



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA: HUMANISMO Y TRASCENDENCIA

**INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ À PARTIR D'UNE
LECTURE D'ÉDITH STEIN / INDIVIDUO Y
COMUNIDAD DESDE UNA LECTURA DE EDITH
STEIN**

TESIS DOCTORAL

Autor: Éric Chrysostome N'DO
Director: D. Miguel GARCÍA-BARÓ LÓPEZ
Codirector: D. Iván ORTEGA RODRÍGUEZ

Madrid, junio 2015

*En mémoire de mon
petit frère
Jean Gabriel N'DO*

REMERCIEMENTS

J'aimerais avant tout remercier ma Province religieuse (la Province Carmélitaine Bétique) à travers les Pères Rafael Leiva Sánchez et Francisco Daza Valverde ainsi que leurs conseillers respectifs qui m'ont autorisé la réalisation de la présente thèse. Merci à tous les confrères carmes de leurs multiples aides fraternelles ainsi qu'aux carmes de la Communauté Carmélitaine de Mayence qui m'ont hébergé et soutenu pendant mon temps de recherches à l'Université Johannes Gutenberg de Mayence.

A mon directeur Dr Miguel García-Baró López et codirecteur Dr Iván Ortega Rodríguez, aux professeurs Dr Tonke Dennebaum, Dr Alexander Loichinger, Dr Patricia Rehm-Grätzel, Dr Stephan Grätzel et à mon aîné Dr Rodrigue Sawadogo, j'exprime ma profonde gratitude pour leur apport intellectuel et humain.

A toute ma famille humaine, à tous mes amis, bienfaiteurs et bienfaitrices, en particulier Jeanine Théodora M'PO, Marie Christelle M'PO, Mari Carmel Sánchez Sarría, Richard Zongo, José Manuel Granados Rivera, Maria Teresa et Encarnación González Manteiga, ma marraine Doña María Dolores Grau, la Famille Burgos-Ávila, mes « Angelots » de Lumbila..., merci de tout cœur de votre présence incessante à mes côtés ainsi que de votre aide de tout genre.

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

§ / §§ : paragraphe / paragraphes

Cf. : *Confer*

ed. : édition

etc. : *et cetera*

Ibid. : *ibidem*

Id. : *idem*

n^o. : numéro

n. : note

cit. : cité

op. cit. : *Opus citatum*

p. / pp. : page / pages

S. / SS. : *Seite* (page) / *Seiten* (pages)

ff. : *folgende Seiten* (pages suivantes)

Anm. : *Anmerkung* (note)

Aufl. : *Auflage* (édition)

B. : Band (tome)

t. : tome

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Problème et objectif du thème

L'idée de la connaissance de soi et de la formation d'une identité propre semble de plus en plus s'estomper dans une société pluraliste et progressiste. De fait, le désir profond de me connaître moi-même peut, de principe, se retrouver relativisé et se transformer par la suite juste en une velléité quelconque dans une société pluraliste pour la simple raison qu'il est quasi impossible d'éviter l'influence de tant de singularités personnelles autour de moi. D'autre part, le désir de vivre, d'agir, de penser et comprendre les personnes ainsi que les choses conformément à mon identité propre se trouve confronté à une certaine évolution culturelle qui me contraint à être permanemment à la recherche de « nouvelles » valeurs avec la forte propension à abandonner les « anciennes ». Devant une situation pareille, l'on ne peut que se sentir *désorienté* – rester sans repères – dans ses relations sociales, surtout lorsqu'on a en face de soi des idéologies politiques qui visent à imposer une vision unique de la société ou du monde à tous en dépit du fait de voir, sentir, percevoir et concevoir les choses d'une manière différente.

Une possible solution à cette *désorientation* ne consiste certainement pas à ignorer purement et simplement mon désir de me connaître moi-même et de construire une identité propre face à la complexité des relations sociales qui s'accompagne de celle politique. Il est plutôt convenable d'envisager la possibilité de satisfaire ces désirs dans la conjoncture socio-politique dans laquelle je me retrouve de façon involontaire. De fait, autant la personne humaine ne saurait échapper ou faire fi de sa condition voire essence socio-politique qui l'oblige à vivre en relation avec l'autre, autant aucun individu ne pourrait prétendre vivre sans un quelconque engagement dans la communauté dont il est un membre à part entière. Dans ce cas, ce qu'il y a lieu de faire, c'est de réfléchir sur la manière dont la personne humaine ou l'individu pourrait répondre aux exigences inconditionnelles de l'altérité et de la communauté sans porter préjudice à son ipséité et à son individualité respectivement.

Le choix du thème de la présente thèse doctorale, « **Individu et communauté à partir d'une lecture d'Édith Stein** », a pour objectif principal, une réponse à ce problème que je viens d'évoquer : comment le moi au travers de l'intersubjectivité peut-

il sortir de son solipsisme voire de son égoïsme et, partant, être un individu inconditionnellement engagé dans sa communauté, sans pour autant perdre l'idéal de la connaissance de soi-même et de la formation d'une identité propre à cause des inévitables conditionnements socio-politiques ?

Trouver une solution à ce problème, c'est sans aucun doute chercher à sauvegarder une connaissance de soi-même et une identité du moi devant un risque réel de s'évader en voulant accomplir ses devoirs vis-à-vis de l'autre et de sa communauté. Il est clair que le moi ou l'individu arrive à faire l'expérience d'une certaine tension entre une vie pour soi-même, c'est-à-dire une vie orientée vers la satisfaction de mes nécessités, besoins, aspirations, disons de mon bien-être et une vie pour l'autre ou pour ma communauté qui est une vie consacrée au bien-être de l'autre et de la communauté où je vis. Cette tension entre une vie pour soi-même et une vie pour l'autre et pour la communauté ne se limite pas seulement à une question d'intérêt matériel, mais prend aussi en compte une question existentielle, autrement dit, une manière de concevoir son existence personnelle de façon générale.

La possibilité d'apaiser une telle tension et de trouver une conciliation entre une vie pour soi-même et une vie pour l'autre et pour la communauté doit être pensable, surtout que la réalité *ego-alter* et *individuum-communitas* est indéniable. Nous constatons seulement une prédominance de l'un sur l'autre et vice versa, quand vient le moment de choisir entre le bien-être du moi et de l'autre et entre celui de l'individu et de la communauté.

Le problème que renferme mon thème est de prime abord un problème lié à la structure constitutionnelle du moi en tant que personne humaine. Toutefois, ce problème a une envergure qui va au-delà du seul moi, d'autant plus qu'il est essentiellement question dans ce thème d'individu et de communauté. Tenant compte de cette réalité, j'entends élargir ce thème à un niveau politique, afin de pouvoir prendre part au débat philosophique actuel entre libéralisme et communautarisme en tant que voies d'intégration socio-politique¹. Cela permettra donc d'envisager de possibles apports de la pensée steinienne sur l'individu et la communauté à ces deux types de doctrines philosophico-politiques.

Une telle ouverture suppose certainement deux types d'explicitations relatives à

¹ L'idée du libéralisme et du communautarisme comme voies d'intégration socio-politique m'a été suggérée par une œuvre de Justine Lacroix intitulée *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2003.

Édith Stein : 1) son possible rapport avec le libéralisme et le communautarisme, 2) sa relation avec la méthode que je vais suivre, pour atteindre l'objectif de ce travail. C'est en cela que consiste les deux autres parties de l'introduction générale.

2. Édith Stein et le débat libéralisme-communautarisme

Il est clair que je verserais dans un anachronisme criard en voulant faire croire qu'Édith Stein a directement quelque chose à voir avec le débat libéralisme-communautarisme philosophique, car celui-ci a vu le jour dans les années 80 alors qu'Édith Stein, née le 12 octobre 1891 à Breslau, a péri dans les camps de concentration d'Auschwitz le 9 août 1942.

Toutefois, si j'ai voulu faire du débat libéralisme-communautarisme philosophique l'état de question de mon thème, c'est que j'ai trouvé que certains écrits steiniens ont un certain lien avec l'une ou l'autre doctrine :

- *Édith Stein et le libéralisme* : outre le fait d'avoir milité dans un parti libéral de son pays (j'y reviendrai plus tard de manière plus détaillée), Édith Stein a critiqué dans son œuvre *Eine Untersuchung über den Staat* un des piliers fondamentaux du libéralisme, à savoir, la théorie contractualiste, en lui reprochant surtout le fait d'attribuer uniquement une base sociétariaire à l'État. Selon elle, il est également juste d'assigner à l'État une base communautaire. Dans ce sens, il est clair qu'Édith Stein prend position en faveur de la communauté dans les États modernes à l'exemple des communautariens. En conséquence, un possible lien entre Édith Stein et le communautarisme philosophique est tout à fait concevable.

- *Édith Stein et le communautarisme* : la défense de la communauté dans les États constitutionnels et modernes est certainement un point commun qu'Édith Stein partage avec le communautarisme qui est né bien après sa mort. De ce fait, Édith Stein peut être considérée – toutes proportions gardées – comme *un précurseur* du communautarisme philosophique. Ce qui m'amène réellement à lui attribuer ce titre, c'est le contenu du livre qu'Alasdair MacIntyre, un des célèbres philosophes communautariens, a écrit sur Édith Stein. Dans ledit livre, intitulé *Édith Stein. A philosophical prologue, 1913-1922*, il se limite à présenter essentiellement son parcours philosophique de 1913-1922, c'est-à-dire, avant sa conversion au Catholicisme le 1^{er} janvier 1922 (Édith Stein est juive d'origine). Alasdair MacIntyre y a souligné de façon

particulière la philosophie politique d'Édith Stein en exposant sous forme d'interrogations ses élaborations sur les relations entre individu et communauté :

Quelle est la relation entre les fins, espérances, peurs et douleurs des individus en tant qu'individus et en tant que membres de la communauté ? Que signifie pour un individu être ouvert à des expériences communautaires ou ne pas l'être ? Que signifie pour un individu s'identifier ou non avec les fins de la communauté ? Quels genres de changements peut provoquer l'appartenance à une communauté chez l'individu² ?

Cet intérêt particulier d'Alasdair MacIntyre pour une partie de l'œuvre steinien fait montre d'un certain rapprochement quant à leur manière de concevoir les relations de l'individu et de la communauté.

Ainsi, pourrais-je justifier le pourquoi de l'élection du débat libéralisme-communautarisme comme état de question de ma thèse sur Édith Stein, qui apparemment n'y a rien à voir. C'est à une justification de nature similaire que je me livre dans la troisième et dernière partie de l'introduction générale.

3. Édith Stein et méthode de travail

Édith Stein est indubitablement plus connue dans le domaine spirituel et théologique que celui philosophique. Je partage, donc, l'opinion de la philosophe allemande Beate Beckman-Zöller qui pense que la focalisation sur la biographie et la spiritualité d'Édith Stein – une focalisation rendue favorable par le procès de sa béatification (1987) et de sa canonisation (1998) – a empêché, à cause des préjugés confessionnels, un intérêt intense de la recherche philosophique pour sa phénoménologie³.

En outre, une recherche philosophique sur Édith Stein rencontre, de prime abord, la difficulté qui consiste dans le fait de savoir si on a affaire à une pensée phénoménologique ou à une pensée thomiste, à savoir, la scolastique et la métaphysique. Cette difficulté préliminaire tient au fait qu'Édith Stein, en plus d'avoir été l'élève et l'assistante du fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, ait été un membre à

² MacIntyre, A., *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. Feliciano Merino Escalera, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 190.

³ *Die Fokussierung auf Steins Biographie und ihre Spiritualität, unterstützt durch den Prozess der Seligsprechung (1987) und Heiligsprechung (1998), verhinderten aufgrund von konfessionellen Vorurteilen ein intensives Interesse der philosophischen Forschung an Steins Phänomenologie* (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg, Herder, 2010, S. LXIII).

part entière du cercle des penseurs du mouvement appelé « Mouvement phénoménologique⁴ » et ses premiers écrits philosophiques sont incontestablement phénoménologiques : *Zum Problem der Einfühlung, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Eine Untersuchung über den Staat, Einführung in die Philosophie.*

Cependant, par la suite, Édith Stein s'est consacrée intensément à l'étude sur Saint Thomas d'Aquin qui l'a conduite, entre autres, à la traduction en allemand de son énorme œuvre *Quaestiones disputatae de veritate* et aussi à une tentative de synthèse et de rapprochement entre la pensée thomiste héritée d'Aristote et la phénoménologie dans son œuvre maîtresse *Endliches und ewiges Sein*. A cause de cela, un certain nombre d'auteurs considèrent qu'Édith Stein, de phénoménologue, s'est convertie en thomiste : Karl Schuhman dans son commentaire à l'œuvre complète d'Adolf Reinach n'hésite pas à qualifier Édith Stein de « Thomiste et Moniale ». Quant au phénoménologue Bernhard Waldenfels, il parle d'une « convertie à la doctrine thomiste sur l'Être »⁵.

Malgré l'existence de cette « double » identité philosophique d'Édith Stein qui pourrait rendre difficile le choix de la méthode à suivre en référence à sa pensée, je puis affirmer que la méthode de mon travail sera celle phénoménologique pour deux raisons principales : 1) le thème « Individu et Communauté » dans la philosophie d'Édith Stein se trouve précisément dans son œuvre phénoménologique intitulée : *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. 2) je vise particulièrement, à travers ce travail, une réponse à un problème existentiel personnel et j'estime que la méthode phénoménologique convient mieux ici parce qu'elle prend plus en compte le sujet que l'objet.

Je prends également conscience d'une autre difficulté qui consiste dans l'orientation du thème sur un terrain qui apparemment n'a rien à avoir avec la méthode phénoménologique. Je fais allusion au débat socio-politique entre libéraux et communautariens auquel la pensée steinienne sur l'individu et la communauté pourrait prendre part. Cette difficulté réside dans le fait que le libéralisme et le communautarisme se situe dans un domaine suffisamment réaliste, celui de la politique. Partant, on se demanderait, avec raison, de savoir si la méthode phénoménologique

⁴ Le Mouvement phénoménologique dont il est question ici, est celui constitué de Husserl et de ses premiers disciples dans les universités de Göttingen et de Freiburg (Cf. SEPP, H. R., « Edith Steins Stellung innerhalb der Phänomenologischen Bewegung » in *Edith Stein Jahr Buch*, t. 4, 1998, p. 495).

⁵ Cf. STEIN, E., *op. Cit.* p. LXII.

pourrait servir à construire une pensée d'orientation réaliste. Édith Stein m'aide à surmonter cette difficulté, car dans son écrit autobiographique *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, en commentant l'œuvre *Logischen Untersuchungen* de Husserl, elle fait observer que ladite œuvre exprime un détachement radical de l'idéalisme critique de Kant et reconnaît la joie des jeunes phénoménologues d'avoir en leur possession une nouvelle méthode qui les permettait d'être réalistes : « Tous les jeunes phénoménologues, nous étions des réalistes décidés », affirme-t-elle⁶. Toutefois, Édith Stein fait remarquer que dans *Ideen* du même Husserl, il existe un idéalisme appelé « idéalisme transcendantal » qui ne coïncide pas avec l'idéalisme transcendantal de Kant. Ainsi, il est clair chez Édith Stein que le fondateur de la phénoménologie ou son « maître » Edmund Husserl est à la fois réaliste et idéaliste. Pour cela, elle dira que les anciens élèves de Husserl dont elle fait partie, non convaincus de ses explications sur son idéalisme transcendantal, n'ont malheureusement voulu le suivre sur son chemin idéaliste⁷. En conséquence, ils sont restés des phénoménologues réalistes et non idéalistes. Il est donc possible de dire que dans la méthode phénoménologique, il existe à la fois une tendance idéaliste et une tendance réaliste.

Pour faire appel à un philosophe qui a confirmé cette double tendance de la méthode phénoménologique dans un manuel d'histoire de la philosophie, je citerais José Barrio qui a eu à déclarer que la méthode phénoménologique est compatible tant avec une prise de position idéaliste comme avec une prise de position réaliste⁸.

Conformément aux observations d'Édith Stein et celles de José Barrio, je puis être convaincu que la méthode phénoménologique puisse servir dans une pensée socio-politique ou réaliste.

⁶ STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Und weitere autobiographische Beiträge*, Freiburg, Herder, 2010, 3. Auflage, p. 200.

⁷ „Die Ideen aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen. Es war der Anfang jener Entwicklung, die Husserl mehr und mehr dahin führte, in dem, was er „transzendentalen Idealismus“ nannte (es deckt sich nicht mit dem transzendentalen Idealismus der kantischen Schulen), den eigentlichen Kern seiner Philosophie zu sehen und alle Energie auf seine Begründung zu verwenden: ein Weg, auf dem ihm seine alten Schüler zu seinem und ihrem Schmerz nicht folgen konnten“ (STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Und weitere autobiographische Beiträge*, op. cit., S. 200. 201).

⁸ “Se ha discutido mucho si el método fenomenológico está necesariamente unido al idealismo, es decir, si la utilización de ese método necesariamente tiene que desembocar en el idealismo o si, por el contrario, sería un método neutro desde el cual se podría llegar a cualquier tipo de concepción filosófica. En la actualidad parece la tesis más aceptada que el método fenomenológico es separable del idealismo, por lo que la investigación mediante el método fenomenológico es perfectamente compatible tanto con una postura idealista como con una realista (Barrio, J., *Historia de la filosofía*, Madrid, Vicens-Vives, 1979, p. 264).

La manière dont j'entends faire participer la pensée phénoménologique d'Édith Stein sur l'individu et la communauté au débat entre libéralisme et communautarisme, procédera du principe selon lequel la phénoménologie s'est érigée, dès sa fondation, comme une doctrine critique constituée par un double aspect destructif et constructif. En fait, l'aspect destructif consiste essentiellement à considérer les autres sciences, surtout celles qui partent de l'expérience naturelle, comme sciences fondées sur une attitude naïve. Quant à l'aspect constructif de la phénoménologie, il se situe dans sa prétention de servir de fondement pour les autres sciences, car comme l'affirme Édith Stein : « Le but de la phénoménologie, c'est la clarification et ainsi, l'ultime fondation de toute connaissance »⁹ Edmund Husserl a suffisamment fait montre de l'aspect destructif de la phénoménologie à travers sa critique contre le psychologisme, le positivisme et le naturalisme.

Prenant, donc, en compte cette caractéristique critique de la méthode phénoménologique – sans prétendre nullement la destruction et la construction d'une quelconque doctrine ou science – j'exposerai dans *la première partie* du travail le contenu du libéralisme et du communautarisme auquel la pensée steinienne pourrait faire des apports en deux chapitres : 1) *L'individu dans la doctrine libéraliste* ; 2) *La communauté dans la doctrine communautariste*. En fait, dans cette partie, je pars de l'hypothèse suivante : il est possible de trouver dans le libéralisme comme dans le communautarisme une conception de l'individu et de la communauté en tant qu'entités naturelles respectivement.

Dans une *deuxième partie*, je me suis fixé comme objectif de présenter la conception phénoménologique d'Édith Stein sur la communauté en deux chapitres : 1) *La possibilité d'une communauté et d'une vie communautaire : individu et communauté* ; 2) *L'État comme une communauté : exemple de communauté dans la phénoménologie d'Édith Stein*.

Finalement, dans une *troisième partie*, il sera question d'une tentative de réponse, de manière concrète, à l'hypothèse principale du thème de la présente thèse qui consiste à penser la possibilité d'un moi disposé au compromis de l'intersubjectivité et d'un individu engagé dans sa communauté sans pour autant perdre son ipséité, sa singularité ou son individualité. Une telle possibilité présuppose une découverte de ce que peut être un *moi pur* ou un moi sans aucun compromis intersubjectif et engagement

⁹ STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg, Herder, 2010, 2. Auflage, p. 11.

communautaire. Je pense, alors, faire cette découverte à travers la phénoménologie d'Édith Stein sur le moi ou le sujet. Cette recherche constituera *le premier chapitre : La découverte d'un moi isolé à partir d'Édith Stein*.

D'autre part, la capacité du moi de s'ouvrir et de se renfermer sur soi-même est sans doute la preuve de l'idée selon laquelle lui seul (le moi) peut être le protagoniste dans son intégration socio-politique. Compte tenu de cela, je propose dans *un deuxième chapitre* une troisième voie – sur la base d'Édith Stein – en référence à celles que constituent le libéralisme et le communautarisme, pour une intégration socio-politique du moi par lui-même : *le tercérisme philosophico-steinien ou la recherche d'une voie d'intégration socio-politique pour un moi ouvert et engagé*. Il ne s'agit donc pas d'un système politique, mais plutôt d'une pensée philosophique capable de servir de méthode ou de pédagogie d'intégration socio-politique à partir de la personne humaine et par la personne humaine elle-même en tant qu'individu, c'est-à-dire, un *moi* par rapport à un *toi* et à un *lui* ou *elle*¹⁰. Alors, on pourrait parler d'un *tercérisme* philosophique de la même manière qu'on parle de libéralisme et de communautarisme philosophiques. Et c'est justement ce type de libéralisme et de communautarisme qui m'intéresse dans la première partie du travail.

¹⁰ *Das Ich kein „individuelles“ sei, sondern es erst werde im Gegensatz zum „Du“ und „Er“* (STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg, Herder, 2010, 2. Auflage, S. 54).

PREMIÈRE PARTIE : ÉTAT DE LA QUESTION DE L'INDIVIDU ET DE LA COMMUNAUTÉ DANS LE LIBÉRALISME ET LE COMMUNAUTARISME

Plus qu'un état de question d'un thème, cette partie constitue un « maillon » essentiel du présent travail, car la méthode phénoménologique que je veux suivre la requiert. De fait, il s'agit ici de proposer, à partir de la pensée steinienne, une manière de concevoir les rapports entre individu et communauté dans le système socio-politique actuel. Mais, avant de faire cette proposition, il est judicieux de prendre connaissance des propositions déjà existantes en ce qui concerne les relations entre individu et communauté. C'est un procédé quasi classique de la méthode phénoménologique renfermant à la fois un double aspect destructif et constructif, comme je l'ai déjà souligné dans l'introduction générale.

J'ai choisi délibérément de prendre connaissance de deux propositions faites d'une part, par des philosophes de pensée libérale et d'autre part, par des philosophes de pensée dite communautarienne. Le choix pourrait, sans inconvénient, être porté sur d'autres propositions ou être élargi à plus de propositions, toutefois, il sera limité à la proposition du libéralisme philosophique et celle du communautarisme philosophique pour deux raisons principales : d'abord pour un souci de concision et de précision dans l'exposé et ensuite pour le motif pur et simple de vouloir m'intéresser à un débat actuel : débat entre pensée libérale et pensée communautarienne.

