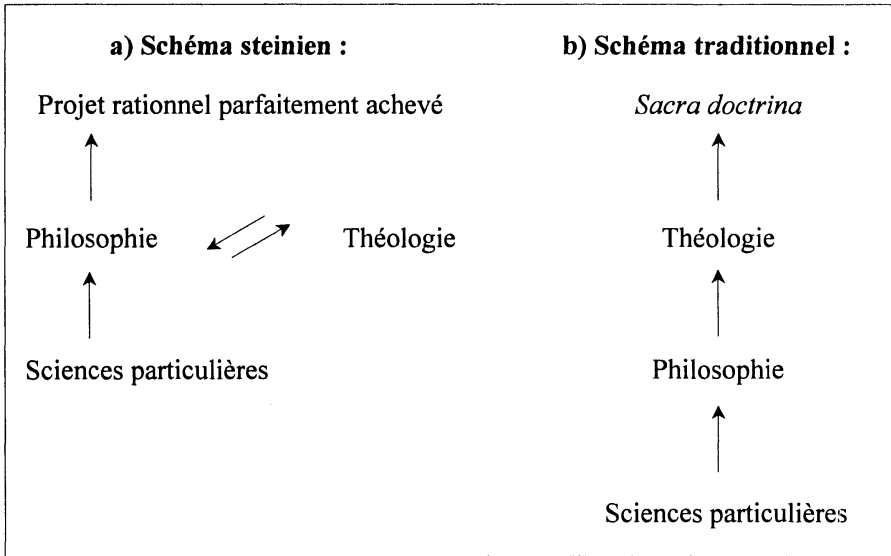
assumer une position philosophique qui tienne compte à la fois du vœu de la raison et de ses ressources nécessairement finies ? Kant et Husserl se sont peut-être montrés plus prudents que Stein à cet égard. Mais l'archéologie des conditions de possibilité ne saurait satisfaire l'espérance rationnelle du recouvrement onto-logique parfaitement achevé. On doit reconnaître que Stein a mis le doigt sur le problème suscité par la phénoménologie husserlienne : la brûlante tension entre un *ethos* archéologique et un *ethos* téléologique.

2. Parité herméneutique entre l'ordre de la raison et l'ordre de la foi ?

Il faut avouer que celle qui se veut une philosophe chrétienne ne considère pas les rapports entre la philosophie et la théologie d'une manière classique. Gaboriau, entre autres, le lui a très vigoureusement reproché⁴⁸. Les points de départ adoptés par Stein l'ont en quelque sorte mal habilitée pour faire une distinction marquée entre la philosophie et la théologie en tant que disciplines scientifiques. La distinction d'ordre gnoséologique qu'elle pose entre raison et foi, basée sur une différence entre le mode de certitude propre à chacun et insérée à l'intérieur de la théorie de l'intentionnalité est assez classique. Cependant il semble qu'elle n'ait pas été attentive au problème suivant : quand la philosophie est comprise comme la visée formelle animant le projet épistémique, quel champ de compréhension reste alors ouvert à l'investigation théologique ? Il semble qu'elle veuille laisser une place éminente à la théologie, en tant que celle-ci lui signifie un horizon de pensée supérieur et lui indique la voie vers la vérité. C'est, en effet, ce qu'elle veut signifier lorsqu'elle affirme qu'on doit attribuer à la théologie une « primauté de forme ». Mais il est clair que la théologie ne constitue pas à ses yeux la reine des sciences, comme elle l'était pour les Pères de l'Église et pour les thomistes ayant argumenté en faveur de la philosophie chrétienne. En définitive, et on assiste là à un renversement de perspective typiquement moderne, c'est la philosophie qui est, pour Edith Stein, la reine des sciences. En conséquence, la théologie souffre d'une certaine relativisation et ce, toujours en rapport avec la conception médiévale classique. Selon Edith Stein, la théologie a pour tâche d'élaborer une logique du donné révélé. Lorsqu'on examine le schéma suivant, illustrant les rapports de la philosophie à la théologie, on s'aperçoit que la philosophie n'est pas subordonnée réellement à la théologie, comme le voudrait le schéma traditionnel et

48. « Comment concevoir l'articulation d'une philosophie qui tient à revendiquer son propre contenu, sur une autre où l'on avoue puiser à une "source de connaissance" différente ? La raison invoquée en faveur de cette sorte de ravitaillement en vol ne manque pas d'être significative. Elle se situe tout entière dans l'ordre de la connaissance, sans qu'intervienne jamais la notion de "salut" — de sorte que, autre paradoxe, c'est en devenant non pure que la philosophie trouve en quelque sorte son accomplissement [...]. Mais c'est pour répondre à un tel idéal dont, curieusement, son "idée" est incapable, que la philosophie se fait emprunteuse : "elle a besoin du complément que fournit la théologie, sans pour autant devenir théologie". Comprenne qui pourra ! » (François GABORIAU, *Edith Stein philosophe*, p. 108-109).

