

## REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUES

### REZENSIONSARTIKEL

CHRISTOF BETSCHART

Le noyau personnel dans la philosophie steinienne.  
Au sujet de la thèse de Bénédicte Bouillot<sup>1</sup>

Bénédicte Bouillot, aujourd'hui professeure de philosophie au *Centre Sèvres* de Paris et au *Studium de philosophie* du *Chemin Neuf* à Chartres, a soutenu sa thèse de doctorat philosophique en novembre 2013 à l'*Institut Catholique de Paris*, avec un jury de thèse composé d'Emmanuel Falque (directeur), Philippe Soual, Jean-François Lavigne, Michel Dupuis et Philibert Secretan. Elle vient d'être publiée dans la collection « De Visu » fondée et dirigée par Emmanuel Falque. La thèse reprend la structure de la première monographie sur la philosophie steinienne proposée par Reuben Guilead *De la phénoménologie à la science de la Croix. Itinéraire d'Edith Stein* en 1974. La similitude entre le titre de Guilead et le sous-titre de Bouillot (*De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*) est d'autant plus frappante quand on sait qu'Edith Stein interprète la nuit obscure sanjuaniste dans le sens d'une science de la Croix. Guilead proposait une lecture de l'œuvre steinienne en trois parties distinguant, voire séparant la phénoménologie, la philosophie chrétienne et la mystique. Bouillot reprend une tripartition similaire (phénoménologie, philosophie de l'être et mystique), mais insiste plus que Guilead sur la continuité dans l'œuvre (10-13; cf. 28-33). En plus, suivant une tendance dans la récente recherche steinienne, Bouillot n'étudie pas l'anthropologie steinienne au sens large, mais se concentre sur ce qu'elle appelle le « noyau de l'âme ». Une note terminologique s'impose. Alors qu'Edith Stein utilise très souvent l'expression « noyau de la personne » (*Kern der Person*), elle évoque seulement une fois, dans *Puissance et acte*, le « noyau de l'âme » (*Kern der Person*, PA 173). Comment justifier l'apparition dans le titre de ce syntagme isolé dans le corpus steinien ? Etant donné qu'il n'y a pas de terminologie steinienne qui traverse de bout en bout son œuvre, cette expression a l'avantage de faire un trait d'union entre l'œuvre de jeunesse qui privilégie le « noyau » et l'œuvre après son baptême qui valorise progressivement l'« âme » avec de très nombreuses nuances. Le noyau de l'âme permet à Bouillot de poser la question de l'individualité et de la liberté de la personne humaine, telles que Stein les met en valeur dans ses recherches.

Nous saluons d'abord le sérieux de l'approche génétique choisie par l'auteure qui permet de pénétrer le chemin parcouru par Stein et les approfon-

<sup>1</sup> BOUILLOT, Bénédicte : *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'époque phénoménologique à la nuit obscure* (= Coll. De Visu) Paris : Hermann 2015, 490 p., ISBN 978-2-7056-9076-2.

dissements progressifs. En même temps, cette approche permet d'élucider le développement de la terminologie et la diversité des sources utilisées dont Bouillot montre sa maîtrise surtout (mais pas seulement) en ce qui concerne le domaine phénoménologique y compris la phénoménologie française plus récente. La première partie de l'œuvre propose sous le titre « Noyau de l'âme et phénoménologie » (35–189) une approche des œuvres de jeunesse d'Edith Stein (*Le problème de l'empathie*, les contributions dans le *Jahrbuch* de Husserl et *Introduction à la philosophie*). Le questionnement sur l'individualité de la personne se pose dans le contexte de sa recherche phénoménologique qui pousse Stein à ne pas vouloir exclure de sa quête philosophique la possibilité « d'une percée hors de la sphère immanente » (56) engageant une approche que Bouillot appelle avec Gabriel Marcel une « hyperphénoménologie » (30) en insistant sur le fait que le dépassement de la phénoménologie est possible seulement à partir des résultats et des problèmes irrésolus d'une recherche phénoménologique. Du point de vue phénoménologique, l'individualité de la personne se situe à trois niveaux : d'abord l'individualité « numérique » (75) du moi pur, puis l'individualité qualitative du flux de vécus et finalement l'individualité de la personne concrète. Ce troisième niveau permet de poser une question importante : faut-il considérer l'individualité qualitative de la personne concrète uniquement comme constituée transcendentalement par un moi pur qui en tant que tel n'a aucune qualité ?