Il est indubitable que ce débat est beaucoup plus le propre de la pensée philosophique anglo-saxonne. Cela se notera certainement dans le développement des deux chapitres que composent cette partie. Toutefois, il est également incontestable que le problème des relations entre individu et communauté est, de nos jours, une réalité dans la quasi-totalité des sociétés humaines, au moins celles démocratiques.

En effet, l'affaiblissement ou l'échec des pensées communistes, marxistes ou collectivistes a pu donner l'impression que l'intérêt pour la communauté allait disparaissant. Cependant, on assiste de nouveau à un regain de l'intérêt pour la communauté. Et là-dessus, Justine Lacroix est convaincue que ce regain « est un tournant majeur » voire « le » tournant majeur de la pensée politique contemporaine¹¹.

¹¹ LACROIX, J., *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 9.

Ainsi, le concept de la « communauté » a refait surface depuis les années 80 et dès lors, n'a cessé de faire l'objet de débats philosophiques et surtout politiques. Avant de revenir sur cet intérêt pour la communauté dans le communautarisme philosophique, je vais dans le premier chapitre, exposer la conception de l'individu dans la pensée libérale ; laquelle conception est sans nul doute à l'origine de l'émergence du communautarisme philosophique et politique.

CHAPITRE I : LA CONCEPTION DE L'INDIVIDU DANS LE LIBÉRALISME PHILOSOPHIQUE

INTRODUCTION

Indépendamment de ce que l'on peut proposer par rapport aux différents fondements philosophiques du libéralisme et relativement aux divers domaines auxquels le principe de liberté est appliqué (économique, politique, social, culturel, environnemental...), je considère conformément à l'opinion courante trois principaux types de libéralisme : libéralisme philosophique, libéralisme politique et libéralisme économique. Les trois ont en commun la défense des libertés individuelles dans les sphères respectives.

Conformément au cadre philosophique du présent travail, il sera question de traiter du libéralisme philosophique dans un aspect particulier : celui de la conception de l'individu. Autrement dit, je voudrais répondre à la question : comment l'individu est-il conçu dans le libéralisme philosophique ? Peut-être une précision s'impose ici quant à savoir s'il s'agira de la conception de la personne humaine ou de l'individu. Je dirais tout simplement que j'appelle une personne humaine un individu quand elle est ou lorsque je la mets en relation avec sa communauté. Alors, il n'y aura pas de différence fondamentale dans l'usage des deux termes : personne humaine et individu. Dans ce sens, je considère que quand les libéraux parlent de personne humaine ou d'être humain, ils font référence à l'individu qui est sans aucun doute une personne.

Concernant le développement du chapitre, une distinction sera faite entre le libéralisme selon la pensée moderne et le libéralisme selon la pensée contemporaine. Un des motifs principaux de cette distinction se situe dans les fondements mêmes de la liberté individuelle : alors que la pensée moderne, de façon générale, fonde la liberté individuelle sur les droits naturels de la personne et sur une certaine morale – avec John Locke comme référence principale – la pensée contemporaine quant à elle – avec John Rawls comme figure de proue – part d'un raisonnement purement rationnel sur la justice en vue de fonder la liberté individuelle et refuse l'idée de la morale comme un principe fondateur de cette liberté.

D'autres nominations – n'ayant forcément pas la même signification que les antérieures – distinguent : le libéralisme classique fondé davantage sur la liberté en tant

que droit négatif et le libéralisme moderne fondé sur la liberté en tant que droit positif. Il y a aussi la distinction de Michael Sandel : libéralisme traditionnel et le libéralisme déontologique. Selon ce dernier, le libéralisme traditionnel a pour référence principale John Stuart Mill et se distingue du libéralisme déontologique par le fait qu'il attribue à tous les êtres humains une nature déterminée ou certains désirs et aspirations comme l'égoïsme et la sociabilité. Tandis que le libéralisme déontologique évite tout lien avec une quelconque théorie de la personne¹².

La structure de ce chapitre s'établit en trois grandes parties : 1) l'individu perçu à partir de sa constitution naturelle, 2) l'individu saisi comme un facteur clé de sa constitution personnelle et 3) l'individu conçu dans sa relation avec les autres individus.

¹² Cf. SANDEL, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 2nd ed., p.10.

I. L'INDIVIDU PERÇU À PARTIR DE SA CONSTITUTION NATURELLE

Les libéraux ont évidemment une manière de percevoir l'individu à partir de sa constitution naturelle. Cette perception peut être interne comme externe. C'est cette perception qui leur permet de définir non seulement les libertés individuelles, mais aussi de les considérer comme inviolables, car ils ne partent de zéro pour aboutir à ces différentes conclusions. Il faut donc faire ressortir dans cette première section le contenu de la perception de l'individu dans le libéralisme moderne et contemporain juste à travers certains penseurs libéraux représentatifs.

1. Dans le libéralisme de l'époque moderne

Il convient, avant tout, de signaler que le choix des libéraux modernes sera porté essentiellement sur John Locke et John Stuart Mill. Le premier est incontestablement une référence du libéralisme de façon générale, car comme l'écrit Leo Strauss, même s'il ne partage pas cette idée¹³ : « Selon l'opinion courante, les sources du libéralisme se trouvent dans les ouvrages comme le *Deuxième Traité du Gouvernement Civil de Locke* et dans la Déclaration d'Indépendance »¹⁴.

Quant au choix de John Stuart Mill, il est dû au fait que son libéralisme auquel il a consacré tout un livre intitulé *On Liberty* abonde clairement dans la défense des libertés individuelles et à servi à Michael Sandel, un des protagonistes du communautarisme, de référence pour la distinction entre libéralisme traditionnel et libéralisme déontologique. Il faut déjà noter que c'est le dernier libéralisme qui fera surtout objet de critique par les communautariens philosophiques.

Ces deux penseurs du libéralisme moderne permettront d'avoir connaissance de la manière dont l'individu est perçu à partir de sa constitution naturelle.

¹³ Leo Strauss est convaincu que le libéralisme remonte aux philosophes de l'Antiquité tels Socrate, Platon, Lucrèce, puisque pour lui, il s'agit de traiter du libéralisme dans un sens originel. Et conformément à cette logique, il dira : « Être libéral au sens originel signifie pratiquer la vertu de la libéralité » (*Le libéralisme Antique et moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 10).

¹⁴ STRAUSS, L., *Le libéralisme Antique et moderne*, trad. Olivier Berrichon Sedeyn, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 52.

Sans aucune prétention d'être exhaustif dans la présentation de la conception lockéenne sur l'individu, je puis affirmer que John Locke perçoit l'individu dans sa constitution naturelle comme un sujet de droits naturels ainsi qu'un sujet rationnel et moral.

Les droits naturels de l'individu principalement définis par John Locke sont : la propriété privée, le droit à la vie et la liberté, l'égalité, etc. Ce sont des droits que la personne humaine possède dans un état de nature, c'est-à-dire, avant toute vie sociale ou communautaire.

L'état de nature dans lequel John Locke perçoit la personne humaine est tout l'opposé de l'état de nature définie par Thomas Hobbes dans *Leviathan* qui est un état de guerre permanent¹⁵. Il s'agit d'un état de nature prospère et heureux qui repose, avant toute organisation formelle, sur la structure familiale qu'on retrouve également dans les sociétés primitives qui sont pour John Locke la preuve de l'existence de l'état de nature.

En outre, John Locke croit à la sociabilité naturelle de l'homme. De ce fait, la formation d'une société, n'est pas pour lui quelque chose arbitraire à la nature de la personne. Au contraire, la sociabilité lui permet de protéger ses droits naturels contre toute violation. Alors, il parlera d'une loi divine ou morale qui régit la société humaine. Il décrit cette loi comme une loi donnée aux hommes par Dieu, une norme et un modèle de vie pour eux. C'est une loi connue par l'homme à travers soit la raison qu'il considère comme naturelle soit par la Révélation divine. Cette loi divine est subdivisée en loi naturelle et loi positive¹⁶. S'il existe donc une loi naturelle qui gouverne la vie sociale des hommes, il est donc clair que cette vie sociale est conforme à la nature de la personne humaine. Par conséquent, John Locke ne conçoit pas l'idée que l'individu puisse perdre ses droits naturels en acceptant de former une vie commune régie par des lois politiques ou humaines. Ce point de vue de Locke sera plus développé dans la troisième partie de ce chapitre où il s'agit de la saisie de l'individu dans ses rapports avec les autres individus avec qui il forme une même communauté.

¹⁵ "Naturally every man has right to every thing. The fundamental law of nature. And because [...] the condition of man is a condition of war of every one against every one, in which case every one is governed by his own reason, and there is nothing he can make use of that may not be a help unto him in preserving his life against his enemies" (HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Touchstone, 1997, p. 103):

¹⁶ „The divine law is that which, having been delivered to men by God, is a rule and pattern of living for them. And according as it either becomes known by the light of reason which is natural and implanted in men, or is made manifest in divine revelation, it is in turn divided into natural and positive law“ (LOCKE, J., „Second Tract on Government“, in *Political essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 63).

D'autre part, en percevant l'être humain comme un sujet naturellement doté d'une conscience et d'une raison, et partant, d'une vie morale, John Locke croit à la capacité humaine de conserver et de protéger, par le moyen de ces facultés, les droits naturels en lui-même et en son semblable. Autrement dit, avant l'existence même des lois positives, l'individu est naturellement disposé à agir dans le respect des droits naturels des autres à l'aide de la loi de la conscience qu'il appelle *inner legislator*¹⁷.

Ainsi, chez John Locke, la personne humaine est naturellement dotée de droits naturels et de moyens tels la raison et la conscience qui lui permettent de mener une existence heureuse qui ne dépend pas forcément d'une vie commune qui paraît être une autre dimension de sa vie.

Quant à la perception de John Stuart Mill sur l'individu dans sa constitution naturelle, elle ne concerne pas directement la personne humaine dans une situation isolée, mais plutôt dans sa situation sociale. Son libéralisme est d'ailleurs qualifié de *social*. Compte tenu de ce fait, son point de vue me sera beaucoup plus utile quand il s'agira d'aborder plus tard l'entendement de l'individu dans ses relations avec les autres. Toutefois, il est possible de dire que John Stuart Mill perçoit l'individu dans son libéralisme comme un sujet définissable par la liberté, un sujet souverain. Alors, en se référant à la liberté il dira que :

La nature humaine n'est pas une machine qui se construit d'après un modèle et qui se programme pour faire exactement le travail qu'on lui prescrit, c'est un arbre qui doit croître et se développer de tous côtés, selon la tendance des forces intérieures qui en font un être vivant »¹⁸.

Pour lui, il n'y a donc pas de doute possible sur l'individu comme un être naturellement libre et dont la souveraineté doit être entière : « L'individu est souverain sur lui-même, son propre corps et son propre esprit »¹⁹. Alors, la liberté est si fondamentale chez l'individu que John Stuart Mill pense qu'il n'est pas suffisant de la protéger seulement contre la tyrannie du magistrat. Il faut aussi la protéger contre l'opinion et le sentiment prédominants ; contre la tendance de la société à imposer, par les différents moyens des peines civiles, ses propres idées et pratiques comme des normes.

¹⁷ "God implanted the light of nature in our hearts and willed that there should be an inner legislator (in effect) constantly present in us whose edicts it should be lawful for us to transgress even a nail's breadth" (*Ibid.*, p. 62).

¹⁸ STUART MILL, J., *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Madrid, Alianz, 1986, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*, p. 66.

Pour être suffisamment clair là-dessus, il définit les domaines de la liberté humaine : 1) le domaine de la conscience où il affirme la liberté de penser et de sentir dans toutes les matières pratiques ou spéculatives, scientifiques, morales ou théologiques ; 2) la liberté dans les goûts et dans la détermination de ses propres fins ; 3) la liberté d'association et de réunion. Et en liant la liberté à la nature de la personne humaine, il affirme que : « Chacun est le gardien naturel de sa propre santé, soit physique, soit mentale ou spirituelle »²⁰.

Par ailleurs, chez John Stuart Mill, l'individu est perçu comme un être qui a des fins, des aspirations, des impulsions propres qui ont besoin d'être exprimées pour le bien-être de l'individu lui-même et de la société. Dans cette perception, la liberté dont l'individu a besoin pour exprimer son individualité est conçue dans un sens utilitariste, puisque John Stuart Mill est connu à la fois comme libéraliste et utilitariste. Une conception de la liberté dans un sens utilitariste pourrait donner l'impression que le libéralisme n'a pas une conception de l'individu par rapport à son être, sinon par rapport à son devenir ou à ses fins.

De toute façon, il est certain que les libéralistes modernes, à savoir John Locke et John Stuart Mill, ont incontestablement une perception de l'individu fondée sur sa constitution naturelle : un sujet de droits naturels, un sujet rationnel et moral, et un sujet souverain. Ce sont des attributions qu'on pourrait appeler présociales ou naturelles dans la mesure où ce qui est social paraît être contractuel, c'est-à-dire, quelque chose établi à l'issue d'un accord entre les individus d'une même société.

Le libéralisme contemporain qui se définit dans des circonstances pluralistes et progressistes, a plutôt tendance à éviter de partir d'une théorie de la personne ou d'une conception naturelle de la personne pour défendre la liberté individuelle. De fait, il serait difficile de séparer radicalement le libéralisme philosophique du libéralisme politique, car le premier tend à donner une explication de l'arrière-plan philosophique du second. En ce sens, Justine Lacroix dira tout simplement que l'essentiel de la démarche des libéraux « consiste à penser la possibilité d'une société qui soit à la fois rationnelle et pluraliste »²¹. Mais cela ne voudrait pas dire que le libéralisme contemporain soit caractérisé par la carence d'une perception de l'individu à partir de sa constitution natu-

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

²¹ LACROIX, J., *op. cit.*, p. 11.

relle, car à l'exemple des libéraux modernes, ils ne partent pas du néant pour aboutir à l'affirmation des libertés individuelles.

2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine

Je commence par préciser, comme dans la section antérieure, que je ne prétendrai pas présenter la perception de l'individu dans sa constitution naturelle de tout le libéralisme contemporain. Ici, mon choix se porte essentiellement sur un représentant incontestable du libéralisme philosophique contemporain : John Rawls. De fait, conformément à l'analyse de Justine Lacroix, il est considéré que le libéralisme fait simultanément appel à deux principes énoncés par John Locke : autonomie de la collectivité et autonomie de l'individu. Ces deux principes ont fait l'objet d'une « reformulation contemporaine proposée par John Rawls ». D'où son importance ainsi décrite par elle :

Si la philosophie libérale a repris toute sa place dans les enjeux contemporains de théorie politique, elle le doit également à l'œuvre d'un professeur de Harvard, John Rawls, devenu, depuis l'ambitieuse reformulation du libéralisme politique proposée en 1971, le philosophe le plus commenté du XX^e siècle. Si les travaux de Rawls ne peuvent prétendre incarner seuls l'ensemble des composantes inhérentes à la famille libérale – et encore moins résoudre toutes les tensions internes à cette mouvance de pensée – ils ont largement déterminé la forme prise par tous les débats de théorie politique au cours des trois décennies²².

Pour permettre à John Rawls de pouvoir vraiment représenter ici l'ensemble des libéraux contemporains, je vais me contenter de souligner principalement certaines de ses analyses qui, dans le fond, ne font pas forcément l'objet de rejet par les autres penseurs libéraux.

Dans son livre *Political liberalism* qui a pour objectif principal de corriger « l'idée irréaliste d'une société bien-ordonnée »²³ – à partir de la justice comme équité – qu'il a défendue dans son livre *A Theory of Justice*, John Rawls maintient comme tous les libéraux la caractéristique de la personne humaine comme un sujet de facultés mentales et cognitives. La personne humaine considérée dans sa constitution naturelle comme un être de facultés cognitives et mentales est effectivement quelque chose de fondamental chez les libéraux. C'est sans aucun doute la manière dont ces facultés doi-

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ RAWLS, J., *Political liberalism. Expanded edition*, New York, Columbia University Press, 2005, p. XVI.

vent être utilisées qui provoque de profondes divergences voire des oppositions entre eux. La faculté la plus exaltée entre toutes est indubitablement celle de la raison.

Selon John Rawls, la liberté et l'égalité de la personne se déduisent des dites facultés :

L'idée fondamentale est qu'en vertu de leurs deux pouvoirs moraux (une faculté d'un sens de la justice et d'une conception du bien) et des pouvoirs de la raison (pouvoirs de jugement, de pensée et d'inférence connectée avec ces pouvoirs), les personnes sont libres. Le fait d'avoir ces pouvoirs au degré minimum requis, pour être pleinement des membres coopérants de la société, fait les personnes égales²⁴.

Sur la base des mêmes facultés, il arrive à percevoir l'individu comme un sujet politique, c'est-à-dire, un citoyen ou un membre normal et pleinement coopérant d'une société durant une vie complète²⁵. Cette perception de l'individu qu'il appelle « conception politique de la personne » est l'un des aspects de la nature humaine, car selon lui, il y a certainement beaucoup d'aspects de la nature humaine qui peuvent être soulignés comme particulièrement signifiants, « dépendamment de notre point de vue ». Et il reconnaît que les expressions telles que « *homo politicus* », « *homo oeconomicus* », « *homo ludens* » et « *homo faber* » traduisent cette réalité de la nature humaine²⁶.

D'après donc son point de vue, la nature de la personne humaine a une dimension politique en vertu de ses facultés mentales et cognitives qui lui permettent d'être capable de mener une vie citoyenne. Cette capacité de la vie citoyenne chez l'individu signifie qu'il est raisonnable.

Dire que l'individu est raisonnable, en « un sens fondamental », c'est reconnaître qu'il est prêt, à proposer des principes et des critères considérés comme des termes équitables de coopération avec les autres et à y obéir de son plein gré s'il a l'assurance que les autres feront de même²⁷. Ainsi, John Rawls est convaincu que le caractère raisonnable de l'individu qui implique « réciprocité » et « impartialité » est ce qui lui permet de coopérer avec les autres ou simplement de mener une vie citoyenne

²⁴“The basic idea is that in virtue of their two moral powers (a capacity for a sense of justice and for a conception of the good) and the powers of reason (of judgment, thought, and inference connected with these powers), persons are free. Their having these powers to the requisite minimum degree to be fully cooperating members of society makes persons equal » (*Ibid.*, pp. 18. 19.).

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 18.

²⁶ Cf. *Ibid.*

²⁷ “Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standard as fair terms of cooperation and to abide by them wittingly, given the assurance that others will likewise do so. Those norms they view as reasonable for everyone to accept and therefore as justifiable to them” (²⁷ RAWLS, John, *op. cit.*, p. 49).

normale. Par contre, un individu « déraisonnable », quand il projette de s'engager dans des plans de coopération, n'est pas disposé ni à respecter, ni même à proposer un quelconque principe et critère pour spécifier les termes équitables de coopération. C'est un individu prêt à violer les principes et les critères selon l'évolution de ses intérêts et des circonstances²⁸.

Il est bien clair chez John Rawls que le fait que l'individu soit raisonnable est la preuve de sa capacité à faire partie d'une société régie par des principes et des critères raisonnables. Il appelle une telle société « société raisonnable » qui n'est « ni une société de saints, ni une société d'égocentriques »²⁹. J'anticipe ici déjà – dans une certaine mesure – la partie sur l'individu perçu dans ses relations avec les autres, puisque les libéraux contemporains ont cette particularité de penser quasi exclusivement la personne humaine dans sa condition politique ou sociale. Cela justifie évidemment la raison pour laquelle ils évitent de partir d'une théorie de la personne compte tenu du caractère fluctuant des conditions socio-politiques.

Pour continuer dans la logique de cette anticipation, j'ajouterai que John Rawls perçoit l'individu comme « rationnel » également. La catégorie *rationnel*, tout comme celle *raisonnable*, appartient à la raison à coup sûr. Cependant, il considère que l'individu est *rationnel* dans le sens où il possède des facultés de jugement et de délibération qui lui sont nécessaires non pour une coopération, sinon pour chercher des fins et des intérêts qui lui sont particuliers. L'individu rationnel n'est pas forcément motivé par des intérêts personnels. Leurs intérêts peuvent aussi être mis au service de leur famille, association ou quelque chose de ce genre.

Par rapport à la différence entre l'individu raisonnable et l'individu rationnel, John Rawls affirme :

Ce qui manque aux agents rationnels, c'est la forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle, et de le faire dans des termes que d'autres en tant qu'égaux pourraient raisonnablement approuvés³⁰.

Cette distinction entre le *raisonnable* et le *rationnel* ne nie pas du tout leur complémentarité, étant donné que dans une société raisonnable chaque individu a ses propres fins rationnelles qui peuvent faire l'objet de principes de coopération :

²⁸ Cf. *Ibid.* p. 50.

²⁹ Cf. *Ibid.* p. 54.

³⁰ *Ibid.* p. 51.

Dans une société raisonnable, c'est-à-dire, une société d'égaux quant aux questions fondamentales, tous ont leurs propres fins rationnelles qu'ils espèrent promouvoir et tous sont prêts à proposer des termes équitables de coopération, termes dont on peut raisonnablement espérer que les autres les accepteront afin que tous ensemble puissent en tirer des bénéfices et des améliorations par rapport à ce qu'ils auraient obtenu tout seuls³¹.

Ainsi, chez John Rawls, comme représentant des libéraux contemporains, je retiens essentiellement la perception de l'individu comme un sujet doté de facultés mentales et cognitives avec une insistance particulière sur la faculté de la raison. Et ces facultés font de lui un sujet politique jouissant d'une autonomie impliquant absolument les droits à la liberté et à l'égalité.

Après cette analyse du libéralisme, pour comprendre comment il perçoit l'individu dans sa constitution naturelle, il apparaît – surtout dans le libéralisme moderne – l'idée selon laquelle l'individu est un facteur clé de sa constitution sociale selon ses fins propres. Allons maintenant à la découverte du contenu de cette idée.

II. L'INDIVIDU APPREHENDÉ COMME FACTEUR CLÉ DE SA CONSTITUTION SOCIALE

Je procéderai exactement comme dans la section antérieure, c'est-à-dire, considérer, d'une part, John Locke et John Mill Stuart comme des modèles pour le libéralisme moderne et John Rawls pour le libéralisme contemporain, d'autre part.

Dans la présente section, il s'agit de présenter comment chaque auteur conçoit la liberté de l'individu au point de lui concéder le pouvoir de choisir le mode de construire sa constitution sociale indépendamment de ce que sa constitution naturelle ou autres conditionnements socio-politiques pourraient l'imposer.

1. Dans le libéralisme de l'époque moderne

L'affirmation chez John Locke d'une liberté égale innée de la personne humaine vis-à-vis des autres l'a certainement amené à se poser la question de la possibilité d'un

³¹ *Ibid.* p. 54.

gouvernement civil où tous sont appelés à se soumettre à un Magistrat³². En effet, il s'est donné pour tâche, dans son *Second tract on Government*, de rechercher ce qu'il a appelé « les sources du pouvoir civil » et de découvrir « les vrais fondements de l'autorité »³³ dans la société.

