

## Un héritage philosophique original : *L'être fini et l'Être éternel*

La dernière grande œuvre philosophique<sup>1</sup> d'Edith Stein, tente de réaliser une synthèse à la fois scientifique et spirituelle sur la question la plus difficile de la philosophie, la question de l'être. Son sous-titre est : « Essai d'une atteinte du sens de l'être ». Ce texte est difficile par sa technicité, sa précision, sa densité et son ampleur. Il décourage nombre de lecteurs, y compris parmi les philosophes expérimentés.

A notre connaissance, personne n'a entrepris jusqu'à présent de commentaire suivi et réussi permettant d'honorer la visée ontologique du texte. Peut-être est-il difficile de percer l'intention de l'œuvre et l'ordre des parties. Nous aimerions tenter modestement d'indiquer des voies pour pénétrer ces boyaux sombres, dont la noirceur n'est que l'effet, pour l'œil de notre âme paresseuse, de la vive lumière de l'être. Il s'agira, non pas de pénétrer, mais d'indiquer le plan. Au lecteur de réaliser la marche. Elle débouche en plein ciel.

---

1. L'édition utilisée est la suivante : *L'Être fini et l'Être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, Nauwelaerts, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 1972. Désormais nous le noterons EE,1.

## Le contexte de la rédaction

On ramène souvent, à raison, la démarche de notre philosophe à une tâche historique de réconciliation entre pensée chrétienne et phénoménologie. Elle essaye d'associer la philosophie moderne, la philosophie traditionnelle et la pensée chrétienne. Elle tente de le réaliser depuis 1925-26, date à laquelle elle demande une réduction d'horaires d'enseignements pour entreprendre un travail de fond cherchant à réconcilier phénoménologie et catholicisme. D'autres philosophes, et non des moindres, s'y attellent à son époque : Przywara, Siewerth, Grabman, Pieper, Rahner, Maritain...

Elle commence ce travail par la traduction d'une œuvre majeure de saint Thomas, le *De veritate*, sur les conseils de Przywara. En 1925 elle se fixe un programme ambitieux qui demanderait dix ans de travail<sup>2</sup> et aura pour résultat :

- la traduction du *De veritate* (1925-1928, publié en 1932) ;
- « La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Essai d'étude comparée » ;
- l'étude entreprise en 1931 pour son habilitation, *Puissance et acte* (publiée en 1998),
- et enfin son ouvrage principal *l'Être fini et l'Être éternel* (1935-36 et publié en 1950)<sup>3</sup>. Elle a conscience de s'atteler à une œuvre de grande ampleur. Dans l'Avant-propos (p. 2), E. Stein dit que « *les recherches sur le sens de l'être et la tentative de fusionner la pensée médiévale avec la pensée contemporaine ne constituent pas seulement le but personnel de l'auteur de ce livre, mais dominent la vie philosophique et sont ressenties par plusieurs philosophes comme absolument nécessaires.* »

Mais, pour prendre au sérieux cette intention, il ne suffit pas d'en rester aux circonstances de la rédaction et aux bonnes intentions qui y président, mais il faut s'intéresser à la signification du projet, celui d'atteindre le sens de l'être. L'ordre du texte n'est pas rhétorique, celui de l'exposé d'une intention, il est l'ordre du sujet même. Le sens de l'être se présenterait

---

2. Elle rencontrera Husserl à Noël 1930 à ce propos, et Heidegger le 25 janvier 1931. Cf. MÜLLER, *E. Stein, une femme dans le siècle*, p. 194.

3. Sur le projet d'EE, voir MÜLLER p. 234-235.

ainsi en huit chapitres, avec une problématique liée au contexte de l'état de la philosophie à son époque. Que signifie donc cette question ? Quelle problématique engage-t-elle alors ?

I

## Une réflexion sur le sens de l'être

La signification de la question du sens de l'être est élucidée au chapitre 1 de l'ouvrage. Elle est abordée dans l'histoire de la philosophie, au travers de deux sources de pensée : Aristote et saint Thomas, d'un côté, et de l'autre, Husserl et Heidegger. La reprise de la question ontologique par ces derniers devrait constituer une opportunité pour la pensée catholique.