Le deuxième chapitre de la première partie sur la structure ontique de la personne (79–150) donne une réponse négative. L'individualité de la personne concrète n'est pas simplement le résultat de la constitution transcendantale des vécus, mais déterminée par un « noyau » qui n'est pas le produit, mais au contraire la condition *a priori* qui se manifeste plus ou moins dans la vie de la personne. Selon Bouillot, l'originalité de Stein consiste « en la mise en évidence du lien particulier de chacune des composantes personnelles [corps, psyché, âme] au noyau de l'âme » (79). Ce parcours d'analyse constitutive de la structure ontique de la personne humaine permet non seulement de suivre la recherche de la jeune phénoménologue avec les concepts clé de ses œuvres dans son intérêt pour le corps-propre (*Leib*, 80–84), pour la motivation comme loi de l'esprit (99–103), pour la dimension affective et en particulier le caractère (106–124). En effet, la volonté et l'affectivité humaine révèlent, plus que l'intelligence et les sens, la singularité de la personne humaine que Stein découvre dans le noyau personnel. Selon Bouillot, l'analyse des vécus affectifs est le motif principal de la différenciation entre psyché (*Psyche*) et âme (*Seele*), étrangère à Husserl, qui se montre le plus clairement dans les différentes couches du manuscrit *Introduction à la philosophie*. L'âme en effet peut être considérée comme « un véritable *a priori* de la subjectivité » (143), même si cette perspective est contraire à celle de Husserl qui insiste sur la constitution immanente de l'individualité. On le voit, Bouillot soutient ici l'ouverture de Stein vers une « conception substantialiste traditionnelle de la subjectivité, sans indiquer les éventuels prolongements que de tels résultats autoriseraient, voire exigeraient, en direction

d'une pensée plus vaste de l'être, qui permette de clarifier le statut ontologique de l'âme et de son noyau. » (148 ; cf. 188)

Le troisième chapitre de la première partie « Noyau de l'âme et liberté. L'appel des valeurs » (151-184) met en évidence à la fois la « dimension essentiellement *créatrice* » (166) du *fiat* dans l'acte volontaire et en même temps la prise de position de la volonté (*Willensstellungnahme*) motivée non seulement par les circonstances, mais aussi par le noyau individuel. Selon Stein, la manifestation du noyau dans la vie actuelle de la personne dépend de la personne humaine en tant qu'elle est capable de se former elle-même, ce qui implique à la fois l'ouverture à l'autre et l'intériorisation (177). L'auteur résume en conclusion les acquis de la première partie, en particulier la centralité de l'affectivité qui selon Stein, à la suite de Scheler, est révélatrice (non constitutive) d'une individualité qualitative comme *a priori* de la subjectivité transcendante. Stein est particulièrement attentive aux limites de l'anthropologie phénoménologique au point que, même sans considérer les circonstances de sa vie, l'intérêt pour la philosophie peut se justifier.

La deuxième partie de l'œuvre sur « Noyau de l'âme et philosophie de l'être » (191-369) propose d'abord une introduction assez développée sur la découverte du monde de la scolastique et l'intuition steinienne « qu'une authentique philosophie de l'être ne peut être ni exclusivement ontologie essentialiste – *Wesensphilosophie* –, ni exclusivement philosophie de l'existence – *Existenzphilosophie* » (207), comme cela se constate dans la « trilogie ontologique » (212), c'est-à-dire *Puissance et acte*, *La structure de la personne humaine*, *Être fini et être éternel*. Le fil rouge de cette partie est la question « en quoi les ressources de la métaphysique traditionnelle permettent à Edith Stein d'approfondir son approche phénoménologique de l'individualité et de la liberté humaines » (222-223). Le premier chapitre sur « La percée du fini vers l'éternel » (225-285) part de la subjectivité comme « voie obligée vers une connaissance valide de l'être » (226), une voie qui, en dialogue critique avec Heidegger, conduit de l'être du je pur dans sa temporalité et dans sa finitude à l'être du je éternel et infini. Ce passage est possible notamment à partir de la certitude naturelle d'être maintenu dans son existence, ce qui n'est pas seulement le sentiment de sécurité (*Geborgenheit*) religieuse (244-247), mais « une disposition affective fondamentale du moi fini dans son rapport à l'être » (248). Ainsi, elle peut reprocher à Heidegger que sa pensée est « dominée *a priori* par la thèse de la temporalité de l'être, par le préjugé selon lequel on ne peut sortir de l'expérience temporelle et de l'horizon du monde » (251-252).