En partant donc du principe selon lequel les hommes jouissent d'une liberté égale par naissance, il semble évident que toute union entre eux, toute vie commune régie par des lois ou une constitution sont des choses hypothéquées. Mais, tout devient possible, selon John Locke, lorsque chaque individu *renonce* à sa « liberté native » pour entrer en possession d'une autre liberté appelée « liberté civile »³⁴. D'où sa fameuse idée de *consentement explicite et implicite* pour justifier l'acceptation d'un gouvernement civil ou d'une autorité civile par l'individu qui reste toujours libre dans ces conditions de *soumission volontaire*. Il s'agit de la théorie du *contrat social*, un trait caractéristique du libéralisme, de façon générale.

Cette position de John Locke est aux antipodes de celle partagée par les partisans de l'absolutisme ou du royalisme dont la référence principale est Robert Filmer à travers son livre posthume *Patriarcha or the natural power of kings*³⁵. De fait, ceux-ci défendent la monarchie absolue sur des bases bibliques où ils considèrent Adam comme le premier monarque absolu qui a transmis son pouvoir aux rois ; et ceux-ci finalement sont considérés comme des monarques, par droit divin. En vertu de cette monarchie absolue, par droit divin, les hommes ne sont donc pas libres par nature et ne peuvent choisir son gouvernement, étant donné que l'État est d'origine divine.

Ainsi, à l'encontre des absolutistes et des royalistes, John Locke affirme la théorie *du contrat social* dans la lignée de Thomas Hobbes et avant Jean-Jacques Rousseau, à travers *l'idée de consentement explicite et implicite* ; même si le consentement tacite peut

³² « By "magistrate" we here understand one who has responsibility for the care of the community, who hold a supreme power over all others and to whom, finally, is delegated the power of constituting and abrogating laws » (LOCKE John, "Second Tract on Government", *op. cit.*, p. 56).

³³ *Ibid.*, p. 69.

³⁴ "If men enjoy a right to an equal liberty, being equal by virtue of their common birth, then it is clear that no union could occur among men, that no common way of life would be possible, no law, nor any constitution by which men could, as it were, unite themselves into a single body unless each one first divests of that native liberty – as they suppose it to be – and transfers it to some other, whether a prince or a senate (depending on the constitution on which they happen to agree) in whom a supreme power must necessarily reside. For a commonwealth without human laws never has existed and never could, and laws derived from any but the highest power cannot bind" (*Ibid.*, p. 70).

³⁵ FILMER, R., *Patriarcha and other political works*, London, Transaction Publishers, 2009.

paraître forcé et utopique³⁶. De toute façon, John Locke trouve dans ladite idée un moyen pour donner des raisons selon laquelle, l'individu reste toujours le facteur clé dans la constitution sociale. Aucune autorité choisie par l'individu de façon libre, n'a donc pas le droit de lui enlever ses droits naturels. Au contraire, cette autorité à laquelle l'individu a librement donné son consentement a le devoir de protéger ses droits naturels contre toute agression.

Le consentement explicite et implicite de l'individu a donc pour objectif principal la sauvegarde de ces droits naturels et la limitation du pouvoir de l'autorité civile. Pour cela, il concède *le droit de résistance* à l'individu quand l'autorité se transforme en un despotisme.

En fin de compte, même dans la constitution sociale où on a obligatoirement affaire à une autorité qui gouverne, l'individu demeure en vertu de sa liberté innée le facteur clé de cette constitution³⁷, en vue de la réalisation du contrat social.

Toutefois, à l'opposé de John Locke, John Stuart Mill ne défend explicitement pas le principe d'un contrat social qui pourrait être un prétexte, pour inventer des règles contre la liberté individuelle. Le principe qu'il défend dans les relations autorité civile (Etat) et individu c'est plutôt le principe que Joël Feinberg a appelé « *Harm principle* »³⁸ et traduit parfois *principe de non-nuisance*³⁹ ou *principe du tort*⁴⁰. C'est un principe philosophique et moral selon lequel, l'unique motif valable au nom duquel on peut contraindre un individu à faire ou à ne pas faire quelque chose est la nuisance cau-

³⁶ Si le consentement explicite dont parle John Locke peut justifier le fait qu'un individu accepte d'obéir aux lois civiles auxquelles il a explicitement donné son consentement par le vote, par exemple, le consentement implicite n'arriverait pas, quant à lui, à justifier comment un individu pourrait consentir à des lois civiles d'une société donnée – sans approbation explicite – par le seul fait d'être né dans ladite société ou de jouir de ses avantages de manière fortuite. En réalité, le cas du consentement implicite est forcé et utopique, dans la mesure où des individus se retrouvent dans des sociétés sans possibilité de la rejeter ou de la quitter pour question de survie.

³⁷ La séparation des pouvoirs chez John Locke montre certainement qu'il n'a nullement l'intention de nier à l'individu son rôle premier dans la constitution sociale. Ainsi, définit-il les fonctions de trois pouvoirs avant Montesquieu :

-La fonction législative : puisque les hommes ne peuvent s'accorder seuls sur l'interprétation de la loi naturelle, il faut qu'une personne tierce donne une interprétation claire qui pourra s'appliquer à tous. Ainsi créées, les lois civiles permettent de rendre effectives les lois naturelles. Elles seront créées par un organe spécifique.

-La fonction fédérative : elle permet d'assurer la sécurité extérieure par l'usage de la diplomatie. L'état de nature ne permettait pas aux hommes d'avoir un tiers impartial. La société civile crée le juge.

-La fonction exécutive : l'administration et la justice doivent exécuter les lois. (http://www.lemondepolitique.fr/cours/philosophie_politique/declin/locke.html consulté le 2 mai 2016).

³⁸ Cf. FEINBERG J., *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, pp. 25. 26.

³⁹ Cf. OGIEN, R., *L'éthique aujourd'hui*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2007, p. 20, note 6.

⁴⁰ BAERTSCHI, B., *Enquête sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 215.

sée à autrui par son comportement. John Stuart Mill énonce ce principe dans *On liberty* comme suit :

L'objet de cet essai est de poser un principe très simple, fondé à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contraint ou contrôlé, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique. Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une société pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. [...] Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance, est, de droit, absolue⁴¹.

A partir de ce *principe de non-nuisance* ou *principe de tort*, John Stuart Mill définit le type de relations qui doit exister entre l'individu et la société. Par société, John Stuart Mill fait référence aussi bien à l'autorité civile tout comme aux autres individus ou l'opinion publique. L'autorité civile – généralement confondue avec l'État – est la plus concernée dans la présente section. Alors, John Stuart Mill défend la souveraineté de l'individu face à la souveraineté de l'État dont le rôle consiste à protéger les libertés de l'individu et à intervenir seulement lorsque la liberté individuelle est menacée. L'intervention de l'autorité civile ne saurait se justifier par la recherche du bien physique ou moral de l'individu qui sait mieux que quiconque ce qui lui convient :

Nous pouvons et nous devons supposer que notre opinion est la vraie en tant que guide de notre conduite propre ; et cela suffit pour empêcher que des personnes malintentionnées pervertissent la société avec la propagande d'opinions considérées comme fausses et pernicieuses »⁴².

En fait, John Stuart Mill instaure une réciprocité entre l'individu et l'État de telle sorte que ce dernier se retrouve fortement illimité dans son pouvoir sur les individus qu'il gouverne. Il défend donc l'individu contre le despotisme ou la bureaucratie étatique. De cette façon, on arrive à une individualisation de la société qui montre à tous les niveaux que c'est l'individu le facteur clé de la constitution sociale. L'État est réduit juste à un rôle de défenseur des libertés individuelles. Il s'agit de l'affirmation absolue

⁴¹ STUART MILL, J., *De la liberté*, trad. Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1990, pp. 74. 75.

⁴² *Id.*, *Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Madrid, Alianz, 1986, p. 80.

de l'individualité que John Stuart Mill présente comme un remède au despotisme en déclarant que :

Le despotisme lui-même ne produit pas ses pires effets, aussi longtemps que l'individualité existe sous ce régime, et tout ce qui détruit l'individualité est du despotisme, quelque nom qu'on puisse lui donner, qu'il prétende imposer la volonté de Dieu ou les injonctions des hommes⁴³.

La défense de l'individualité est si radicale chez John Stuart Mill, au point d'établir une corrélation indéniable entre développement et individualité de manière exclusive. Il va jusqu'à établir une norme selon laquelle : « L'initiation à toutes les choses nobles et sages vient et doit venir des individus, et d'abord généralement d'un individu isolé »⁴⁴.

Ainsi, à travers John Locke et John Stuart Mill, il apparaît clairement dans le libéralisme moderne que l'individu est le facteur clé de la constitution sociale dans laquelle l'autorité civile n'a que pour seul rôle la protection des individus et de leurs biens qu'ils ne doivent en aucune façon à ladite autorité. Les deux libéraux expriment respectivement cela à travers l'affirmation du principe du *Social Contract* et le *Harm Principle*.

Le libéralisme contemporain a certainement sa manière propre d'exprimer ce fait commun à tous les libéraux, à savoir, l'affirmation du rôle fondamental de l'individu dans la structure sociale ou étatique.

2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine

Pour les mêmes raisons déjà mentionnées dans la première section de ce chapitre, John Rawls sera ici encore le représentant du libéralisme contemporain, même si je doute fort qu'il puisse être à la hauteur de cette tâche dans la présente section. Mon doute repose sur le fait que la démarche rawlsienne pour montrer que l'individu est le facteur clé dans la constitution sociale est « résolument fondatrice et non révélatrice »⁴⁵, conformément à l'affirmation de Philippe Van Parijs. En d'autres termes, John Rawls veut, à l'exemple des libéraux modernes, partir d'une idée contractualiste pour fonder la

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁵ VAN PARIJS, Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 79.

justice dans la société. Mais, sa démarche « ne révèle pas des principes de justice pré-existants : ces derniers ne sont rien d'autre que ce qui émerge de la construction »⁴⁶. Par conséquent, cette méthode constructiviste exposée, en premier lieu dans *A Theory of Justice* et revue dans *Political liberalism*, a été critiquée par des libéraux contemporains de renom tels Jürgen Habermas⁴⁷. Justine Lacroix est suffisamment claire sur cette démarche propre à Rawls :

Pour que la démarche de Rawls ait un sens pour nous, il faut donc que nous admettions que le juste puisse être déterminé, sur un mode constructiviste, au terme d'une procédure qui permet d'arriver à un accord raisonnable entre toutes les parties⁴⁸.

Au-delà des critiques que les libéraux eux-mêmes font à la démarche de John Rawls, je crois qu'il peut valablement représenter le libéralisme contemporain qui fonde sa méthode sur la raison humaine, comme étant la faculté basique qui permet aux individus d'organiser la société de manière juste. Alors, en quoi consiste réellement la démarche rawlsienne qui désigne l'individu comme l'élément clé de la constitution sociale ?

De prime abord, il faut dire que John Rawls veut refondre l'idée du contrat social qu'on retrouve chez les libéraux modernes à travers l'idée de la justice comme équité. En effet, il cherche à répondre à la question sur la possibilité que les individus égaux et libres puissent arriver à un accord de coopération sociale sans perdre leurs droits citoyens : la liberté et l'égalité⁴⁹.

A la différence de John Locke, John Rawls ne part pas de la théorie du contrat social en tant que tel, où l'individu accepte volontairement de renoncer à sa liberté native, pour aboutir à une vie commune. Il fait plutôt recours à une « fiction contractualiste »⁵⁰ qu'il appelle « l'idée de la position originelle ». Il évoque lui-même le caractère fictif de cette idée en la considérant comme « un dispositif de représentation » (*a device of representation*), afin de surmonter deux difficultés que rencontre toute conception

⁴⁶ LACROIX, J., *op. cit.*, p. 45.

⁴⁷ HABERMAS, J., « La morale des visions du monde. Raison et vérité dans le libéralisme politique de Rawls » in Habermas, J., Rawls, J., *Débat sur la justice politique*, trad. Rochlitz, R. et Bouchindhomme, Ch., Paris, Cerf, 1997, p. 156.

⁴⁸ LACROIX, J., *op. cit.*, p. 45.

⁴⁹ "Justice as fairness recasts the doctrine of the social contract and adopts a form of the last answer: the fair terms of social cooperation are conceived as agreed to by those engaged in it, that is, by free and equal citizens who are born into the society in which they lead their lives. But their agreement, like any other valid agreement, must be entered into under the appropriate conditions" (Rawls, J., *op. cit.*, p. 23)

⁵⁰ LACROIX, J., *op. cit.*, p. 41.

politique de la justice qui fait usage de l'idée de contrat, qu'il soit social ou d'autre type⁵¹. Ces deux difficultés peuvent être formulées sous une forme interrogatoire de cette façon : 1) Comment peut-on obtenir un point de vue séparé et non déformé par les caractéristiques particulières et du cadre du contexte global, un point de vue à partir duquel un accord équitable peut être trouvé entre des personnes considérées comme libres et égales ? 2) Comment faire en sorte que l'accord trouvé entre les personnes libres et égales soit à la fois hypothétique et non historique ? Il dit que cette seconde difficulté est apparente⁵².

L'idée de la position originelle comme un dispositif de représentation va lui permettre donc d'esquiver ces obstacles à travers sa caractéristique principale qu'il a appelé le « voile de l'ignorance » (*veil of ignorance*).

Le voile d'ignorance dans l'idée de la position originelle consiste fondamentalement dans le fait que l'individu doit oublier qui il est, c'est-à-dire, ignorer ses particularités, sa position sociale et ses avantages – qu'il les ait reçus naturellement ou par autre moyen – à savoir, ignorer tout ce qui le différencie des autres en fonction de sa situation dans la société. Cette ignorance méthodique a pour seul but, l'édification des critères de la conception de la justice politique entre des personnes égales et libres qui veulent établir un système équitable de coopération. Sans donc ce voile d'ignorance derrière lequel doit se placer l'individu, il sera impossible d'arriver à un accord juste qui considère tous les citoyens comme libres et égaux.

En d'autres termes, John Rawls invite l'individu à faire usage de sa raison pour s'imaginer dans quelles conditions il pourrait faire partie de la société en tant qu'un système de coopération entre des sujets libres et égaux avec son identité historique, culturelle, naturelle et autres particularités qui le pourraient donner certains avantages sur les autres. Somme toute, Rawls exhorte l'individu à une certaine *décontextualisation* de son intérêt propre avant de prétendre former une société de coopération basée sur des termes équitables ou une société qui prend en compte le point de vue et les intérêts de tous.

Il est bien remarquable que *l'idée de la position originelle* de Rawls ne soit pas une sortie de l'état de nature et la formation de l'État comme dans le cas du contrat so-

⁵¹ Cf. Rawls, J., *op. cit.*, p. 23.

⁵² *Ibid.* pp. 23. 24.

cial⁵³. Il s'agit purement et simplement d'une situation hypothétique comme lui-même le reconnaît :

Il n'est nul besoin que quoi que ce soit de semblable se produise, bien que, en suivant attentivement les contraintes qu'elle exprime, nous puissions simuler les réflexions que pourraient se faire les partenaires. La conception de la position originelle n'a pas pour but d'expliquer les conduites humaines, sauf dans la mesure où elle essaie de rendre compte de nos jugements moraux et aide à expliquer notre sens de la justice. La théorie de la justice comme équité est une théorie de nos sentiments moraux tels qu'ils se manifestent dans nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi [...]. Ainsi, la conception de la position originelle est bien une partie de la théorie de la conduite humaine, cependant, il ne s'ensuit pas du tout qu'il existe des situations réelles lui ressemblant. Ce qui est nécessaire, c'est que les principes qui seraient acceptés jouent le rôle requis dans nos pensées et nos conduites morales⁵⁴.

De ce fait, quoiqu'imaginaire, l'*Idée de la Position Originelle* est la trouvaille de John Rawls – réformateur du libéralisme moderne – pour montrer le rôle décisif et essentiel que l'individu doit jouer dans la constitution ou l'organisation d'une société juste. L'idée du contrat social et ses implications chez John Locke – consentement explicite et implicite – ainsi que le principe de non-nuisance ou principe du tort de John Stuart Mill visent également l'édification de cette société juste où les droits de tout individu sont respectés et protégés. Alors, on peut dire que le libéralisme moderne tout comme celui contemporain affirment l'indispensabilité de chaque individu pour la constitution sociale en utilisant des méthodes différentes. Ce n'est donc pas la collectivité ou quelques membres de celle-ci qui déterminent les principes de la constitution de la société, mais c'est plutôt chaque individu en accord avec les autres individus – jouissant tous d'une liberté égale – qui exécutent cette tâche.

En ce sens, il est possible de percevoir dans le libéralisme un privilège accordé beaucoup plus aux relations interindividuelles qu'aux relations entre l'individu et une quelconque structure sociale ou toute la société de façon générale. Il va falloir vérifier maintenant comment le libéralisme traite des relations interindividuelles ou interpersonnelles.

⁵³ « Il ne faut pas concevoir la position originelle comme un état antérieur à une incarnation. C'est une « expérience de pensée » qui, par l'imagination, permet de définir le point de vue impartial et ses conséquences sur l'adoption de règles communes d'organisation de la vie sociale. La position originelle correspond au point de vue adopté spontanément quand on s'interroge sur ce qui est juste, en faisant abstraction de nos intérêts et de nos circonstances » (LACROIX, J., *op. cit.*, p. 42).

⁵⁴ RAWLS, J., *Théorie de la justice*, trad. Audard, C., Paris, Seuil, 1997, p. 153.

III. L'INDIVIDU CONÇU DANS SA RELATION AVEC D'AUTRES INDIVIDUS

Dans la partie précédente, j'ai pu mentionner le rôle un peu réducteur que le libéralisme moderne assigne au gouvernement civil et à l'État comme défenseur et rien que défenseur ou protecteur des droits de l'individu. Dans le libéralisme contemporain, on parlera plutôt du rôle arbitral de l'État. On est bel et bien dans la logique du principe *laissez faire, laissez passer*⁵⁵ du libéralisme économique.

Dans la présente partie, il s'agira moins de chercher à connaître ce rôle réducteur de l'autorité étatique ou civile que d'exposer la manière dont l'individu entretient ses relations avec les autres individus sans l'intervention d'aucune autorité législative. Dans la terminologie démocratique, on parlera de solidarité de l'individu avec les autres.

Je procède encore par une distinction entre libéralisme moderne et libéralisme contemporain avec les mêmes philosophes comme prototypes du libéralisme de leur époque.

1. Dans le libéralisme de l'époque moderne

Le libéralisme moderne qui a un caractère moral contrairement au libéralisme contemporain, tient compte – tant soit peu – de ce qu'on appelle la « place d'autrui ». Parlant de cette place d'autrui dans le libéralisme rawlsien, René Sève dira : « L'adoption de la place d'autrui n'implique pas une attitude altruiste, mais la capacité de s'abstraire de sa position, sans pour autant se complaire dans celle de l'autre, afin d'être potentiellement l'un et l'autre »⁵⁶.

Pour entendre comment cette place d'autrui est adoptée chez John Locke, il convient de saisir ce qu'il appelle « choses indifférentes » dans lesquelles l'individu est naturellement libre, c'est-à-dire, que le Magistrat n'a pas forcément à y légiférer, à

⁵⁵ La maxime « laissez faire, laissez passer » est apparue au XVIII^e siècle avec Vincent de Gournay, un négociant international devenu réformateur de l'économie française. Cette maxime a été reprise par la suite par les tenants du libéralisme économique.

⁵⁶ SEVE, R. « John Rawls et la philosophie politique », in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 26.

moins que ce ne soit pour le bien public, surtout en matière de religion⁵⁷. Les choses sont dites indifférentes relativement au bien et au mal moral, de sorte que toutes les choses ni moralement bien ni moralement mal soient appelées indifférentes⁵⁸.

Toutefois, John Locke suppose que même dans les choses différentes, c'est-à-dire, les choses « laissées libres » (*left free*) par la loi divine et la loi civile, la liberté de l'individu peut y être restreinte. Pour expliquer cela, il parle d'une loi fraternelle ou la loi de la charité qui confine la liberté de l'individu et l'amène à perdre l'usage des choses indifférentes.

La loi fraternelle ou loi de la charité dont parle John Locke s'inscrit indubitablement dans un contexte de foi chrétienne. Il s'inspire effectivement de la première lettre de Saint Paul aux Corinthiens sur les préjudices qu'un chrétien pourrait causer à son frère – de conscience faible – par la consommation licite de viandes offertes à des idoles (*Cf.* 1Co 8).

Ainsi, John Locke considère qu'un frère de conscience faible (*a weak brother*) peut « de son propre droit » empêcher la liberté d'un autre individu de s'exprimer dans les choses qui ne sont ni moralement bien ni moralement mal, à savoir, les choses indifférentes. Il dit que cette loi imposée par un individu à un autre est communément appelée « la loi du scandale » ; une loi à laquelle l'individu obéit en prenant en compte le bien-être et l'innocence d'un autre individu qui n'est pas totalement informé sur le contenu de sa propre liberté⁵⁹.

De plus, on pourrait ajouter qu'en mettant des limites à la propriété privée considérée comme un droit naturel, John Locke définit un devoir de charité que l'individu est appelé à accomplir envers les autres :

La même loi de nature qui nous donne la propriété de cette manière [c'est-à-dire par le travail] lui impose des limites. Dieu a donné toutes choses en abondance. [...] Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer quelque avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété. Tout ce qui va au-delà excède sa part et appartient à d'autres⁶⁰.

⁵⁷ “*Though the magistrate have a power of commanding or forbidding things indifferent which have a relation to religion, yet this can only be within that church whereof he himself is a member, who being a lawgiver in matters indifferent in the commonwealth under his jurisdiction, as it is purely a civil society, for their peace, is fittest also to be lawgiver in the religious society [...], in matters indifferent, for decency and order, for the peace of that too*” (LOCKE, J., “Toleration A”, *op. cit.*, pp. 231. 232)

⁵⁸ LOCKE, J., « Second Tract on Government », *op. cit.*, p. 62.

⁵⁹ *Cf. Ibid.*, 64.

⁶⁰ Locke, J., *Deuxième traité du Gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1979 chap. V.

Il y a donc une limite au droit inviolable de la propriété individuelle. Une limite qui n'est pas imposée par une autorité législative, mais qui demeure une limite établie par le droit à la survie des autres ou leur droit à se conserver : un propriétaire, même s'il est dans son droit, a le devoir de céder les biens inutiles à sa subsistance, dans la mesure où ces biens peuvent venir en aide à des individus démunis qui y ont droit en vertu de l'appartenance commune des ressources naturelles.

Il est clair que la loi de charité ou le devoir de charité définie par John Locke introduit dans son individualisme possessif une solidarité – au moins minimale – qui le limite. Telle est la *place d'autrui* dans le libéralisme lockéen. Qu'en est-il du libéralisme stuartien ?

