

ERICH PRZYWARA ET EDITH STEIN : DE L'ANALOGIE DE L'ÊTRE À UNE ANALOGIE DE LA PERSONNE

par Francesco Valerio TOMMASI
Sapienza, Università di Roma

La néoscholastique a porté un intérêt privilégié à la notion d'analogie : de nombreux spécialistes, de Gilson à Maritain, la décrivent comme fondamentale¹. Sous le titre d'*analogia entis*, elle a trouvé sa consécration dans un fameux texte d'Erich Przywara en 1932². L'expression *analogia entis* ne semble pas être originellement scolastique, mais moderne³. Cependant, elle synthétise efficacement l'idée que la pensée de Thomas sur l'être est organisée, implicitement, autour du principe de l'analogie.

La thèse que nous voulons soutenir dans cette note est que, dans la pensée d'Edith Stein, et justement à la suite de l'influence de Przywara, l'analogie a également un rôle décisif. De plus, l'analogie semble trouver chez Stein une déclinaison originale de type anthropologique. La formation phénoménologique et l'histoire personnelle de Stein confèrent à l'analogie de l'être une tournure que l'on peut qualifier de « personnelle ». On est en droit de parler pour cela, chez Stein, d'une « analogie de la personne ». L'expression n'est pas explicitement identifiable dans ses textes, mais semble plus que justifiée, comme nous tenterons de le démontrer ici, après l'avoir fait de façon plus approfondie

1. Voir J. MARITAIN, *De l'analogie*, appendice II de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932 ; É. GILSON, *Analogie, causalité et finalité*, chapitre V de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1932.

2. E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, München, Kösel u. Pustet, 1932.

3. Voir J. TERÁN-DUTARI, « Die Geschichte des Terminus "Analogia entis" und das Werk Erich Przywaras », *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), p. 163-179.

dans un volume récent, intitulé *L'Analogie de la personne chez Edith Stein*⁴.

En effet, la doctrine classique de l'analogie de l'être, que Przywara et le mouvement néoscolastique replacent au centre de leur intérêt théorique, devient chez Stein une véritable analogie entre deux êtres, qui possèdent avant tout la caractéristique d'être des personnes, et qui peuvent être donc analogués exactement en tant que personnes. Il ne s'agit pas d'une analogie de l'être qui procède à travers la personne comme un moyen de connaissance. Mais il s'agit bien d'une analogie entre deux personnes. Dieu et l'homme, plutôt que Dieu et l'être en général, sont pour Stein les vrais sujets de l'analogie, donc d'une communication possible entre immanence et transcendance. Dieu et l'homme, comme deux personnes de la même famille qui se ressemblent – ou comme deux amis qui peuvent éprouver empathiquement un même sentiment, sont la clé pour penser une théorie théologique de l'analogie.

Montrer que la pensée de la maturité de Stein tourne autour de la thèse d'une « analogie de la personne » permet non seulement de trouver une nouvelle clé de lecture pour son œuvre, mais également de situer sa figure sur un fond historique intéressant. De nombreux penseurs d'inspiration chrétienne se sont tournés, dans la génération de l'après-guerre, vers la phénoménologie. Accomplissant un parcours inverse – à savoir de la phénoménologie à la néoscolastique – Stein a anticipé certaines tendances postérieures. En ce sens, Stein constitue un point de passage entre une génération, celle de Przywara, Maritain et Gilson, encore convaincue par la possibilité d'utiliser Thomas d'Aquin et la « lettre » de son texte en opposition à la modernité, et une génération postérieure plutôt orientée, pour ainsi dire, vers un « dépassement » de Thomas dans la phénoménologie, ou mieux, vers une tentative de récupération de l'« esprit » de Thomas dans le courant inauguré par Husserl. Mettre en évidence une pensée de l'analogie au-delà de l'être, dans un cadre subjectif et personnel, semble donc être une clé thématique intéressante pour lire la pensée de Stein dans cet horizon historique plus ample.

