

Recherches Carmélitaines

LA LIBERTÉ

chez

Edith Stein

Sous la direction
de

Fr. Christof Betschart, o.c.d.



Éditions du Carmel

Le présent volume offre la première monographie en langue française sur la liberté selon Edith Stein. Plusieurs spécialistes proposent leur contribution en vue d'un regard à la fois philosophique et théologique sur cette thématique centrale de l'œuvre steinienne. Son apport consiste en une vision de la liberté humaine qui navigue entre les deux écueils d'une liberté absolutisée et d'une liberté niée. D'un côté, nous sommes libres d'orienter notre vie et cette liberté se manifeste au plus haut point dans notre capacité de nous donner: « Le don de soi est l'acte le plus libre de la liberté », disait-elle, parce que cet acte engage la personne dans sa totalité. Mais le don de soi ne peut pas être considéré sans réfléchir à quoi ou à qui nous nous donnons: il n'est pas pareil de s'engager dans le nazisme ou dans une communauté de carmélites. Dans les deux cas il s'agit d'une forme de don de soi, mais dans le premier la liberté est ôtée alors que dans le deuxième la liberté est vraiment libérée. Cette idée d'une liberté encore à libérer se dégage avec force des écrits d'Edith Stein surtout quand elle aborde la relation entre liberté et grâce. Dieu seul suffit à la liberté humaine.

Le frère Christof Betschart (en religion Christof de la Miséricorde) est né en 1976 et entré dans la Province d'Avignon-Aquitaine des Carmes Déchaux en 1998. Il est responsable du *Certificat de spiritualité* de la Faculté de Théologie à l'*Institut Catholique de Toulouse* et enseigne la théologie fondamentale et l'anthropologie théologique à la Faculté Pontificale de Théologie *Teresianum* à Rome.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Les mêmes sigles seront utilisés pour les écrits d'Edith Stein dans toutes les contributions de ce livre. Plutôt que des sigles très courts comme par exemple EFEE pour *Être fini et être éternel*, nous avons choisi des titres courts pour permettre aux non-spécialistes de s'initier plus facilement. Pour situer les œuvres dans sa vie, nous indiquons après le titre court la date de rédaction entre crochets. En français, nous indiquons les traductions là où elles existent. Remarquons que depuis 2008 sont publiées les œuvres complètes en coédition chez les Éditions du Cerf, les Éditions du Carmel et les Éditions Ad Solem (pour l'instant sept volumes). Outre la référence aux traductions françaises, nous ajoutons également la référence à l'édition allemande des œuvres complètes, la *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA). Pour ne pas allonger les références à cette édition, le lieu et l'éditeur (Fribourg en Brisgau/Bâle/Vienne, Herder) ne sont pas indiqués à chaque fois. Après la référence générale à l'édition allemande nous donnons les titres courts dans l'ordre alphabétique.

ESGA

Edith Stein Gesamtausgabe, éd. par le Internationales Edith Stein Institut Würzburg, puis le Carmel de Cologne avec la collaboration scientifique de Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 27 tomes, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2000-ca. 2014 ; édition précédente : *Edith Steins Werke* [sigle : ESW], éd. par Lucy Gelber et Romaeus Leuven, 18 tomes, Leuven, Nauwelaerts, puis Fribourg/Bâle/ Vienne, Herder, 1950-1998.

*Amour pour
Amour*
[1934]

« Amour pour Amour. Vie et œuvre de Sainte Thérèse de Jésus », in *Source cachée*, p. 99-162 ; « Liebe um Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus », in *Geistliche Texte I*, éd. par Ulrich Dobhan, ESGA 19, 2009, p. 60-114.

*Causalité
psychique*
[1918]

« Psychische Kausalität », in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, éd. par Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, 2010, p. 3-109.

Correspondance

Correspondance I (1917-1933), trad. par Cécile Rastoin, Paris/Toulouse/Genève,

I [1917-1933]	Cerf/Carmel/Ad Solem, 2009 ; <i>Selbstbildnis in Briefen</i> . Erster Teil (1916-1933), éd. par Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz et Maria Amata Neyer, ESGA 2, 32010 (2000) et <i>Selbstbildnis in Briefen</i> . Briefe an Roman Ingarden, éd. par Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz et Maria Amata Neyer, ESGA 4, 2001.
Correspondance II [1933-1942]	<i>Correspondance II (1933-1942)</i> , trad. par Cécile Rastoin, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/Carmel/Ad Solem, 2012 ; <i>Selbstbildnis in Briefen</i> . Zweiter Teil (1933-1942), éd. par Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz et Maria Amata Neyer, ESGA 3, 22006 (2000) et <i>Selbstbildnis in Briefen</i> . Briefe an Roman Ingarden, ESGA 4, 22005 (2000).
De la personne humaine [1932-1933]	<i>De la personne humaine</i> . I – Cours d'anthropologie philosophique (Münster 1932-1933), trad. par Flurin M. Spescha, Paris/Paris/Toulouse, Ad Solem/Cerf/ Carmel, 2012 ; <i>Der Aufbau der menschlichen Person</i> . Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, éd. par Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, 22010 (2004).
De l'art de donner forme à sa vie dans l'esprit de sainte Élisabeth [1932]	in <i>Sourcecachée</i> , p.79-98 ; « Lebensgestaltung im Geist der heiligen Elisabeth », <i>Geistliche Texte I</i> , éd. par Ulrich Dobhan, ESGA 19, 2009, p. 30-43.
De l'État [1920-1924]	<i>De l'État</i> , trad. par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1989 ; <i>Eine Untersuchung über den Staat</i> , éd. par Ilona Riedel-Spangenberg, ESGA 7, 2006.
Être fini et être éternel [1935-1937]	<i>L'Être fini et l'Être éternel</i> . Essai d'une atteinte du sens de l'être, trad. G. Casella et F. A. Viallet, Louvain/Paris, Nauwelaerts/ Béatrice-Nauwelaerts, 21998 (1972) ; <i>Endliches und ewiges Sein</i> . Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang : Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, éd. par Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, 22013 (2006).
Exaltation de la Croix [1941]	in <i>Source cachée</i> , p. 275-280 ; « Kreuzerhöhung », in <i>Geistliche Texte II</i> , éd. par Sophie Binggeli, ESGA 20, 2007, p. 147-151.
Formation de la jeunesse à la lumière de la foi catholique [1933]	« Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens. Bedeutung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten für Bildungsidee und Bildungsarbeit », in <i>Bildung und Entfaltung der Individualität</i> . Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, éd. par Beate Beckmann et Maria Amata Neyer, ESGA 16, 22004 (2001), p. 71-90.
Individu et communauté [1919]	« Individuum und Gemeinschaft », in <i>Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften</i> , éd. par Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, 2010, p. 110-262.
Introduction à la philosophie [1916-1921]	<i>Einführung in die Philosophie</i> , éd. par Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, 22010 (2004).
La collaboration des centres conventuels dans la formation religieuse de la jeunesse [1929]	« Die Mitwirkung der klösterlichen Anstalten an der religiösen Bildung der Jugend », in <i>Bildung und Entfaltung der Individualität</i> , ESGA 16, 22004 (2001), p. 50-62.

<i>La destination de la femme</i> [1931]	in <i>La femme</i> , p. 115-129 ; « Die Bestimmung der Frau », in <i>Die Frau</i> , ESGA 13, 2000, p. 46-55.
<i>La femme</i> [1928-1933]	<i>La femme</i> , trad. par Marie-Dominique Richard, Paris/Toulouse/Genève, Cerf/ Éditions du Carmel/Ad Solem, 2008 ; <i>Die Frau</i> . Fragestellungen und Reflexionen, éd. par Sophie Binggeli et Maria Amata Neyer, ESGA 13, 42010 (2000).
<i>La mission de la femme en tant que guide de la jeunesse sur le chemin de l'Église</i> [1932]	in <i>La femme</i> , p. 387-407 ; « Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche », in <i>Die Frau</i> , ESGA 13, 2000, p. 209-222.
<i>La prière de l'Église</i> [1936]	in <i>Source cachée</i> , p. 49-74 ; « Das Gebet der Kirche », in <i>Geistliche Texte I</i> , ESGA 19, 2009, p. 44-58.
<i>L'art d'éduquer</i> [1935]	« <i>Un maître dans l'art d'éduquer et de former : sainte Thérèse de Jésus</i> », publié sous le titre français : <i>L'Art d'éduquer. Regard sur Thérèse d'Avila</i> , Genève, Ad Solem, 1999 ; « Eine Meisterin der Erziehungs – und Bildungsarbeit : Teresia von Jesus », in <i>Bildung und Entfaltung der Individualität</i> . ESGA 16, 22004 (2001), p. 91-113.
<i>La signification de la phénoménologie</i> [1931]	« La signification de la phénoménologie comme conception du monde », in <i>Phénoménologie et philosophie chrétienne</i> , trad. Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 1-18 ; « Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie », in <i>Welt und Person</i> . Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, ESW VI, Louvain/Fribourg, Nauwelaerts/ Herder, 1962, p. 1-17.
<i>La valeur spécifique de la femme et son importance pour la vie du peuple</i> [1928]	in <i>La femme</i> , p. 39-62 ; « Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes », in <i>Die Frau</i> , ESGA 13, 2000, p. 1-15.
<i>La vocation de l'homme et de la femme selon l'ordre de la nature et de la grâce</i> [1931]	in <i>La femme</i> , p. 131-166 ; « Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung », in <i>Die Frau</i> , ESGA 13, 2000, p. 56-78.
<i>Le château de l'âme</i> [1936-1937]	trad. de Cécile Rastoin, in Éric de ruS, <i>Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein</i> , Paris, Cerf, 2006, p. 263-296 ; « Die Seelenburg », in <i>Endliches und ewiges Sein</i> , ESGA 11/12, 2006, p. 501-525.
<i>Le mystère de Noël</i> [1931]	in <i>La Crèche et la Croix</i> , trad. par Genia Català et Philibert Secretan, Genève, Ad Solem, 2007, p. 21-33 ; éd. antérieure : Genève, Ad Solem, 1998, p. 27-52 ; « Das Weihnachtsgeheimnis », in <i>Geistliche Texte I</i> , ESGA 19, 2009, p. 2-14.
<i>Le problème de l'empathie</i> [1913-1916]	<i>Le problème de l'empathie</i> , trad. de Michel Dupuis, Paris/Toulouse/Ad Solem, Cerf/ Carmel/Ad Solem, 2012 ; <i>Zum Problem der Einfühlung</i> , éd. par Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, 22010 (2008).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

considéra comme une chance le fait d'avoir été envoyée tôt à l'école puisque l'étude, en donnant à son esprit « une nourriture solide⁵¹ », allait favoriser l'unification de ses forces⁵² .