La proclamation de la souveraineté absolue de l'individu ainsi que le principe de non-nuisance chez John Stuart Mill pourrait donner l'impression que l'individu stuartien est complètement isolé. Toutefois, comme ci-dessus mentionné, son libéralisme est qualifié de social. Autrement dit, il s'intéresse essentiellement à l'individu dans la société et non à l'individu isolé. Son principe de non-nuisance permet justement de régler surtout les relations entre l'individu et les autres. Pour cela en abordant dans *On liberty* la question des limites à la liberté de l'individu, il déclare que :

Le fait seul de vivre en société impose à chacun une certaine ligne de conduite envers autrui. Cette conduite consiste premièrement, à ne pas nuire aux intérêts d'autrui ou plutôt à certains de ces intérêts qui, soit par disposition expresse légale, soit par accord tacite, doivent être considérés comme des droits ; deuxièmement, à assumer sa propre part (à fixer selon un principe équitable) de travail et de sacrifices nécessaires pour défendre la société ou ses membres contre les préjudices et les vexations⁶¹.

Il est donc incontestable que dans le libéralisme social de John Stuart Mill l'individu est bel et bien interpellé sur la place d'autrui. Cela apparaît de manière évidente quand il distingue une double partie dans la vie de la personne humaine : une partie qui se réfère à elle-même et une autre se référant aux autres⁶². De ce fait, le principe de tort ou de non-nuisance n'a pas seulement une conséquence légale, c'est-à-dire, qu'il ne revient pas seulement à l'autorité légale de veiller à ce que la liberté d'un individu ne porte préjudice aux autres. Ce principe engage moralement chaque individu et l'invite à

⁶¹ STUART MILL, J., *op. cit.*, p. 151.

⁶² Cf. *Ibid.* p. 159.

agir de telle sorte que sa liberté ne cause de préjudices à un autre individu ou à toute la société.

Outre cette conduite morale qui est exigé à l'individu dans sa relation avec les autres, John Stuart Mill fait clairement mention de la solidarité entre les individus :

Les hommes doivent s'aider les uns les autres pour distinguer le meilleur du pire, et s'encourager à préférer l'un et à éviter l'autre. Ils ne devraient cesser de se stimuler mutuellement à exercer leurs facultés les plus nobles, et à orienter leurs sentiments et leurs desseins vers des objets de contemplation sages et non pas ridicules, édifiants et non pas dégradants⁶³.

Le libéralisme moderne avec sa caractéristique morale laisse percevoir que l'individu, même en dehors de lois déterminées par l'autorité civile, a besoin de s'imposer volontairement des normes morales dans sa relation avec les autres.

Le libéralisme contemporain confronté à un pluralisme de plus en grandissant dans la société a certainement sa manière propre d'exprimer le mode dont l'individu doit prendre en compte les autres en l'absence de dispositions expresses légales.

2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine

Étant donné que le libéralisme contemporain est fondamentalement et en totalité construit à partir de la raison, il serait en principe une vaine espérance de penser y rencontrer des définitions morales valables pour tous, en dehors de ce qui est légalement ou par accord déterminé sur la base de *l'idée de la raison publique*.

De fait, John Rawls, qui continue d'être ici aussi le modèle du libéralisme contemporain, écarte toute définition morale du rôle du libéralisme politique et partant, du rôle du libéralisme philosophique contemporain également, puisque ce dernier est le fondement philosophique du premier. Il est donc convaincu que la question qui consiste à connaître quels jugements moraux sont justes, n'est pas, toutes choses considérées, une question pour le libéralisme politique⁶⁴. De cette façon, il réplique aux reproches de la pensée communautarienne qui admet la possibilité d'arriver à des déterminations communes sur les questions morales en politique. J'aurai certainement l'occasion d'y revenir dans le second chapitre de cette première partie du travail. De toute façon,

⁶³ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁴ « *Which moral judgments are true, all things considered, is not a matter for political liberalism* » (RAWLS, J., *Political liberalism*, *op. cit.*, p. xx)

l'évocation du rejet de la question morale dans le libéralisme rawlsien permet de se rendre déjà compte de la différence qui va exister dans l'adoption de la place d'autrui entre le libéralisme moderne et libéralisme contemporain.

En effet, dans le libéralisme contemporain, l'adoption de la place de l'autre est une question de pouvoir raisonner de cette façon peut-être : « Puisque je vis dans une société considérée comme un système équitable de coopération entre des membres libres et égaux et que dans cette société nous nous confrontons au problème causé par nos doctrines religieuses, philosophiques et morales qui sont incompatibles quoique raisonnables, il faut trouver une solution pour que cette société ne "s'explode" pas ; une solution qui permette la garantie d'une société ordonnée et une politique stable ».

Selon John Rawls, la solution se trouve dans la conception politique de la justice en disant que : « La justice est la première vertu de nos institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée »⁶⁵. Il a appelé cette justice, « justice comme équité ».

Avant d'aborder le contenu ou les deux principes fondamentaux de la conception politique de la justice chez Rawls, il conviendrait de souligner certaines remarques faites par celui-ci dans son *Political Liberalism*, après la vague de critiques déferlante contre sa conception de justice comme équité dans *A theory of justice*. Ces remarques consistent essentiellement en deux éléments : 1) La justice comme équité ne peut pas couvrir tous les cas de droit et de préjudice 2) La justice comme équité a toujours besoin d'être complétée par d'autres vertus⁶⁶.

La conception politique de la justice ou justice comme équité s'obtient au moyen d'un *consensus par recoupement* (*overlapping consensus*) entre des individus ou des citoyens qui se considèrent réciproquement comme des sujets libres et égaux.

Ce *consensus par recoupement* fait de la justice comme équité quelque chose purement et simplement construit à l'aide de la raison : « Les principes de la justice politique sont le résultat d'une *procédure de construction* dans laquelle des personnes ra-

⁶⁵ RAWLS, J., *Théorie de la justice*, op. cit., p. 29.

⁶⁶ « With regard to the problems on which justice as fairness may fail, there are several possibilities. One is that the idea of political justice does not cover everything, nor should we expect it to. Or the problem may indeed be one of political justice but justice as fairness is not correct in this case, however well it may do for other cases. How deep a fault this is must wait until the case itself can be examined. Perhaps we simply lack the ingenuity to see how the extension may proceed. In any case, we should not expect justice as fairness, or any account of justice, to cover all cases of right and wrong. Political justice needs always to be complemented by other virtues » (Rawls, J., *Political Liberalism* op. cit., p. 21).

tionnelles (ou leurs représentants) se soumettent aux conditions raisonnables, adoptent les principes qui règlent la structure fondamentale de la société »⁶⁷.

Ainsi, Rawls définit deux principes fondamentaux de la justice comme équité. Le premier principe stipule : « Chaque personne a droit à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même schème de libertés pour tous ; et dans ce schème, la juste valeur des libertés, et de celles-là seulement, doit être garantie »⁶⁸. Ce que Rawls appelle les libertés de bases (*basic liberties*) correspondent aux libertés fondamentales conçues par la tradition libérale ou le libéralisme moderne depuis John Locke : la liberté politique, la liberté d'expression, la liberté de pensée et de conscience, le droit de propriété personnelle, etc. Le résultat visé par ce premier principe, consiste à s'assurer que tous jouissent d'une égale liberté. Il ne s'agit certainement pas de la résolution d'un problème d'arithmétique, mais plutôt celle d'un problème de compatibilité qui permette vraiment à tous les individus d'entrer dans le système de coopération d'égal à égal en matière de libertés.

Concernant le cas où une liberté de base pourrait entraver une autre liberté de base, John Rawls concède la limitation de la liberté seulement au nom de la liberté elle-même et non pour une question de bien public ou de valeurs perfectionnistes. Autrement dit, la limitation de la liberté n'a rien à avoir avec des opinions utilitaristes qui s'intéressent plus au bien de la majorité qu'à celui de la minorité. La liberté est prioritaire.

Quant au deuxième principe de justice, il dispose que :

Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux raisons : premièrement, elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances ; et deuxièmement, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société⁶⁹.

Dans ce second principe, on distingue deux principes : 1) le principe de l'égalité des chances⁷⁰ et 2) le principe de différence. Chez John Rawls, le principe de l'égalité

⁶⁷ *Ibid.*, p. xx.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁹ *Ibid.* p. 6.

⁷⁰ John Rawls distingue deux types de principes d'égalité : 1) le principe de l'*égalité libérale* fondé avant tout sur la méritocratie qui vise seulement, à travers la discrimination positive, à permettre à chaque individu d'avoir accès à ce à quoi il a droit en vertu de ses talents et de ses mérites. 2) Le principe de l'égalité démocratique est fondé sur le bien général de la société et vise à créer des conditions distributives, pour égaliser les chances, sans supprimer l'incitation à développer les talents pour le bien de l'ensemble. Ce principe d'égalité est celui-là développé par John Rawls.

des chances d'accès aux fonctions vise à créer des conditions, pour que chaque individu ait les mêmes opportunités de travailler et de prendre part de cette façon au système de coopération, en vue du bien de l'ensemble. Cette égalisation des chances et opportunités ne supprime pas, chez les individus talentueux, l'incitation à développer leurs talents pour le bien de l'ensemble. Ainsi, dans une société Rawlsienne les inégalités salariales doivent être justifiées dans la mesure où elles bénéficient à tout le système de coopération.

Quant au principe de différence, il se fonde également sur la même idée selon laquelle les inégalités seront justifiables dans la mesure où elles ne défavorisent pas certains individus :

Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenu et richesse ainsi que bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également, à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de personne ⁷¹

John Rawls est convaincu que les deux principaux principes qui constituent le contenu de l'idée de la justice comme équité peuvent être compris de différentes manières, de sorte qu'il existe beaucoup de libéralismes variés⁷². En prenant en compte cela, je puis reconnaître que la manière de comprendre les principes de la justice ne saurait être valable pour le libéralisme contemporain, de façon générale. Toutefois, je garde seulement ici sa manière de traiter les relations entre l'individu et les autres dans la société, parce que c'est justement celle-là qui sera objet de discussion pour la pensée communautarienne qui sera abordée dans le second chapitre.

⁷¹ Rawls, J., *Théorie de la justice*, op. cit., p. 93.

⁷² *Ibid.*, p. 6.

CONCLUSION

L'objectif du premier chapitre de cette partie visait à présenter la conception libérale de l'individu dans trois dimensions : 1) dans la dimension naturelle, c'est-à-dire, l'individu considéré dans sa relation avec soi-même. 2) dans la dimension de la structure sociale ; autrement dit, l'individu mis en relation avec les institutions sociales dans lesquelles il est inséré. 3) dans la dimension interrelationnelle, à savoir, l'individu mis en relation avec les autres individus.

Cette présentation, faut-il encore le rappeler ici, n'est que représentative. Elle ne prétend pas du tout être exhaustive.

Toutefois, elle a l'avantage de servir comme le résultat de l'expérience et de la pensée du moi dans sa relation avec soi-même, avec les institutions sociales et avec les autres.

Je me suis contenté de faire juste une présentation sans abonder dans les critiques qui ont été portées en faveur ou contre l'expérience et la pensée libérales sur l'individu. Mais, c'est juste une question méthodique, dans la mesure où la conception libérale de l'individu dans la triple dimension déjà énumérée a certainement besoin d'être appréciée et complétée. Cet exercice a, au cours de l'histoire, pris des allures à la fois extrémistes et modérées à travers des doctrines dites collectivistes et communautariennes. Il va falloir présenter aussi – dans un second chapitre – le résultat de ces doctrines, afin d'avoir une idée sur leur mode de conception de la communauté ou de la collectivité. A l'issue de cette double présentation – conception libérale sur l'individu et conception communautarienne sur la communauté – on serait à même d'apprécier et de compléter l'une et l'autre à partir de la conception steinienne qui porte à la fois sur l'individu et la communauté.

CHAPITRE II : LA CONCEPTION DES RELATIONS ENTRE COMMUNAUTÉ ET INDIVIDU DANS LE COMMUNAUTARISME PHILOSOPHIQUE

INTRODUCTION

S'il faut situer le lien étroit qui existe entre le premier et le deuxième chapitre de la première partie du présent travail, il est souhaitable de le chercher principalement dans les sections du premier chapitre traitant du libéralisme contemporain.

De fait, ledit libéralisme dont le représentant par excellence est John Rawls, est à l'origine du communautarisme philosophique qui fera l'objet de ce chapitre. On pourrait même arriver à affirmer que le dénommé « Communautarisme philosophique » ou « Communautarisme académique » n'aurait pu voir le jour sans la réforme du libéralisme moderne réalisée par John Rawls dans sa célèbre œuvre *A Theory of justice* publiée pour la première fois en 1971. A l'issue de cette publication, surgiront effectivement dans les années 1980 des critiques à l'encontre du libéralisme contemporain ; des critiques généralement considérées comme la critique communautarienne du libéralisme. Les auteurs de ladite critique sont essentiellement : Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer et Michael Sandel⁷³.

Après avoir analysé, dans le premier chapitre la conception libérale de l'individu de manière tridimensionnelle (par rapport à l'individu lui-même, aux institutions sociales et aux autres), j'aurais bien souhaité suivre la même logique en exposant la conception de la communauté dans le communautarisme. Mais, à défaut de pouvoir aborder le communautarisme en ce sens, il convient de poser le problème du présent chapitre en tenant compte de ceci : le communautarisme naît comme la réaction à une accentuation excessive de l'individualité à travers, surtout, la définition de ses droits et la conception de la justice dans le libéralisme contemporain. Ladite accentuation excessive a donné lieu, semble-t-il, à une dévalorisation de la communauté politique et de ses implications dans la conception de l'individu dans le domaine politique et moral. Alors, le problème

⁷³ "A number of political philosophers writing in the 1980s took issue with the notion that justice can be detached from considerations of the good. Challengers to contemporary rights-oriented liberalism found in the writings of Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, and also in my own work, are sometimes described as the "communitarian critique of liberalism" (SANDEL, M. J., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 2nd ed., p. 186).

du chapitre sera fondamentalement : Quelles relations le communautarisme philosophique établit-il entre l'individu et la communauté en vue de remédier aux insuffisances du libéralisme contemporain ?

Pour donner réponse à cette question, je partirai d'un plan de travail comportant cinq parties : Précisions terminologiques (**I**), la critique communautarienne de Alasdair MacIntyre (**II**), la critique communautarienne de Michael Sandel (**III**), la critique communautarienne de Michael Walzer (**IV**), la critique communautarienne de Charles Taylor (**V**).

I. PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES

La nécessité de procéder à des précisions terminologiques relève du fait qu'une grande confusion, probablement due à une mauvaise interprétation, est observée autour du terme communautarisme. De quel type de communauté traite le communautarisme ? Quelle différence y a-t-il entre : communisme, collectivisme, conservatisme, socialisme et communautarisme, puisque toutes ces doctrines se développent essentiellement à partir des communautés ou groupes sociaux ? Combien de types de communautarismes y a-t-il ? Il s'avère nécessaire de parvenir à certains éclaircissements en répondant à ces diverses questions.

1. La communauté dans le communautarisme

Il est indubitable que le communautarisme est une doctrine développée à partir de la communauté non comme une idée, mais plutôt comme une réalité. Cependant, les critiques à l'encontre des communautariens posent toujours la question de la nature de la communauté que défend le communautarisme dans un monde moderne pluraliste et progressiste, comme j'ai eu à le souligner dans mon introduction générale. A ce propos, les déclarations d'Alain Laurent tenues lors du séminaire de l'Institut Euro 92 en avril 1997 sont révélatrices :

Flou total dans la réponse à la simple question : de quelle communauté concrète parle-t-on toujours ? Quelle est donc ma prétendue communauté d'assignation ? Le clan familial ? Le quartier ou le village où je vis ? La corporation professionnelle ou l'entreprise où je travaille ? Mon (?) ethnique ou, pendant qu'on y est, ma race ? Ma religion (et si je n'en ai pas ?) ? La nation ? Ou tout cela à la fois ? Quel encerclement ! Et si d'aventure toutes ces appartenances se contredisaient⁷⁴ ?

A l'heure d'exposer le contenu de la doctrine communautarienne, il est vraiment impérieux de clarifier la notion de « communauté » qui généralement ne semble pas du tout aisée à saisir, d'autant plus que Philippe de Lara reconnaît que : « Si la notion de communauté est aussi ancienne que la philosophie politique, elle a pris une figure con-

⁷⁴ LAURENT, A., « Repenser l'individualisme » in Institut Euro 92, *Libéraux contre communautariens : le nouveau clivage*, <http://www.euro92.com/acrob/comlib.pdf>, consulté le 22 juin 2016, p. 16.

temporaire spécifique à travers le thème du « communautarisme »⁷⁵. Avant donc de spécifier la notion de « communauté » dans le langage communautarien, retenons au moins la définition de « communauté » que propose l'*Encyclopédie* de Diderot en la distinguant de celle de « société ». Cette définition a au moins l'avantage – j'ose le croire – d'abonder dans un sens politique, conformément à l'orientation que je veux donner à mon thème « Individu et communauté » :

En tant que ce terme [communauté] se prend pour corps politique, est l'assemblée de plusieurs personnes unies en un corps formé par la permission des puissances qui ont droit d'en autoriser ou d'empêcher l'établissement. On ne donne pas le nom de nation à une nation entière [...] mais [aux habitants] d'une ville, bourg, ou paroisse, et à d'autres corps particuliers [...] [Les communautés] sont de leur nature perpétuelles, à la différence des sociétés qui sont bien une espèce de communauté entre plusieurs personnes, mais seulement pour un temps⁷⁶.

Pour revenir à ce que les communautariens entendent par communauté, il est bien remarquable que les quatre philosophes communautariens, à savoir, MacIntyre, Sandel, Walzer et Taylor ne laissent pas enfermer leur pensée dans un type de communauté concrètement défini. Comme dira Justine Lacroix, ils « font tous de la communauté un idéal normatif, mais sans toujours spécifier ce qu'ils entendent par ce terme »⁷⁷. Toutefois, il reste toujours possible de dire quelque chose sur la conception communautarienne de la « communauté ». Il est évident que chaque communautarien expose de façon particulière sa conception de la communauté. Pour cela, je me contente dans cette section d'une vision globale sur la communauté, avant d'aborder plus loin la vision particulière de chacun des quatre communautariens.

Avant tout, je retiens une définition du concept de « communauté » chez Robert Bellah et ses collaborateurs considérés comme des communautariens « dont la démarche ne semble pas infidèle aux réflexions de Taylor, Walzer, Sandel ou MacIntyre »⁷⁸. Ils diront dans leur *best-seller* intitulé *Habits of Hearts. Individualism and Commitment in American Life* : « Les communautés, dans le sens où nous en usons, ont une mémoire, en un certain sens, sont constituées par le passé et, pour cette raison, on

⁷⁵ DE LARA, Philippe, « Communauté et communautarisme », in Raynaud, Ph. et Rials, St., *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 3^e éd., p. 112.

⁷⁶ ⁷⁶ DIDEROT, D., « Communauté » in *L'Encyclopédie*, t. III, Paris, 1753. P. 716, cité par Pasquino, P. « Société et communauté » in Raynaud, Ph. et Rials, St., *op. cit.*, p., 117.

⁷⁷ LACROIX, J., *op. cit.*, p.152.

⁷⁸ *Ibid.*

peut parler d'une communauté réelle comme d'une communauté de mémoire »⁷⁹. Outre la dimension relative à la mémoire, les communautés comportent, selon les mêmes auteurs, une dimension psychologique : « Elles portent un contexte de significations qui permet de relier nos aspirations de nous-mêmes et de ceux qui nous sont proches avec les aspirations d'un grand tout et de voir notre effort comme étant en partie des contributions au bien commun »⁸⁰.

Finalement, dans la conception communautarienne de la communauté, l'accent est mis sur une autre dimension qui est participative : « En un sens fort, la communauté est un groupe de personnes qui sont socialement interdépendantes, qui participent ensemble à la prise de décision, et qui partagent certaines pratiques qui, à la fois, définissent la communauté et la nourrissent »⁸¹.

En vertu de cette triple dimension qui apparaît dans la conception communautarienne de la communauté, il est bien compréhensible que l'on ne puisse pas identifier clairement le type de communauté que défend le communautarisme en général. On est comme obligé de considérer sa conception de la communauté à partir de certaines caractéristiques. Ainsi, à la suite de Derek Philipps qui a une position favorable au communautarisme, je vais retenir quatre caractéristiques de la communauté qu'on peut retrouver chez MacIntyre, Sandel, Walzer, Taylor et autres communautariens comme Bellah et ses collaborateurs. Selon eux, une communauté se caractérise par : un territoire commun (1), une histoire commune et des valeurs partagées (2), des activités communes (3) et un haut degré de solidarité⁸².

Ayant pu rencontrer une conception générale du communautarisme sur la notion « communauté », il convient aussi de distinguer cette conception d'autres conceptions provenant de doctrines qui ont un rapport plus ou moins direct avec le concept de communauté.

⁷⁹ BELLAH, R., *Habits of Hearts. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985, p. 153.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 333.

⁸² «The definition offered by Bellah et al. as well as the writings of MacIntyre, Sandel, and Taylor all include four particular characteristics as central to community: a common geographical territory or locale, a common history and shared values, widespread political participation, and a high degree of moral solidarity. These four elements together make up the normative ideal of community common to communitarian thought. For these writers: A community is a group of people who live in a common territory, have a common history and shared values, participate together in various activities, and have a high degree of solidarity » (PHILIPPS, D. L., *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 14).

2. Le communautarisme et autres doctrines par rapport au concept de « communauté »

Il existe certainement un certain nombre de doctrines qui font de la communauté le motif fondamental de leur raison d'être. Parmi ces doctrines je retiens trois principalement : le communisme, le collectivisme et le socialisme. Le choix se justifie par le fait que ces trois doctrines ont une représentativité plus étendue par rapport à d'autres doctrines parfois assimilées au communautarisme dans le monde occidental : multiculturalisme, multinationalisme, voire ethnicisme. De fait, dans le monde francophone, le communautarisme est de façon quasi systématique assimilé à une forme de multiculturalisme qui reconnaît des différentes communautés culturelles au sein de l'espace public. Par exemple, le dictionnaire français *Larousse* définit le communautarisme comme suit : « Tendence à développer au sein d'un même pays les particularités culturelles des minorités ethniques et à les constituer en communautés séparées »⁸³. De même, le communautarien Charles Taylor est identifié comme un « multiculturaliste » par un grand nombre d'auteurs du monde francophone tels Régis Debray qui n'hésite pas à rappeler : « Aux amis de Charles Taylor, le multiculturaliste canadien (...), qu'il faut des principes d'unité, rationnels et abstraits, pour fédérer, dans une nation digne de ce nom, la pluralité des nous communautaires »⁸⁴.