Cependant il faut remarquer que ces deux pensées restent prisonnières de deux langues philosophiques différentes. La première dépend de la source grecque et de la Bible ; la seconde s'enracine dans une description de la conscience. L'une se concentre sur le thème de la substance et de l'acte ; la seconde sur le thème de l'essence ou de l'existence comme *Dasein*. Leurs points de départ et d'arrivée diffèrent.

Par ailleurs, elles sont encore étrangères par l'acceptation préalable de la transcendance de l'Être premier, dénoncée par Heidegger comme l'obstacle onto-théologique à une authentique ontologie. Dit autrement, au cœur de l'opposition se trouve la question de l'« analogie de l'être », dont il faut rappeler le sens, puisque Edith Stein s'y concentre.

### La voie de l'analogie

En effet, en se centrant sur l'acte et la puissance, comme dans son essai *Potenz und Act*, Edith Stein approche l'être, avec saint Thomas pour maître, par la voie de l'analogie, c'est-à-dire du rapport de proportion entre l'être à la fois en acte et en puissance et l'Acte pur. Saint Thomas s'intéresse en particulier à la question de l'être en acte qu'il oppose, d'une part, à l'être en puissance, forme encore indéterminée et inachevée de l'être, et, d'autre part, à l'Acte pur, perfection de l'être en acte. En cela l'approche thomassienne de l'être, référée au *De ente et essentia* et au *De potentia*, est à la fois objective et « onto-théologique », puisqu'elle articule la question de l'être et celle de Dieu.

## UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

En se concentrant sur la conscience et l'existence, Husserl et Heidegger semblent conserver un sens mondain à l'ontologie. Tout l'essai d'Edith Stein consiste alors à assumer ces points de départ, à la fois objectif et subjectif, pour montrer que le sens de l'être donné à la conscience et à l'existence foncièrement temporelles culmine en une Conscience et une Existence éternelle, l'Être éternel.

E. Stein rapproche, comme la phénoménologie l'y a accoutumée, la conscience et l'être, le plus subjectif et le plus objectif, de sorte que sa pensée culmine en une philosophie de la personne. Au « je suis » de la personne, fait face son sens ultime dans le « Je suis » éternel. Le titre de l'ouvrage « L'être fini et l'Être éternel » indique donc bien que le thème principal en soit l'analogie de l'être, cette relation entre l'être imparfait, fini, en puissance, et l'Être achevé, éternel<sup>4</sup>.

E. Stein soutient donc que la question de l'être est une voie naturelle, autrement dit « philosophique », vers la question de Dieu. Mais chez elle, l'être en tant qu'être est questionné comme le fondement, ou la « substance » des étants, ou leur origine, et résonne dans le tréfonds de la personne. Dieu représente la plénitude de ce sens. Comme le note Müller<sup>5</sup>, E. Stein possède une vision intériorisée du sens de l'être<sup>6</sup>.

### La méthode de philosophie chrétienne

Le paragraphe intitulé « Sens et possibilité d'une philosophie chrétienne » aborde la difficulté avouée de l'entreprise. La difficulté des langues n'est rien par rapport à la difficulté contemporaine des relations entre savoir et croire, et entre la philosophie et la théologie. Telle est la question de la *philosophie chrétienne*. La philosophie doit-elle, oui ou non, entretenir une relation à la foi chrétienne ? A quel développement peut-elle prétendre dans ce cadre ?

---

4. Ce thème rapproche son livre de la tentative de son ami et conseiller E. Przywara dans *Analogia entis* (1932), dont elle avait fait la lecture avant de rédiger sa propre œuvre. Mais alors que Przywara tente de dialectiser l'analogie, E. Stein tente de l'intérioriser pour contempler l'Être éternel. A propos des relations entre Przywara et E. Stein, lire l'Avant-propos, EE, p. 3. 5. *Op. cit.*, p.174.