« La vie du moi est constituée par ce que la personne accomplit librement et consciemment⁵³ ». En fonction de l'éveil de la conscience les actes procèdent « d'une plus ou moins grande profondeur⁵⁴ . » Or l'acte libre suppose l'enracinement dans l'intériorité la plus profonde de la personne, en cet « endroit où le "je" a sa place propre, le lieu de son repos, qu'il se doit de chercher aussi longtemps qu'il ne l'a pas trouvé, et auquel il se doit de revenir à chaque fois qu'il s'en est extrait : c'est le point le plus profond de l'âme. Ce n'est qu'à partir de ce point que l'âme peut se "recueillir" ; car il n'existe pas d'autre point à partir duquel elle pourrait s'embrasser entièrement. Ce n'est qu'à partir de celui-ci qu'elle peut prendre des décisions définitives, qu'elle peut s'engager pour une cause, qu'elle peut s'abandonner et se donner. Autant d'actes de la personne⁵⁵ . » En d'autres termes, ce n'est que « [l]orsqu'il vit dans cette intériorité, [que le Je] dispose de la force totale de l'âme et [qu']il peut l'utiliser librement⁵⁶ . » Dès lors, l'ancrage dans l'intériorité personnelle devient la condition d'une possession de soi rendant possible cette donation de soi qui est la forme accomplie de l'engagement⁵⁷ . C'est précisément ce que démontre le choix d'Edith Stein en faveur de la philosophie, et surtout la manière créatrice de le vivre puisqu'elle conçut très vite cette discipline comme une création à part entière allant bien au-delà de la simple répétition de pensées étrangères. Par ailleurs dans cette

libre décision – et cela est vrai de tout engagement libre – s'accordent le déploiement de sa note personnelle et le service de l'humanité.

« Nous sommes en ce monde pour servir l'humanité... Le meilleur moyen d'y arriver, c'est de faire ce pour quoi on a les aptitudes requises... Donc... La conclusion m'apparut incontestable⁵⁸. » (*Vie d'une famille juive*, p. 228)

Posséder une claire vision de sa tâche propre ne va cependant pas de soi, chacun se découvrant constamment ballotté de-ci, de-là⁵⁹. Aussi Edith Stein reconnaît-elle que « bien peu d'hommes vivent ainsi *concentrés* en eux-mêmes. Chez la plupart, le Je se situe plutôt à la surface⁶⁰ », alors qu'il s'agirait plutôt d'« envisager la vie du point de vue de son intériorité la plus profonde⁶¹. » Cette situation impose une discipline de l'intériorité visant à désobstruer l'espace intérieur en prenant du recul vis-à-vis des sollicitations externes⁶² afin de se recentrer en ce point intérieur où le + e asa demeure, ce « centre immobile de l'âme en lequel il a son chez-soi à proprement parler. C'est là qu'il est toujours appelé à nouveau [...] pour y prendre les décisions ultimes auxquelles un être humain est appelé en tant que personne libre⁶³. »

C. Se tenir en main

Un tel recentrement s'accompagne d'une libération par rapport à cette attitude que nous pourrions nommer « naturelle-primaire » et où l'individu ne fait que réagir aux impressions en provenance du monde extérieur. Or l'« engrenage des attitudes naturelles⁶⁴ » n'est pas libre puisque l'agir ne procède pas des couches les plus profondes

de la personne. Ce niveau correspond plutôt au « stade animal de la vie psychique⁶⁵ ».

« Le sujet psychique y est entraîné de l'extérieur et il ne se tient pas en main. Or l'une et l'autre capacité – se tenir en main et régler soi-même ses mouvements – confèrent à l'activité et à la liberté une marque caractéristique. » (*Liberté et grâce*, p. 21)

En tant que personne l'être humain est appelé à dépasser ce stade primaire. En effet, à la différence de l'animal, la personne, tout en recevant des impressions, « peut les accepter ou les refuser, peut librement les faire jouer ou s'y soustraire. À ce niveau, des actes libres deviennent possibles, dont l'animal n'est pas capable⁶⁶. » Autrement dit le propre d'un être libre est de « voir au-delà de sa sphère naturelle⁶⁷ », ce qui signifie accéder au plan de la vie personnelle guidée par la connaissance. Tel est l'agir rationnel guidé par « des principes sûrs⁶⁸ ».

Cependant Edith Stein fait assez vite remarquer que la vie guidée par la connaissance naturelle, pour éminente qu'elle puisse être, demeure toujours sujette à l'erreur compte tenu des limites inhérentes à la condition humaine. Une liberté *plus plénière* exige, conformément à l'aspiration métaphysique de l'esprit humain, une connaissance du sens compris comme « le fond dernier de [...] toute explication⁶⁹ ». En effet seule une telle connaissance donne accès à l'ultime signification de l'être, fournissant par là même « une image cohérente, une conception globale du monde : une vue sur tout ce qui est, sur l'ordre et les connexions en quoi tout se tient, avant tout sur la situation de l'homme dans le monde, sur son origine (*Woher ?*) et sa fin (*Wohin ?*). Tout homme qui pense ressent le besoin d'une telle conception du monde ; mais tous n'y parviennent

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

55 *De la personne humaine*, p. 153.

56 « Lorsque le Je vit dans cette intériorité sur le fondement de son être, là où il est tout à fait chez lui et demeure, il devine alors en partie le sens de son être, il fait l'expérience de sa force concentrée en ce point avant sa division en forces séparées. Et lorsque sa vie l'alimente à cette intériorité, il vit pleinement et il atteint le degré le plus élevé de son être. [...] Le Je personnel se trouve entièrement chez lui dans l'intériorité la plus profonde de l'âme. Lorsqu'il vit dans cette intériorité, il dispose de la force totale de l'âme et il peut l'utiliser librement. De plus, il est alors le plus près possible du sens de tout ce qui lui arrive ; il est ouvert aux exigences qui se présentent à lui ; il peut le mieux en apprécier la signification et la portée. » (*Être fini et être éternel*, p. 434s.)

57 « [L]'engagement de moi-même [...] est la forme la plus particulière de la vie personnelle. » (*Être fini et être éternel*, p. 371)

58 C'est cette conscience vive d'être liée à l'humanité qui éclaire cette « participation passionnée aux événements politiques du présent représentant l'histoire en train de s'écrire » (*Vie d'une famille juive*, p. 245) qui caractérise la vie d'Edith Stein. Pensons notamment à son combat en faveur des droits civiques des femmes, de leur accès à la carrière universitaire, mais aussi à son service comme infirmière de la Croix Rouge à l'hôpital de Weisskirchen en Moravie auprès des malades souffrant de maladies infectieuses d'avril à août 1915 (*ibid.*, p. 415-475).

59 « Je sais très bien de par mon expérience personnelle que ce n'est pas facile de ne regarder ni à droite ni à gauche. Mais une fois que l'on a saisi que c'est notre tâche et que l'on s'efforce toujours de ramener son regard droit devant, comme l'aiguille du compas, c'est déjà beaucoup. » (Lettre à Elisabeth Dursy, sans date, in *Correspondance II*, p. 546)

60 *Être fini et être éternel*, p. 435s.

61 *Ibid.*, p. 436.

62 « À peine réveillés le matin, les obligations et les soucis de la journée font pression sur nous (lorsqu'ils n'ont pas déjà troublé le repos de la nuit). [...] C'est alors qu'il convient de prendre les rênes en mains et de dire : tout doux ! Absolument rien de tout cela ne doit avoir prise sur moi maintenant. » (*Les fondements de l'éducation féminine*, p. 110)

63 *Le château de l'âme*, p. 294.

- 64 *Liberté et grâce*, p. 21.
- 65 *Ibid.*
- 66 *Ibid.*, p. 25.
- 67 *Ibid.*, p. 31.
- 68 *Ibid.*, p. 26.
- 69 *Être fini et être éternel*, p. 71.
- 70 *La signification de la phénoménologie*, p. 1.
- 71 *Liberté et grâce*, p. 23.
- 72 *Ibid.*
- 73 *Ibid.*, p. 22.
- 74 *Être fini et être éternel*, p. 498.
- 75 *Science de la Croix*, p. 171.
- 76 « Depuis ce centre, l'âme oriente son écoute vers le haut, reçoit les messages d'en haut, et soumise, elle se laisse conduire par eux. » (*Liberté et grâce*, p. 22.)
- 77 *Ibid.*, p. 31.
- 78 *Ibid.*, p. 68.
- 79 « Je me suis déjà fait quelquefois la réflexion que les gens [...] pouvaient facilement me juger prétentieuse. » (Lettre à Fritz Kaufmann, 25 janvier 1920, in *Correspondance I*, p. 228). À plusieurs reprises, Edith Stein revient sur la haute idée qu'elle se faisait d'elle-même, et la condescendance que les autres soulignaient chez elle (par exemple : *Vie d'une famille juive*, p. 181s. ; 213 ; 278). En raison de quoi elle est tentée de découragement à la vue des faiblesses d'autrui (*ibid.*, p. 279s.).
- 80 « Ce sentiment d'absolue impuissance est un état qui ne m'est que trop pénible. [...] Mais il faut avoir fortement expérimenté sa propre impuissance pour être guéri de la confiance naïve et illimitée que l'on place en sa propre volonté et en son pouvoir. » (Lettre à Roman Ingarden, 12 février 1918, in *Correspondance I*, p. 117)
- 81 « [J]e me suis souvent déjà demandé si je n'allais pas au-delà de mes capacités en travaillant en philosophie. » (Lettre à Hedwig Conrad-Martius, 24 février 1933, in *Correspondance I*, p. 668 ; voir notamment :

Lettre à Roman Ingarden, 12 janvier et 3 février 1917, *ibid.*, p. 58 et p. 71)

82 « [M]aintenant que je côtoie de nouveau des personnes qui ne font qu'un avec leur travail, qui ont été adéquatement formées pour le faire et y ont grandi, je remarque que j'ai véritablement partout perdu contact et que je suis inapte à ce monde à tous les points de vue. Cette connaissance n'est pas en soi déprimante. Ce n'est seulement pas très facile de me retrouver à un poste de responsabilité pour lequel tant de choses nécessaires me manquent et de n'avoir que peu de chance de pouvoir tout rattraper. Mais tant qu'il y a des indices que le Seigneur me veut à cette place, je ne dois pas désertier. » (Lettre à Hedwig Conrad-Martius, 13 novembre 1932, in *Correspondance I*, p. 642s. ; voir lettre à Roman Ingarden, 9 mars 1932, *ibid.*, p. 573 ; lettre à Adelgundis Jaegerschmid, 11 juin 1932, *ibid.*, p. 596)