Sans vouloir prendre parti pour Charles Taylor qui est le seul communautarien – parmi les quatre⁸⁵ – à avoir consacré un article à la défense des droits collectifs dans un livre intitulé *Multiculturalism*⁸⁶, il est bien contestable d'assimiler le communautarisme à des doctrines uniquement consacrées à la défense des minorités culturelles.

Ayant souligné cette confusion – propre au monde francophone – autour du communautarisme avec d'autres doctrines, revenons à la distinction entre le communautarisme et les doctrines que j'ai identifiées comme celles ayant une représentativité plus large :

-*Communautarisme et communisme* : il est évident que les deux doctrines se fondent essentiellement sur la réalité de la communauté comme un ensemble. Cepen-

⁸³ DUBOIS, J. et al., « Communautarisme » in *Larousse. Dictionnaire du français d'aujourd'hui*, Québec, Larousse/Her, 2000, p. 273.

⁸⁴ DEBRAY, R., *Le code et le glaive. Après l'Europe, la nation ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 181.

⁸⁵ Dorénavant, j'utiliserai le chiffre Quatre (en lettres) pour désigner : Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer et Michael Sandel.

⁸⁶ TAYLOR, Ch., « The politics of recognition », in Taylor, Charles et al., *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

dant, il existe une grande et profonde différence entre les deux. Sans entrer dans les détails du communisme qui s'étend à un nombre quasi indénombrable de marxismes, je dirai tout simplement, à partir du *Dictionnaire de la langue philosophique* de Paul Foulquié, que le communisme qui est foncièrement et exclusivement politico-économique supprime la propriété privée et établit la communauté de biens⁸⁷. De fait, Karl Marx, un des fondateurs du communisme affirme dans le *Manifeste du Parti Communiste* : « Les communistes peuvent résumer leur théorie en cette formule : l'abolition de la propriété privée »⁸⁸. Ainsi, l'idée de la communauté dans le communisme concerne, de façon exclusive, les biens matériels ou biens de productions. Le caractère personnaliste du communautarisme manque crucialement dans le communisme comme dans le collectivisme.

-*Communautarisme et collectivisme* : le collectivisme est aussi « une doctrine politico-économique qui réserve la propriété des moyens de production à la collectivité, généralement à l'État »⁸⁹. On le considère parfois comme synonyme du socialisme d'État et ne s'oppose pas au système démocratique comme le communisme qui prône la lutte des classes. Toutefois, pour le différencier du communautarisme, Paul Foulquié reconnaît que : « Le collectivisme est une conception de la communauté à travers les choses, les objets »⁹⁰.

Ainsi, le communautarisme se distingue radicalement des doctrines politico-économiques que sont le communisme et le collectivisme à travers son caractère personnaliste que j'aurai bien l'occasion de souligner dans les développements qui suivront.

-*Communautarisme et socialisme* : parmi les trois doctrines choisies pour établir la comparaison avec le communautarisme, le socialisme est la doctrine dans laquelle on peut rencontrer certaines similitudes qui pourraient conduire à une certaine confusion de l'une et l'autre doctrine. En effet, les idées communautariennes qui ont vu le jour avant la doctrine communautarienne à proprement parler, sont fondées sur une certaine doctrine socialiste classique qui lutte contre le capitalisme sauvage, l'individualisme du libéralisme, la poursuite égoïste du profit en prônant surtout « la vision d'une commu-

⁸⁷Cf. FOULQUIÉ, P., "Comunismo", in *Diccionario del lenguaje filosófico*, trd. Armando-Gómez, C., Barcelona, Labor, 1967, P. 168.

⁸⁸ MARX, K., *Manifesto comunista*, Madrid, Akal, 2004, p. 57.

⁸⁹ FOULQUIÉ, P., "Colectivismo", in *Diccionario del lenguaje filosófico*, trd. Armando-Gómez, C., Barcelona, Labor, 1967, P. 152.

⁹⁰ *Ibid.*, « Comunitarismo », p. 167.

nauté de producteurs liés les uns aux autres par une solidarité fraternelle »⁹¹. De fait, Pierre Leroux, celui-là même qui a réclaté, de façon controversée, la paternité du terme « socialisme » affirme dans une note ajoutée en 1847 à la réimpression de son article « De l'individualisme et du socialisme » :

Depuis quelques années, on s'est habitué à appeler socialistes tous les penseurs qui s'occupent de réformes sociales, tous ceux qui critiquent et reprouvent l'individualisme [...] et à ce titre, nous-mêmes qui avons toujours combattu le socialisme absolu, nous sommes désigné comme socialiste [...] Nous sommes socialistes sans doute, si l'on veut entendre par socialiste la doctrine qui ne sacrifie aucun des termes de la formule Liberté, Fraternité, Égalité, Unité, mais qui les conciliera tous⁹².

Le socialisme classique aperçu dans le sens de Leroux Pierre a dû être déterminant dans la naissance des idées communautariennes, et par la suite, dans la doctrine communautarienne. C'est pourquoi, le communautarisme idéologique (je dirai de quoi il s'agit dans le troisième point de cette section) est considéré comme une doctrine de gauche en matière économique et centriste en matière sociale. D'autre part, les communautariens idéologiques contemporains sont taxés de conservateurs sociaux. Mais ceux-ci s'en défendent en prétendant qu'ils ne cherchent à retourner aux communautés traditionnelles avec leur structure de pouvoir autoritaire, de stratification rigide et leurs pratiques discriminatoires contre les minorités et les femmes.

En ce qui concerne la différence entre le communautarisme et le socialisme classique, il est clair qu'ils partagent la lutte contre une société individualiste avec tout ce que cela implique vis-à-vis du libéralisme économique. Quant au socialisme contemporain, il diffère profondément du communautarisme qui a un sens moral bien développé et une signification de la communauté en matière de valeurs.

Ainsi, le communautarisme qu'il soit académique ou idéologique ne saurait être confondu ni au communisme ni au collectivisme et ni au socialisme. Le développement qui suit le montrera sans aucun doute.

⁹¹ DEMEULENAERE, P., « Socialisme », in Raynaud, Ph. et Rials, St., *op. cit.*, p.719.

⁹² LEROUX, P., « De l'individualisme et du socialisme », *Revue encyclopédique*, Numéro d'octobre-décembre 1833, cité par DEMEULENAERE, P., « Socialisme » in Raynaud, Ph. et Rials, St., *op. cit.*, p.719.

3. Types de communautarismes

Généralement, dans les milieux anglo-saxons il est bien convenable de faire la différence entre un communautarisme philosophique ou académique et un communautarisme idéologique. Cette différence s'impose dans la mesure où les uns ne se reconnaissent pas dans les autres.

Effectivement, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer et Charles Taylor qui sont identifiés par l'ensemble des commentateurs et des participants au débat entre libéralisme et communautarisme comme les principaux critiques communautariens, n'ont pas daigné souscrire au manifeste appelé « *Responsive communitarian Platform* »⁹³. Outre ce refus de souscription qui en dit long sur la différence entre ces deux types de communautarisme, il faut ajouter le fait étonnant que Alasdair MacIntyre et Michaël Sandel aient même nié le titre « communautarien » : le premier a refusé une contribution sur le thème communautarisme à la revue française *Le Banquet* en arguant du fait qu'il n'était pas un « communautarien »⁹⁴. Quant au second, il déclare dans *Liberalism and the limits of justice* que le terme « communautarien » utilisé pour décrire les quatre philosophes critiques sus-cités du libéralisme est « trompeur » (*misleading*) en faisant des nuances sur le sens qu'on pourrait donner à ce terme dans leur cas précis⁹⁵

Quoique ces quatre philosophes critiques du libéralisme redoutent une confusion sur leurs pensées en assumant pas complètement le titre « communautarien », il faut bien pouvoir les identifier. En ce sens, il n'est donc pas contradictoire de les identifier sous le titre de communautarisme philosophique par rapport à un communautarisme appelé idéologique.

-Le communautarisme idéologique :

Dans le chapitre antérieur traitant du libéralisme, j'ai choisi de retenir la distinction entre un libéralisme philosophique, politique et économique. Il est sans doute possible de faire cette même subdivision relativement au communautarisme. Alors, je dirai

⁹³ Cf. BELL, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1.

⁹⁴ Cf. TENZER, N., « Le communautarisme contre la communauté ? », *Le Banquet*, n° 7, 2^e semestre 1995 ou Cf. <http://www.revue-lebanquet.com/le-communautarisme-contre-la-communautarisme/>, consulté le 16 juin 2016.

⁹⁵ « The term "communitarianism is misleading, however, insofar as it implies that rights should rest on the values or preferences that prevail in any given community at any given time. Few if any of those who have challenged the priority of the right are communitarians in this sense » (SANDEL, M. J., *ibid.*)

que le communautarisme idéologique regroupe essentiellement un communautarisme politique et économique avec toutes leurs ramifications possibles.

De fait, le communautarisme idéologique renferme des visées socio-économiques et socio-politiques qui engendrent le fait qu'il soit caractérisé comme une idéologie centriste. La référence première du communautarisme idéologique est le groupe de communautariens appelé *Responsive Communitarianism Movement*. Ce mouvement à visée politique a comme figure fondatrice le sociologue étasunien Amitai Etzioni⁹⁶. Même si le communautarisme idéologique emprunte des idées au communautarisme philosophique, il faut avouer qu'il est difficile d'établir plus qu'un vague lien entre les deux⁹⁷. Pour cela, Steve Lukes, le théoricien politique et social semble les opposer en distinguant : « les communautariens hauts », à savoir, les intellectuels – tels les quatre philosophes déjà mentionnés – qui théorisent sur ce qu'ils considèrent comme des insuffisances dans la conception libérale de l'individu ainsi que de la justice particulièrement, et les « communautariens bas » qui s'évertuent à mettre en œuvres des politiques communautaires sur le plan socio-politique et socio-économique⁹⁸.

En plus, Steve Lukes dissocie les communautariens au sens « large » des communautariens au sens « étroit » en se référant aux communautariens idéologiques qui sont des « antilibéraux durs dont le but est clairement de créer et de protéger des communautés fondées sur des cultures de reconnaissance clairement définies ⁹⁹».

-Le communautarisme philosophique ou académique

En faisant la différence entre un communautarisme philosophique et un communautarisme politique, Elizabeth Frazer dira :

Ce que j'entends par communautarisme philosophique, c'est un ensemble de propositions et de valeurs analysées principalement dans leurs implications épistémologiques, métaphysiques, logiques et éthiques par des auteurs qui s'adressent, pour l'essentiel, à une audience académique et qui déploient, pour l'essentiel, les techniques philosophiques familières. Ce que j'entends par communautarisme politique, c'est un ensemble de propositions, de valeurs et de recommandations sur des stratégies analysées et défendues principalement en fonction de leurs implications poli-

⁹⁶ ETZIONI, A., *The spirit of Community : Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York, Crown Publishers, 1993 ; *Rights and the Common Good : the communitarian Perspective*, New York, St Martin's Press, 1995.

⁹⁷ Cf. LACROIX, J., *op.cit.*, p. 60.

⁹⁸ LUKES, S, « L'arrachement social et ses mythes : sur la querelle entre libéralisme et communautarisme », entretien avec N. Tenzer, *Le Banquet*, n° 7, 2^e semestre 1995, p. 180.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 182.

tiques par des auteurs qui s'adressent à une audience mixte d'acteurs académiques et politiques en vue de persuader pour un changement politique et social précis »¹⁰⁰.

La définition du communautarisme philosophique d'Elizabeth Frazer a certainement besoin d'être complétée en insistant sur le rapport entre ledit communautarisme et le libéralisme, car sans cela, il serait presque impossible de saisir tout son sens. Pour cela, il convient d'apporter ce complément en citant une fois de plus Steve Lukes qui identifie les communautariens philosophiques ou académiques comme des communautariens au sens « large » contrairement aux autres qui sont les communautariens au sens « étroit » :

Les communautariens au sens large s'intéressent aux préconditions sociales et culturelles de l'individu mais aussi aux bases de l'unité et de la stabilité sociale [...] Leur but est de se pencher sur ce qu'ils voient comme des échecs des théories et pratiques libérales, mais (malgré la rhétorique antilibérale qu'on peut trouver dans certains de leurs écrits) ils ne partent pas d'un point de vue radicalement hostile¹⁰¹.

Par rapport aux relations entre communautarisme philosophique et libéralisme, il faut, avant tout, mentionner ce que l'un reproche à l'autre avant de montrer comment chacun des quatre philosophes dits communautariens expose ses idées. Ainsi, le communautarisme philosophique reproche au libéralisme philosophique, spécialement au libéralisme Rawlsien une conception universaliste et atomiste de l'individu, c'est-à-dire, un individu complètement décontextualisé. Pour cela, il défend la relation étroite entre individu et communauté qui suppose, entre autres, la prise en compte de la morale ou du bien dans l'ordre politique que le libéralisme moderne ne reconnaît pas faisant recours au concept de neutralité. Telles sont les caractéristiques générales du communautarisme philosophique qui seront comme mes points de repères dans la synthétisation de la pensée de chacun des quatre philosophes communautariens.

II. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MACINTYRE

Il va falloir rappeler ici qu'Alasdair MacIntyre ne se considère pas « communautarien », mais je l'identifie comme tel conformément à l'opinion générale, afin de pouvoir exposer sa pensée sur les relations entre communauté et individu qui se présente

¹⁰⁰ FRAZER, E., *The problem of Communitarian Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 9.

¹⁰¹ LUKES, S., "L'arrachement social et ses mythes", art. cit., p. 180.

comme une critique à la pensée libérale contemporaine. Ainsi, à partir de *After Virtue* et *Whose Justice ? Which Rationality ?*, je montrerai comment Alasdair MacIntyre soutient que la communauté est une base indispensable pour l'individu dans le domaine politique comme moral ; deux domaines qui sont inséparables pour lui, en se fondant sur la pensée aristotélicienne¹⁰².

1. Identité individuelle et communauté

Le célèbre *After Virtue* de MacIntyre qui traite essentiellement de philosophie morale basée sur les vertus, déplore un désordre dans le langage moral contemporain qui est principalement dû à ce qu'il a appelé l'émotivisme : une doctrine selon laquelle les jugements de valeur, et spécifiquement les jugements moraux, ne sont rien d'autre que des expressions de préférence, expressions d'attitudes ou de sentiments, dans la mesure où ceux-ci possèdent un caractère moral ou valoratif¹⁰³.

La présentation des origines d'une morale de l'émotivisme que MacIntyre situe à partir du siècle des lumières, l'énumération de ses partisans contemporains George Edward Moore, Charles Stevenson, etc. et la critique de façon générale de cette morale, ont conduit l'auteur de *After Virtue* à parler d'un « moi émotiviste » (*emotivist self*). Dans la description de ce moi, il est clairement perçu une critique contre la perception de l'individu dans le libéralisme rawlsien comme un membre d'un système de coopération (la société) d'une part, et comme un sujet qui choisit toujours ses fins indépendamment de toute identité sociale, d'autre part.

A partir de l'émotivisme dont le contenu et le contexte sociaux ont été développés dans le troisième chapitre de ladite œuvre (*After Virtue* : pp. 22-34), je voudrais exposer brièvement comment MacIntyre critique les relations entre individu et société dans l'émotivisme et dire ce qu'il propose comme solution.

Avant tout, Alasdair MacIntyre déclare que toute philosophie morale – et la théorie de l'émotivisme n'est pas une exception – présuppose caractéristiquement une

¹⁰² „If a premodern view of morals and politics is to be vindicated against modernity, it will be in something like Aristotelian terms or not all“ (MACINTYRE, A., *After Virtue. A study in moral theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, p. 111).

¹⁰³ « *Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments and more specifically all moral judgments are nothing but expressions of preference, expressions of attitude or feeling, insofar as they are or evaluative in character* » (*Ibid.*, p.11)

sociologie. Il se justifie, entre autres exemples, par le fait que même Kant qui semble réduire l'action morale au monde intérieur du noumène, s'appuie sur l'histoire et la politique dans ses écrits sur la loi ¹⁰⁴. Ainsi, pour déterminer les relations qui existent entre l'individu et la société dans l'émotivisme, il va falloir découvrir le contenu social ou la sociologie sur laquelle cette théorie se fonde. Pour ce faire, MacIntyre se pose la question de savoir comment découvrir le contenu social de l'émotivisme. Selon lui, pour découvrir ce contenu, il faut le chercher en prenant en compte le fait que la théorie de l'émotivisme suppose l'élimination de toute distinction authentique entre des relations sociales manipulatrices et non-manipulatrices¹⁰⁵.

Pour éclairer ce qu'il appelle relations sociales manipulatrices et non-manipulatrices, il fait explicitement appel à la morale kantienne où la moralité d'une action humaine se fonde sur le fait que son auteur traite l'autre non comme un moyen, sinon comme une fin. Et le caractère immoral d'une action consiste à agir à l'inverse, c'est-à-dire, traiter l'autre comme un moyen. Ainsi, Alasdair MacIntyre estime que traiter l'autre comme une fin, c'est lui présenter les bonnes raisons d'agir d'une manière plutôt que d'une autre, mais en le laissant évaluer lui-même ces raisons. Il s'agit d'être peu disposé à influencer l'autre, sauf à travers des raisons que lui-même juge bonnes. Il s'agit aussi dans ce cas de faire appel à des *critères de validité impersonnels* à partir desquels chaque agent rationnel doit être son propre juge. Par contre, il considère que traiter l'autre comme un moyen c'est chercher à faire de lui un instrument pour la réalisation de mes fins propres en alléguant des influences et des considérations qui seront effectives dans telle ou telle occasion¹⁰⁶. Il est donc clair pour lui que les relations où l'autre est traité comme moyen sont manipulatrices et les relations où l'autre est traité comme fin sont non-manipulatrices.

Après avoir fait la comparaison entre la morale kantienne et la morale émotiviste par rapport à la distinction entre les relations humaines dans lesquelles l'autre est considéré soit comme une fin ou soit comme un moyen, MacIntyre est affirmatif en ce qui concerne cette distinction dans l'émotivisme : « *If emotivism is true, this distinction is illusory* »¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cf. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁵ "What is the key to the social content of emotivism? It is the fact that emotivism entails the obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations" (*Ibid.*).

¹⁰⁶ Cf. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

La distinction entre relations sociales manipulatrices et relations sociales non manipulatrices est illusoire dans l'émotivisme – et partant, dans le libéralisme contemporain – parce qu'il n'y existe pas la possibilité de faire appel à des *critères de validité impersonnels* qui permettent à l'autre d'évaluer les raisons de mon action. Moi non plus je ne pourrai faire appel à ces critères impersonnels pour évaluer les raisons d'agir de l'autre, parce qu'il n'y a pas de critères impersonnels. Et à cause de ce manque de critères de validité impersonnels, MacIntyre considère que dans l'émotivisme et ses composantes dont le libéralisme contemporain, les autres sont toujours considérés comme des moyens et jamais comme des fins¹⁰⁸.

Et pourquoi manque-t-il de critères impersonnels de validité dans l'émotivisme ou dans le libéralisme contemporain ? Ce manque vient du fait que le moi ou l'individu est supposé faire usage de critères dans ses attitudes, sentiments, préférences et choix, mais ses critères de validité n'ont que la marque de son individualité et non de la communalité, c'est-à-dire quelque chose d'impersonnel.

Ainsi, selon MacIntyre, l'émotivisme et ses composantes – en l'occurrence le libéralisme contemporain – engendrent un prototype d'individu ou un moi émotiviste (*emotivist self*) : un moi qui ne peut pas être « simplement ou inconditionnellement identifié à partir d'une attitude morale particulière ou d'un point de vue [...] juste parce que ses jugements sont finalement sans critères »¹⁰⁹. Autrement dit, le moi émotiviste ou libéral manque de « personifications sociales » (*social embodiments*). De fait, on pourrait se rappeler ici que la théorie de « l'idée de la position originelle » de Rawls, caractérisée par l'idée du « voile d'ignorance » exige une décontextualisation individuelle. Il est donc clair que le moi émotiviste tout comme le moi libéral contemporain ne saurait être socialement identifiable en matière morale. Du manque *de critères de validité impersonnels*, MacIntyre déduit que le moi émotiviste « ne peut avoir une histoire rationnelle dans ses transitions d'un état d'engagement moral à un autre »¹¹⁰.

¹⁰⁸ "If emotivism is true, this distinction is illusory. For evaluative utterance can in the end have no point or use but the expression of my own feelings or attitudes and the transformation of the feelings and attitudes of others. I cannot genuinely appeal to impersonal criteria, for there are no impersonal criteria. I may think that I so appeal and others may think that I so appeal, but these thoughts will always mistakes. The sole reality of distinctively moral discourse is the attempt of one will to align the attitudes, feelings, preferences and choices of another with its own. Others are always means, never ends" (MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 23).

¹⁰⁹ MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁰ *Ibid.*, 31.

Pour Alasdair MacIntyre, cette situation sans identité sociale du moi émotiviste et celui libéral est essentiellement provoqué par l'élimination de la référence sociologique de la philosophie morale. Il se donne, donc, comme tâche de réintroduire cette référence sociologique en prenant appui sur le modèle de la société traditionnelle.

Il reconnaît que dans beaucoup de sociétés prémodernes, traditionnelles, l'individu s'identifie lui-même ou il est identifié par les autres à travers une variété de groupes sociaux : « Je suis frère, cousin et petit-fils, membre de ce ménage, de ce village, de cette tribu »¹¹¹.

Pour conclure cette section, je dirai tout simplement qu'Alasdair MacIntyre dont le livre *After Virtue* est aussi une critique au libéralisme contemporain, revendique une identité individuelle à partir d'un groupe social donné qu'on peut à juste titre appelé « communauté ». Cette idée va clairement à l'encontre de la théorie rawlsienne de l'idée de la position originelle déjà développée dans le chapitre précédent.

Toutefois, outre le manque d'identité individuelle par rapport à une communauté dans le libéralisme contemporain, MacIntyre y critique également l'absence d'une notion de rationalité et de justice relative à la communauté.

2. Une rationalité et une justice dans un contexte social donné

La construction du libéralisme contemporain à partir de la raison est un fait indéniable, puisque ses défenseurs visent l'établissement d'une justice acceptée par tous dans une société pluraliste en matière de doctrines philosophiques, morales et religieuses. Ainsi, la justice définie par le libéralisme contemporain a un caractère essentiellement rationnel. Il est donc évident que rationalité et justice sont inséparables dans le libéralisme contemporain valablement représenté par l'imposante figure de John Rawls.