comme elle semble le vouloir, mais plutôt à la foi et ultérieurement à la mystique que notre philosophe considère comme le paradigme scientifique :



Force nous est d'avouer, avec Gaboriau, que nous transigeons ici avec un « ravitaillement » dont les modalités sont laissées dans l'ombre. De plus, la théologie est laissée sans consistance réelle en tant qu'herméneutique. Après tout, la théologie, même si elle s'appuie sur la foi en une parole divine, est, en son sens ultime — *ethos* très marqué en catholicisme — une appropriation *intelligente* de cette foi. Stein semble vouloir réduire la théologie à une syllogistique des faits révélés. Tout se passe comme si la fonction intelligente de la théologie était extirpée de la théologie elle-même et constituée comme un tout : la philosophie chrétienne. C'est la philosophie qui s'occupe de réfléchir le vrai, peu importe sa source. On ne se surprendra guère que cet arrangement s'expose aux critiques des deux camps que Stein désire faire dialoguer : le thomisme et la phénoménologie⁴⁹. Bien que les critiques formulées du point de vue de la phénoménologie m'apparaissent en partie fondées, le réflexe steinien, qui consiste finalement en une transposition, dans le domaine du rationnel, de l'immédiateté caractéristique de l'expérience de foi, est peut-être plus fidèle à Husserl qu'on ne le pense⁵⁰.

La coexistence de l'ordre de la raison et de l'ordre de la foi est tributaire de l'unité de vécu de la personne croyante. Van Steenberghe, Gilson, Maritain et Blondel ont été attentifs à cette continuité de type existentiel entre les deux ordres. Edith

49. Voir Roman INGARDEN, « Über die philosophischen Forschungen Edith Steins », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), p. 468. Consulter également la critique de J. MÖLLER, *Edith Stein – Persönlichkeit und Vermächtnis*, Stuttgart, Georg Riederer, 1967.

50. C'est du moins la conclusion qui s'impose à partir d'une analyse de la compréhension steinienne de la vérité comme « *Zuordnung Geist und Sein* ». Je compte me pencher sur ce problème ultérieurement.

Stein aussi. Mais elle a été moins attentive qu'eux à la discontinuité radicale qui sépare les deux ordres, en dehors de toute considération existentielle. En effet, Stein semble puiser à la source de la raison et à la source de la foi comme si les informations qu'elle en extrait étaient en quelque sorte interchangeables. La démarche de réflexion qu'elle propose à la personne incroyante, en lui suggérant d'accepter à titre d'« hypothèses » les « thèses » (*EFEE*, p. 36) posées par la philosophie chrétienne, est à cet égard très manifeste. Si Stein était sensible au « saut par delà l'abîme » (*EFEE*, p. 115) que les preuves de l'existence de Dieu signifiaient à ses yeux, elle ne semble pas être consciente du fait que, du point de vue de la personne incroyante, sa propre vision fait justement fi du saut herméneutique qui sépare deux modes de compréhensions distincts. Autrement dit, elle semble ignorer qu'il existe une disparité entre le langage qu'inspire la raison et celui qu'inspire la foi. Pour la personne qui n'est pas engagée dans une démarche de foi, cette disparité est insurmontable. Comme elle le dit elle-même : « le croyant le franchit facilement, l'incroyant s'arrête devant » (*EFEE*, p. 115). Les mots de la foi se présentent à l'esprit incroyant vides de toute la charge affective avec lesquels ils se présentent à la personne croyante. Edith Stein semble avoir été en quelque sorte sous l'emprise des mystères de la création et de l'incarnation, toute ravie qu'elle était de la lumière que ces mystères projetaient sur son propre cheminement philosophique et spirituel. Le monde que sa raison scrute est d'emblée œuvre de Dieu. Et ce monde est reflet du *logos* de toutes choses que sa foi reconnaît dans le Verbe de Dieu (*EFEE*, p. 124). Donc, la même philosophe, pour qui les preuves de l'existence de Dieu n'étaient aucunement contraignantes pour l'intelligence humaine — cette dernière étant en quelque sorte trop faible pour prononcer par elle-même le nom de Dieu — mais cependant porteuses de significations enrichissantes pour l'esprit croyant, tire parti des mystères de la création et de l'incarnation comme sources d'intelligibilité, et ce, même en dehors de la forme de vie définie par l'expérience croyante⁵¹. La pensée steinienne manifeste donc un certain flottement entre le fidéisme et le rationalisme. En vertu de la réserve qu'elle manifeste vis-à-vis des preuves de l'existence de Dieu, il serait exact d'affirmer que le contenu de la philosophie chrétienne steinienne n'est valide qu'aux yeux de la foi. C'est la raison pour laquelle il est tentant de la ranger parmi les fidéistes. Mais Stein affirme malgré tout que les mystères de la création et de l'incarnation sont porteurs de sens, même en dehors de la forme de vie croyante. La cause en est que pour Stein, le domaine de la foi enveloppe le domaine de la raison. Même si cette conception englobante traduit de manière excellente l'unité de sens de l'être du point de vue de l'expérience croyante, il reste que l'insistance sur l'unité risque de ne pas laisser suffisamment de place à l'effort rationnel vraiment autonome, puisque le sens véritable de l'être ne se révèle qu'à l'intérieur du champ de l'expérience croyante. En termes théologiques classiques, elle pourrait distinguer davantage entre l'ordre de la création et celui du salut. En termes philosophiques, le règne du *logos* prime sur l'irréductibilité des formes de vie.