Le thème de la personne ou l'anthropologie en général est central dans tous les écrits steiniens ; une importante littérature secondaire s'y est déjà intéressée⁵. L'analogie, en revanche, constitue un argument

4. F. V. TOMMASI, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa-Roma, F. Serra, 2012.

5. Voir, entre autres, Ph. SECRETAN, « Personne, individu et responsabilité chez Edith Stein », *Analecta Husserliana* 5 (1976), p. 247-258 ; Id., « Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26/2-3 (1979), p. 481-504 ; M. C. BASEHEART, « Edith Stein's Philosophy of the Person », dans J. SULLIVAN (éd.), *Edith Stein Symposium*, Washington DC, ICS Publications (coll. « Carmelite Studies » 4), 1987, p. 34-49 ; E. OTTO, *Welt-Person-Gott*.

thématisé de façon non adéquate par la recherche steinienne⁶, mais il apparaît néanmoins nécessaire de le faire : *Être fini et être éternel* semble renvoyer, dès le titre, à une analogie. Le texte s'ouvre sur l'aveu, de la part de Stein, d'une dépendance à l'égard d'Erich Przywara et à son *Analogia entis* :

Peut-être se demandera-t-on quel est le rapport de ce livre avec l'*Analogia entis* du P. Erich Przywara S. J. ? Il s'agit, ici et là, du même sujet [...]. La première version de l'ouvrage qu'on va lire et la version définitive de l'*Analogia entis* ont été composées à peu près à la même époque, mais nous avons pu prendre connaissance des premières ébauches de l'*Analogia entis* et d'une façon générale, durant les années 1925-1931, nous bénéficiâmes d'un vivant échange d'idées avec le P. E. Przywara.⁷

Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei E. Stein, Vallendar-Schönstatt, Patris Verlag, 1990 ; R. INGARDEN, « Zu Edith Steins Analyse der Einfühlung und des Aufbaus der menschlichen Person », dans W. HERBSTRIETH (éd.), *Denken im Dialog : zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen, Attempto Verlag, 1991, p. 72-82 ; E. GARCÍA ROJO, « La constitucion de la persona en Edith Stein », *Revista de Espiritualidad* 50 (1991), p. 333-357 ; A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992 ; ID., « Soggetto, persona, comunità », *Aquinas* 40/3 (1997), p. 441-452 ; ID., « Husserl and Stein : the question of the Human Subject », *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), p. 143-159 ; R. L. FETZ, « Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität », dans R. L. FETZ, M. RAH et P. SCHULZ (éd.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg-München, Alber, 1993, p. 286-319 ; P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsmetaphysik zur Geistesmetaphysik*, Freiburg/München, Alber, 1994 ; A. M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein : indagine fenomenologica della persona umana*, Roma, Città Nuova, 2003 ; F. HAYA, *La estructura de la persona humana según Edith Stein*, dans J. F. SELLÉS (éd.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, p. 61-81 ; P. J. SCHULZ, « Toward the Subjectivity of the Human Person : Edith Stein's Contribution to the Theory of Identity », *American Catholic Philosophical Quarterly* 82/1 (2008), p. 161-176 ; S. BORDEN SHARKEY, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010.

6. Sur ce thème, voir surtout les études de E. GARULLI, « Conoscenza analogica e simbolica secondo Edith Stein », dans *Metafore dell'invisibile : ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 163-173 ; K. HEDWIG, « Edith Stein und die analogia entis », dans R. L. FETZ, M. RAH et P. SCHULZ (éd.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, op. cit., p. 320-352 ; mais aussi Ph. SECRETAN, *L'analogie du « je suis » selon Edith Stein*, dans P. GISELE et Ph. SECRETAN (éd.), *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et fides, 1982, p. 140-142. Aucun de ces travaux ne met de façon adéquate en lumière la centralité et le rôle décisif de l'analogie dans l'œuvre de Stein.

7. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein* [désormais *EeS*], Edit Stein Gesamtausgabe [désormais ESGA] 11/12, p. 4-5 ; ici *L'Être infini et l'être éternel*. Essai d'une atteinte du sens de l'être, trad. française par G. CASELLA et F. A. VIALLET, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Béatrice-Nauwelaerts (*Les œuvres d'Edith Stein*, t. II), 1972, p. 3.