Alasdair MacIntyre, à partir d'une vision communautarienne, propose une compréhension de la rationalité et de la justice dans son ouvrage intitulé *Whose Justice ? Which Rationality ?* Selon lui, des philosophes qu'il appelle philosophes académiques argumentent que la Rationalité requiert que nous nous départions de toute allégeance à une quelconque théorie controversée et que nous fassions abstraction de toutes les parti-

¹¹¹ *Ibid.*, 32.

cularités des relations sociales à partir desquelles nous sommes habitués à entendre nos responsabilités et nos intérêts¹¹². Ce renoncement qui ressemble à un renoncement identitaire, est relatif à celui exigé par l'idée du « voile d'ignorance » préconisé par John Rawls pour la construction d'une société juste entre des citoyens libres et égaux.

D'après Alasdair MacIntyre, ce renoncement est impossible. Pour cela, il entend défendre dans ledit livre une rationalité incarnée (*embodied*) dans une tradition, c'est-à-dire, une conception de la rationalité selon laquelle les normes de justification rationnelle émergent et font partie d'une histoire, l'histoire d'une tradition. Toutefois, il reconnaît que toutes les traditions ne sont pas rationnelles comme certains défenseurs des traditions tels Edmund Burke et John Henry Newman ont dû le laisser entendre¹¹³.

En reconnaissant que la rationalité en elle-même – qu'elle soit théorique ou pratique – a une histoire, MacIntyre admet une diversité de rationalités dans la mesure où on a une diversité de traditions avec leurs histoires dont la rationalité fait partie. En outre, puisque la justice se construit conformément à la rationalité, il arrive à la conclusion selon laquelle il faut parler de justices au pluriel au lieu de justice au singulier¹¹⁴.

Ainsi, en établissant le lien entre rationalité, justice et tradition, il est évident que pour MacIntyre, il faut arriver à parler d'une rationalité contextualisée et d'une justice contextualisée contrairement à la conception politique de la justice présentée par John Rawls à travers deux principaux principes rigidelement établis par la raison.

La contextualisation de la rationalité et de la justice à partir d'une tradition ou communauté d'individus donnée est donc ce que défend MacIntyre en se fondant sur le fait que même dans le libéralisme il existe une tradition à partir de laquelle il se construit. Et selon la manière dont chaque libéral interprète cette tradition, on arrive à parler de plusieurs types de libéralisme, à savoir, le libéralisme conservateur, le libéralisme libéral et le libéralisme radical.

De plus, il défend son idée d'une pluralité de rationalités et de justices par rapport à la pluralité de traditions en se fondant sur le fait qu'il existe : des modes

¹¹² "Rationality requires, so it has been argued by a number of academic philosophers, that we first divest ourselves of allegiance to any one of the contending theories and also abstract ourselves from all particularities of social relationship in terms of which we have been accustomed to understand our responsibilities and our interests" (MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality*, London, Duckworth, 1988, p. 3).

¹¹³ MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, p. 7-8.

¹¹⁴ "So rationality itself, whether theoretical or practical, is a concept with a history: indeed, since there are a diversity of traditions of enquiry, with histories, there are, so it will turn out, rationalities rather than rationality, just as it will also turn out that there are justices tan justice" (MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 9).

d'existence sociale humienne et aristotélicienne, des communautés religieuses et éducatives de chrétiens thomistes ainsi que des types de chrétiens augustinien à la fois catholiques et réformés¹¹⁵.

Il est de toute évidence que chez Alasdair MacIntyre, la question de l'identité individuelle dans le domaine moral tout comme celle de la rationalité ainsi que de la justice dans le domaine politique ne sauraient être résolues sans une identité sociale, traditionnelle ou communautaire. L'importance de la communauté est donc manifeste dans sa pensée comparativement à la pensée libérale contemporaine. Il en va de même pour la pensée communautarienne de Michael Sandel qui va suivre.

III. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MICHAEL SANDEL

Dans son livre *Liberalism and the Limits of Justice*, paru pour la première fois en 1982 (un an après *After Virtue* de MacIntyre), Michael Sandel déploie une critique minutieuse du libéralisme contemporain ou déontologique en ciblant essentiellement *A Theory of justice* de John Rawls qu'il cite amplement du début jusqu'à la fin. A partir donc de ce livre, je voudrais exposer ce que j'appelle la critique communautarienne de Sandel quoique ce dernier ne se dise pas communautarien. De fait, Sandel reconnaît que dans les arguments dits communautariens contre le libéralisme déontologique, il existe *une idée commune* comprenant *deux démarches différentes*. L'idée commune consiste à affirmer qu'il existe un lien étroit de dépendance entre *la justice* et *le bien* ou entre *le droit* et *la morale* contrairement à ce que pensent les libéraux déontologiques. Cette idée commune comprend donc une double démarche, à savoir la *démarche communautarienne* et la *démarche téléologique*. Et Sandel est de la dernière démarche. Mais, quelle place peut-elle avoir la communauté dans la démarche téléologique ?

1. Importance de la communauté dans sa démarche téléologique

Les deux démarches que Michael Sandel reconnaît dans l'idée d'établir un lien entre justice et bien ou droit et morale consistent à :

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 391-392.

1) Lier la justice et les conceptions du bien en soutenant que les principes de la justice reçoivent leur force morale des valeurs communément épousées ou largement partagées par les membres d'une communauté ou tradition particulière. Selon lui, cette façon de lier la justice et le bien est *communautarienne* en ce sens que ce sont les valeurs de la communauté qui définissent ce qui est juste ou injuste. D'après cette démarche communautarienne, la reconnaissance d'un droit dépend du fait qu'on puisse montrer que ce droit est implicite dans « les significations partagées » (*shared understandings*) qui donnent forme à la tradition ou communauté en question¹¹⁶.

2) Lier la justice avec les conceptions du bien en affirmant que les principes de la justice dépendent pour leur justification de la valeur morale ou le bien intrinsèque des fins auxquelles ils sont destinés. D'après cette démarche, la reconnaissance d'un droit dépend du fait qu'on arrive à montrer qu'il honore ou promeuve le bien important de l'homme. Mais, il ne serait pas décisif que ce bien parvienne à être valorisé ou implicite dans les traditions d'une communauté¹¹⁷.

Ainsi, la différence entre la démarche téléologique qui s'appuie sur les fins et celle communautarienne qui s'appuie sur les valeurs incarnées dans une communauté ou tradition, c'est que la valeur morale ou le bien intrinsèque des fins que visent les principes de la justice ne se trouve pas forcément dans les traditions d'une communauté. On pourrait donc dire que la démarche téléologique n'exclut pas l'idée selon laquelle la valeur morale ou le bien intrinsèque des fins puissent se référer aux traditions d'une communauté donnée, car par la suite Michael Sandel affirme ce qui suit :

Ceux qui discutent la priorité des droits argumentent que la justice est relative au bien, non indépendante de lui [...]. En tant que question politique, nos délibérations sur la justice et les droits ne peuvent pas procéder sans référence aux conceptions du bien qui trouve leur expression dans les nombreuses cultures et traditions à l'intérieur desquelles ces délibérations ont lieu¹¹⁸.

En définitive, il faut reconnaître que Sandel ne nie pas l'importance de l'idée de la communauté dans sa démarche téléologique, pour défendre le lien de dépendance de la justice au bien. Il ne se réclame pas communautarien pour des raisons précises qu'il évoque dans les déclarations suivantes :

¹¹⁶ SANDEL, M., J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 2nd ed., p. IX.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. XI.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 186.

Dans la mesure où communautarisme est un autre nom pour majoritarisme, ou pour l'idée selon laquelle les droits devraient s'appuyer sur des valeurs qui prédominent dans une communauté donnée à une époque donnée, n'est pas une vision que je défendrais »¹¹⁹.

La communauté a donc une place importante dans la démarche téléologique, dans la mesure où il estime que le « libéralisme contemporain offre une narration inadéquate de la communauté »¹²⁰ et propose sa vision d'une communauté appelée communauté constitutive.

2. La communauté constitutive

Selon Michael Sandel ce qui est en jeu dans sa critique dite communautarienne (exposée dans *Liberalism and the Limits of Justice*) ne consiste pas à savoir si les droits sont importants, mais plutôt si les droits peuvent être identifiés et justifiés d'une manière qui ne présuppose pas une conception particulière de la « vie bonne » (*good life*). Au cœur de cette question, il ne s'agit pas, selon lui, de savoir si les demandes individuelles ou collectives devraient peser plus les unes sur les autres, mais plutôt si les principes de justice qui gouvernent les structures basiques d'une société peuvent être neutres par rapport aux convictions morales et religieuses concurrentes qu'épousent ses citoyens. Pour être plus précis dans l'énoncé du problème de sa critique au libéralisme rawlsien, il dira : « La question fondamentale, autrement dit, est de savoir si le droit est antérieur au bien »¹²¹.

Michael Sandel défend l'idée selon laquelle le droit n'est pas antérieur au bien ou la justice est relative au bien, non indépendante de lui. Il a donné des exemples typiques aux Etats unis où des jugements ont démontré que la justice est relative au bien, c'est-à-dire à la morale. Comme exemple, retenons celui du jugement contre une marche pacifique de Martin Luther King. De fait, quand ce dernier tenta en 1965 de mener une marche de Selma à Montgomery, le gouverneur de l'Alabama, George Wallace, s'y opposa au nom des compétences exclusives des États fédérés sur la voie publique. Dans son arrêt, le juge Johnson reconnut que l'organisation d'une marche sur la

¹¹⁹ *Ibid.*, p. IX.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. X.

voie publique allait très au-delà des droits reconnus par la Constitution. Cependant, il décida de l'autoriser, en avançant comme arguments le fait que :

Le droit de s'assembler, de manifester et de marcher paisiblement le long des voies publiques [...] doit être mis en rapport avec l'importance des torts contre lesquels on proteste et on piétonne. En l'espèce, les torts sont énormes. Le droit de manifester doit donc être accordé en conséquence¹²².

Le lien que Michael Sandel établit entre la justice et le bien ou entre le droit et la morale va l'emmenner à rejeter la conception de la communauté dans le libéralisme déontologique, en général, et dans le libéralisme rawlsien, en particulier.

En effet, dans la conception libérale de la société comme un système de coopération, il en ressort une conception de la communauté comme un instrument qui permet à l'individu d'atteindre à ses fins qu'il choisit lui-même. Sandel parle donc d'une conception de la communauté en termes d'instrument qui évoque l'image d'une « société privée », « où les individus considèrent les accords sociaux comme un fardeau nécessaire et collabore seulement dans l'intérêt de poursuivre leurs propres fins »¹²³.

A partir de cette conception instrumentale de la communauté, John Rawls construit sa propre vision de la communauté que Sandel va qualifier de *sentimentale*.

De fait, Rawls reconnaît que dans la communauté politique, différente d'une société privée, les individus n'ont pas que des fins propres, ils ont aussi « des fins ultimes partagées » et considèrent le système de coopération comme « un bien en lui-même »¹²⁴. Dans ce cas, leurs intérêts ne sont donc pas systématiquement antagonistes, sinon complémentaires et imbriqués dans certains cas. C'est pour cela que John Rawls n'exclut pas la possibilité que certains individus puissent faire des sacrifices en prenant en compte le bien-être des autres et chercher à le promouvoir. Et pour lui, ils le feront parce mus par « l'affection et les liens de sentiments »¹²⁵.

Les concepts d'affection et de sentiment ont donc amené Sandel à parlé de communauté sentimentale chez Rawls. En outre, il considère les deux notions comme

¹²² Cf. SANDEL, M., J., *Democracy's Discontent: America in Search of Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 90.

¹²³ SANDEL, M., J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 2nd ed., p. 148.

¹²⁴ "The social nature of mankind is best seen by contrast with the conception of private society. Thus human beings have in fact shared final ends and they value their common institutions and activities as good in themselves" (RAWLS, J., *A theory of justice*, op. cit., p. 522).

¹²⁵ "We need not suppose, of course, that persons never make substantial sacrifices for one another, since moved by affection and ties of sentiment they often do. But such actions are not demanded as a matter of justice by the basic structure of society" (RAWLS, J., *A theory of justice*, op. cit., p. 178)

individualistes parce que pour l'une (communauté instrumentale), « le bien de la communauté consiste seulement dans les avantages des individus »¹²⁶ et pour l'autre (la communauté sentimentale), « le bien de la communauté consiste non seulement dans les bénéfices directs de la coopération sociale, mais aussi dans la qualité de motivations et de liens de sentiments qui peut être utile à cette coopération et être amplifiée dans le processus »¹²⁷.

De plus, dans le but de distinguer la double conception libérale de la communauté, Sandel estime que dans la conception instrumentale, la communauté est complètement *externe* aux fins et aux intérêts des individus qui s'y compromettent tandis que dans la conception sentimentale ou rawlsienne, la communauté est *partiellement interne* aux sujets, dans le sens qu'elle atteint les émotions et les sentiments de ceux qui sont engagés dans un système de coopération.

A l'issue de la critique de la conception instrumentale et sentimentale de la communauté, Michael juge que : « On aurait à imaginer une conception de communauté qui pourrait pénétrer le moi plus profondément que la conception sentimentale même ne puisse le permettre »¹²⁸. Il parle d'un type de communauté qui favorise une plus grande dimension intersubjective et qu'il a appelé *communauté constitutive*. Il s'agit d'une communauté qui, entre autres, définit « dans une certaine mesure » (*in some extent*) l'identité de ses membres. Faire donc partie d'une communauté ne consistera pas simplement à « professer » des sentiments communautaires ni à poursuivre des fins communautaires, mais à concevoir mon identité comme définie dans une certaine mesure par la communauté à laquelle j'appartiens et qui a été aussi constituée par ma participation en tant que membre à part entière. La communauté constitutive ne décrit pas seulement ce que j'ai, *mon avoir* comme concitoyen, mais aussi *mon être*, ce que je suis¹²⁹.

Toutefois, Michael Sandel a pris le soin d'ajouter que la conception d'une communauté constitutive ne différerait pas complètement de la communauté sentimentale conçue par John Rawls :

Elle ressemblerait à la conception de Rawls en ce que le sens de la communauté serait manifeste dans les objectifs et les valeurs des participants – comme les sentiments fraternels et la sympathie, par exemple – mais différerait de la conception de Rawls en ce que cette communauté décrirait pas seulement un *sentiment*, mais

¹²⁶ SANDEL, M., J., *op. cit.*, pp. 148-149.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 150.

un mode de compréhension de soi partiellement constitutive de l'identité de l'agent¹³⁰.

Ainsi, la critique communautarienne de Michael Sandel a permis de se rendre compte de l'importance qu'il donne aux relations entre individu et communauté, au point de distinguer trois types de communautés (instrumentale, sentimentale et constitutive) en se fondant sur l'attitude de l'individu vis-à-vis de la communauté.

Le troisième penseur communautarien que j'ai retenu est Michael Walzer. Il revendique aussi une conception profonde de la communauté dans le domaine de la justice à travers principalement son œuvre *Spheres of Justice*. Il convient donc d'analyser la spécificité de sa pensée communautarienne.

IV. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MICHAEL WALZER

Pour distinguer les deux principaux types de communautarismes (communautarisme philosophique ou académique et communautarisme idéologique) dans la première partie du chapitre, j'ai pu mentionner le fait qu'aucun des quatre philosophes n'a daigné souscrire au manifeste *Responsive communitarian Platform*.

Cependant, contrairement à MacIntyre et Sandel, Walzer et Taylor ne rejettent pas complètement la qualification communautarienne, car Michael Walzer a pu affirmer : « Je peux me définir comme communautariste libéral ou libéral communautariste »¹³¹. Ainsi, avant d'aborder sa critique communautarienne au libéralisme, il faut noter que lui et Charles Taylor peuvent être considérés comme des critiques *internes* du libéralisme parce qu'ils « entendent, eux, se situer au sein d'un débat exclusivement moderne. Et même exclusivement libéral dans la mesure où leur démarche n'implique, du moins à leurs yeux¹³², aucun rejet du libéralisme en soi »¹³³.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ WALZER, M., « Pour une théorie de la justice distributrice », *Magazine littéraire*, n° 301, 1998, pp. 93-95.

¹³² « Le langage des droits individuels – l'association volontaire, le pluralisme, la tolérance, la séparation, la vie privée, la liberté de parole, l'ouverture des carrières aux talents, etc. – est tout simplement inévitable », souligne Michel Walzer (« La Critique communautarienne du libéralisme » in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 68). Charles Taylor lui fait écho en disant : « Percevoir toute la richesse de l'identité moderne, c'est d'abord percevoir à quel point nous y sommes engagés, en dépit de tous nos efforts pour la répudier » (*Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Ch. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, p. 11)

¹³³ LACROIX, J., *op. cit.*, p. 109.

A partir de *Spheres of justice*, publié pour la première fois en 1983 (une année après la publication de *Liberalism and Limits of Justice* de Sandel), j'exposerai deux idées de Michael Walzer sur les relations entre communauté ou identité sociale et justice distributive : 1) Justice distributive et identité des biens 2) Justice distributive et identité des individus.

1. Justice distributive et identité des biens

Michael Walzer précise que l'objectif de son livre consiste à « décrire une société où aucun bien social serve ou ne puisse servir comme un moyen de domination »¹³⁴, puisqu'il est convaincu que « la domination a toujours été rendue possible par une série de biens sociaux »¹³⁵. En ce sens, il s'inscrit – conformément au sous-titre de son livre : *A defense of pluralism and equality* – dans la ligne des théoriciens de la justice distributive dont John Rawls et beaucoup d'autres libéraux qui ont proposé des principes de justice distributive appelés principes d'égalité et de différence¹³⁶. Toutefois, Walzer ne veut pas défendre une égalité et un pluralisme à partir de la conception de neutralité du libéralisme : la non prise en compte de l'identité sociale, culturelle, doctrinale, historique des individus. Il veut tenir compte et de l'identité des individus et de l'identité des biens distribués.

En ce qui concerne l'identité des biens, il reproche aux théories libérales de la justice distributive de mettre uniquement l'accent sur les agents distributeurs et les destinataires des biens en suivant un processus social généralement défini de la façon suivante : « Les gens distribuent des biens à (autres) personnes »¹³⁷ Selon lui, dans ce processus, les individus ne sont pas considérés comme des producteurs et des consommateurs, sinon des donneurs et des receveurs. Pourtant, pour avoir des principes de distribution qui sont supposés contrôler le mouvement des biens, il faut trouver des réponses aux questions suivantes : Quelle est la nature des agents qui distribuent et qui reçoivent ? Quels sont leurs droits ? Quels sont leurs besoins, leurs désirs, leurs mérites ? De quoi sont-ils dotés ? Qu'est-ce qu'ils accepteraient dans des conditions idéales ? Les ré-

¹³⁴ WALZER, M., *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, USA, Basic Books, 1983, p. XII.

¹³⁵ Ibid., p. XIII.

¹³⁶ RAWLS, J., *Political Liberalism*, op. cit., p.6.

¹³⁷ WALZER, M., op. cit., p. 6.

ponses à ces questions permettent d'identifier les biens et d'éviter de les définir « par abstraction », car cela favorise leur mobilité tous azimuts.

Pour éviter cette situation, par rapport aux biens distribués, Michael Walzer propose un processus social de distribution ayant « une description plus précise et plus complexe » : « Les gens conçoivent et créent des biens qu'ils distribuent ensuite parmi eux »¹³⁸. De cette façon, il veut obtenir des biens avec leurs significations, c'est-à-dire avec un caractère social, une identité. Les biens dans ce cas sont le moyen crucial des relations sociales et par conséquent, déterminent la distribution et contraignent les agents de distribution. A force de vouloir conférer une identité aux biens distribués, Walzer va jusqu'à penser qu'on pourrait presque dire que les biens se distribuent eux-mêmes parmi les gens en citant Ralph Waldo Emerson qui versifie : « Les choses sont en selle / Elles montent l'humanité »¹³⁹. Cependant, par rapport à cette citation, il précise que ce sont toujours des choses particulières et des groupes d'hommes et de femmes particuliers.

Ainsi, Michael Walzer veut que dans la justice distributive, l'on puisse avoir l'attention non sur le fait de distribuer les biens en lui-même, sinon sur le fait de les concevoir et de les créer : leur attribuer des noms, des significations et les produire collectivement.

Pour ce faire, il propose une *théorie des biens* qui permettra d'expliquer et de limiter le pluralisme des possibilités de distribution des biens entre les individus. Cette théorie se résume en six propositions¹⁴⁰.

1) Tous les biens qui concernent la justice sociale sont des biens sociaux. Ils ne doivent et ils ne peuvent pas être évalués par leurs particularités exclusives. Les biens ont des significations différentes dans différentes sociétés.

2) Les individus ont des identités concrètes à cause de la façon dont ils conçoivent et créent, possèdent et utilisent ensuite les biens sociaux.

3) Il n'existe pas un ensemble unique de biens primaires ou basiques concevables par tous les mondes moraux et matériels.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ EMERSON, R. W., "Ode" in *The Complete Essays and Other Writings*, New York, Books Atkinson, 1940, p. 770.

¹⁴⁰ Cf. WALZER, M., *op. cit.*, pp. 7-10.

4) C'est la signification des biens qui déterminent leur mouvement : les critères et les accords de distribution sont intrinsèques non pas au bien-en-lui-même, sinon au bien social.

5) Les significations sociales possèdent un caractère historique : les distributions qu'elles soit justes ou injustes changent donc avec le temps.

6) Chaque bien social ou chaque série de biens constitue une sphère de distribution à l'intérieur de laquelle seulement certains critères ou accords sont appropriés : il n'existe pas une unique norme en matière de distribution.

Ces six propositions de la théorie des biens de Walzer s'opposent à toute idée de principes de justice distributive valables pour toutes les sociétés. Outre l'argument de l'identité des biens distribués, il argue aussi l'identité des individus pour atteindre la justice distributive.

2. Justice distributive et identité des individus

Pour Michael Walzer : « La société humaine est une communauté de distribution »¹⁴¹ et la place du moi dans l'économie, sa position dans l'ordre politique, sa réputation parmi ses semblables, ses avoirs matériels, tout cela lui vient des autres individus. Il est donc clair que les principes de la justice distributive ne peuvent venir de l'extérieur de la communauté des individus. Alors, il découvre un concept pour montrer comment se fait la distribution des biens à l'intérieur d'une communauté humaine, afin de construire une société d'égaux. Ce concept est : *significations partagées (shared understandings)*. Pour justifier la convenabilité de ce concept, il dira : « Il convient une certaine conception de la façon dont les êtres humains entrent en relation les uns avec les autres et comment ils utilisent les choses qu'ils produisent pour façonner leurs relations »¹⁴². Il tient, cependant, à préciser que ce concept est important au monde social dans lequel il est développé, mais il n'est pas nécessairement important à tous les mondes sociaux.