Le deuxième chapitre sur le « Statut ontologique du noyau de l'âme » (287-335) aborde la question de l'individualité sous le double aspect de l'individualité de la forme vide (la subsistance abstraitement prise) et l'individualité au sens qualitatif qui se différencie selon les régions ontologiques : ainsi, « [l]'homme, qui n'est ni ange ni bête, tient néanmoins des deux, en tant qu'il participe du monde de l'esprit [298-313] et de celui de la matière [313-321]. La racine de son individualité doit donc refléter cette double appartenance » (288). Le caractère spirituel de l'être humain s'exprime dans son

« noyau » – concept que Stein utilise jusque dans *Puissance et Acte*, puis une dernière fois dans l'anthropologie philosophique de Münster (322–323) – et rend impossible la solution thomiste standardisée – à distinguer de Thomas lui-même – de la *materia signata quantitate* comme principe d'individuation.

Le troisième chapitre sur « Noyau personnel et liberté. Le paradigme artistique » (337–359) pose la question de la liberté du Créateur par rapport à celle créaturale *responsive*. Bouillot propose le paradigme artistique, parce que l'œuvre d'art révèle et forme la personnalité de l'artiste. L'expression artistique montre le caractère responsif de la liberté humaine précédée par un sens à réaliser, contribuant à la réalisation de l'humanité entière (349–354) par une vie authentique (354–359). Ainsi, comme Bouillot le souligne en conclusion de toute la deuxième partie, le *noyau* n'est pas « d'abord une essence abstraite, mais ce que l'âme attentive pressent obscurément et mystérieusement d'original en elle-même et dans les autres » (364). Vivre selon cette originalité signifie de consentir « à être quelque chose de déterminé et de singulier, qui prend sens dans le concert des étants » (368).

La *troisième partie* sur « Noyau de l'âme et expérience mystique » (371–463) propose à titre d'hypothèse de concevoir le vécu religieux comme paradigmatique pour « l'expérience subjective dans sa vérité la plus radicale et la plus nue » (374) ; il s'agit en d'autres termes de « reconstituer la portée *philosophique* du phénomène mystique » (376) et cela à partir d'une étude eidétique dans le contexte d'autres recherches comme celle de Rudolf Otto et de Gerda Walther. Dans la dernière œuvre de Stein, *Science de la Croix*, Bouillot souligne la continuité du travail philosophique et cherche à mettre en lumière « un rapprochement entre la nuit obscure et l'ἐποχή, qui offre elle aussi à sa manière une vision renouvelée du monde » (401).

Dans le premier chapitre sur « Vacuité du moi et de la liberté » (405–426), Bouillot part avec Jean de la Croix de l'expérience du vide dans la nuit obscure, pour ensuite suivre la réflexion de Stein dans son essai *Liberté et grâce*, écrit probablement déjà en 1921. L'attitude du démoniaque, qui consiste en l'« absolutisation du moi et de la liberté » (421), met en relief une donnée anthropologique fondamentale que le théologien peut appeler « péché » et dont Bouillot dit qu'il s'agit de « la vacuité foncière du moi, non seulement pur, mais également concret » (424). Le chemin de sortie, selon Stein, est de se perdre pour se trouver. Cette heureuse perte se réalise déjà dans l'ἐποχή phénoménologique pour s'accomplir dans la nuit obscure (425–426).

Le deuxième chapitre « Se perdre pour se trouver : la loi kénotique de l'existence » (427–463) permet à Stein de montrer à la suite de la mystique sanjuaniste que l'individualité de la personne humaine – à la fois au sens de l'ipséité et au sens qualitatif (435) – est préservée et se révèle dans l'union mystique, parce que cette union est une union d'amour qui seul donne accès à l'individualité qualitative. Mais l'amour – qui devient l'un des thèmes clé chez Stein notamment dans sa reprise d'Augustin – n'est pas seulement révélateur, il enrichit aussi la personne jusque dans sa profondeur : « l'amour, sans détruire l'individualité, l'enrichit néanmoins au-delà de toute essence

originaires (ou noyau, chez l'homme), par la pénétration de l'autre en soi, selon une dynamique proprement *créatrice*. » (457)