6. Sur ce sujet lire notre article, Pierre BENOIT, « Edith Stein, une philosophie de la vie spirituelle », *Théophilyon*, 2003, Tome VIII, vol. 2.

La question a occupé de nombreux intellectuels, en particulier français, durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Citons J. Maritain<sup>7</sup>, Etienne Gilson<sup>8</sup>, le père Mandonnet<sup>9</sup>. Le problème porte d'abord sur ce qu'on appelle *savoir* et sur ce qu'on appelle *philosophie*. E. Stein admet avec Maritain et saint Thomas une distinction entre les sciences philosophique et théologique par leur objet, la philosophie ayant pour objet *la vérité en tant que naturelle*, alors que la théologie a pour objet *la vérité en tant que révélée*. Dieu pouvant révéler des vérités qui, *de droit*, devraient être naturelles, le croisement existe entre philosophie et théologie. On évite ainsi la théorie de la double vérité.

Mais pourquoi alors parler de *philosophie chrétienne* ? Par nature, ce serait un contresens. *De droit*, quel sens aurait ce mot ? Pour sortir des antinomies de la philosophie chrétienne, l'astuce d'E. Stein est d'approfondir la notion de *science* pour donner un sens positif à la notion. Elle reprend la distinction entre *nature* et *état* de la science. La science se donne toujours comme un certain état du savoir, exprimé dans des livres. « *En tant qu'idée* » (EE 22), la science est l'expression d'un sens qui se manifeste. Mue par l'idée de science, la philosophie peut puiser dans la théologie une inspiration qui la dynamise, la féconde, lui permet de se dépasser elle-même et de s'approfondir, sans renoncer aucunement à sa méthode propre d'approche du réel. *L'être fini et l'Être éternel* se veut un exemple de cette méthode.

### Les deux parties de l'ouvrage.

Le plan général de l'ouvrage y correspond. Nous rappelons qu'il est constitué de huit chapitres. Il nous semble qu'il faut diviser l'ensemble en deux parties, après une introduction à la question de l'être et à la méthode

7. *La philosophie chrétienne*, DDB, 1933. Il soutient que par nature la philosophie porte sur les réalités naturelles, et sa vérité se trouve avant tout en Grèce, mais qu'après le christianisme son *état* historique a changé. La raison s'y trouve affermie et éclairée sur certains sujets comme la distinction entre essence et existence, par exemple. Philosophie et théologie demeurent séparées.

8. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1932. Gilson soutient que la philosophie est la servante de la théologie, où elle s'accomplit comme chez saint Thomas.

9. Voir l'article de Géry Prouvost, « Les relations entre philosophie et théologie chez Etienne Gilson et les thomistes contemporains » *Revue Thomiste*, XCIV (1994) p. 413-430. (Note de la rédaction)

## UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

pour l'approcher, exprimée dans le premier chapitre. En effet l'analogie de l'être se prend du sens du premier analogué, l'être éternel, et de la façon de le comprendre.

Une première partie traitera de la question de l'être à la lumière naturelle (ch. 2 à 6). La seconde en traite à la lumière de la révélation trinitaire, et développe un sens de l'analogie trinitaire. La première partie propose donc un triple sens de l'analogie de l'être. C'est un point de vue dont il faut souligner l'originalité. La seconde partie alors ne peine pas à employer l'éclairage du mystère de Dieu un et trine sur la base de cette compréhension triple (ch. 2, 3, 5) mais unifiée (ch. 6) du sens de l'être. Mais le sens trinitaire de l'être n'est pas son sens triple.

Le chapitre 7, dans la lumière du *De Trinitate* de saint Augustin, relit l'être comme vestige ou image de la Trinité, et met en œuvre l'analogie trinitaire de l'être. La personne, humaine ou angélique, apparaît comme l'image suprême de la Trinité. Le chapitre 8, redit la personne comme individu et humanité à partir du mystère de l'unité divine. Nous n'éclairerons que la première partie, la seconde paraissant habituellement beaucoup plus claire.