Le concept de significations partagées est donc contextualisé. Il n'a pas une vocation universelle, en ce sens que les significations ne peuvent être partagées que par les

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴² *Ibid.*, p. XIV.

individus d'une communauté particulière ayant leur histoire, leur culture et leur tradition propres. Ainsi, pour Walzer, l'idée même de la justice ne peut acquérir sa signification que si, et seulement si on la situe dans une communauté donnée, c'est-à-dire un cadre empirique. C'est pourquoi, il ne considère pas injuste le fait que dans un village indien la distribution du grain soit inégale dans la mesure où les villageois acceptent réellement les doctrines qui sous-tendent le système des castes.

A partir du concept de significations partagées, Walzer aboutit aux principes suivants¹⁴³: 1) Il n'existe pas un unique point d'accès au monde des idéologies et des accords de la distribution. Il n'y a jamais eu un moyen universel d'échange. 2) Il n'y a jamais eu un unique point de décision à partir duquel toutes les distributions sont contrôlées ou une unique série d'agents prenant les décisions. 3) Il n'y a jamais eu un unique critère ou une unique série de critères interconnectés pour toutes les distributions.

La définition de ses principes est pour Walzer une question de savoir lire ce que nous révèle l'histoire, car : « En matière de justice distributive, l'histoire révèle une énorme variété d'accords et d'idéologies. Mais la première impulsion des philosophes est de résister aux révélations de l'histoire, au monde des apparences et de chercher une unité sous-jacente »¹⁴⁴. Il fait référence aussi aux philosophes libéraux qui cherchent à établir une forme de justice distributive de portée universelle en s'appuyant sur la rationalité des individus.

Il convient de noter ici encore que les raisons avancées par les libéraux, pour l'établissement d'un système unique de distribution des biens pour tous, consistent dans la difficulté de prendre en compte des revendications particularistes dans une société pluraliste. Ainsi, au nom de l'impartialité, les individus sont contraints à abandonner ses revendications particularistes au nom de l'intérêt public. Mais Walzer juge que le grand problème ne consiste pas dans le particularisme de l'intérêt qu'en principe les individus concèdent pour l'intérêt commun. Le grand problème, pour lui, réside dans le « particularisme de l'histoire, la culture et l'appartenance » par le fait que même engagés dans l'impartialité, la question qui, fort probablement, émerge dans les esprits des membres d'une communauté politique n'est pas : Quels choix feraient des individus rationnels sous des conditions universalisantes de tel ou tel type ? Mais, plutôt quels choix feraient des individus comme nous, situés comme nous sommes, partageant une culture et dé-

¹⁴³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴⁴ *Ibid.*

terminés à continuer à la partager ? Et cette question est rapidement convertie en quels choix avons-nous déjà fait au cours de notre vie commune ? Quelles significations partageons-nous (réellement) ?

Alors, il est remarquable que chez Michael Walzer la question de l'identité individuelle – une identité acquise à partir d'une communauté donnée – est indispensable pour atteindre la justice distributive. De fait, la place de la communauté est tellement nécessaire dans l'établissement des principes de la justice distributive qu'il est convaincu que : « La communauté est le bien primaire partagé par les individus »¹⁴⁵.

A partir donc du domaine de la justice distributive, Michael Walzer va développer une critique en vue d'apporter des éléments complémentaires au libéralisme contemporain dans sa manière de poser les bases de la justice distributive qui garantisse les principes de l'égalité et celui de la différence entre les citoyens. Cette logique de complémentarité vis-à-vis du libéralisme sera aussi la visée de Charles Taylor, le dernier philosophe communautarien que je vais analyser dans la dernière section de ce chapitre.

IV. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE TAYLOR

L'œuvre principale de Charles Taylor qui expose fondamentalement sa critique communautarienne est *Sources of self* éditée pour la première fois en 1987 (quatre ans après *Spheres of justice* de Michael Sandel). Il y entreprend une narration de la formation de l'identité du moi dans l'époque moderne en défendant une identité individuelle qui va de pair avec une identité collective ou culturelle. En général, ce type de défense de Charles Taylor est reconnue comme étant celle d'une reconnaissance politique. De ce fait, je vais également partir de son article « *The politics of recognition* »¹⁴⁶ pour présenter sa critique communautarienne.

La reconnaissance politique va certainement au-delà de la liberté politique dont la défense a été décisive dans l'époque moderne. Toutefois, la première ne peut être acquise sans la garantie de la deuxième. C'est pourquoi, Charles Taylor inscrit sa critique au sein de la tradition libérale qui date essentiellement de l'époque moderne. Aussi, va-t-il s'évertuer à corriger l'identité qu'il a appelée « identité individualisée »¹⁴⁷ de la

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.31.

¹⁴⁶ Cf. TAYLOR, Ch. "The politics of recognition", in Taylor, Ch., *op. cit.*

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 28.

modernité qui ne manque cependant pas d'idéal : *l'idéal de l'authenticité*. Son apport à cet idéal va consister à la transformation de l'identité individualisée à une identité individuelle qui ne pourrait se réaliser sans une identité collective ou culturelle.

1. Identité individualisée et idéal de l'authenticité

Charles Taylor est convaincu qu'un certain nombre de situations dans la politique contemporaine tournent autour du besoin et parfois de la demande de *reconnaissance*¹⁴⁸. La narration de ce besoin de reconnaissance dans le domaine politique va l'amener à reconnaître que la pensée moderne a été déterminante dans l'affirmation de ce besoin de reconnaissance qui a un lien étroit avec l'identité. Ce lien se justifie par le fait que l'identité – considérée comme la compréhension d'une personne de ce qu'elle est, de ce qui définit fondamentalement ses caractéristiques en tant qu'être humain – est en partie façonnée par la reconnaissance ou la non reconnaissance et souvent par la méconnaissance des autres¹⁴⁹.

Le rôle déterminant de la pensée moderne dans le besoin et l'exigence de reconnaissance et partant, le besoin d'identité, consiste dans le fait qu'elle ait pu faire échouer les hiérarchies sociales habituellement basées sur l'honneur qui est seulement réservé à une minorité et qui signifie de façon intrinsèque inégalités. Cette notion d'*honneur* sera donc substituée à celle de *dignité*, afin de traduire l'idée selon laquelle ce que l'être humain est, n'est pas avant tout une question d'ordre social ou cosmique, mais plutôt une question de nature, une question intrinsèquement liée à la personne elle-même :

L'idée que des différences puissent survenir est étroitement liée à l'humanisme moderne émancipé. Le fait d'être humain ne consiste pas uniquement à occuper le rang assigné aux humains dans l'ordre cosmique. Notre humanité reste à découvrir en chacun de nous. Ce qui doit être humain n'est pas à rechercher dans l'ordre des choses dont font partie les hommes, mais plutôt dans la nature que chacun trouve en soi¹⁵⁰.

¹⁴⁸ « A number of strands in contemporary politics turn on the need, sometimes the demand, for recognition. The need, it can be argued, is one of the driving forces behind nationalist movement in politics. And the demand comes to the fore in a number of ways in today's politics, on behalf of minority or "subaltern" groups, in some forms of feminism and in what is today called the politics of "multiculturalism" » (*Ibid.*, p. 25).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁰ TAYLOR, Ch., « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États ? », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'université Laval, 1992., p. 122.

De plus, Charles Taylor considère que le concept de dignité est évidemment le seul qui soit compatible à une société démocratique. Ce qui voudrait dire qu'il ne doute pas que la pensée moderne ait été très décisive dans l'avènement de la culture démocratique à travers l'importance accordée au besoin ou à l'exigence de reconnaissance.

Toutefois, il estime que cette importance de la reconnaissance a été transformée et intensifiée par une nouvelle compréhension de l'identité individuelle qui a surgi à la fin du XVIII^e siècle. C'est cette nouvelle compréhension qu'il a aperçu comme *une identité individualisée*, c'est-à-dire, une identité considérée comme ce qui est particulier au moi et ce que le moi découvre en lui-même¹⁵¹.

L'identité individualisée s'inscrit dans un idéal que Charles Taylor a appelé *l'idéal de l'authenticité*. Il s'agit d'une doctrine qu'il a développée suivant l'usage que Lionel Trilling fait de la notion de l'authenticité dans son œuvre *Sincerity and Authenticity*¹⁵². Il décrit cette doctrine à travers le récit de son origine qui relève de la question morale. De fait, selon lui, l'idéal de l'authenticité part de l'idée selon laquelle les êtres humains sont dotés d'un sens moral ou un sentiment intuitif qui leur permet de distinguer le bien du mal. Ce principe s'oppose à un autre que jusque-là avait orienté la question morale. Il est question du principe qui lie la connaissance du mal et du bien à Dieu ou à l'idée de Dieu en faisant usage de concepts tels que *récompense* et *châtiment*. De cette façon, la notion de l'authenticité a opéré un « déplacement de l'accent moral »¹⁵³: en matière de morale, il ne s'agit plus d'écouter une voix extérieure au moi, mais plutôt une voix intérieure qui vient du moi. C'est justement dans ce sens que les libéraux contemporains dont John Rawls refusent d'inclure la question morale dans leur système libéral, en la considérant comme une question absolument privée au nom du principe de la neutralité.

En ce qui concerne le fait que la culture moderne ait situé la source de la morale à l'intérieur du moi, Charles Taylor trouve que cette idée n'exclut pas la relation de la personne humaine avec Dieu ou les Idées, puisque Saint Augustin dès l'Antiquité a découvert que la voie de Dieu passe par la propre conscience de soi-même. Alors, une référence du moi à soi-même pour découvrir la source de la morale ne s'oppose pas à la relation avec Dieu. Tout dépend de la façon dont chaque moi établit la relation avec

¹⁵¹ Cf. TAYLOR, Ch., « The Politics of Recognition », *op. cit.*, p. 28.

¹⁵² TRILLING, L., *Sincerity and Authenticity*, New York, Norton, 1969.

¹⁵³ TAYLOR, Ch., « The Politics of Recognition », *op. cit.*, p. 28.

Dieu ou les Idées (autres formes de transcendance). En ce sens, des penseurs modernes tels que Jean-Jacques Rousseau – que Taylor mentionne expressément – présentent le problème de la morale de sorte qu'il n'y ait pas de place pour un dialogue ni avec la Transcendance ni avec les autres, car il s'agit d'un contact exclusivement intime avec soi-même¹⁵⁴.

L'idéal de l'authenticité décrit essentiellement sous l'angle moral, consiste à considérer l'identité ou l'originalité individuelle comme quelque chose qui se construit ou se découvre dans une sorte de monologue. Toutefois, en reconnaissant la positivité de cette doctrine, Charles Taylor juge que l'identité individuelle ne peut pas faire abstraction de l'identité culturelle ou collective. Il faut donc un dialogue entre les deux, c'est-à-dire, entre individu et communauté, pour percevoir la relation étroite qui existe entre le besoin de reconnaissance et l'identité qu'elle soit individuelle ou collective.

2. Identité individuelle et identité culturelle ou collective

Pour Charles Taylor, l'idée du moi consiste en : qui il est et d'où il vient :

Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position¹⁵⁵.

Il apparaît donc clairement que chez Charles Taylor l'identité individuelle est inséparable d'une identité culturelle ou collective ou communautaire à laquelle il fait allusion en parlant du cadre ou de l'horizon où se situe l'individu comme référence de significations. Outre cette affirmation, il ajoutera de façon claire que : « La pleine définition de l'identité d'un individu inclut habituellement non seulement sa portion relativement aux questions morales et spirituelles, mais aussi une référence à une communauté

¹⁵⁴ « The most important philosophical writer who helped to bring about this change was Jean-Jacques Rousseau [...] Rousseau frequently presents the issue of morality as that of our following a voice of nature within us. This voice is often drowned out by the passions that are induced by our dependence on others, the main one being amour propre, or pride. Our moral salvation comes from recovering authentic moral contact with ourselves. Rousseau even gives a name to the intimate contact with oneself, more fundamental than any moral view, that is a source of such joy and contentment : "le sentiment de l'existence" » (ibid., p. 29).

¹⁵⁵ TAYLOR, Ch., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trd. Melançon, Ch., Paris, Seuil, 1998, p. 46.

qui la détermine »¹⁵⁶. Cette manière d'entendre la construction de l'identité individuelle à *d'horizons de significations* est loin d'être celle du *voile d'ignorance* rencontrée chez John Rawls et qui propose une situation décontextualisée dans laquelle l'individu est appelé à édifier une société juste avec les autres.

En fait, ce qui permet à Charles Taylor de mettre en relation l'identité individuelle et l'identité culturelle ou collective, c'est le fait de considérer la vie humaine comme ayant un caractère fondamentalement dialogal : « Le caractère crucial de la vie humaine est son caractère fondamentalement *dialogal* »¹⁵⁷. Par caractère dialogal de la vie humaine, il entend le fait que l'être humain puisse se comprendre soi-même et définir son identité par des modes d'expression qu'il apprend à travers les échanges avec les autres. Ces modes d'expression sont les *langages* de mots, d'art, de geste, d'amour et autres similaires.

Cette caractéristique dialogale de la vie humaine est ce qui n'apparaît pas chez un bon nombre de libéraux contemporains à l'heure de concevoir la question morale par rapport au domaine politique. C'est plutôt la caractéristique monologale qui a prévalu chez eux à travers le concept d'autonomie qui ne prend pas en compte l'appartenance de l'individu à une société ou à une culture. Pourtant, Charles Taylor est convaincu que : « Comme l'individu libre ne peut maintenir son identité que dans une société ou une culture d'un certain type, il est nécessairement concerné par la forme de cette société ou de cette culture dans son ensemble »¹⁵⁸.

Ainsi, il est reconnu que Charles Taylor, dans sa démarche communautarienne, met en relation le besoin ou l'exigence de reconnaissance dans l'arène politique avec la question de l'identité individuelle qu'il fait dépendre de l'identité culturelle ou collective. De cette manière « Taylor récuse catégoriquement toute séparation mutilante entre sphère privée et sphère publique en soutenant, au contraire, que l'identité culturelle devrait venir féconder l'espace public »¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁷ TAYLOR, Ch., « The Politics of Recognition », *op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁸ TAYLOR, Ch., « L'atomisme », in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, coll. Philosophie morale, 1997, p. 250.

¹⁵⁹ MESURE, S., RENAUT, A., *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 120.

CONCLUSION

L'objectif du deuxième et dernier chapitre de l'état de question de la thèse a consisté à montrer comment la communauté est aperçue dans sa relation avec l'individu dans le communautarisme philosophique ou académique. Ayant constaté la difficulté de saisir de façon claire ce que les communautariens attendent par communauté, j'ai voulu atteindre mon objectif à travers un développement comportant deux étapes.

La première a consisté à souligner ce que le communautarisme philosophique reproche au libéralisme philosophique de façon générale : le manque de lien entre le bien et le juste ou entre la morale et la justice dans la conception de la politique ou de la société démocratique. Ce manque dans le libéralisme tient au fait que la question de l'identité individuelle par rapport à une communauté, une tradition, une culture est reléguée au second plan ou est quasi inexistante.

Quant à la seconde étape, elle est en relation avec la vision communautarienne de quatre philosophes dont Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer et Charles Taylor. Dans la vision communautarienne de chacun, je me suis donné comme objectif, faire ressortir ce qui fait référence à la communauté ou à l'idée de communauté, puisqu'en principe, ils ne parlent pas expressément de communauté. Ils parlent beaucoup plus d'identité en référence à une collectivité, une tradition ou une culture. Voilà pourquoi d'ailleurs certains comme MacIntyre et Sandel rejettent le qualificatif communautarien qui est une sorte de réductionnisme. Alors, par rapport à la référence à la communauté, j'ai découvert chez : 1) MacIntyre : une référence à la communauté à travers son concept de « traditions rationalisées », 2) Sandel : une référence assez claire à la communauté à travers la notion de « communauté constitutive », 3) Walzer : la référence à la communauté s'aperçoit par le concept de « significations partagées » et 4) Taylor : l'idée de la communauté se laisse saisir par l'usage de son concept d'« horizons de significations ». De cette façon, je suis arrivé à montrer comment chacun d'eux met en relation la communauté ou l'idée de communauté avec l'individu.

Toutefois, dans cette mise en relation, il apparaît que la communauté prend le dessus sur l'individu. C'est en ce sens qu'on semble apercevoir un débat entre un libéralisme qui favorise l'individualisme et un communautarisme qui de son côté favorise la communauté au détriment de l'individu. Il est certain que les libéraux et les communau-

tariens eux-mêmes ne voient pas l'opportunité de leur débat dans ce sens : l'individu qui supprime la communauté et vice-versa.

De toute façon, avant de pouvoir apprécier le libéralisme et le communautarisme philosophiques dans leurs conceptions respectives de l'individu et de la communauté, je voudrais d'abord « écouter » une autre « voix » en philosophie qui semble trouver un certain équilibre dans la façon d'entendre les relations entre l'individu et la communauté, en consacrant une bonne partie de sa philosophie au thème : individu et communauté ».

DEUXIÈME PARTIE : CONCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET POLITIQUE DE LA COMMUNAUTÉ CHEZ ÉDITH STEIN

Dans l'introduction générale, en justifiant les raisons pour lesquelles une méthode phénoménologique peut bel et bien être utilisée dans le domaine socio-politique ou réaliste, j'ai pu citer en exemple Édith Stein qui s'est affirmé comme une phénoménologue réaliste. Toutefois, j'ai omis une question qui pourrait surgir sur elle après lecture de l'état de question de mon thème, c'est-à-dire la partie précédente du travail. Ladite question pourrait être formulée de la façon suivante : Édith Stein a-t-elle quelque chose à voir avec la politique ? A-t-elle développé quelque part dans sa philosophie des idées politiques ? Il s'agit d'une question à double volet.

Pour répondre au premier volet, je dirai avant tout qu'Édith Stein, comme toute personne vivant dans une société politiquement organisée, a eu quelque chose à voir avec la situation politique de son pays (Allemagne). Il ne s'agit pas seulement du fait qu'elle ait été – en tant que juive d'origine – victime de la politique d'extermination juive nazie¹⁶⁰. Elle a aussi, de son vivant, fait montre de son intérêt pour la *Res publica* par des paroles et des actes. De fait, il est reconnu qu'Édith Stein a reçu de sa famille et de ses professeurs « une dévotion patriotique à l'Allemagne impériale¹⁶¹ ». Elle évoque elle-même la dite dévotion dans son autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Elle raconte que dès son entrée à l'université de Breslau à l'âge de 20 ans (1911), un changement dans sa relation avec l'État s'est amorcé : la relativisation – sous l'influence de ses professeurs d'Histoire – des idées libérales où elle avait grandi¹⁶², la manifestation de gratitude envers l'État ainsi que le désir de le servir professionnellement dans le futur et l'indignation contre l'indifférence de la plupart de ses camarades d'études vis-à-vis des questions qui relèvent de l'intérêt commun¹⁶³.

¹⁶⁰ Édith Stein, née le 12 octobre 1891 d'une famille juive à Breslau dans l'Empire allemand, fut déportée le 2 août 1942 du Carmel d'Echt (Hollande) au camp d'extermination nazi d'Auschwitz où elle fut mise à mort le 9 août 1942.

¹⁶¹ MACINTYRE, A., *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, op. cit., 2008, p. 163.

¹⁶² *Auch bei mir begann damals eine Veränderung in meinem Verhältnis zum Staat sich anzubahnen. Dazu trug mein Geschichtsstudium bei [...] Mehr und mehr machte ich mich auch von den liberalen Ideen frei, in denen ich aufgewachsen war, und kam zu einer positiven, der konservativen nahestehenden Staatsauffassung, wenn ich mich auch von der besonderen Prägung des preußischen Konservatismus immer freihielt* (Stein, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, op. cit. SS. 145. 146):

¹⁶³ *Zu den rein theoretischen Erwägungen kam als ein persönliches Motiv eine tiefe Dankbarkeit gegen den Staat, der mir das akademische Bürgerrecht und damit den freien Zugang zu den Geisteswerten der*

D'autre part, Édith Stein ne s'est pas seulement contentée de parler de son patriotisme, elle l'a aussi montré par deux actes fondamentaux : 1) elle a pris fait et cause pour le droit du suffrage féminin (*Frauenstimmrecht*) en se faisant membre de l'Association Prussienne pour le droit du suffrage féminin (*Preußische Landesverein für Frauenstimmrecht*) qui, « majoritairement composée de femmes socialistes, aspirait au plein droit de l'égalité politique en faveur des femmes »¹⁶⁴. 2) elle s'est également engagée à Breslau dans un parti politique nouvellement créé (en novembre 1918). Il s'agit du Parti Démocrate Allemand (*Deutsche Demokratische Partei*), considéré comme le parti précurseur de l'actuel Parti Libéral-Démocrate (*Freie Demokratische Partei*). Édith Stein faisait partie du Comité directeur dudit parti et avait comme rôle principal, « le travail de l'information qui est nécessaire pour amener les femmes à comprendre les élections »¹⁶⁵.

Quelques semaines après son engagement politique Édith Stein reconnaît dans une lettre adressée à Roman Ingarden le 27 décembre 1918 qu'elle n'a pas toutes les conditions requises pour la politique concrète pour laquelle elle éprouvait déjà de la répulsion. Elle s'exprime en ces termes :

J'en ai assez de la politique jusqu'à la nausée. Il me manque totalement l'outillage usuel pour cela : une conscience robuste, la peau dure. Après tout je devrai supporter jusqu'aux élections¹⁶⁶, car il y a trop de travail nécessaire. Mais je me sens complètement déracinée et apatride parmi les êtres humains dont j'ai à faire. Quand je me serais affranchie de toute cette confusion (*Wust*), je tenterai de réaliser un mémoire de qualification pour l'Enseignement Supérieur (*Habilitationsschrift*)¹⁶⁷.

Ainsi, Édith Stein a visiblement échoué dans la politique dite concrète. Mais elle ne cessera pour autant de faire montre de son faible pour la politique par la suite, car comme le déclare Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz : « Elle avait tout au long de sa vie un intérêt particulier pour les événements politiques et comprenait peu le mépris pour

Menschheit gewährte. Alle die kleinen Vergünstigungen, die uns unsere Studentenkarte sicherte – die billigen Theater- und Konzertkarten u. dgl. –, sah ich als eine liebevolle Fürsorge an, die der Staat seinen bevorzugten Kindern angedeihen ließ, und sie erweckten in mir den Wunsch, später durch meine Berufsarbeit dem Volk und dem Staat meinen Dank abzustatten. Ich war empört über die Gleichgültigkeit, mit der die Mehrzahl der Kommilitonen den allgemeinen Fragen gegenüberstand. (ibid. P. 146)

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ STEIN, E., *Selbstbilnis in Biefen III. Briefen an Roman Ingarden*, Freiburg, Herder, 2001, Br. 60 (30. 11. 1918).