Quelques années après sa conversion, comme on le sait, Edith Stein cherche à se rapprocher de la pensée scolastique à partir de la traduction des *Quaestiones disputatae de veritate*, à laquelle elle commence à travailler à partir de 1926⁸. L'influence de Przywara joua précisément un rôle important sur sa décision de se pencher sur ce texte. On peut lire dans un témoignage épistolaire :

Dans notre échange épistolaire, on a vu que nous deux considérons comme un devoir de particulière urgence dans la situation actuelle la même question : une comparaison entre la philosophie catholique traditionnelle et la philosophie moderne (mais pour lui aussi la phénoménologie est la chose la plus importante). Lors d'un entretien, il m'a exhortée vigoureusement à retourner à mon travail scientifique.⁹

Tandis que Przywara, de son côté, raconte :

Ainsi, nous nous accordâmes rapidement [...] sur la suite du travail philosophique d'Edith Stein, pour lequel elle désirait un conseil de ma part. Nous décidâmes de la traduction et du commentaire de la vaste et presque inconnue *Quaestio disputata de veritate* de Thomas d'Aquin [...] Edith Stein fut la première à réaliser ce qui était le but principal du travail du groupe de recherche Ehrle – Denifle – Bäumker – Grabmann : comparer toute la profondeur de la scolastique classique avec la vie intellectuelle actuelle. En cela Edith Stein représente vraiment l'achèvement de l'œuvre développée par Maréchal dans ses travaux où il a génialement jeté un pont entre Kant et Hegel d'une part, et Thomas d'Aquin de l'autre.¹⁰

Dans la Préface d'*Analogia entis*, Przywara reconstruit le cours de pensée qui l'a porté à la rédaction de l'œuvre, et mentionne explicitement le rôle de Scheler, de Heidegger, et celui de Stein :

L'élaboration philosophique [de l'ouvrage] s'est faite avant tout à la faveur d'une relation vivante à la phénoménologie. Je fus en effet impliqué dans la tentative d'Edith Stein de confronter Husserl et Thomas d'Aquin. Ce furent d'abord des relations fructueuses avec Husserl,

8. Voir A. SPEER et F. V. TOMMASI, *Einleitung* à E. Stein, *Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate*, ESGA 23 (et 24), p. XI-CIII.

9. Voir E. STEIN, *Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, p. 158 (nous traduisons).

10. E. PRZYWARA, « Edith Stein. Zu ihrem zehnten Todestag », dans ID., *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1955, p. 63 (nous traduisons). Voir aussi ID., « Edith Stein und Simone Weil – Zwei philosophische Grundmotive », dans W. HERBSTTRITH, *Edith Stein. Eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie*, Annweiler, Thomas Plöger, 1986, p. 231-247. Sur le rapport entre Stein et Przywara voir K.-H. WIESEMANN, « Edith Stein im Spiegel des Denkwegs Erich Przywaras », dans B. BECKMANN et H.-B. GERL-FALKOVITZ (éd.), *Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2003, p. 189-200.

amorçées par Edith Stein, et qui eurent un effet formateur au plan de la méthode.¹¹

Przywara s'est intéressé à plusieurs reprises à la phénoménologie. Et en premier lieu à Max Scheler, dont il souligne les liens de dépendance à l'égard de Rudolf Eucken, lui-même élève de Friedrich Adolf Trendelenburg : il s'agit d'une ligne de « filiation » qui conduit à la néoscholastique¹². Une dépendance analogue est également mise en évidence en référence à Husserl, élève de Brentano. Przywara analyse ensuite les questions de la connaissance intuitive des essences et de l'idéalisme transcendantal. Il retrouve dans la phénoménologie un mouvement de pensée qui montre une ouverture renouvelée à la réalité, sans nier le rôle du sujet¹³ : « La phénoménologie se situe "à mi-chemin" entre la méthode de la scolastique et une philosophie ancrée dans le sujet »¹⁴. Et il en vient à affirmer, dans un texte de 1923 : « La phénoménologie est la voie de retour à la maison du monde spirituel non catholique vers la cathédrale de la vieille philosophie »¹⁵.

Cependant Przywara est critique sur un point : la phénoménologie assumerait toujours un point de vue non humain, mais divin. Dans l'essai dédié aux *Trois directions de la phénoménologie*, Przywara soutient que Husserl, Scheler et Heidegger sont unis lorsqu'ils soutiennent la « vision d'essence » (*Wesensschau*)¹⁶. Chez Husserl, elle est « idéation » (*Ideation*), chez Scheler « sentiment de valeur » (*Wertfühlen*) et chez Heidegger « compréhension de l'être » (*Seinsverständnis*). Mais prétendre voir les essences, c'est assumer un point de vue divin. Une métaphysique équilibrée doit au contraire, selon Przywara, être consciente de la créaturalité. Il serait intéressant de confronter analytiquement ces essais de Przywara avec ceux de Stein des années 1920 et en particulier le fameux dialogue entre Husserl et Thomas, qui reprend de façon évidente les mêmes thèmes avec des accents similaires.

11. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, op. cit., p. VI ; ici trad. française par Ph. SECRETAN, Paris, P.U.F. (coll. « Théologiques »), 1990, p. 20.

12. ID., *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman*, Freiburg i.B., Herder, 1923.

13. ID., *Gottesgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München, Theatiner-Verlag, 1923 ; ou ID., « Zu Max Schelers Religionsauffassung », *Zeitschrift für katholische Theologie* 47 (1923), p. 25-49.

14. ID., *Religionsbegründung...*, op. cit., p. 10.

15. ID., *Gottesgeheimnis...*, op. cit., maintenant dans ID. *Schriften*, Bd. II, Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 121-242, ici p. 125.

16. Voir ID., « Drei Richtungen in der Phänomenologie », *Stimmen der Zeit* 115 (1928), p. 252-264.

Quoi qu'il en soit, ces lignes de fond confluent dans *Analogia entis*. Przywara défend la thèse d'une métaphysique créaturale en équilibre entre divers couples de contraires : réflexion sur l'objet (« méta-ontique ») et sur l'acte de réflexion (« méta-noétique »), théologie affirmative et négative, essence « dans » et « sur » l'existence. On refuse l'« auto-enfermement dans la sphère du pur » en faveur, au contraire, du point de vue créatural. L'analogie est décrite comme un équilibre de « polarité dynamique », ou une « unité dans la tension », à gérer avec une *reductio in mysterium*¹⁷.

La *reductio in mysterium* [...] est donc une voie vers le mystère « dans » le concept « par delà » le concept – et cela en réponse à la tentative de Hegel de saisir le mystère « comme » concept (dans le « savoir absolu ») en ce que le concept nous apparaît « comme » mystère [...].¹⁸

À la *reductio in mysterium* se réfère également Stein au début de *Être fini et être éternel*.

Puisque le fondement ultime de chaque être est impénétrable, alors tout ce qui est vu à partir de lui tombe dans la « lumière obscure » de la foi et du mystère, et tout ce qui est conceptuel obtient un fondement non conceptualisable. C'est ce que Przywara a décrit comme *reductio ad mysterium*.¹⁹

En suivant dans le détail certaines pages de *Être fini et être éternel* nous montrerons maintenant que Stein découvre dans le fond temporel du moi un fondement non conceptualisable. Et c'est là qu'on peut retracer le fondement de son idée d'analogie, décrite en tant que rapport entre le « je suis » humain et créatural et le « je suis » divin. Mais procédons dans l'ordre. Commençons l'analyse à partir du second chapitre de *Être fini et être éternel*, dans lequel Stein reprend et amplifie les pages avec lesquelles elle avait ouvert *Puissance et acte*. Stein considère les catégories de puissance et d'acte comme centrales dans la métaphysique de Thomas d'Aquin, mais également comme catégories décisives pour interpréter de façon originale la dynamique fondamentale de la vie du moi pur phénoménologique. L'importance du binôme acte-puissance chez Thomas vient tout d'abord de l'influence de l'étude *Das Wesen des Thomismus* de Gallus Manser : il définit la doctrine de l'acte et de la puissance comme l'« intime essence du thomisme »²⁰. Pour Stein,

17. Voir E. PRZYWARA, *Analogia entis*. Mais voir également : ID., « Gott in uns oder über uns ? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben) », *Stimmen der Zeit* 105 (1923), p. 343-362.

18. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, op. cit., p. 60 : trad. française citée, p. 84.

19. *EeS*, ESGA 11/12, p. 32 (nous traduisons). Voir trad. française citée p. 31.