## II

### Le triple sens de l'analogie

Le chapitre 2 permet de dégager le sens de l'être comme temporalité. Son but est de démontrer que la conscience peut s'interpréter en terme d'actualité et de potentialité de manière à donner une interprétation renouvelée de l'analogie de l'être, différenciant et reliant le *je suis* humain et le *Je Suis* éternel et divin. E. Stein plonge ainsi au cœur du cœur de l'ontologie thomiste, à savoir les notions d'acte et de puissance. Il faut en effet garder à l'esprit que les notions d'acte et de puissance servent d'abord à décrire l'être du mouvement et de la temporalité comme « acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance ».

Le §1 introduit la distinction acte et puissance chez saint Thomas pour montrer sa signification analogique. Les § 2 à 7 tentent de confronter ces concepts au point de départ philosophique moderne de la conscience. Ce paragraphe propose donc un point de départ à la recherche qui soit plus proche de nous : l'être particulier du sujet. Ce faisant, E. Stein tente de jeter un pont entre l'ontologie traditionnelle et l'ontologie moderne.

Ce paragraphe vise à nous installer dans la dimension ontologique de l'expérience du sujet.

L'objectivité ontologique est celle du *je suis* de l'expérience. Mais ce *je suis* n'est pas donné immédiatement, comme l'est l'expérience naturelle, il est conquis par l'effort du sujet sur lui-même. La certitude d'être est à la fois non réfléchie et non naturelle. Le sujet n'est pas installé ontologiquement. Il peut seulement y parvenir par un effort de vérité sur lui-même.

La référence à saint Augustin, dont l'expérience fondatrice est subjective, permet d'enraciner cette démarche en amont de saint Thomas. Les livres X et XV du *De Trinitate* ramènent au *vivo* augustinien comme évidence partageable par tous les hommes, des plus sceptiques aux plus dogmatiques. Le *cogito* cartésien, le domaine de la conscience chez Husserl font de même, de sorte que « *dans la vie d'Augustin, dans le je pense de Descartes, dans l'être conscient de Husserl – partout il y a assurément un je suis* » (EE 42), à partir desquels se trouve un point de départ proche pour l'ontologie.

Celui-ci, atteint par un retour sur soi, manifeste un « *double visage : celui de l'être et celui du non-être* » (EE 42) qui se manifeste comme la temporalité du sujet. Par contraste, apparaît l'idée de « *l'être pur qui n'a pas de non-être en lui* » (EE 43), l'Être éternel. L'être temporel et l'être éternel apparaissent dès lors comme des idées que l'esprit découvre en lui même.

L'*analogia entis* se manifeste dans ce point de départ qu'est le sujet, ce dernier apparaissant comme un *analogon* lointain de l'Être pur éternel. On retrouve donc la possibilité de penser l'analogie de l'être à partir du point de départ du *je suis*. On remarquera qu'au début de ce chapitre il apparaît clairement que l'*analogia entis* n'est pas interprétée en terme de causalité mais de rapport signifiant. La question de l'origine et de la cause sera abordée au § 7.

## De l'être essentiel au Logos

Dans le chapitre 3, le but d'E. Stein est « *de fonder une doctrine de l'essence* » (EE 95). Elle s'appuiera pour cela sur les travaux de Jean Hering<sup>10</sup>.

10. *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, Halle, 1921. Jean Hering (1890-1966), élève français de Husserl, travaillait en 1917 à ses *Remarques sur l'être, l'essence et les idées*, de sorte qu'Edith parle de lui dans sa lettre du 28 janvier 1917 à Roman Ingarden. Cf. note 23, de *Vie d'une famille juive*, p. 574-575 et l'index nominum.

## UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

Dans la pensée platonicienne, être est synonyme d'essence. L'essence de sapin possède une réalité et une actualité principielle par rapport à tel sapin singulier. Dans l'expérience de la connaissance, cette essence est ce qui se dévoile dans la perception des sapins singuliers. Nous savons qu'Aristote récuse l'existence des essences dans la *Métaphysique*, avec l'argument bien connu du troisième homme. Il en fait une hypothèse incertaine, inutile et contradictoire.