83 « Je me suis depuis longtemps faite à l'idée que je resterai toujours très ignorante et que tout ce que je peux encore travailler restera à l'état fragmentaire, encore plus que ne l'est déjà toute œuvre humaine en elle-même. J'espère seulement pouvoir donner une impulsion dans une direction qu'il faut suivre, et que d'autres feront mieux ensuite. » (Lettre à Hedwig Conrad-Martius, 5 avril 1933, in *Correspondance I*, p. 677) Edith Stein parle d'une « vision toujours plus profonde de ma complète insuffisance mais en même temps de la possibilité d'être un instrument en dépit de cette insuffisance. » (Lettre à Petra Brüning, 12 février 1933, *ibid.*, p. 664) Plus tard cette conscience avivée de ses limites, sans l'empêcher de continuer ses travaux philosophiques au Carmel dans un esprit d'obéissance, lui permet d'ordonner les priorités : « Il n'est pas courant qu'une carmélite fasse de la philosophie et ce n'est certainement pas le principal dans sa vie. Si son bonheur était bâti là-dessus, il serait sur des bases vraiment mauvaises. Je dois dire que mon bonheur n'en dépend en rien. » (Lettre à Helene Hirschler, 19 octobre 1937, in *Correspondance II*, p. 359)

84 « C'est un monde infini qui s'ouvre d'une manière absolument nouvelle, lorsque l'on commence à vivre vers l'intérieur et non vers l'extérieur. Toutes les réalités auxquelles on était auparavant confronté deviennent transparentes, et l'on perçoit les forces qui vous portent et vous animent véritablement. » (Lettre à Roman Ingarden, 8 novembre 1927, in *Correspondance I*, p. 358s.)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Connaître est [...] une valeur, et plus précisément une valeur toujours échelonnée d'après son objet. [...] Non seulement la connaissance atteinte, mais (et peut-être dans une dimension plus grande encore) la connaissance non encore réalisée, sont ressenties comme une valeur, et ce sentiment de valeur est la source de toute tendance à la connaissance, le "ressort" de toute volonté de connaissance. Un objet se présente à moi, obscur, voilé, pas clair. Il est là comme une chose à découvrir, exigeant clarification. Cette clarification, ce dévoilement et leur résultat, la connaissance claire et distincte, sont devant moi comme une valeur sentie avec force et s'emparent de moi de façon irrésistible. » (*Le problème de l'empathie*, p. 174 trad. modifiée [125s.])

Comme l'affirme également Pfänder, penser « est une sorte de vouloir, à savoir une aspiration à la certitude ou à la vérité³¹ ». Il souligne réciproquement qu'il n'y a pas de vouloir dont ne fassent partie un penser et un sentir. Le sentir de la valeur motive ainsi la volonté, dont c'est l'essence même que d'être motivée par un sentiment : « Une volonté non motivée est donc une absurdité, on ne saurait imaginer un sujet, quel qu'il soit, qui voudrait une chose qui n'aurait pas de valeur à ses yeux³² ». Or c'est non seulement la valeur, mais la réalisation de la valeur matérielle, quand elle s'impose, qui se donne elle-même comme une valeur³³ : la valeur est donc source d'obligation³⁴, en tant qu'elle appelle un devoir-être, en tant qu'elle réclame d'être attestée dans un agir pour donner toute sa mesure – l'obligation ne doit donc pas être entendue ici en un sens strictement éthique, mais plus largement comme le ressort même de la motivation –.

« Nous savons que les valeurs ont une double signification pour le comportement pratique de l'individu qui vit la valeur : elles orientent l'action et lui donnent éventuellement la force nécessaire. La conduite motivée par la valeur (pour autant qu'il s'agit d'une valeur qui est à réaliser) est l'équivalent d'un devoir et motive l'individu à un agir finalisé par la réalisation de la valeur. » (*Individu et communauté*, p. 212

[229] ; trad. propre)

La valeur, quand elle est vécue, ne constitue pas seulement un motif qui prescrit une orientation à l'agir, mais elle fournit également l'impulsion, ou la force vitale nécessaire à sa réalisation, les prises de position correspondant aux valeurs étant dotées d'un contenu auquel est inhérente une force vitale.

C. La puissance inconditionnée du *fiat* !

Mais quel est précisément le poids effectif des motifs dans l'acte libre ? Quel type de contrainte exercent-ils sur le sujet ? L'acte libre, – qu'il s'agisse d'accepter ou de refuser une prise de position spontanée, de reconnaître, de refuser, d'affirmer ou de nier un état de chose, d'assurer ou de mentir –, s'appuie en effet toujours sur des motifs. La *liberté d'indifférence* cartésienne semble donc pour notre auteur une position purement théorique voire une illusion qui dissimule des motifs implicites comme pour Malebranche qui affirme qu'« il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions³⁵ ».

Un acte, cependant, est libre dans la mesure où il aurait pu être omis, ce qui signifie que l'*ego* libre n'est pas déterminé, dans sa décision, par le poids des motifs : « la présence des motifs ne contraint pas le moi à accomplir les actes en question³⁶ », souligne E. Stein. Le moi peut en effet toujours, face aux motifs les plus lourds, se décider à leur encontre, par quoi on peut affirmer l'existence d'une *puissance inconditionnée* de se déterminer : soit en suivant les motifs qui se présentent à la conscience, soit en les refusant. À l'instar de Husserl dans les *Ideen II*³⁷ –, Edith Stein reprend à la *Psychologie* de William James l'expression de *fiat* ! pour

désigner cette puissance absolue de se déterminer soi-même, soit le traditionnel libre arbitre : « There is indeed the *fiat* !, the element of consent, or resolve that the act shall ensue³⁸ ». La liberté ainsi envisagée est pour la jeune phénoménologue un « constituant de la personne³⁹ », inhérent à son caractère spirituel.

Elle rejoint ainsi toute une tradition philosophique, qui d'Augustin à Malebranche, en passant par Descartes, conçoit le libre arbitre comme une puissance absolue que rien ne peut contraindre⁴⁰, au point d'y voir un « prodige⁴¹ ». Suivre les motifs qui pèsent le plus constitue certes une exigence rationnelle, voire une obligation morale, conforme à l'exigence que porte en elle la valeur sentie, mais non une nécessité. Edith Stein y insiste en reprenant à son compte l'image classique des plateaux de balance pour évoquer l'action du libre arbitre⁴² : « Si je me trouve à combattre entre des motifs contradictoires, si je suis face à un choix, alors ce n'est encore que moi qui prends la décision. Celle-ci ne se porte pas de manière automatique, comme la languette du fléau d'une balance, du côté du motif le plus important, mais c'est moi qui me décide en sa faveur parce qu'il est le plus important⁴³ ». Ainsi, même si l'acte suit le motif le plus fort, il est libre dans la mesure où cet acte est contingent : il aurait pu ne pas être. L'acte libre suppose donc un *fiat* !, c'est-à-dire une impulsion totalement inconditionnée, créatrice au sens radical du terme, qui fait de l'acte une sorte de commencement absolument nouveau, un miracle dans le monde des phénomènes naturels, dans une perspective cosmologique⁴⁴ : « Même si le motif me porte davantage à agir qu'à m'abstenir, souligne la jeune

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1949, p. 40-82. Ricœur estime cependant que la phénoménologie de Husserl, en comparaison des phénoménologies existentialistes par exemple, est une phénoménologie du sens beaucoup plus que de la *liberté* ; voir *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 102.

¹⁴ *Causalité psychique*, p. 49 [50].

¹⁵ Edith STEIN, *Chemins vers le silence intérieur*, Saint-Maur, Parole et silence, 1998, p. 34.

¹⁶ Dietrich von Hildebrand (1889-1977) est un ancien élève de Theodor Lipps à Munich qui, comme Pfänder, rejoint Husserl à Göttingen. Ses travaux portent principalement à cette époque sur les questions d'éthique : *L'Idée de l'action morale (Die Idee der sittlichen Handlung)*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, 1916 ; *Moralité et jugement de valeur éthique (Sittlichkeit und ethische Werturteile)*, publié en même temps que les *Beiträge* d'Edith Stein, dans le 5^e volume du *Jahrbuch*, paru en 1922.

¹⁷ *Causalité psychique*, p. 42 [42] ; trad. propre.

¹⁸ 1870-1941. Ancien élève de Lipps, il rencontre Husserl pour la première fois en 1904 à Munich, et entretient une correspondance régulière avec lui jusqu'en 1931. Il sera l'un des éditeurs du *Jahrbuch*. Voir *Phänomenologie des Willens, eine psychologische Analyse*, Leipzig, Barth, 1900, p. 17-19.

¹⁹ *Causalité psychique*, p. 42 [42].

²⁰ Voir notamment *Ideen I*, § 115.

²¹ Voir *Causalité psychique*, p. 42 [42].

²² *Ibid.*, p. 42 [42].

²³ *Ibid.*, p. 42 [42].

²⁴ *Ibid.*, p. 42 [43].

²⁵ *Ibid.*, p. 42 [43].

²⁶ Ce qui peut être interprété comme un reflet de ses combats intérieurs personnels de l'époque. Voir le témoignage qu'elle livre pudiquement, dans son autobiographie, à ce sujet : « Ma santé était [...] vraiment mauvaise, sans doute à la suite des combats intérieurs que j'endurais, dans le plus grand secret, sans l'aide de personne » (*Vie d'une famille*

juive, p. 306 dans l'édition de 2008).

²⁷ *Causalité psychique*, p. 43 [44s] ; trad. propre.

²⁸ Voir *Causalité psychique*, p. 45 [46].

²⁹ *Ibid.*, p. 45 [46] ; trad. propre.

³⁰ Voir *Causalité psychique*, p. 44 [45].

³¹ Alexander PFÄNDER, *Phänomenologie des Wollens*, p. 3.

³² *Le problème de l'empathie*, p. 159 [108 dans l'éd. de 1917 ; 115 dans ESGA 5] ; trad. légèrement modifiée.

³³ « Non seulement la saisie, mais aussi la réalisation d'une valeur, est une valeur » (*Le problème de l'empathie*, p. 168 [115 dans l'éd. de 1917 ; 121 dans ESGA 5]).