L'épilogue (465-475) ressaisit le chemin parcouru dans la thèse que le mystique « apparaît *in fine* comme le véritable *modèle existentiel* dans la philosoph[i]e steinienne » (465). Sur l'arrière-fond de cette thèse, Bouillot présente les résultats de son travail en trois points : premièrement au sujet du concept de noyau, « c'est probablement en référence à l'idée augustinienne d'une profondeur du moi, prolongée à travers l'image thérésienne du château intérieur, que l'expression métaphorique de *noyau de l'âme* trouve, dans la pensée steinienne, son sens le plus riche » (469). Le concept du noyau, que Stein utilise dès sa thèse de doctorat, montre toutes ses virtualités en étant mis en lien avec le témoignage des mystiques. Deuxièmement, Bouillot reconnaît, au sujet du statut de l'ἐποχή, l'inspiration fondamentalement phénoménologique de tout le parcours steinien dans la reprise continue du « motif *epochal* », pour ainsi dire une « *odyssée de la réduction* » (473) dans sa phénoménologie, mais aussi dans son « *hyperphénoménologie* » (472) et dans la nuit obscure. Troisièmement, le questionnement husserlien sur l'énigme de la transcendance se complète chez « Stein avec l'étonnement devant l'énigme du singulier » (474), et elle poursuit, « [l]'élucidation de cette énigme conduit [...] progressivement du *je suis* phénoménologique, vers la transcendance des essences, celle de l'âme, et ultimement à la transcendance du *Je suis* divin, à la lumière duquel s'éclaire ultimement le fondement et le sens du *je suis* humain » (474). Avec cette réflexion sur l'analogie entre personne humaine et divine – nouveau thème clé de la recherche steinienne – se conclut le livre.

L'ouvrage de Bouillot vient d'être présenté en suivant les différentes parties et chapitres qui le composent. La présentation aura pu donner, je l'espère, un aperçu de la richesse et de la profondeur de cette thèse de doctorat. Il me reste maintenant de proposer une évaluation critique du travail en mettant d'abord en lumière la grande richesse dans la documentation des sources steiniennes – je retiens en particulier le dialogue articulé avec Husserl et Scheler – combiné avec le souci et la capacité de connecter la recherche steinienne avec des auteurs plus récents notamment en France : Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry ou Jean-Luc Marion. Le choix de fréquenter les « grands » a sans doute contribué à la qualité du présent travail, mais il ne reste qu'on aurait pu s'attendre à une liste plus exhaustive des publications de la littérature secondaire steinienne sur le thème de l'individualité, très présent dans les recherches récentes (surtout en italien).

Le thème du noyau de l'âme est développé par Bouillot surtout en ce qui concerne son individualité et son rapport avec la liberté humaine. Mais une multiplicité d'autres questions connexes sont intégrées. Ainsi, Bouillot aborde tout au long de son travail la question épistémologique d'une possible hyperphénoménologie et par conséquent la question de la transcendance (non purement immanente) du monde extérieur, du monde intérieur et de Dieu. D'autres thèmes comme le statut de l'affectivité dans la révélation et la constitution de la personne, les débats scholastiques autour du *principium*

*individuationis*, la liberté humaine et son déploiement éthique et artistique, finalement l'expérience mystique dans la spiritualité carmélitaine sont sérieusement intégrés dans le travail. Cette richesse thématique est bienfaisante dans le contexte français qui est pauvre en publications académiques sur Edith Stein. Parcourir toutes les grandes œuvres steiniennes, y manifester l'originalité notamment par rapport à Husserl et la richesse de son questionnement anthropologique centré autour du noyau de l'âme, de l'individualité et de la liberté est un réel apport à la recherche.

Mais cette richesse se rachète par l'impossibilité de suivre toutes les tendances présentes dans ces thèmes et peut-être même, en partie, dans le fil rouge : qu'en est-il vraiment de ce noyau ? Pourquoi Stein distingue dans les *Beiträge* clairement le noyau et l'âme, alors qu'à partir de son anthropologie philosophique de Münster elle abandonne cette distinction (322) ? A ce sujet, une étude génétique sur *Puissance et acte* et l'anthropologie philosophique aurait pu donner des éclairages précieux au sujet de cette modification terminologique révélatrice d'un élargissement de perspective qui – à mon avis – est lié à l'accentuation de la dimension téléologique intrinsèque dans le devenir personnel. Stein ne voit plus seulement dans le noyau ce que la personne *peut* devenir (comme c'était le cas dans la thèse sur l'empathie), mais aussi – ce serait à préciser et à articuler avec sa conception de la liberté – ce qu'elle *doit* (*soll*) devenir (PA 139). Une autre question, pour rester avec le concept clé de la thèse, aurait mérité une majeure attention : il s'agit de la thèse de l'immutabilité du noyau (PE 177 [123]), mise en question déjà en 1919 dans *Individu et communauté* avec la possibilité d'une transformation (*Verwandlung*) par une force supérieure (*'jenseitige' Macht*, IG 195) et plus clairement par la suite comme un déploiement (*Entfaltung*) du noyau (PA 141) avec un renvoi au chapitre dédié à l'âme humaine dans sa singularité (PA 255-263).