Bien que d'inspiration aristotélicienne, la tradition thomiste a repris la théorie des essences, pour les situer dans le Verbe, le *Logos* primordial<sup>11</sup>. Le problème serait alors de comprendre comment la science divine pourrait mesurer la science humaine, non pas à titre de modèle premier, mais de manière actuelle.

E. Stein montre que le problème de la finitude n'a pas été résolu par l'analyse de l'être temporel. En effet, si l'être temporel est fini, est-ce que pour autant la finitude doit s'interpréter nécessairement en terme de temporalité ? Méthodologiquement, elle partira des unités d'expériences vitales car, en tant que totalité, on peut se demander si elles sont temporelles. On peut surtout se demander ce qui les constitue comme un tout, un tout subsistant, bien qu'elles n'aient pas le pouvoir, par elles-mêmes, de se tenir dans le temps. L'expérience de ma joie est une expérience de succession, alors que je considère intellectuellement la joie comme une totalité. Sa thèse est alors que « *l'être de l'essence est la condition de possibilité de l'être réel et de ses degrés préliminaires, de son degré actuel et de son degré potentiel* » (EE 74). Par conséquent l'être essentiel se trouverait au-delà de la distinction de l'acte et de la puissance.

Pour le faire saisir, l'originalité pédagogique d'E. Stein est de partir de l'expérience du moi, de l'expérience de la joie, et de montrer que le déploiement des degrés de joie dans le moi est rendu possible seulement par référence à l'essence de la joie, par rapport à laquelle seule la joie et ma joie peuvent se différencier. A. U. Müller a raison de souligner que la question de la cohérence de sa propre vie, juste après ses vœux au Carmel, se pose de manière pressante<sup>12</sup>. Elle dira que « *les essences contribuent à*

---

11. Cf. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.L. SOLÈRE, *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néo-platonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 2002.

12. *Op. cit.*, p. 235.



*unifier le moi, à le diversifier, à le composer et à l'ordonner* » (EE 71). L'idée de vocation, ou d'avoir à se conformer à ce que nous sommes vraiment, est une idée de type essentialiste.

E. Stein opère alors des distinctions conceptuelles utiles, et techniquement difficiles, pour nous faire comprendre de quoi il s'agit dans le mot « essence » : il n'y a pas de connaissance de l'être temporel indépendamment d'une connaissance de ce qui n'est pas dans le temps, à savoir une essence. L'ordre serait le suivant : l'être essentiel existe (§1-2), il est un principe ontologique et cognitif (§3-7), mais il n'est ni une cause (§8-9), ni un objet strictement intellectuel (§10-11)<sup>13</sup>. Le §12 va tenter de résoudre le problème de la causalité de l'intelligible, par delà l'alternative de H. Conrad-Martius : soit créé et temporel, soit divin.

Tout ce qui précède permet d'attester le règne de l'Intelligence, c'est-à-dire l'étonnement devant le fait que le monde soit intelligible. Chaque unité d'expérience vitale possède son unité et son intelligibilité par l'Intelligence. De la sorte ma vie s'avère reçue de l'Intelligence souveraine, à savoir du Logos. Saint Jean révèle le Verbe au Commencement, tourné vers le Père, une autre Personne divine que le Père. L'analyse philosophique révèle le Logos comme identique à l'Être éternel. L'essence de Dieu est identique à son être. E. Stein précise alors que la preuve ontologique, qui serait de nature essentialiste, n'a rien de contraignant, et n'a certainement pas convaincu des incroyants, mais résulte de la compréhension du Logos comme source d'être.