³⁴ Edith Stein n'entre pas ici dans la discussion schélerienne consistant à savoir si le « Je dois » suppose une connaissance, et donc une représentation, ou s'il procède immédiatement du sentir de la valeur : « Pour que je doive, il faut d'abord que je sache ce qui est bon. Mais si je sais immédiatement et pleinement ce qui est bon, ce savoir affectif détermine également et de façon immédiate mon vouloir, sans que j'aie besoin de passer par l'entremise d'un "Je dois" » (MAX SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 225). Sur le lien entre valeur et obligation, voir aussi *ibid.*, p. 201s.

³⁵ Nicolas DE MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité, 1^{er} Eclaircissement*, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1979, p. 809.

³⁶ *Causalité psychique*, p. 48 [48].

³⁷ Voir le § 60, consacré à l'analyse de l'*ego* libre.

³⁸ William James l'emploie notamment dans le chapitre XXVI de ses *Principles of Psychology*, intitulé « la volonté ». On ne peut évidemment manquer de souligner ici que dans l'itinéraire de vie d'Edith Stein, ce *fiat* !, que James reprend à la tradition religieuse en le dépouillant de tout contenu religieux, trouvera sa signification ultime comme consentement à Dieu, selon son sens originaire, comme en témoigne notamment cette lettre rédigée en 1939 : « Vous vouliez à l'époque m'entendre sur la manière d'harmoniser la liberté chrétienne et l'accomplissement des prescriptions de la vie religieuse. Je pense que l'équilibre réside dans le "*Fiat voluntas tua* ! ». La sainte règle et les Constitutions sont pour nous

l'expression de la volonté divine. Leur sacrifier nos inclinations personnelles est participation au sacrifice du Christ. S'adapter aussi aux règles non écrites – aux usages de la maison et au goût de la communauté – est une exigence de l'amour. Si nous faisons tout cela pour donner de la joie au Cœur de Jésus, ce n'est pas une limitation de notre liberté mais sa plus haute réalisation, un cadeau librement consenti d'amour sponsal » (Lettre à Sœur Agnella Stadtmüller, *o.p.*, 29 octobre 1939, in *Correspondance II*, p. 518s.).

³⁹ *Introduction à la philosophie*, p. 140.

⁴⁰ Si « une raison fort évidente, affirme Descartes, nous pousse vers un parti, quoique, moralement parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours permis de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là notre libre arbitre » (*Lettre au Père Mesland*, 9 février 1645, in *Œuvres et lettres*, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1953, p. 1177s.).

⁴¹ « [M]onstrum » (AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, 9, 21).

⁴² Voir par exemple Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, II, 21, § 25.

⁴³ *Causalité psychique*, p. 48 [49] ; trad. propre.

⁴⁴ Voir Kant, à propos de la liberté transcendantale. Voir également Edmund HUSSERL, *Ideen II*, § 60, p. 349s.

⁴⁵ *Causalité psychique*, p. 48 [49].

⁴⁶ Reuben GULEAD, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 51.

⁴⁷ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I*, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹ Pour Edith Stein, qui suit ici les analyses de Scheler, tout sentir est en effet non seulement sentir de quelque chose, mais également sentir de soi, et sentir d'une valeur.

⁵⁰ Voir *Ideen I*, § 92, p. 321 : « Le moi [...] “vit” dans de tels actes. Ce mot : vivre ne désigne nullement l'être de “contenus” quelconques

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

se préparer à l'exercice de la liberté. Ainsi son usage clairvoyant peut-il aider au dépassement de certaines déterminations spirituelles, en prenant par exemple le contrepoint d'un conditionnement donné, ou en générant une accoutumance qui permettra le temps venu d'avoir la force d'aller plus loin. Ainsi face à un discours ambiant délétère et pervers ou à une propagande insidieuse et immorale, il peut être profitable de prendre une certaine distance et de préférer la fréquentation de saines lectures ou de grandes œuvres d'art à celle des produits médiatiques. Ce qui nous conduit, deuxièmement, à la question du discernement par rapport à toutes ces déterminations. Si l'on revient à la structure ontologique de la personne, évoquée en introduction, étant accordé que le noyau de la personne est imperméable à toute détermination contingente, la quête de la liberté conduit à chercher un accès au cœur. Ce qui revient à accéder à cette « connaissance obscure » de l'intériorité qui se dévoile si rarement, et impose un saut sans transition de la philosophie à la mystique. Or pour Edith Stein, il est manifeste qu'un tel développement intérieur de la personne est le fondement de la liberté¹⁵.

II. LA CONSCIENCE

La conscience, qu'il faut entendre ici dans sa définition psychologique et non pas dans son acception phénoménologique, concentre l'attention de la personne sur un point particulier. Si elle se meut, elle reste prisonnière de ce mouvement, et avance comme une bille suivrait une pente : pour parcourir de multiples horizons, elle reste attachée à la situation présente, quelle que soit la pérennité des souvenirs qui la portent. La conscience permet de comprendre le succès

de la démarche introspective, telle qu'elle a été illustrée par le *cogito* de Descartes. Ce retour vers soi-même joue un rôle stratégique dans la mise en évidence des déterminations qui affectent la personne dans sa quotidienneté. Edith Stein a clairement reconnu à plusieurs reprises l'importance du *cogito* cartésien, dans le développement de la personnalité aussi bien que dans l'épistémologie. Pour la problématique présente, cette démarche introspective qui vise à mettre de côté ce qui peut sembler douteux pour en revenir à l'essentiel, à ce qui ne peut être mis entre parenthèses, assure un point de départ solide pour déceler les marges de liberté possibles par rapport à tout ce qui nous a été imposé de l'extérieur et dont nous pouvons nous libérer. Cette démarche ne conduit pas nécessairement à nier tout ce que nous avons reçu, mais le rendant conscient le remet à sa juste place. Ainsi une première hiérarchie des valeurs héritées des différentes communautés auxquelles nous avons appartenu peut-elle être réalisée. Autrement dit la conscience des déterminations dégage un premier ensemble contenant ce qui est essentiel, et ce qui est possible parmi tout ce qui nous a été donné par notre famille, notre culture, notre civilisation, notre citoyenneté, l'enseignement reçu, etc. Il faudra aller plus loin pour découvrir d'autres espaces de liberté, mais celui-ci permet déjà l'exercice du premier degré de liberté, le refus, le « non » propre au libre arbitre.

Avec l'émergence de la conscience des conditionnements et autres habitudes qui nous habitent, nous sommes capables en effet de choisir librement les valeurs auxquelles nous allons accorder de l'importance. C'est aussi la conscience qui fait entrer la personne dans une dynamique de développement intérieur. Par elle l'individu grandit en humanité, et accède à la liberté personnelle.

Il faut néanmoins relever que la conscience connaît plusieurs limites qui restreignent d'autant la liberté qui en découle. Laissons de côté les limites propres du langage, indispensable médiateur de l'action consciente, qui sont liées en fait à la culture, et sur lesquelles nous reviendrons bientôt. Il s'agit bien plutôt ici des limites intrinsèques à la conscience elle-même. D'une part, comme l'a montré Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps*, elle ne peut embrasser la totalité des vécus, mais tout au plus en recueillir quelques-uns simultanément. Pour maintenir cet ensemble de vécus, la conscience a recours à la mémoire, toujours lacunaire et défaillante, prompte à meubler ses oublis par l'imagination. D'autre part certains vécus cachés lui demeurent hors d'atteinte sans aide extérieure. Enfin et surtout les profondeurs du noyau de la personne sont par nature au-delà de son domaine de validité, car, comme l'ont souligné les mystiques, le langage est impuissant lorsqu'il est question des profondeurs de l'âme. C'est en ce sens qu'Edith Stein écrit par exemple que « ce que je suis en tant qu'individu spirituel n'est pas accessible à la connaissance rationnelle¹⁶ ». Il ne faut pas conclure trop hâtivement de telles affirmations que la raison est impuissante, mais seulement qu'elle est limitée.

III. LES MOTIVATIONS

L'acte libre, considéré dans sa réalisation, est le fruit de la volonté. Si celle-ci ne débouche pas toujours sur un acte, inversement il n'est d'acte libre qui ne soit voulu. L'action volontaire peut bien être prise dans un tissu de causes et de déterminations diverses, il n'en reste pas moins que le dessein forme un « authentique moment libre du vouloir¹⁷ ».

Vouloir quelque chose repose sur une motivation qui va

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

libre : elle prend sa source dans la liberté spirituelle de l'artiste, et trouve sa limite dans la nature matérielle des productions réalisées. Sa réception implique la communauté, qui se trouve affectée par cette réalisation culturelle qui devient sienne⁴⁶. Ce serait peut-être une autre manière de lire l'adage recommandant de « faire de sa vie une œuvre d'art », à condition de viser le Haut et non l'abjection ou l'égoïsme. La force de l'habitude est ici un atout : elle permet de dépasser les déterminismes, en établissant d'autres conditionnements conformes aux valeurs que la personne souhaite privilégier ; ainsi l'habitude devient une auxiliaire de la liberté⁴⁷.

Parmi toutes les valeurs et toutes les motivations qui influent sur la personne, toutes ne sont pas de même nature, ni de même importance. Un conflit de valeurs, tel celui qui peut affecter une religion dont la croyance serait mise en cause par une disposition légale, doit être résolu par une analyse rigoureuse des valeurs en question. Il ne s'agit pas pour l'État de sortir de sa neutralité religieuse, mais bien de participer à une analyse critique sur les différentes positions qui s'opposent. Certaines valeurs sont forcément inférieures, ou perverties par des choix particuliers ou par des groupes d'influence minoritaires. Les démocraties sont particulièrement fragiles devant de telles manipulations où une communauté minoritaire, contournant le dialogue politique officiel, affirme avec virulence qu'elle est victime de la majorité. C'est notamment le cas lorsque certaines dispositions qui appartiennent à la vie privée, comme la pratique du jeûne ou l'orientation sexuelle, sont poussées dans l'espace public. Edith Stein note avec humour que « le royaume de Satan peut être aussi parfaitement État que le

royaume de Dieu⁴⁸ ». Autrement dit la morale dont dépend la liberté vient de la communauté de citoyens, et il appartient à ceux qui la représentent de la défendre avec discernement. Il arrive qu'au lieu d'adapter ses propres valeurs à celles de la majorité quitte à réclamer certaines adaptations de la loi générale, une telle communauté minoritaire manipule l'opinion publique et cherche à imposer à tous ses propres valeurs. Quelle que soit l'astuce déployée, une telle subversion immorale qui dégrade la nature même de la démocratie ne peut qu'engendrer de vives oppositions. Vincent aucante

¹ Ces trois dimensions apparaissent dans de nombreux textes, par exemple *De la personne humaine*, p. 73s. [p. 35s. dans ESGA 14] *Introduction à la philosophie*, p. 113s. ; *Science de la Croix*, p. 175-177 [p. 131s. dans ESGA 18] ; voir mon livre *Le discernement selon Edith Stein*, Paris, Parole et Silence, 2003.