20. Voir *EeS*, ESGA 11/12 p. 9, note 2 (le texte de G. MANKSER est : *Das Wesen der Thomismus*, Fribourg, Rutschi, 1935²).

donc, elle « conduit immédiatement au cœur de la philosophie thomiste »²¹. Mais puissance et acte sont immédiatement liés par Stein à l'analogie :

La première question que pose Thomas dans les *Quaestiones disputatae de potentia* est : *Dieu possède-t-il la puissance ?* Et dans la réponse un double sens de puissance et d'acte se fait jour. Le système entier des concepts fondamentaux est traversé par une ligne de séparation radicale qui – à partir de l'être – subdivise chacun d'entre eux, afin de montrer un autre aspect, en-deçà et au-delà : *rien ne peut être dit dans le même sens de Dieu et des créatures*. Si, malgré cela, il est permis que les mêmes expressions pour les deux domaines soient utilisées, cela dépend du fait que ces termes *ne* sont *pas* prédiqués dans un sens unique [*einsinnig*] (de manière univoque), ni seulement non plus dans un double sens [*zweideutig*] (de façon équivoque) ; ils se trouvent au contraire dans un rapport de conformité [*Übereinstimmungsverhältnis*] (de façon analogique). Ainsi l'on pourrait donner le nom d'*analogia entis* à la ligne de démarcation qui caractérise le rapport entre Dieu et l'homme.²²

En commentant ensuite le *De ente et essentia*, Stein trouve des gradations d'actualité dans l'être. L'être n'est pas un concept univoque, car dans son intérieur il est subdivisé en degrés. Mais il n'en est pas pour autant équivoque, car l'être est prédicable de tout. Dieu, les créatures spirituelles et les créatures composées de matière et de forme, sont des êtres, mais de façon différente. L'analogie est le principe dynamique qui organise la réalité, dans l'unité et la multiplicité. Il vaudrait la peine de montrer d'un point de vue philologique combien la lecture et la traduction par Stein du *De ente et essentia* ont été décisives pour le passage de *Puissance et acte* à *Être fini et être éternel*²³. Mais restons sur l'analogie. Stein a trouvé en elle la structure portante de l'être. Mais elle ressent ensuite une exigence de clarté et fondation :

Les objets [*Gegenstände*] mis en cause par S. Thomas pour la recherche sur l'être peuvent apparaître impossibles à atteindre à qui est étranger à la pensée médiévale : Dieu et les anges, qu'en savons-nous ? [...] En revanche il y a quelque chose qui nous est tout autrement proche de façon et même inévitablement proche. Chaque fois que l'esprit humain a cherché un point de départ indubitablement sûr dans sa recherche de la vérité, il s'est heurté à cette proximité inévitable : *le fait établi de son propre être*.²⁴

21. *EeS*, ESGA 11/12, p. 9 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 7.

22. *EeS*, ESGA 11/12, p. 10 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 8.

23. Voir A. SPEER et F. V. TOMMASI, *Einleitung* à E. Stein, *Thomas von Aquin. Über das Seiende und das Wesen*, ESGA 26.

24. *EeS*, ESGA 11/12, p. 40 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 40-41.

Stein cite Augustin, Descartes et Husserl et le gain théorique de la certitude du moi propre à partir du doute. Il s'agit d'un doute par rapport au comportement naturel et aux données des sciences sectorielles, et par rapport à une certitude qui n'est originaire ni de fait (c'est-à-dire la première d'un point de vue temporel), ni de principe (un axiome duquel déduire d'autres vérités). En cela, Stein est profondément husserlienne. Néanmoins il s'agit pour Stein d'une certitude irréfléchie, décrite également comme proximité et inséparabilité par rapport à eux-mêmes. Il s'agit surtout, pour Stein, d'une certitude qui est définie immédiatement comme celle du « je suis ».

Dans chacun de ces phénomènes – dans la « vie » d'Augustin, dans le « je pense » de Descartes et dans la « conscience » [*Bewußt-sein*] ou dans l'« avoir vécu » [*erleben*] de Husserl – partout se cache un « je suis » [*Ich bin*] [...] Cette conscience du propre être est – en un sens – la connaissance la plus originelle [...] dans le sens de ce qui m'est le plus proche, qui m'est inséparable et qui est donc un point de départ en deça duquel on ne peut pas rétrocéder.²⁵

Une telle certitude assume donc une épaisseur immédiatement substantielle et ontologique. Nous ne sommes pas en présence d'une fonction pure ; mais d'une présence de soi à soi-même, dont on ne peut pas se séparer : quelque chose qui a des caractères de certitude et d'effectivité. Ici, une influence heideggérienne ne semble pas absente. Stein constate ensuite que l'être du « je suis » présente un visage double et ambigu : celui de l'être et celui du non-être. Cela dépend de sa temporalité intrinsèque.