Rien ne peut mieux faire comprendre ce règne que la recherche de la cohérence de sa propre vie. C'est la question de la Providence qui est ici en jeu. La succession des événements et de leur cause ne possède pas un sens causal, mais un sens rétroactif, relativement au Logos. La question du « pourquoi » des événements n'est pas lisible et unifiante par les causes efficientes, mais par leur sens essentiel, qui se révèle par le Logos, en ce que toute situation est signifiante. Sa cohérence révèle quelque chose du Logos, du plan divin, en ce qu'elle révèle la présence du Logos à notre vie. La subsistance des choses dans le Logos est la Vie même du Logos, comme le dit saint Jean : « tout était vie en Lui » (EE 123-124).

13. Lire le résumé pp.109-111.

## Chapitre critique

Nous passerons rapidement sur le chapitre suivant, qui peut paraître extrêmement technique et rébarbatif pour qui n'apprécie pas l'histoire des concepts philosophiques. Pourtant à l'arrière plan de ces analyses on trouve des discussions majeures concernant la question du sens de l'être. Tout part d'une volonté de comparer ce qu'E. Stein entend par essence (*Wesen*) à ce que saint Thomas entend par *essentia* et Aristote par *ousia* (EE 125). Le chapitre culmine par une étude sur l'être vivant comme *ousia*, qui prépare les développements ultérieurs sur l'ontologie de la personne, à partir d'une identification de l'*ousia* à l'essence singulière et à l'individu<sup>14</sup>. Il permet de fonder ce qui sera une thèse essentielle du personnalisme d'E. Stein<sup>15</sup>, à savoir que *l'ousia* est le support de l'essence.

## De l'être comme transcendantal à l'Esprit

Par la suite, il s'agit alors de savoir si le concept étroit d'*ousia* s'applique à l'être spirituel, et après avoir exploré le couple forme/matière, d'explorer le couple matière/esprit. Toute l'analyse repose sur la différence entre les concepts de forme et de contenu, entre l'intérieur et l'extérieur : « *toujours lorsque nous saisissons un contenu, nous le saisissons avec sa forme... mais [les formes] possèdent alors ce vide particulier et cette indigence qui les caractérisent en tant que formes* », note le texte. L'ontologie formelle constitue la science de ces formes, selon Husserl, en lien étroit avec la logique formelle.

Mais l'individualité spirituelle dépasse cette forme ou plutôt la constitue, à la différence de l'*ousia*-chose chez Aristote, de sorte que ce que désigne le mot d'étant (*to on*) n'est pas recouvert entièrement par les catégories. Or les transcendants expriment ce qui est propre à chaque étant (EE 286), ou à l'étant en tant que tel. *Ens, res, unum, aliquid*, considèrent les propriétés de la structure formelle de l'étant, tandis que *bonum, verum* considèrent sa relation à l'esprit, à la volonté pour le bien et à l'intelligence pour le vrai (le beau a quelque chose de commun avec le bien et le vrai, et ajoute une relation au *plaisir* spirituel). Les transcendants expriment

---

14. EE 281, pour le résumé.

15. Le chapitre VIII repose entièrement sur ce point.

alors la relation de l'être à l'esprit, son intériorité, l'auto-dépassement de sa forme<sup>16</sup>.

L'enjeu est alors de proposer une conception formelle du vrai, du bien et du beau (§8). En effet, la vérité logique engage la coïncidence de la forme à elle-même ; la vérité ontologique engage une coïncidence de l'étant à lui-même ; en revanche la vérité transcendantale suggère la conformité de l'étant avec une pensée préalable. En ce sens, l'or véritable est l'or authentique, et possède tout ce qui appartient à l'essence de l'or (EE 298). La question sera de savoir à quel esprit le référer : celui de l'homme ou celui de Dieu, de sorte que naissent deux considérations du transcendantal. Surtout il apparaît là qu'il appartient à l'étant de « se manifester, c'est-à-dire de pouvoir être saisi par l'esprit connaissant, lorsqu'il n'est a priori pas transparent pour cet esprit » de sorte « qu' être (sans toutefois épuiser la signification complète du terme) c'est être manifesté à l'esprit » (EE 300-301).