² Sur le dépassement de l'animalité par la conscience, voir notamment *De la personne humaine*, p. 140-142 [78s.] ; *Puissance et acte*, p. 226s.

³ *De l'État*, p. 43 [p. 47 dans l'édition de 1925 ; p. 56 dans ESGA 7].

⁴ *De la personne humaine*, p. 235 [137].

⁵ Voir *Le problème de l'empathie*, p. 123-129 [p. 80-85 dans l'édition de 1917 ; p. 88-94 dans ESGA 5].

⁶ *Le problème de l'empathie*, p. 125 [82 ; 90].

⁷ Lorsque l'on voit par exemple l'écart entre le souhait d'Edith Stein d'être une « fenêtre transparente » dans ses traductions et son travail effectif sur le *De veritate* de Thomas d'Aquin, force est de constater avec Walter Benjamin que chaque langue a ses ressources propres et déterminantes, et que toute traduction est une interprétation.

⁸ Il semble, comme nous l'a suggéré sœur Cécile Rastoin, que ce soit la conséquence du clivage entre les réseaux catholiques en Allemagne. Edith Stein était proche de Przywara qui dédaignait les travaux sur l'inconscient alors que Romano Guardini, dans le même temps, y attachait une grande importance. Du coup des intellectuels du réseau de

Guardini comme Paul Landsberg ont été conduits à travailler la question (voir par exemple Paul LANDSBERG, « Sigmund Freud », dans *Die Zukunft*, Paris, n° 39, 1939, p. 5), tandis que ceux du réseau de Przywara s'en désintéressaient. Pour une confrontation de la pensée de Freud avec celle d'Edith Stein, voir Rachel Feldhay brenner, « Die Frau im Denken Edith Steins. In Auseinandersetzung mit Sigmund Freud », *Edith Stein Jahrbuch* 3 (1997) 349-366.

⁹ Respectivement *Être fini et être éternel*, ch. VII, § 9, 3, p. 430 [p. 366 dans ESGA 11/12] et *Le problème de l'empathie*, p. 126 [83 ; 91]. On notera que ce faisant Edith Stein déplace la notion husserlienne pour l'élargir et lui donner un sens à la fois plus précis et plus vaste. Voir également *Être fini et être éternel*, ch. VII, § 3, 4, p. 372-376 [318-321].

¹⁰ *Le problème de l'empathie*, p. 177 [123 ; 128].

¹¹ Voir *Le problème de l'empathie*, p. 177 [123 ; 128].

¹² *Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles*, p. 263s. [p. 136s. dans ESGA 13].

¹³ *Ibid.*, p. 263s (trad. modifiée) [136].

¹⁴ Voir *Individu et communauté*, p. 210 dans l'édition de 1922 [p. 195 dans ESGA 6]. L'enfance de Wolfgang Amadeus Mozart baignant dans la musique en est l'exemple le plus manifeste. Inversement, le talent artistique contrarié voire ignoré peut trouver à s'épanouir tardivement avec douleur, comme le vit le personnage du film signé par Stéphane Brizé, *Mademoiselle Chambon*.

¹⁵ Voir *Individu et communauté*, p. 211-213 [195-197].

¹⁶ *Puissance et acte*, p. 119 dans ESGA 10.

¹⁷ *Causalité psychique*, p. 79 [76].

¹⁸ Voir *Le problème de l'empathie*, p. 141s. [95 ; 102].

¹⁹ *Ibid.*, p. 158 [107 ; 114].

²⁰ *Ibid.*, p. 163s. [111-113 ; 118s.].

²¹ *Ibid.*, p. 165 [115 ; 121].

²² Voir *Causalité psychique*, p. 87s. [83s.].

²³ Voir *Individu et communauté*, p. 172-174 [159-161].

²⁴ *Ibid.*, p. 175 [162].

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

informé du dedans et travaillé par l'esprit, au point qu'en lui se manifeste toujours la vie du moi personnel. Dans cette perspective la sexuation⁶¹ et la sexualité⁶² ne sont jamais déliées de la prise en compte de l'âme. Plus profondément encore Edith Stein rappelle que le corps est capable d'être illuminé par la vie de l'âme et de la révéler⁶³, ce qui suppose bien entendu une ascèse visant à rétablir « la relation originaire entre l'âme et le corps, le corps devant être ramené à sa place convenable⁶⁴ ».

L'éducation des sens concourt à affiner une réceptivité consciente dans l'ouverture aux choses et aux êtres. Ainsi se développe une qualité de *concentration* intérieure qui, en libérant l'homme d'une vie purement instinctive, le dispose à la vie de l'esprit.

C. L'éducation de l'esprit

1. L'enseignement

Attentive à la polysémie du terme esprit (*Geist*)⁶⁵ Edith Stein opère un certain nombre de distinctions.

L'esprit en tant que partie supérieure de l'âme, distinct de la sensibilité, sera dit « *mens* ». La *mens* englobe les facultés supérieures de la personne humaine – mémoire, entendement, volonté – grâce auxquelles un agir libre est possible. Précisons que l'activité de ces facultés est en partie tributaire des sens. Quant au terme « *intellectus* », il désigne plus spécifiquement l'esprit en tant qu'il connaît. Enfin « *spiritus* » qualifie l'âme comme étant de nature non-matérielle, comme quelque chose de spirituel.

L'éducation de l'esprit relève tout particulièrement de l'enseignement. Sous la dénomination d'enseignement Edith

Stein inclut deux choses. D'une part la formation de l'esprit en tant qu'il connaît (*intellectus*) et peut atteindre des *perceptions claires*, des *concepts corrects* et des *jugements vrais* comme elle l'écrit dans sa conférence *Vérité et clarté dans l'enseignement et dans l'éducation*. D'autre part la transmission d'un savoir, d'un patrimoine culturel.

À l'endroit de la formation de l'entendement théorique qui « est la clef du royaume de l'esprit, [...] l'œil de l'esprit, par lequel la lumière pénètre dans les ténèbres⁶⁶ », deux activités s'avèrent déterminantes. Tout d'abord l'acte du *questionnement* qui libère un espace intérieur d'écoute, éveille la conscience à la requête du sens et affine sa perception des problématiques fondamentales de l'existence. Ensuite la mise en œuvre d'« opérations intellectuelles et cognitives⁶⁷ » propres à chaque discipline et qui favorisent la structuration de l'intériorité, l'ordonnancement du monde intérieur⁶⁸. C'est ici que la maîtrise du langage et de l'outil conceptuel jouent un rôle crucial, aidant la pensée discursive à s'organiser et au contenu de la vie intérieure de se manifester, de se communiquer, car la parole est l'« “incarnation” la plus immédiate de l'esprit⁶⁹ ».

Pour ce qui est de la transmission d'un patrimoine culturel, il s'agit d'une dimension essentielle de l'enseignement dans la mesure où l'« esprit humain est fait pour créer la culture, la comprendre et en jouir. Il ne peut s'épanouir totalement s'il n'entre en contact avec la diversité des domaines culturels⁷⁰ ». » Or c'est justement la « mission spécifique de l'école⁷¹ » que d'« initier aux domaines culturels et à rendre opérant leur pouvoir de former les êtres humains⁷² » en concourant ainsi à

l'édification d'une mémoire partagée sans laquelle il ne peut y avoir de citoyenneté active, responsable.

Ces deux dimensions de l'enseignement que nous venons de dégager sont intimement liées en vertu du principe selon lequel « les facultés ne peuvent se mettre en action que sur une matière, mais sur une matière qui leur soit conforme⁷³ ». Or c'est précisément le rôle de la culture que de fournir à l'esprit une nourriture formatrice adéquate.

2. Le rôle formateur de la culture

Le terme de culture se réfère ici au patrimoine spirituel de l'humanité.

« Notre “monde culturel” tout entier, tout ce que “la main de l'homme” a façonné, tous les objets d'usage, tous les ouvrages de l'artisanat, de la technique, de l'art, sont un corrélat de l'esprit, devenu réalité. » (*Le problème de l'empathie*, p. 153)

À la base de ce patrimoine culturel il y a toujours l'expérience vivante d'un peuple qui s'organise, se structure, atteint telle ou telle configuration particulière homogène et se manifeste à travers ce que nous appelons justement un ensemble de biens culturels.

Autrement dit un patrimoine culturel est comme une sédimentation d'expériences fondatrices qui prennent corps à travers leurs objectivations matérielles dans des œuvres. Dès lors prendre contact avec une œuvre signifie entrer en relation avec « une *réalité d'expérience vécue*⁷⁴ ».

En vertu de ce noyau vivant toute culture est dotée d'une force formatrice qui ne devient toutefois opérante qu'à proportion de la participation que l'homme y apporte. Cette participation s'effectue à travers deux actes fondamentaux que sont la réception et la transmission.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

B. L'éducateur, collaborateur de Dieu

En confiant la création à l'homme et en l'invitant à y mêler son travail Dieu a placé la condition humaine sous le signe de l'alliance de la nature et de la grâce, de l'action conjuguée des efforts de l'homme et de la grâce divine¹³⁷.

En outre, reconnaître que « l'éducateur humain le plus grand et le plus essentiel n'est pas l'être humain, mais Dieu¹³⁸ » invite l'éducateur humain à une profonde humilité devant l'immensité de sa tâche, sachant que ni « les meilleures personnalités éducatives ni les meilleurs établissements éducatifs n'offrent, à vrai dire, une garantie pour le succès, à supposer que l'on disposât des deux. Ils ne peuvent faire que ce qui est humainement possible¹³⁹. » C'est en l'admettant que les « hommes peuvent participer à ce travail d'éducation, à la manière non pas d'instruments inanimés, mais d'êtres vivants, capables de répondre librement au mouvement de la grâce. C'est pourquoi on peut légitimement les considérer comme des cocréateurs dans la formation d'un homme¹⁴⁰ ».