[L'être du moi] est [...] ponctuel : un « maintenant » entre un « plus maintenant » et un « pas encore ». Mais en ce qui concerne la séparation en être et non-être, dans son aspect de glissement, se dévoile également l'idée de l'être pur, qui n'a rien en soi de non-être, et dans lequel il n'y a aucun « plus maintenant » et « pas encore » ; qui n'est pas temporel, mais éternel.²⁶

À partir de la certitude du « je suis » et de sa nature temporelle, Stein pose immédiatement la distinction entre être fini et être éternel. Cependant, rien n'est dit sur l'existence effective de l'être éternel. Dans la vie de conscience on trouve uniquement son « idée ». Une déclinaison première et fondamentale de l'*analogia entis* est en revanche acquise :

Ainsi être éternel et être temporel, immuable et muable, et aussi le non être, sont des idées que l'esprit trouve en soi, et qui ne sont pas déduites d'autre chose. Une philosophie fondée sur l'attitude naturelle trouve ici

25. *EeS*, ESGA 11/12, p. 41 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 42.

26. *EeS*, ESGA 11/12, p. 42 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 43.

un point de départ légitime (on peut pour l'instant omettre qu'il soit le seul possible). À partir de là, l'*analogia entis*, comprise comme relation de ce qui est temporel à ce qui est éternel, se révèle immédiatement claire²⁷.

Stein définit donc explicitement en termes temporels l'*analogia entis*. Le binôme que constitue le titre de l'œuvre, « être fini » et « être éternel », est reconduit à l'analogie. À l'instant momentané dans lequel il est, l'être du moi est actuel comme celui de l'être pur, qui n'a pas de changement dans le temps. Mais justement parce qu'il l'est seulement momentanément, le moi ne coïncide pas avec l'être éternel même ; il est seulement – Stein le dit ainsi explicitement – un « analogon » de celui-ci²⁸.

Stein s'arrête ensuite sur la constitution des unités de durée (*Dauereinheiten*), leur contenu et direction, la distinction entre présence et présentification, le flux et sa vie. Ces pages se ressentent de son travail en tant qu'assistante de Husserl pour la rédaction des manuscrits sur la phénoménologie de la conscience intérieure du temps. Mais il y est fait aussi, et cette fois explicitement, référence à Heidegger.

Avec sa vie constitutivement temporelle, dit Stein, le moi ne possède pas son propre être en vertu de ses forces, mais il est « jeté dans l'existence » (*ins Dasein geworfenes*). Le moi n'a pas son propre être qui, au contraire, présente le caractère de l'être « reçu » (*empfangen*). L'être du moi est soumis à une double transcendance : celle des phénomènes du monde extérieur, et une « transcendance » qui provient de l'intérieur, celle par exemple d'une joie qui l'envahit :

La vie consciente du moi est dépendante dans ses contenus d'un double au-delà [*jenseits*] (« transcendance » au sens husserlien), d'un monde « extérieur » et d'un monde « intérieur » qui s'annoncent dans la vie consciente du moi, dans le domaine d'être qui lui est inséparable (« immanence » au sens husserlien).²⁹

Stein soutient que l'être du moi est un être qui, à chaque instant, se trouve en face du rien et qui, à chaque instant, a besoin de recevoir l'être. Il est cependant, et il est maintenu dans l'être avec une certaine constance. C'est pourquoi il se trouve aussi placé à proximité de la plénitude de l'être (*die Fülle des Seins*) :

Les unités de vécu, dont l'être est un devenir et un écoulement, ont besoin du moi pour atteindre l'être. Mais l'être qu'elles reçoivent à travers le moi n'est pas l'être éternel [...] Le moi semble être pareil que

27. *EeS*, ESGA 11/12, p. 42. Voir trad. française citée, p. 43.

28. *Ibid.*

29. *EeS*, ESGA 11/12, p. 56 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 59.

l'être pur, parce qu'il rejoint le sommet de l'être non pas pour *un seul* moment, mais il y est maintenu à chaque moment, certes pas de façon immuable, mais avec une condition de vie constamment muable.³⁰

La précarité de son propre être apparaît avec clarté au moi lorsqu'il pense à son propre être. L'angoisse (*Angst*) également, selon la description de Heidegger, porte l'homme directement en face du rien de son propre être. Cet état, d'un côté, rend compte d'une condition qui, pour Stein, est objectivement propre au moi : le non-être en pleine possession du propre être. Toutefois cet état est également décrit par elle comme un état maladif, parce que normalement la condition du moi est de percevoir comme certaine la possession du propre être. Cette certitude est-elle infondée ?