J'ajoute une réflexion au sujet de la troisième partie sur l'expérience mystique. La thèse principale est que les vécus religieux, ou bien l'expérience mystique, n'ont pas seulement une pertinence « régionale », mais peuvent être considérés comme accomplissement de l'expérience originaire de se sentir en sécurité dans son être (374). Stein parle dès *Causalité psychique* et *Introduction à la philosophie* de vécus religieux dont l'essence est – dans la ligne de Reinach – le sentiment de sécurité (*Geborgenheit*) qui fait saisir l'existence d'une force spirituelle (EPH 171) et contribue au renouveau de la force vitale (PK 73). Plus tard, dans l'analyse de la fin du deuxième chapitre d'*Être fini et être éternel*, Stein se fraie un chemin depuis la fragilité du je humain vers la solidité de l'être éternel. Elle sollicite – comme expérience originaire humaine – le sentiment de sécurité en utilisant l'image d'une mère qui tient son enfant dans son bras fort (EES 60). Cependant, comme dans les œuvres antérieures, elle évite encore tout vocabulaire personnel en parlant de l'être éternel. En effet, le retournement s'opère surtout dans le sixième chapitre d'*Être fini et être éternel* où Stein introduit, dans la perspective de sa philosophie chrétienne, l'auto-nomination de Dieu comme « je suis qui je

suis » (EES 293), ce qui entraîne la transformation de l'*analogia entis* en *analogia personae*.

C'est précisément à ce niveau que je ne vois pas comment identifier d'un côté une expérience originaire de l'être éternel et de l'autre côté une relation interpersonnelle. Sur ce point, dans ses dernières œuvres, Stein considère que l'expérience mystique est essentiellement caractérisée par sa dimension interpersonnelle (la rencontre avec Dieu de personne à personne, WGE 46) et un nouveau type (*Art*) de gratuité, deux aspects qui ne sont pas présents – si ce n'est peut-être en germe – dans l'expérience originaire. Ainsi, l'expérience mystique serait paradigmatique d'abord et surtout, et cela dans la ligne de la philosophie dialogique, pour les vécus interpersonnels.

Toujours dans la troisième partie, plus précisément dans le premier chapitre sur la vacuité du moi, je tiens à questionner l'affirmation que la vacuité du moi concernerait « non seulement [le moi] pur, mais également concret » (424). Est-ce que cette affirmation est compatible avec la thèse même du noyau de l'âme ? Ne faut-il pas plutôt admettre une consistance ontologique du noyau inconciliable avec la vacuité du moi concret ? Où faudrait-il alors préciser qu'il s'agit de la vacuité du moi uniquement du point de vue existentiel ? Si d'un côté la thèse de la vacuité du moi concret me semble aller trop loin par rapport au thème même de la thèse, je dirais d'un autre côté que la loi kénotique résumée dans le chapitre suivant avec la formule « se perdre pour se trouver » (427) ne va pas suffisamment loin. En effet, le « pour » final n'est pas utilisé par Stein et à mon avis avec raison, car cette finalité peut faire penser à un égoïsme poussé à son extrême, c'est-à-dire une instrumentalisation de la perte en vue d'un gain personnel, à la manière d'un étudiant qui renonce à un plaisir aujourd'hui pour avoir une bonne situation demain. De ce point de vue, la logique du don de soi chez Stein me semble viser une gratuité interpersonnelle qui exclut la finalité de se trouver soi-même, en tout cas s'il s'agit de la finalité principale et directe (FG 30).

En outre, dans un travail si bien fait, la précision des références aux termes et expressions allemandes aurait pu être plus soignée. Il est dommage également que les références à l'original allemand ne sont pas systématiquement offertes au lecteur. Même si on peut y voir une requête exagérée d'un recenseur germanophone, cela aurait souligné l'exigence d'un contact constant avec le texte original aussi dans les recherches steiniennes en France, dont Bouillot est devenue protagoniste.

Je ne pourrais pas conclure cette recension sans réaffirmer – après ces annotations plus critiques – l'excellente qualité de cet ouvrage et en particulier de la première partie qui propose un nouveau standard dans la recherche. Il y a de l'espoir dans la recherche steinienne en France et il reste à souhaiter que Bénédicte Bouillot puisse continuer d'y contribuer d'une manière aussi réussie.