« [L]a méthode du Seigneur consiste à former les êtres humains par les êtres humains. De même que, pour son développement naturel, l'enfant est dépendant des soins que lui prodiguent les adultes ainsi que de l'éducation qu'ils lui donnent, de même la foi se perpétue elle aussi par la médiation humaine ; des êtres humains sont employés en tant qu'instruments pour faire jaillir en autrui l'étincelle divine et pour la nourrir. » (*Vie chrétienne de la femme*, p. 224s)

C. La configuration au Christ : but de l'éducation

1. La formation religieuse

C'est dans la perspective de la destination surnaturelle de l'homme qu'il convient de situer « la formation religieuse¹⁴¹ »

qu'Edith Stein considère comme « la partie la plus importante de l'éducation¹⁴² » dont la finalité est de frayer « à l'enfant le chemin qui conduit à Dieu¹⁴³ ».

La formation religieuse consiste essentiellement à cultiver une *foi vivante* qui connaît, aime et sert Dieu. Cette foi est éveillée non par un « enseignement intellectuel aride¹⁴⁴ », ni par un enseignement fanatique, mais par « une instruction religieuse [...] qui allume l'amour¹⁴⁵ ».

Cette formation entraîne tout l'être vers les sources de grâce offertes par l'Église et grâce auxquelles l'âme a « accès à toute la plénitude du monde spirituel surnaturel et, partant, à une profusion inépuisable de matières formatrices qui peuvent entrer en elle, la constituer et la transformer¹⁴⁶. » Le contact avec les « sphères spirituelles¹⁴⁷ » – en particulier les « saints sacrements, surtout [le] *sacrement d'Amour*¹⁴⁸ » – représente une source d'énergie surnaturelle éminemment formatrice.

2. L'archétype de l'être humain

Parce qu'éduquer suppose de « connaître la véritable nature humaine, c'est-à-dire son image idéale¹⁴⁹ » qu'un regard simplement naturel ne peut entièrement pénétrer, il est légitime de s'ouvrir à la Révélation.

« Si la pédagogie renonce à puiser dans la Révélation, elle risque de manquer les choses les plus essentielles que nous pouvons savoir au sujet de l'être humain, de sa finalité et du chemin qui y conduit. Elle se coupe donc par principe de la possibilité de déterminer correctement son objet (l'éducation de l'être humain). » (*De la personne humaine*, p. 271s.)

C'est donc l'ouverture à la vérité révélée qui met devant nos

yeux « l'image concrète de la nature humaine dans sa complétude¹⁵⁰ », telle qu'« elle s'est manifestée parmi nous dans le Fils de l'Homme, Jésus-Christ¹⁵¹ . » Dès lors c'est « sous une forme (*Gestalt*) visible que nous avons sous les yeux ce but éducatif en la personne du Christ. Notre but à tous est de devenir à sa ressemblance. Nous laisser façonner par Lui-même dans ce but, en tissant en tant que membres des liens d'intime union avec Lui en tant que Tête – tel est le chemin que chacun de nous doit suivre¹⁵² . »

Par conséquent, le « parachèvement de la nature humaine¹⁵³ » visé par l'éducation s'ordonne à la personne du Christ en qui se trouve « pleinement réalisée [...] l'essence spécifique de l'humanité¹⁵⁴ ».

3. Une œuvre de sanctification

Transcendant « les limites de ce qu'on entend habituellement par "éducation"¹⁵⁵ » Edith Stein identifie finalement cette dernière à une œuvre de sanctification qui procède du centre de l'âme¹⁵⁶ . Par là elle signifie que l'accomplissement du geste éducatif comme *art de donner forme à sa vie* est inséparable de la recherche de « la perfection existentielle suprême¹⁵⁷ », elle-même comprise comme une réponse de l'homme à l'Amour divin révélé dans le Christ. Cette réponse d'amour qui revêt la figure du libre don de soi à Dieu.

« Il appartient à l'âme de décider d'elle-même. Le grand mystère que constitue la liberté de la personne, c'est que Dieu Lui-même s'arrête devant elle. Il ne veut dominer les esprits créés que par le don libre qu'ils lui font de leur amour. » (*Science de la Croix*, p. 180)

Une telle œuvre de sanctification culmine chez Edith Stein

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que je m'y sentais plus chez moi qu'à la maison. » (*ibid.*, p. 86s.)

82 *La signification de la phénoménologie*, p. 3.

83 *Science de la Croix*, p. 4.

84 C'est dans cette perspective de l'unité de l'œuvre et de la vie qu'Edith Stein comprend le travail de l'artiste, et saint Jean de la Croix lui en fournit un exemple éminent, lui dont l'œuvre poétique chante Dieu, et dont la contemplation du Crucifié qu'il a peint est devenue un appel à une conformité de vie, une configuration vivante (*ibid.*, p. 6s.).

85 « Mes travaux ne sont jamais que des précipités de ce qui m'a occupée dans la vie, car je suis ainsi faite qu'il me faut réfléchir à ce qui fait ma vie » (Lettre à Roman Ingarden, 15 octobre 1921, in *Correspondance I*, p. 264).

86 Voir *De l'art de donner forme à sa vie dans l'esprit de sainte Élisabeth*, p. 81.

87 *Être fini et être éternel*, p. 2.

88 *La signification de la phénoménologie*, p. 4.

89 *L'art d'éduquer*, p. 99.

90 *Amour pour Amour*, p. 103.

91 Dans la même section, l'auteur souligne néanmoins que certains pans d'une culture peuvent « mourir ». C'est le cas par exemple d'un peuple qui a créé des œuvres d'art merveilleuses et qui investit ensuite toutes ses énergies spirituelles dans des réalisations économiques au point de devenir inaccessible aux valeurs esthétiques, incapable de s'ouvrir à ces sources de renouvellement.

92 Voir *Introduction à la philosophie*, p. 129.

93 *Être fini et être éternel*, p. 319.

94 *Ibid.*, p. 320. « Dans la mesure où un étant est destiné à procurer une perfection à un autre étant, nous l'appelons un *bien* » (*ibid.*, p. 318).

95 *Ibid.*, p. 319.

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*

98 *Individu et communauté*, p. 185.

- 99 « En ce sens, toutes les valeurs objectives sont là pour des personnes. » (*La valeur spécifique de la femme et son importance pour la vie du peuple*, p. 44) ; voir Éric de ruS, « Vie d'une famille juive et Comment je suis venue au carmel de Cologne : le combat de la vérité de la personne face à l'idéologie nazie : résistance intellectuelle et spirituelle chez Edith Stein », *Revue Théologique des Bernardins* 7 (2013) 131-157.
- 100 *De la personne humaine*, p. 140.
- 101 « *Gemüt* ressortit du vocabulaire mystique et est employé pour désigner l'intériorité la plus profonde de la créature. Il n'a pas d'équivalent en français. » (*ibid.*, p. 221, note 42 du traducteur).
- 102 Le sens affectif « appréhende la signification que l'être d'autrui revêt pour le sien propre [...] et des créations impersonnelles » (*Vie chrétienne de la femme*, p. 182).
- 103 *Les fondements de l'éducation féminine*, p. 101.
- 104 *Vie chrétienne de la femme*, p. 196.
- 105 *Les problèmes posés par l'éducation moderne des jeunes filles*, p. 360.
- 106 « Je peux, par l'exercice, être "éduqué" à goûter les œuvres d'art » (*Le problème de l'empathie*, p. 177).
- 107 « Elle peut réprimer certaines réactions psychiques, occasionnellement ou *systematiquement*, ou en favoriser d'autres et les *cultiver* et ainsi travailler à la formation de son *caractère*. Telles sont l'*autonomie* et l'*auto-éducation* dont elle est capable. » (*Liberté et grâce*, p. 25)
- 108 *Le problème de l'empathie*, p. 177.
- 109 *La destination de la femme*, p. 117.
- 110 *Le problème de l'empathie*, p. 177.
- 111 *Ibid.*, p. 179.
- 112 *Ibid.* Edith Stein précise cependant que « la personne spirituelle existe, même si elle n'est pas déployée » (*ibid.*).
- 113 *Le problème de l'empathie*, p. 177.
- 114 *L'art d'éduquer*, p. 48.
- 115 Voir *Introduction à la philosophie*, p. 134-136 : « Le "noyau" de la

personne ou le “je” personnel ».

116 Voir *Causalité psychique*, p. 100.

117 *Être fini et être éternel*, p. 466.

118 « Il est concevable que la vie d’un homme soit un processus de déploiement parfait de sa personnalité » (*Le problème de l’empathie*, p. 178s.).

119 « La source *originnaire* est une donnée native, analogue à la constitution physique. » (*Liberté et grâce*, p. 62)

120 *Les fondements de l’éducation féminine*, p. 91.

121 *Ibid.*, p. 92.

122 Voir *Individu et communauté*, p. 171.

123 *Liberté et grâce*, p. 62. « Le monde spirituel, avec lequel l’âme est un contact, lui fournit des énergies ; et elle porte en elle une source originnaire qui la rend capable, indépendamment de la constitution du corps et de ses états changeants, de s’ouvrir et de s’activer spirituellement et de se régénérer à partir de l’esprit. La source *originnaire* est une donnée native, analogue à la constitution physique. » (*ibid.*)

124 *Les fondements de l’éducation féminine*, p. 93.

125 *Ibid.*, p. 93.

126 *Ibid.*

127 *Liberté et grâce*, p. 43.

128 *Ibid.*, p. 42. Cela signifie « la possibilité de principe de s’exclure de la rédemption et du royaume de la grâce », même si, « [e]n fait, cela peut devenir infiniment improbable. » (*ibid.*, p. 42s.)

129 « La coopération de la grâce est, en effet, déjà requise pour que l’être humain déchu dont la nature n’est plus intacte et ne donne plus en elle-même l’assurance d’un développement convenable, puisse réaliser sa destination naturelle. » (*La destination de la femme*, p. 118)

130 *De l’art de donner forme à sa vie*, p. 96.

131 *Ibid.*, p. 97.

132 « Le péché doit être compris comme l’opposition à Dieu. Est en état de péché l’âme qui se rebelle contre Dieu, mais aussi celle qui vit loin de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dons créés – sont une participation de l'Amour qu'est le Saint-Esprit et renvoient à la priorité absolue de la Grâce créée ou Don premier²² : on peut distinguer ici les dons de l'ordre de la nature – et d'abord la création elle-même qui est le don premier de l'être²³, les charismes donnés pour l'édification du Corps ecclésial, et surtout les dons de la grâce sanctifiante dans lesquels le Saint-Esprit est donné en personne, avec au sommet de la vie de la grâce, le don de la charité.