Au travers des analyses de la vérité (§10 à 14), du jugement (§11), de l'art (§12), E. Stein révèle le premier analogué de la vérité transcendantale : l'esprit créateur divin, à la fois référence et source de l'étant, et comme tel expression de sa vérité. On retrace ici la doctrine des Idées en Dieu, mais autrement que dans le chapitre 3, puisqu'il s'agit là d'insister sur la Simplicité de Dieu et de son Essence. Cette Vérité est le fondement de la vérité de l'esprit et de l'être comme *actus intelligibile*. De même que le vrai transcendantal est la correspondance entre l'étant et la pensée divine, le bien transcendantal est la correspondance entre cet étant et la volonté divine.

Qu'en est-il de l'unité des transcendants, et en particulier du bien et du vrai (§16-18) ? On peut s'interroger sur « le bien véritable » ; le fondement de cette interrogation est le fait qu'en Dieu la vérité et le bien coïncident avec l'être et avec son être. La connaissance véritable de l'étant supposera de pouvoir atteindre à la fois sa bonté et son intelligibilité. Max Scheler, dans sa réflexion sur les valeurs, Jean-Paul II aussi dans *Veritatis splendor*, tentent de penser cette unité comme leur distinction (§17). E. Stein tente de penser leur distinction comme transcendantale, mais

16. L'étude de « l'être de l'esprit », dans l'onto-dologie de C. Bruaier (in *L'être et l'esprit*, PUF), trouverait là un approfondissement, dans un contexte de pensée non hégélien.

## UN HÉRITAGE PHILOSOPHIQUE ORIGINAL

aussi leur unité transcendantale et structurelle au travers du transcendantal beau dans l'intéressant §19, et le rapporte à sa mesure archétypale à la perfection divine. De la sorte, le dernier mot sur l'être transcendantal porte sur Dieu qui est « *la lumière dans laquelle il n'y a aucune ombre de ténèbre* » (EE 326).

### Synthèse sur le sens de l'être

Le chapitre 6 possède une fonction de synthèse, d'où son titre : « Le sens de l'être ». La première partie comporte 3 § et porte sur le sens commun de l'être comme *déploiement*. La seconde partie porte sur l'être premier et l'*analogia entis*. La première sous-partie porte donc sur l'analogie d'attribution et la seconde sur l'analogie de proportion.

Le sens commun de l'être comme déploiement<sup>17</sup> traduit le mot allemand *Entfaltung* qui signifie « déploiement », « dépliement », « épanouissement » (d'une fleur), « développement » (comme une expansion). L'être essentiel (premier sens de l'être) est l'être comme produit ayant un sens (*Sinngebilde*). C'est « *le déploiement immobile de ce qui est contenu dans l'unité significative* » (EE 328). Le *rien* n'est pas contenu dans l'être essentiel, car bien qu'il soit compréhensible, il ne possède aucune essentialité, et donc aucune essence. *Tout ce qu'on affirme de lui se ramène à la négation*. L'existence (deuxième sens de l'être), quant à elle, s'ajoute à l'essence. On la comprend comme déploiement dans le passage de la potentialité à l'actualité. Elle considère à la fois le *Dasein* (être réel, *wirkliches Sein*) et les objets idéaux. Mais ces derniers ont leur substance en eux-mêmes, pas les premiers, du fait de leur lien à l'espace.

Enfin, l'être intelligible (troisième sens de l'être) est l'antithèse de l'existence, en ce qu'il implique la présence d'êtres pensants et il est supporté par l'esprit. C'est un « *être de seconde main* » (EE 321). Le *rien* lui appartient. Le non-sens et le contre-sens aussi indiquent qu'il existe pour les choses

---

17. Notons le résumé qu'E. Stein donne, en le soulignant elle-même par des caractères *italiques* : « *L'être fini est le déploiement d'un sens : l'être essentiel est un déploiement intemporel au-delà de l'opposition de la puissance et de l'acte ; l'acte réel est déploiement à partir d'une forme essentielle, de la puissance à l'acte, dans le temps et dans l'espace. L'être intelligible est un déploiement en de multiples sens.* » EE 333.

des lois formelles rigoureuses (EE 332). Cela montre à la fois la relation nécessaire de l'être intelligible avec l'être essentiel, mais aussi l'indépendance relative de l'être intelligible dans la production des simulacres.