Absolument pas. Parce qu'au fait établi indéniable que mon être est éphémère, limité dans le temps et exposé à la possibilité du non-être correspond l'autre fait tout aussi indéniable que, malgré cette instabilité, je suis et, d'un instant à l'autre, je suis maintenu dans l'être [*im Sein erhalten*], et que, dans mon être muable, j'en inclus un durable. Je sais que je suis tenu et j'en tire tranquillité et sécurité – pas la sécurité autoconsciente de l'homme qui, en vertu de sa propre puissance, repose sur un terrain tranquille, mais la douce et heureuse sécurité de l'enfant qui est porté par un bras fort – une sécurité qui, conçue objectivement [*sachlich betrachtet*], n'en est pas moins rationnelle. Ou pourrait-on définir « rationnel » l'enfant qui aurait une peur constante que sa mère puisse le faire tomber ?³¹

Le moi a un être qui n'est pas descriptible comme plein, il est soumis à la contingence de la condition temporelle et exposé au rien. Cependant il perçoit une sécurité habituelle de son propre être qui permet de décrire l'angoisse comme un état maladif. D'où vient au moi cette certitude ? Pas de lui-même, mais d'une transcendance intérieure, d'une profondeur non conceptuelle qui prend possession du moi ; voilà la dynamique de la réduction *in mysterium*.

Dans mon être je tombe [*ich stoße*] sur un autre être qui n'est pas le mien, mais qui est soutien et fondement de mon être, lui qui au contraire est en soi privé de soutien et de fondement³².

Tandis que Hedwig Conrad-Martius a formulé une preuve de l'existence de Dieu en ces termes : « S'il y a l'existence temporelle [...] alors il y a également l'existence éternelle »³³, Stein, elle, veut remarquer

30. *EeS*, ESGA 11/12, p. 58 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 61.

31. *EeS*, ESGA 11/12, p. 59-60 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 64.

32. *EeS*, ESGA 11/12, p. 60 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 64.

33. *EeS*, ESGA 11/12, p. 60, note 54.

qu'il ne s'agit pas tant d'un passage logique que d'une perception très obscure (*ein sehr dunkles erspüren*) :

La sécurité d'être que je perçois dans mon être muable renvoie à un ancrage dans le soutien et fondement ultime de mon être [...] Il s'agit d'une perception très obscure, que l'on peut tout juste définir comme « connaissance » [...] La pensée logique et conséquente forge des concepts clairs, mais même ceux-là ne sont pas en mesure de comprendre l'incompréhensible, et ils vont jusqu'à le jeter dans cet éloignement qui est propre à tout ce qui est conceptuel. Le chemin de la foi nous offre davantage que le chemin de la connaissance philosophique : le Dieu de la proximité personnelle, aimant et miséricordieux, avec une certitude qui n'est propre à aucune connaissance naturelle. Mais le chemin de la foi aussi est *obscur*³⁴.

Voici donc l'apogée personnelle de l'analogie : en cherchant à décrire phénoménologiquement la voie du moi, Stein a mis en évidence la dialectique entre être et rien et le fond de mystère qui soutient le moi. Mais il s'agit, affirme Stein, du rapport entre deux « je suis » :

Le rapport du « je suis » divin avec la multiplicité de l'être fini est l'*analogia entis* la plus originelle. C'est justement parce que chaque être fini a son modèle dans le « je suis » divin que tout possède un sens qui est commun. Cependant, puisque l'être se divise dans la création, celui-ci n'a pas la même signification au sens strict dans chaque être, mais à côté d'une consistance de sens [*Sinnbestand*] commun, il en a aussi une différente.³⁵

Bien sûr l'on parle ici de « tous les êtres », mais Stein affirme ailleurs : « si chaque être est en rapport d'analogie avec l'être divin [...] cela vaut surtout pour ce qui est spirituel »³⁶. Et encore : « Aucune créature terrestre n'est aussi proche de Dieu que ne l'est l'homme, « créé à son image », parce que l'homme en tant que personne, en tant que moi, en tant que début de l'être est un analogue (*analogon*) de Dieu »³⁷. L'*analogia entis* originelle est donc le rapport entre deux personnes. Stein écrit en effet :

L'être « éphémère » n'est pas en possession de l'être qui *est* éphémère : il doit lui être donné de façon toujours nouvelle. Seul celui qui possède vraiment l'être, cependant, et qui en est seigneur, peut le donner. Et être seigneur est seulement possible pour qui est une *personne*³⁸.