Si le Don implique une relation d'origine, c'est-à-dire une distinction personnelle qui signifie sa procession du Père et du Fils qui sont le Donateur, il comporte un rapport à ses bénéficiaires dans la donation aux créatures raisonnables. Une telle donation est effective chez les hommes et chez les anges, quand ils peuvent jouir librement du Don, et donc le posséder d'une manière qui à la fois respecte ce qu'ils sont et leur fournit les moyens pour y parvenir ; cela leur est en effet impossible par leurs propres forces. En d'autres termes, ils ont besoin d'être élevés à une participation objective de la communion d'amour de la Trinité, par la grâce créée, don de l'Esprit Saint.

La distinction entre grâce créée et Grâce créée – loin d'être le fait d'une subtilité spéculative qui voilerait l'approche de la dispensation divine de la grâce – nous paraît au contraire en manifester profondément la vérité. On sera mieux à même, par elle, d'aborder l'anthropologie comme un chapitre de la théologie. Il convient en effet que l'homme reçoive de la part de Dieu un don qui soit le principe intrinsèque de sa sanctification et de sa divinisation et qui soit ainsi proportionné à ce qu'il est : un être libre et doté d'une conscience, ce centre le plus secret de la personne humaine où

il lui est donné de rencontrer son Seigneur²⁴.

La grâce créée, du point de vue de son rapport à la nature humaine, qualifie l'âme à la manière d'une qualité accidentelle. Cela veut dire qu'elle n'entre pas dans la définition de la nature humaine, car, si elle y entrait, en perdant la grâce nous cesserions d'être des humains, ou encore celui qui n'aurait pas la grâce ne serait pas vraiment un être humain. En d'autres termes, la consistance ontologique de l'homme n'est en rien télescopée, lorsqu'il s'agit de considérer en lui l'effusion des dons surnaturels. Ceux-ci viennent perfectionner et accomplir ce qui est inscrit en l'être personnel en tant que *capax summi boni*. Autrement dit, l'appel à la béatitude, qui s'exprime dans le désir naturel de voir Dieu, est porté à son achèvement dans la nouveauté du salut en Jésus-Christ, le Fils envoyé par le Père : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17,3).

Saint Thomas précise que l'accident n'est pas créé à proprement parler, parce qu'il n'a pas l'être en lui-même, mais qu'il emprunte son être à un autre qu'il vient qualifier²⁵. Aussi la grâce n'exister-elle pas à l'état séparé en dehors de sa source qui est Dieu ; elle existe dans la personne humaine qui a reçu ce don surnaturel et qui en vit, au bénéfice de sa croissance dans le Christ. Si, pourtant, on a recours à l'expression « créée » pour parler de la grâce, c'est afin de souligner que, par elle, nous avons revêtu « l'Homme nouveau dans le Christ, créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Eph 4,24) :

« La grâce peut être dite créée en ce sens que les hommes, relativement à elle, sont créés, c'est-à-dire constitués dans un nouvel être ; et ils le sont à partir de rien, ce qui veut dire sans aucun mérite de leur part, selon ce

mot des Éphésiens (2,10) : *Créés dans le Christ Jésus en vue des œuvres bonnes*²⁶. » (*Summa theologiae*, 1a2ae, q. 110, a. 2, ad 3)

Don surnaturel, la grâce créée, située au plan ontologique de la créature raisonnable, rend celle-ci capable de l'union à Dieu en la disposant à recevoir la personne divine du Saint-Esprit. On ne saisit bien la nécessité d'une grâce créée, en considération de l'identité de la personne humaine, que si l'on reconnaît que le Saint-Esprit, lorsqu'il est donné, n'entre d'aucune manière en composition avec l'homme. Il n'en demeure pas moins que, dans la vie de la grâce, nous ne recevons pas seulement des effets du Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit en personne²⁷. Il nous est le plus proche et le plus intime, parce qu'il nous est donné et qu'il est la raison de tous les dons²⁸.

La grâce, don de l'Esprit, est offerte à tout l'homme, ce qui signifie, selon Edith Stein, qu'il y a sanctification du corps à travers l'âme dont l'essence est qualifiée par la grâce sanctifiante²⁹. Le « corps vivant » ou la « chair » (*Leib*) est caractérisé par le fait que tous ses états sont ressentis et peuvent être ressentis. Il y a donc une face interne du corps, lequel appartient nécessairement à un sujet en rapport avec le monde extérieur. Autrement dit, « pour autant que la chair (*Leib*) est un corps (*Körper*), elle est jusqu'en ses profondeurs la face externe de cette intériorité³⁰ ». Aussi l'effet possible de la grâce n'est-il pas que le détachement à l'égard d'un corps corrompu, avec ses conséquences sur le sujet libre, mais il est le perfectionnement du corps conforme à son sens original, puisqu'il est le miroir de l'âme sur lequel se reflète sa vie intérieure³¹. Une sanctification peut alors commencer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

résurrection, le sujet libre coopère à l'œuvre du salut. Comme tel, il exerce une responsabilité à l'égard de son propre salut et de celui des autres. Cette réciprocité dans la responsabilité, ancrée dans la sphère de la liberté, est structurante de ce qu'est l'Église : « C'est en effet ce *Un pour tous et tous pour un* qui fait l'Église⁵⁹ ».

L'analyse steinienne de la structure de la personne, en considération de sa construction dans un vécu de la grâce et dans une saisie de la vérité, conduit ainsi à l'approfondissement de la relationnalité dialogique exprimée dans les liens vitaux qui unissent les membres du Corps du Christ, qui est l'Église, à leur Tête, d'où leur vient la plénitude : « Oui de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce » (Jn 1,16). Nous goûtons à cette plénitude dès maintenant dans la communion eucharistique au corps et au sang du Christ : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,56).

La structure « libérée » de la personne, que met en lumière notre auteur, ne se comprend bien que dans le mystère du *Christus totus*, « la révélation corporelle de Dieu », en qui se construit et s'accomplit le sujet libre, dans tout ce qu'il est. Aussi Edith Stein nous propose-t-elle une clé herméneutique christologique à l'intérieur d'une anthropologie, soucieuse de rendre compte, suivant l'exigence d'une critique épistémologique, de la validité d'un discours sur l'homme qui soit centré sur la question de la vérité : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie, dit Jésus » (Jn 14,6).

Denis CHARDONNENS, *o.c.d.*

¹ Voir *Liberté et grâce*, en particulier p. 53 [168 dans l'édition allemande] : « Wir sprachen früher einmal davon, daß nur für ein freies

Wesen der Durchbruch aus der Natur zur Gnade möglich ist ». Le texte original – *Liberté et grâce* – fut inséré par erreur dans une enveloppe portant le titre *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* : il date surtout de 1921 ; voir l'introduction p.14s.

² Voir *Liberté et grâce*, p. 22 [138].

³ Voir *Liberté et grâce*, p. 27 [143].

⁴ Voir *ibid.*, p. 22 [138].

⁵ *Ibid.*, p. 23 [139] : « So ist das Befreitsein nur für freie Wesen möglich ».

⁶ Voir *ibid.*, p. 24 [140].

⁷ Le mot « construction » est la traduction de *Aufbau*, souvent utilisé par Edith Stein et qui signifie également « structure ». Ce double sens est à considérer ici.

⁸ Voir *ibid.*, p. 24s. [140s.].

⁹ « Wir nennen es um eben dieser nichts begehrenden, sondern sich überströmenden und verschenkenden Fülle willen das Reich der Gnade. Und weil darin aufgenommen erhoben werden heißt, das Reich der Höhe. Beides ist mit den Augen dessen gesehen, der es von unten her und in der Beziehung zu sich betrachtet. Wollen wir ihm einen Namen geben, der es rein in sich, seinem inneren Wesen nach bezeichnet, so müssen wir sagen : das Reich des Lichts. Wenn die Gnade in die Seele einströmt, dann wird sie von dem erfüllt, was ihr selbst ganz angemessen und allein angemessen ist. Diese Fülle stellt sie still. Was fortan von außen heranstürmt, kann nicht – wie im Naturzustande – hemmungslos in sie einströmen. Es wird wohl aufgenommen, aber ihm wird geantwortet aus der Fülle der Seele heraus ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 34 [149] : « Dieser Durchbruch ist ein freier Akt, in dem die Seele den Geist der Sphäre, die sich ihrer bemächtigen will, bejaht und sich ihm hingibt, so daß er von ihr Besitz ergreifen und sie in seinem Reiche Wohnung nehmen kann ».

¹¹ Voir *Summa theologiae*, 1a, q. 109, a. 6, ad 2 : « Nihil homo potest facere nisi a Deo movetur ; secundum illud Joan. 15 [v. 5] : *Sine me nihil potestis facere*. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo ».

¹² Voir *Liberté et grâce*, p. 37 [153] ; 38s. [154] : « Es besteht nun das eigentümliche Gesetz, daß der Blick auf die eigene Seele den Weg zur Gnade und damit zu sich selbst versperrt. Nur wer rückhaltlos der Gnade zugekehrt ist, kann ihrer teilhaftig werden ».

¹³ Ce double visage de l'angoisse éprouvée, à savoir le piège sans issue et le vide béant, noir et inconnu, est fort bien exprimé par Paul Tillich (voir *Le courage d'être*, Traduction de l'anglais et avant-propos de Fernand Chapey, Préface de René Marlé, Paris, Casterman, ²1967, p. 71s.).

¹⁴ Voir *Liberté et grâce*, p. 39-41 [155s.].

¹⁵ « Sich der Gnade rückhaltlos in die Arme zu werfen. Das ist die entschlossenste Abkehr der Seele von sich selbst, das unbedingtste Sichloslassen. Aber um sich so loslassen zu können, muß sie sich so fest ergreifen, sich vom innersten Zentrum her so ganz umfassen, daß sie sich nicht mehr verlieren kann. Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht ebenso – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein ».

¹⁶ Voir *ibid.*, p. 41s. [157].

¹⁷ Voir *ibid.*, p. 42 [158] : « Denn offenbar liegt darin, daß Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet ».

¹⁸ Voir *ibid.*, p. 42 [158].

¹⁹ Nous nous référons au bel exposé de la théologie thomasiennne proposé par Gilles emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Théologies », Paris, Cerf, 2004, p. 298-320.