La seconde partie débute par l'étude de l'*analogia entis* dans la relation entre l'*Être pur* et les créatures<sup>18</sup>. Elle reprend comme saint Thomas l'idée de l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence. Celle-ci pose le problème de son Individualité, puisqu'elle n'est pas fondée sur la matière. Comment parler de Dieu autrement qu'en énonçant la tautologie : « Dieu est Dieu » (EE 343) ? La dernière et ultime question sur l'être porte sur le Nom de Dieu : *Je suis*. Il s'agit là de *l'être en personne* (EE 344), puisque la plénitude de l'être est formée personnellement, de sorte que *forme* et *plénitude* se recoupent. Cet Être pur est perfection essentielle, plénitude de réalité, Lumière.

La considération sur le *Je suis* divin permet d'approfondir le sens du *Je* humain, celui de la personne humaine, et sa relation analogique avec lui. E. Stein indique alors, dans une formule magistrale que « *le rapport du Je suis divin à la multiplicité de l'étant fini est l'analogia entis la plus originaire. C'est parce que tout être fini a son archétype dans le Je suis divin que tout a une même signification.* » (EE 347). Ce passage (VI, §4, 4) est un texte majeur de l'ouvrage, selon nous. Il ouvre ensuite à une considération de l'*analogia entis* en philosophie chrétienne, à partir d'un regard sur la Trinité, et constitue une transition vers la seconde partie de la totalité de l'ouvrage, dont nous ne parlerons pas.

---

18. EE 337 : « Nous avons appelé l'Être premier *Être pur* et il nous sera peut-être possible maintenant de comprendre un peu mieux une telle expression. L'Être premier est appelé *pur*, parce qu'il n'y a en lui aucun non-être ; au contraire, l'être fini est soumis à une délimitation *temporelle* selon laquelle il existe et n'existe plus et à une délimitation concrète parce qu'il est quelque chose, mais non pas *tout*. Puisqu'il n'y a en lui aucun passage de la possibilité à la réalité, aucune opposition de la puissance et de l'acte, il est également appelé *acte pur*. Mais l'absence de limite temporelle et concrète, de même que la perfection existentielle immuable (qu'exprime le nom d'*acte pur*) sont l'indice de cette caractéristique si difficile à concevoir de l'éternel et de l'infini : dans cet être on ne peut plus faire de séparation entre l'être et l'étant comme chez tout être fini. Il est aussi bien appelé *l'Êtant premier* (*primum ens*). Mais l'*ens* – de même que tous les substantifs transcendants – ne s'applique à lui que par analogie : ici se trouve la place particulière de l'*analogia entis*, la relation particulière de l'être fini et de l'être éternel qui permet, en se fondant sur une signification commune, de parler de l'être dans tous les cas. »

## Conclusion

E. Stein apporte considérablement à l'ontologie par la triplicité unifiée de son point de vue sur l'être. Si son inspiration chrétienne ne fait pas de doute, en aucun cas son raisonnement ne s'appuie sur les dogmes chrétiens et demeure impeccablement philosophique et rigoureux. On comprend mieux, au terme de ce repérage, pourquoi *L'être fini et l'Être éternel* reste l'ouvrage le plus ignoré de l'ancienne assistante d'E. Husserl. Mais puisqu'il s'agit de gravir l'Annapurna de la philosophie, nous espérons modestement que nos indications permettront d'éviter quelques risques d'asphyxie dans les sommets, et indiqueront certains camps de base possibles. Il ne reste donc qu'à commencer la lecture, à contempler ces sommets et à les découvrir. En haute montagne, la marche d'approche est en soi une immense joie. Bon courage.

**Pierre BENOIT**

*Pierre BENOIT est diacre et père de famille.  
Il enseigne la philosophie et dirige l'Institut des Sciences  
de la Famille (Université catholique de Lyon).*