34. *EeS*, ESGA 11/12, p. 61 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 65-66.

35. *EeS*, ESGA 11/12, p. 297 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 347.

36. E. STEIN, *Potenz und Akt*, ESGA 10, p. 156 (nous traduisons).

37. E. STEIN, *Potenz und Akt*, ESGA 10, p. 178 (nous traduisons). Voir aussi p. 88.

38. *EeS*, ESGA 11/12, p. 100 (nous traduisons). Voir trad. française citée, p. 110.

C'est pour cela que nous soutenons la thèse que l'analogie, et en particulier une analogie de la personne, constitue l'architrave de ce qu'on peut considérer comme l'œuvre principale de Stein. Comme nous le soutenions au début, l'analogie de la personne n'est cependant pas une pensée abstraite, mais elle est reconduite à la question du sens existentiel, qui plusieurs fois dans la vie de Stein s'est présentée comme une perte de motivation et d'énergie vitale, comme un désespoir face auquel Stein a retenu qu'elle pouvait retracer, dans son histoire personnelle, des interventions de Dieu.

Dans le sentiment de sécurité qui s'empare de nous précisément dans une situation « désespérée », lorsque nous ne voyons raisonnablement pas d'issue de secours et lorsque, dans le monde entier, il n'y a personne ayant le pouvoir ou la volonté de nous conseiller ou de nous aider, dans un tel sentiment de sécurité, nous est offerte une conscience d'une force spirituelle indépendante de toute expérience éternelle. Nous ne savons pas ce qu'il adviendra de nous ; devant nous s'ouvre tout grand un abîme vers lequel la vie nous entraîne sans pitié, en avançant sans jamais tolérer aucun pas en arrière. Mais au moment où nous pensons tomber, nous nous sentons « dans les mains de Dieu », qui nous soutient et ne nous laisse pas tomber. Dans ce vécu, ne nous est pas seulement manifestée son *existence*, mais aussi *ce que* lui est ; son essence, devient également visible en ses dernières réverbérations : la force qui nous défend, lorsque toutes les forces humaines nous manquent, qui donne une nouvelle vie lorsque nous pensons nous éteindre intérieurement, qui fortifie notre volonté lorsque celle-ci menace de s'ankyloser³⁹.

39. E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, p. 171-172 (nous traduisons).

RÉSUMÉ. — Erich Przywara et Edith Stein : de l'analogie de l'être à une analogie de la personne. Par F. V. TOMMASI.

*La question de l'analogie – fondamentale pour toute la néoscholastique, de Gilson à Maritain – trouva sa consécration en 1932 dans le fameux *Analogia entis* d'Erich Przywara. À la suite de l'influence de Przywara, l'analogie a eu un rôle décisif aussi dans la pensée d'Edith Stein. Mais en décrivant la dialectique phénoménologique entre être fini et être éternel Stein confère à l'analogie de l'être une tournure que l'on peut qualifier de « personnelle ». Il s'agit du rapport entre deux « je suis » : le « je suis » humain et créatural et le « je suis » divin. L'*analogia entis* originelle est donc pour Stein le rapport entre deux personnes.*

MOTS-CLEFS : *Histoire du Thomisme – phénoménologie – néoscholastique – analogie – personne.*

ABSTRACT. — Erich Przywar and Edith Stein : From the analogy of the being to an analogy of the person. By F. V. TOMMASI.

*The question of analogy – fundamental for all neoscholastics, from Gilson to Maritain, finds its consecration in 1932 with Erich Przywara's famous *Analogia entis*. In the wake of Przywara's influence, analogy took on a decisive role in Edith Stein's thinking. However, in describing the phenomenological dialectic between finite being and eternal being, Stein ascribes what could be called a « personal » dimension to the analogy of being. This means a relation between two « I am » : the human and creatural « I am » and the divine « I am ». The original *analogia entis* is thus for Stein a relation between two persons.*

KEYWORDS : *History of Thomism – phenomenology – neoscholastics – analogy – person.*