²⁰ Voir *Summa theologiae*, 1a, q. 38, a. 2, c. : « Sciendum est quod donum proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum [*Topic.*, lib. 4, cap. 4], idest quod non datur intentione retributionis : et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratitae donationis est amor : ideo enim gratis damus alicui, quod volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur » ; voir également 1 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, sol.

²¹ Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 19, 34 (BA 16, p. 516s.) : « Per

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à un manque de générosité de la personne¹⁵.

Dieu se confie librement à la personne selon la troisième espèce de présence par l'expérience mystique qui comporte, d'après Jean de la Croix, de nombreux degrés¹⁶. Stein évoque la touche très intime qui est une rencontre de personne à personne. Elle insiste que cette touche « n'est possible qu'au centre [*im Innersten*]¹⁷ ». En plus, elle fait allusion à la triade thérésienne et sanjuaniste : union, fiançailles et mariage mystiques¹⁸. Mais l'analogie montre aussi une limite, une *major dissimilitudo*, puisque voir une personne humaine face à face ne signifie pas nécessairement la connaître en profondeur, alors que la vision de Dieu face à face implique la transparence de Dieu et signifie par conséquent la plus haute connaissance à laquelle nous pourrions atteindre seulement dans l'autre vie.

II. LA LIBERTÉ DANS L'UNION MYSTIQUE

À partir de l'approche de l'union mystique par la connaissance intersubjective, je vais maintenant établir le lien avec la liberté. Pour ce faire, je commencerai avec une réflexion de fond sur les conditions et l'orientation de la liberté humaine, c'est-à-dire sur la nécessité d'exercer la liberté selon un mode limité et – selon la terminologie steinienne – motivé. J'appliquerai ensuite cette réflexion à la liberté à la fois divine et humaine dans le don de soi mutuel qui est constitutif de l'union mystique.

A. La liberté conditionnée et orientée

Déjà dans les œuvres phénoménologiques, Edith Stein évoque l'impossibilité d'une liberté absolue, car étant donné

que tout choix implique une détermination et par conséquent une limitation, la liberté absolue consisterait à ne rien choisir, ce qui signifierait la mort¹⁹. Stein écrit en 1921 : « Il n'est donc guère possible de parler d'un royaume de la liberté [absolue], car ce royaume n'a pas de dimensions et se ramasse en un point²⁰. » Il faut poser des choix pour vivre et tout choix implique *de facto* une limitation. En plus de la nécessité de choisir, Stein insiste sur le fait que notre liberté est celle d'une personne concrète avec ses caractéristiques et son histoire : tout choix est en fonction des forces à disposition et des motifs en jeu. En ce qui concerne la force, Stein thématise la force vitale sensible et spirituelle (*sinnliche und geistige Lebenskraft*) comme limites de ce que je peux réaliser dès son étude sur la *Causalité psychique*²¹. Pour que mes choix soient raisonnables, ils doivent être en correspondance avec mes forces, sinon je serai obligé de renoncer en cours de route. Mes choix sont aussi en fonction de ce que Stein appelle motivation. Tout choix est motivé de quelque manière. La motivation au sens le plus général « est la connexion des actes entre eux : [...] une *proression* de l'un *de* l'autre, un se réaliser ou être réalisé de l'un *sur la base* de l'autre, à *cause de* l'autre²². » Spontanément, on pourrait penser à un simple lien de causalité tel que les sciences naturelles le connaissent. De fait, quand on parle de motifs ou d'un agir prévisible, on a tendance à le déclarer comme manquant de liberté. Mais un agir exclut-il vraiment la liberté, même quand il va de soi ? Par exemple, quand sœur Bénédicte était au Carmel de Cologne, les sœurs pouvaient prévoir qu'elle serait chaque matin à la chapelle pour la prière. Mais cette possibilité de prévoir son comportement n'empêche pas que sa liberté soit en jeu chaque

matin pour se lever²³. Il est vrai que Stein admet des motivations qui ne font appel ni à la raison ni à la volonté. Par exemple dans le cas de l'éclair qui fait sursauter. Selon la terminologie steinienne, l'éclair est le motif (*Motiv*), la perception de l'éclair est l'acte motivant (*Motivant*) et le sursaut est l'acte motivé (*Motivat*). Le sursaut procède spontanément de la perception de l'éclair sans qu'il y ait agir libre, ce que Stein appelle une motivation compréhensible (*verständlich*) en la distinguant de la motivation raisonnable (*vernünftig*) qui implique la raison et la liberté humaines.

Dans la vie humaine concrète, les situations sont souvent très complexes et beaucoup de paramètres exercent une influence : la vie passée, les habitudes et les dispositions originaires de la personne, les possibilités d'action, sa capacité d'évaluer la situation, sa force vitale sensible et spirituelle et sa force de volonté. Si j'ai faim, je suis motivé à manger quelque chose, mais je ne suis pas obligé de passer à l'acte. Tout en voyant une bonne tarte sur la table devant moi, je peux me dire que l'heure du repas arrivera bientôt et je patiente un peu malgré ma faim. Par contre, si j'avais l'habitude de manger à tout moment, il me faudrait une force de volonté beaucoup plus importante pour éviter de manger la tarte à ce moment-là ; dans ce cas, la liberté pourrait être quasiment hors jeu. On pourrait complexifier les situations à volonté, parce qu'un seul motif peut motiver des actes différents. Si dans une discussion, une personne émet un point de vue différent du mien, il y a plusieurs manières de réagir par un refus total de ce qui est dit, par une réponse avec de nouveaux arguments ou bien par une modification de ma propre pensée en fonction de ce qui m'est dit. Selon la personnalité, l'une ou l'autre manière de réagir sera typique, mais non pas absolument nécessaire. Il y a aussi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 47 Voir *ibid.*, p. 184s. [137s.].
- 48 Voir *Individu et communauté*, p. 195 [211, éd. de 1922] : par rapport à l'âme humaine qui est éveillée à sa richesse intérieure ; *De la personne humaine*, p. 273 [163, éd. allemande] par rapport à l'éveil de la foi. Il s'agit en outre d'une allusion à la résurrection du Christ (*Auferweckung*).
- 49 Voir *Science de la Croix*, p. 202s. [150s.].
- 50 L'image de la main est par ailleurs très présente dans l'œuvre steinienne, notamment la dialectique entre se tenir en main et se laisser conduire par la main ; voir Marco PAOLINELLI, « Edith Stein : essere Piccoli – essere grandi », in *L'evangelica via della piccolezza*, Milan, Glossa, 2007, p. 117-144, en particulier p. 125-130.
- 51 *Science de la Croix*, p. 202s. [150].
- 52 *Ibid.*, p. 203 [150s.].
- 53 Voir *ibid.*, p. 197s. [147].
- 54 Voir *Le problème de l'empathie*, p. 185 [133s.].
- 55 Selon mes recherches dans une autre contribution, il est possible de dire que Stein conçoit la croix comme étant ce qu'on appelle aujourd'hui le mystère pascal : voir « Théologie de la Croix et destinée de la personne humaine d'après Edith Stein », in Marie-Jean de Genes (éd.), *Edith Stein. Une femme pour l'Europe*, Actes du Colloque tenu à Toulouse les 4 et 5 mars 2005, Paris/Genève/Toulouse, Cerf/Ad Solem/Carmel, 2009, p. 327-371, en particulier p. 344-346 et p. 371 ; en ligne : <http://doc.rero.ch/record/29145>.
- 56 *Science de la Croix*, p. 305 [227].

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Vincent AUCANTE, philosophe, a organisé de nombreux colloques sur Edith Stein à Rome et à Paris. Outre sa thèse de philosophie sur Descartes, il a publié plusieurs articles et ouvrages sur Edith Stein, notamment *Le discernement d'Edith Stein. Que faire de sa vie ?* (Parole et Silence, 2003) ; *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Edith Stein* (Parole et Silence, 2006).

Christof BETSCHART, *o.c.d.*, enseigne l'anthropologie théologique et la théologie fondamentale à la faculté pontificale de théologie *Teresianum* à Rome. Il a fait son doctorat de théologie sur Edith Stein à Fribourg. Publication de sa thèse en allemand et d'autres articles surtout sur Edith Stein.

Bénédicte BOUILLOT, *c.c.n.*, titulaire d'un doctorat de philosophie sur Edith Stein, et d'une capacité doctorale en théologie dogmatique. Enseigne la philosophie aux Facultés jésuites de Paris, au *studium* de philosophie de Chartres. Auteur de plusieurs articles sur la philosophie d'Edith Stein. Champ de recherche : phénoménologie et métaphysique, philosophie de la mystique.

Denis CHARDONNENS, *o.c.d.*, est professeur de théologie dogmatique et spirituelle à la faculté pontificale de théologie *Teresianum* à Rome. Il est également directeur de la collection « Recherches carmélitaines », pour laquelle il prépare un livre *Dieu en l'homme. Inhabitation de Dieu Trinité et assimilation de l'homme à la Vérité* (Éditions du Carmel, octobre 2014).

Éric DE RUS est agrégé de philosophie, terminant actuellement son doctorat sur Edith Stein tout en enseignant la philosophie au Centre Madeleine Daniélou. Il a publié plusieurs ouvrages sur Edith Stein, notamment *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein* (Cerf, 2006), *L'art d'éduquer selon Edith Stein* (Cerf/ Éditions du Carmel/Ad Solem, 2008) et *La personne humaine en question* (Cerf/ Éditions du Carmel/Ad Solem, 2011).

Sr Cécile de Jésus-Alliance (Cécile RASTOIN), o.c.d., est entrée au carmel de Montmartre en 1995. Elle y a traduit plusieurs œuvres d'auteurs juifs et chrétiens, dont Edith Stein. Elle a publié des articles et ouvrages, notamment *Edith Stein et le mystère d'Israël* (Ad Solem, 1998) ; *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la Source* (Cerf, 2007).

TABLE DES MATIÈRES

Préface

Sr Cécile Rastoin, o.c.d

Introduction

Fr. Christof Betschart

Sigles

L'expérience de la liberté chez Edith Stein :
une approche de la vie intérieure

Éric de Rus

La liberté et ses paradoxes
dans la phénoménologie d'Edith Stein

Bénédicte Bouillot

L'acte libre

Vincent Aucante

L'éducation comme chemin de libération :
un geste épiphanique

Éric de Rus

« Liberté et grâce ». La contribution d'Edith Stein
à une réflexion d'anthropologie théologique

Fr. Denis Chardonnes, o.c.d.

Liberté et union mystique

Fr. Christof Betschart, o.c.d.

Notices biographiques