51. Sur les rapports entre les différentes formes de vie (concept wittgensteinien par excellence), consulter : Colin B. O'CONNELL, « Post-modernisme, pluralisme et la possibilité, d'une philosophie de la religion », *Carrefour*, 15 (1993), p. 95.

CONCLUSION

Bien que cette problématique ne se trouve pas explicitement thématisée chez elle, la volonté de faire dialoguer la pensée médiévale et la pensée moderne aura conduit Stein à mettre au jour la problématique philosophique du XX^e siècle : le besoin de penser l'avenir de la raison. Le formalisme husserlien, qui s'inscrit dans la ligne du formalisme kantien, prive la philosophie de tout contenu et prive la théologie d'intelligence. À cet égard, peut-être y aurait-il lieu pour la philosophie de penser l'immense contribution du protestantisme sur la façon dont le XX^e siècle a pensé l'avenir de la raison.

Stein a très bien vu l'énorme difficulté que constitue sa philosophie chrétienne, une philosophie qui, selon elle, puisse fusionner à la fois le « théocentrisme » thomassien et l'« égocentrisme » husserlien, mais lorsqu'elle propose à la personne incroyante de réfléchir aux hypothèses que la philosophie chrétienne lui propose, elle manifeste un optimisme sans borne en ce qui regarde la possibilité d'un dialogue véritable entre les deux traditions philosophiques. Par ailleurs, même si elle conçoit que la philosophie chrétienne se rapproche le plus de l'idéal de science, elle ne l'impose pas comme étant la seule vraie. N'admet-elle pas que la philosophie chrétienne est loin d'être parfaite en raison de l'obscurité qu'elle hérite de la foi⁵² ? C'est pourquoi elle ne se ferme pas non plus à tout ce qui peut contribuer à rendre le monde et la destinée humaine plus intelligible⁵³. On n'a nullement à faire avec ce dogmatisme, tant décrié par Van Steenberghen, et qui confine dans un « ghetto intellectuel ». Cet esprit de dialogue de même que cette ouverture d'Edith Stein aux discours émanant d'autres horizons philosophiques et culturels constituent sans doute la caractéristique principale de sa philosophie.

Penser Edith Stein en modernité : voilà l'esprit de la présente étude qui, espérons-le, contribuera à faire connaître une figure mal comprise dans l'histoire de la philosophie. Contrairement à ce que constate l'historien de la phénoménologie Herbert Spiegelberg⁵⁴, Stein n'est pas une phénoménologue convertie au thomisme. Elle n'est pas davantage une scolastique, comme on a cru bon de la dépeindre dans l'encyclopédie de la philosophie chrétienne récemment publiée⁵⁵. Edith Stein embrasse le projet de la raison en modernité tel que déployé par Husserl. Elle le conduit jusqu'aux limites de son formalisme pour finalement mettre la raison au large dans le domaine de l'esprit. La philosophie steinienne est incompréhensible sans ce présupposé herméneutique. C'est du moins ce qu'on aura cherché à faire entendre ici.

52. « Tout ce qui provient d'une optique d'ensemble des vérités de la foi et de la connaissance philosophique porte le sceau de la double source de connaissance, et la foi est une lumière obscure » (EFEE, p. 31).

53. « 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. 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 » (EFEE, p. 35).

54. Herbert SPIEGELBERG, *The phenomenological movement, a historical introduction*, The Hague, Nijhoff (coll. « Phænomenologica », 5-6), 1960, p. 223.

55. Heinrich M. SCHMIDINGER, « Der deutschsprachige Raum », dans Emerich CORETH, Walter M. NEIDL, Georg PFLIGERSDORFFER, éd., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2, Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1987-1990, p. 568.