¹⁶⁶ Elle fait référence aux élections de l'Assemblée Nationale du 19 janvier 1919 dans lesquelles son parti, le DDP, a obtenu 18 % des sièges et formé un gouvernement de coalition avec le SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) et le Centre. Il faut aussi noter que ces élections furent les premières auxquelles les femmes participèrent jouissant à la fois de la voie active et passive (*Cf. ibid.* note de bas de page n. 1) :

¹⁶⁷ *Ibid.*, Br. 63 (27.12.1918):

ceux-ci »¹⁶⁸. De fait, après son retrait de l'action politique, Édith Stein se consacre à des écrits ayant une portée socio-politique, de telle sorte qu'Alasdair MacIntyre parlera d'une « vision politique de Stein politique »¹⁶⁹. Cette vision politique est essentiellement exposée dans son essai *Individuum und Gemeinschaft* ainsi que *Eine Untersuchung über den Staat*. En évoquant ces écrits politiques d'Édith Stein, je réponds de cette façon au second volet de la question posée au tout début et qui consistait à savoir si Édith Stein avait eu `développer des idées politiques dans son parcours philosophique.

Maintenant que tout semble clair qu'il est possible de traiter de philosophie socio-politique chez Édith Stein, je termine la présente introduction à la seconde partie du travail en disant simplement que celle-ci aura pour objectif de présenter la possibilité d'une communauté et d'une vie communautaire (**Premier chapitre**) ainsi que l'État comme une communauté chez Édith Stein (**Deuxième chapitre**).

¹⁶⁸ *Ibid.* note 1, S. 120.

¹⁶⁹ MACINTYRE, A., *op. cit.* p. 162.

CHAPITRE I : LA POSSIBILITÉ D'UNE COMMUNAUTÉ ET D'UNE VIE COMMUNAUTAIRE CHEZ ÉDITH STEIN : INDI- VIDU ET COMMUNAUTÉ

INTRODUCTION

La figure de proue dans le débat entre libéralisme et communautarisme philosophiques est sans aucun doute Michael Sandel, pour avoir critiqué de manière détaillée le libéralisme rawlsien dans *Liberalism and the Limits of Justice* et d'y avoir exposé de manière claire ce qu'il reproche au libéralisme déontologique : *Une narration inadéquate de la communauté*. Il a effectivement reproché à John Rawls (comme déjà souligné dans le second chapitre de la première partie, III. 2) d'avoir une conception à la fois *instrumentale* et *sentimentale* de la communauté. Partant, il a proposé la conception d'une *communauté constitutive* qui ne décrit pas seulement l'*avoir* du moi, mais aussi son *être*, c'est-à-dire son identité. En fait, les quatre philosophes dits communautariens conçoivent la communauté comme la source constituante de l'*avoir* et de l'*être* de l'individu : ses fins, ses valeurs, ses choix, ses attentes, ses appréhensions...

Toutefois, en tant qu'individu, avant de me sentir *imprégné* ou de m'*identifier* à une communauté, j'aimerais savoir : dans quelles conditions la communauté pourrait être pour moi une réalité par rapport à la réalité de mon moi ? Est-il possible de faire la différence entre une vie communautaire et une vie individuelle en moi ? En fin de compte, j'aimerais savoir : quel type de relation fondamentale existe-t-il entre un individu et tout groupe social auquel il appartient ?

Il est évident que les philosophes communautariens ne me donnent pas suffisamment de réponses par rapport à toutes ces questions qui ne semblent pas relever directement des compétences d'une philosophie politique, mais plutôt celle d'une philosophie sociale. De fait, la philosophie politique, en cherchant, entres autres choses des solutions aux réalités sociales de la personne – surtout la réalité de la justice – évite de verser dans une certaine théorie de la personne humaine qui pourrait déboucher sur de l'idéalisme. Pourtant, Édith Stein, qui n'exclut pas l'idéal dans son activité politique¹⁷⁰,

¹⁷⁰ "Die Ideale liebe ich freilich auch, um ihrer selbst willen – denn stark theoretisch bin ich ja doch auch veranlagt – und außerdem als die einzig zuverlässigen Leitsterne unseres Lebens, ohne die wir unrettbar in die Irre gehen, wie es ja den letzten Jahrzehnten sichtlich geschehen ist. In diesem Sinn bin ich eine

a développé dans son essai *Individuum und Gemeinschaft* la possibilité de la constitution d'une communauté et d'une vie communautaire à partir de la conscience phénoménologique, c'est-à-dire la conscience d'un moi conscient de ce qui se présente à lui à l'heure de vivre une expérience communautaire. Ces développements steiniens qui sont le propre d'une philosophie sociale me permettraient, sans doute, de trouver des réponses aux questions que l'idée de communauté constitutive chez Michael Sandel peut susciter chez un moi. C'est dans cet objectif que je voudrais exposer dans le présent chapitre – à partir d'une lecture personnelle – la pensée steinienne sur la constitution d'une communauté en cinq (5) parties : les préconditions pour une expérience communautaire (I), les éléments constitutifs de l'expérience communautaire (II), les moyens pour passer d'une expérience individuelle à une expérience communautaire (III), les conditions pour faire de la communauté une réalité (IV) et la relation fondamentale entre individu et groupes sociaux (V).

*unverbesserliche „Idealistin“ und meine ganze politische Tätigkeit wird darauf gerichtet sein, den idealen Gesichtspunkten in der Praxis Geltung zu verschaffen“ (STEIN, E., *Selbstbildnis in Briefen III. Briefen an Roman Ingarden*, op. cit., Br. 62 (10. 12. 1918)*

I. PRÉCONDITIONS POUR UNE EXPÉRIENCE COMMUNAUTAIRE

En général, les philosophes communautariens parlent de la communauté comme une donnée évidente à partir de laquelle il est possible de construire l'ordre social fondé sur la justice. Le fait de ne pas me sentir membre d'une quelconque communauté pourrait m'amener, d'une part, à nier la communauté comme une donnée évidente et tasser le communautarisme de primitivisme ou néo-primitivisme, de conservatisme ou de traditionalisme. Mais, d'autre part, je pourrais aussi me demander si je suis capable d'une vie communautaire et quelles sont les conditions préalables qui me fournissent cette aptitude à une expérience communautaire. C'est en cela que l'apport phénoménologique d'Édith Stein se révèle intéressant en décrivant ce qui prédispose le moi à une expérience communautaire ainsi que ce qui peut être la structure d'un vécu communautaire.

Ce que je découvre chez Édith Stein comme des conditions préalables à une expérience communautaire consiste essentiellement à des éléments phénoménologiques qu'un sujet individuel doit être capable de distinguer au moment de se livrer à une analyse phénoménologique de son vécu communautaire. La distinction préalable desdits éléments qui suivra est loin d'être un procédé uniquement réservé aux phénoménologues, elle est aussi adéquate pour une personne qui veut prendre conscience de ses prédispositions à faire l'expérience d'une vie communautaire.

1. La différence entre un moi individuel et un sujet communautaire

L'impression que je peux avoir quand je m'interroge sur ma capacité à mener sérieusement une vie communautaire – sans simuler – est que je dois arriver à vivre pour moi et pour la communauté. De manière générale, nous parlons d'une vie personnelle et d'une vie communautaire pour distinguer ce qui est individuel de ce qui est communautaire. Observer la communauté de l'extérieur comme un objet nous amène facilement à dire que la vie communautaire est menée par la communauté. Ce qui n'est certainement pas faux.

Cependant, si j'observe la communauté en tant que membre ou à partir de l'intérieur, je me rends compte que c'est le même moi qui réalise et la vie personnelle et

la vie communautaire, parce que tout simplement l'acteur (celui qui agit) « communauté » n'existe pas. La communauté « agit » en *ses membres*. Ainsi, il est possible de dire que le moi mène à la fois une vie personnelle et une vie communautaire. C'est ce que Édith Stein a qualifié de « *höchst wunderbar* », en reconnaissant que le moi, malgré le fait d'être unique en son genre et d'avoir une condition de solitude insupprimable, est capable de créer une communauté de vie avec d'autres sujets. Elle s'étonne également de la manière dont un sujet individuel se convertit en un membre d'un sujet supra-individuel – la communauté – et que dans la vie actuelle de cette communauté ou sujet communautaire se constitue aussi un flux de vécus¹⁷¹.

Édith Stein décrit effectivement le moi qu'elle a appelé individuel (*das individuelle Ich*) comme étant un moi « unique et indivisible », un moi qui n'est pas « une personne d'une particularité ou d'une singularité déterminée ». Il s'agit du moi dont on prend connaissance comme étant « le point de rayonnement de toute expérience vécue » et que la phénoménologie désigne comme « moi pur » (*reines Ich*)¹⁷².

Édith Stein choisit d'analyser le moi pur dans le cas de la constitution d'une communauté et de l'intersubjectivité dès lors que déclare Beate Beckmann-Zöller :

Une question qui motivait Édith Stein et ses contemporains à prêter attention à la constitution de la communauté et de l'intersubjectivité était la suivante : l'individu peut-il être guéri (*geheilt*) de sa concentration sur soi-même (*Ich-Konzentration*), de son égoïsme moral et du solipsisme de la théorie de la connaissance¹⁷³.

Pour son étude, Édith Stein s'intéresse primordialement à la structure de la vie communautaire elle-même. Dans cette structure, elle différencie *un moi individuel* – identique au moi pur¹⁷⁴ – d'*un sujet communautaire*. Il faut déjà noter que la contemplation de la communauté à partir de l'intérieur fait d'elle un sujet au lieu d'être seulement un objet d'observation. Pour mieux faire comprendre cette distinction entre *moi*

¹⁷¹ „Es ist nun höchst wunderbar, wie dieses Ich, unbeschadet seiner Einzigkeit und unaufhebbaren Einsamkeit, eingehen kann in eine Lebensgemeinschaft mit anderen Subjekten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert“ (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 113.).

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ BECKMANN-ZÖLLER, B., « Einführung », in STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. LII.

¹⁷⁴ „Das Gemeinschaftssubjekt, von dem wir sprechen, ist nicht als „reines Ich“ zu fassen wie das individuelle“ (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S.114). „Betrachten wir zunächst die Person als Subjekt des Ichlebens, so unterscheidet sich nicht von dem reinen“ (STEIN, E., *Einführung in der Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004, S. 104).

individuel et sujet communautaire, elle considère deux cas d'expériences vécues devant lesquels se retrouvent le moi : vivre le deuil d'un ami personnel et celui du capitaine de la troupe dans laquelle j'ai prêté service militaire. Dans les deux situations, explique Édith Stein, il est bien vrai que c'est moi qui éprouve des sentiments de deuil, toutefois dans le cas du deuil du capitaine de la troupe, il s'agit du deuil d'un sujet communautaire (la troupe dans ce cas) : « Il est certain que je, le moi individuel, suis rempli de tristesse. Cependant, je ne me sens pas seul dans cette tristesse, sinon je la vis comme *notre* tristesse. L'expérience vécue est essentiellement colorée par le fait que d'autres participent d'elle ou plutôt je participe seulement d'elle en tant que membre d'une communauté »¹⁷⁵.

Ainsi, une première différence fondamentale entre le moi individuel et le sujet communautaire (troupe) consiste dans le fait que ce dernier est une composante d'un grand nombre (*Mehrheit*) de « mois individuels ». Édith Stein inclut dans cette *Mehrheit* qui est un *nous*, tous ceux qui ont été et qui seront membres de la troupe, c'est-à-dire, même ceux qui ne font pas le deuil. Elle va jusqu'à reconnaître que tous ceux qui vivent le deuil, le font au nom de l'ensemble de la troupe et au nom de tous ceux qui y appartiennent, étant donné que le sujet communautaire (troupe) « vit » dans le moi individuel qui lui appartient. En ce qui concerne le fait que le sujet communautaire puisse vivre dans le moi individuel, Édith précisera que le moi individuel sentira le sujet communautaire affecté en lui, chaque fois qu'il réalise un vécu communautaire : « Je me sens en deuil en tant que membre de la communauté et la communauté se sent en deuil en moi »¹⁷⁶.

Édith Stein fait remarquer une seconde différence fondamentale entre le moi individuel et le sujet communautaire en déclarant que le sujet communautaire dont il s'agit ne doit pas être saisi comme un « moi pur » ou un moi individuel. En réalité, que pourrait signifier comprendre le sujet communautaire comme un moi individuel ?

¹⁷⁵ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 113.

¹⁷⁶ „Wir sind von dem Verlust betroffen und wir trauern darüber; und dieses „Wir“ umfaßt nicht nur diejenigen, die die Trauer fühlen wie ich, sondern alle, die die von der Einheit der Gruppe umschlossen werden: auch diejenigen, die etwa von dem Ereignis nichts wissen und die Mitglieder der Gruppe, die früher gelebt haben oder später leben werden. Wir, die wir die Trauer fühlen, tun es im Namen der gesamten Gruppe und aller, die zu ihr gehören. Sie ist das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses, das in uns, den einzelnen individuellen Subjekten, die zu ihr gehören, lebt. Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich trauere als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir“ (*Ibid.*, SS. 113. 114).

Étant donné qu'un moi est un sujet et qu'un sujet peut être un moi, il pourrait effectivement avoir une confusion en substituant le terme « sujet » au terme « moi », pour parler par exemple d'un « moi communautaire », alors que strictement parlant, il ne peut pas avoir « un moi purement communautaire »¹⁷⁷. Cette substitution n'est certainement pas incorrecte, si on veut parler du moi individuel qui appartient à une communauté, mais elle peut laisser croire que le « sujet communautaire » (la troupe) est une source d'expériences ou un point d'irradiation d'expériences vécues au même pied d'égalité que le « moi individuel ». Pourtant, « les expériences vécues de la communauté, tout comme celles individuelles, ont en dernier ressort leur origine dans les mois individuels qui appartiennent à la communauté »¹⁷⁸.

Alors, la confusion consisterait à penser que le vécu communautaire (deuil de la troupe) prend sa source dans le sujet communautaire de la même manière que le vécu individuel (deuil d'un ami personnel) prend sa source dans le moi individuel. Les raisons de cette confusion seraient, selon Édith Stein, l'usage des expressions « moi » et « sujet » qu'elle qualifie d'ambigües : « Les expressions “moi” et “sujet” sont en réalité ambigües », affirme-t-elle¹⁷⁹. L'ambigüité desdites expressions est sans doute liée au fait qu'elles ne disent pas de prime abord quelle différence il y a entre un moi individuel et un sujet communautaire quand vient le moment de réaliser une expérience.

Pour éviter l'ambigüité de l'usage – ici – des expressions « moi » et « sujet », Édith Stein préfère parler de *personnalité individuelle* et de *personnalité totale*. Cette distinction rappelle certainement celle que le Droit fait entre personne physique et personne morale en vue de différencier l'individu de la communauté qui sont des sujets de droit, c'est-à-dire tous deux dotés d'une personnalité juridique.

Au cas où il y aurait un problème que l'usage du terme personnalité prétendrait résoudre, il pourrait être formulé de la sorte : Comment peut-on cerner le problème de la différence entre les expériences individuelles et les expériences communautaires qui prennent leur source dans le même moi individuel ou moi pur ? Édith Stein répondra sans aucun doute que c'est par la personnalité, à savoir, « l'unité constituée des qualités personnelles »¹⁸⁰. En conséquence, *la personnalité individuelle* qui se constitue à partir des expériences individuelles, permet à son tour de cerner celles-ci. De cette même fa-

¹⁷⁷ *Ibid.*, S. 114.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

çon, les expériences communautaires sont cernables à partir de la *personnalité totale* qu'elles constituent¹⁸¹.

En fin de compte, pour revenir à l'impression du moi qui se pose des questions sur sa capacité de mener à la fois une vie pour soi et pour la communauté, il est évident que cette impression est fondée après l'analyse chez Édith Stein de la différence entre un moi individuel et un sujet communautaire dont les expériences vécues prennent leur source dans un même moi appelé « moi pur ». En fait, comme il a été déjà mentionné tous les vécus individuels et collectifs s'originent dans ce moi pur qui est identique au moi individuel.

Il est donc clair que le moi est appelé à faire la différence entre deux types d'expériences vécues – individuelles et communautaires – en lui, afin de se rendre compte qu'il mène à la fois une vie pour soi et une vie pour la communauté. Pour ce faire, le moi pourrait se demander : comment je peux savoir que ce que je vis actuellement est une expérience communautaire au lieu d'être une expérience individuelle ? Édith Stein permettra probablement de répondre à cette question par l'analyse qu'elle fait de la structure d'un vécu individuel et d'un vécu communautaire.

2. Distinction entre la structure d'un vécu individuel et celle d'un vécu communautaire

Les vécus qui serviront d'exemples ici sont ceux de la troupe qui a perdu son capitaine et du moi qui a perdu son ami. Il s'agit donc des mêmes exemples utilisés par Édith Stein pour distinguer le moi individuel du sujet communautaire ainsi que le vécu individuel du vécu communautaire.

L'analyse qu'Édith Stein fait de la structure des vécus vise à dire à quel moment un vécu en dépit du fait qu'il prenne source dans un moi individuel, peut être considéré comme un vécu communautaire. Pour ce faire, elle prend principalement en compte ce que la phénoménologie appelle de façon générale *le contenu* et *le sens* du vécu.

¹⁸¹ *Ein Gemeinschaftssubjekt als Analogon des reinen Ich besteht nicht. Wohl aber entspricht der individuellen Persönlichkeit, die sich in den individuellen Erlebnissen konstituiert und aus der wiederum die individuellen Erlebnisse zu verstehen sind, eine Gesamtpersönlichkeit, als deren Erlebnisse die Gemeinschaftserlebnisse anzusehen sind (ibid.).*

Observons la structure du vécu communautaire : dans le cas antérieur de la troupe, le contenu du vécu est le *deuil* qu'il faut distinguer du *sentiment de deuil* considéré comme ce qui est vécu (*Erlebtwerden*) ou le vivre du contenu (*das Erleben des Gehalts*). Quant au sens dudit vécu communautaire, c'est-à-dire, ce qui fait que ce vécu soit rationnel, il dépend de quelque chose d'objectif tenu pour l'*objet* du vécu. L'objet du vécu ici est la perte du capitaine qui donne au vécu *son sens profond* (*der Sinngehalt*).

a) *L'analyse du contenu du vécu (le deuil) et celle du vivre du contenu (le sentiment de deuil)* : conformément à l'observation steinienne, il convient de distinguer, en ce qui concerne le contenu du vécu communautaire, ce que l'individu vit en tant que membre de la communauté de ce que la communauté elle-même vit. De cette façon, il est possible de dire que le contenu du vécu communautaire (deuil) renferme deux notes ou caractéristiques : une note individuelle et une note communautaire. La note individuelle du vécu communautaire se justifie par le fait que le deuil que le moi individuel vit en tant que membre de la communauté ou « au nom de la communauté » a un contenu individuel par excellence, car il est imprégné de la vie du moi individuel, de telle sorte qu'on puisse affirmer que chaque membre de la troupe a son propre deuil.

Toutefois, ce deuil individuel de chaque membre de la troupe est de nature différente par rapport au deuil qu'un moi vit à cause de la perte d'un ami personnel. La différence se situe surtout dans le fait que le moi se trouve dans des circonstances totalement différentes. Dans le premier cas de deuil, il est à prendre absolument en compte le fait que le moi est identifié – qu'il le veuille ou non – comme membre de la troupe et c'est en tant que tel qu'il vit son deuil pour son capitaine. Il est donc clair qu'il est bel et bien justifié de parler du deuil de chaque membre de la troupe tout en sachant qu'il s'agit du même deuil, c'est-à-dire celui du capitaine de la troupe. Dans l'analyse du sens du vécu communautaire j'aurai l'occasion de dire pourquoi Édith Stein admet qu'on puisse dire que chaque membre de la troupe a « son propre deuil », bien qu'il agisse *du même deuil* qu'ils vivent tous¹⁸².

Jusqu'à maintenant, je n'avais pas encore abordé le vivre ou le vécu du deuil qui est le sentiment de deuil dans lequel Édith Stein distingue également une note individuelle et une note communautaire.

Il est possible de dire que la note individuelle du vivre ou du vécu du deuil va de soi, dans la mesure où il est question de sentiments et que le sentiment a toujours été, de

¹⁸² Cf. *Ibid.*, SS. 114. 115.

toute évidence, celui d'un moi. C'est ce que Édith Stein reconnaît elle-même en affirmant ce qui suit :

Le même contenu (selon l'existence de son sens) peut être senti plus ou moins intensément, plus ou moins profondément, purement ou troublé par autre chose. Chaque individu sent le contenu d'une manière différente, et ces différentes manières de sentir, les différences « noétiques », ont leurs corrélats dans les différences « noématiques », à savoir, dans [les] multiples « colorations du vécu »¹⁸³.

D'autre part, elle laisse entendre que le vécu du deuil n'est pas en soi individuel, par rapport à la totalité de son essence (*voller Bestand*)¹⁸⁴. La justification de cela se trouve dans le *sens du vécu* qui constitue le deuxième volet de la structure du vécu communautaire.

b) *L'analyse du sens du vécu communautaire* : il faut de prime abord affirmer que c'est le sens du vécu qui lui donne sa note ou caractéristique communautaire, étant donné que tout vécu a toujours eu une note individuelle à cause de sa source qui se trouve dans un moi individuel ou moi pur.

Ainsi, dans le cas du deuil de la troupe, j'ai reconnu à la suite d'Édith Stein que chaque membre a son propre deuil ainsi que son propre sentiment de deuil. Toutefois, ce qui fait que ce deuil individuel et ce sentiment de deuil individuel aient une note communautaire, c'est leur sens profond.

De fait, d'après Édith Stein, le deuil que chaque membre de la troupe vit doit être rationnellement fondé par quelque chose qui existe objectivement. Ce quelque chose d'objectif du deuil dont il s'agit dans notre cas est la *perte du capitaine* conformément à ce qui a été déjà mentionné. La perte du capitaine, en plus de fonder rationnellement le deuil que chaque membre vit, constitue le « corrélat » de chaque vécu individuel. Et puisque chaque vécu individuel a le même corrélat, partant le sens profond de chaque vécu individuel est *le même* malgré le fait qu'il ait un revêtement individuel¹⁸⁵. En conséquence, Édith Stein déduira que dans chaque contenu de vécu, il est nécessaire

¹⁸³ *Ibid.*, S. 117.

¹⁸⁴ „Das Erleben ist nicht seinem vollen Bestand nach schlechthin individuell“ (*Ibid.*).

¹⁸⁵ „Hat jeder einzelne seine Trauer, obwohl es andererseits berechtigt ist, zu sagen, daß sie alle „dieselbe“ Trauer fühlen. Die Bedeutung dieser „Selbigkeit“ gilt es eben herauszustellen. Die Trauer ist ein individueller Gehalt, den ich fühle, aber sie ist nur das. Sie hat einen Sinn und beansprucht kraft dieses Sinnes einem jenseits des individuellen Erlebens Liegenden, objektiv Bestehenden zu gelten, durch das sie vernünftig begründet ist. Das Objektiv, dem in unserem Falle die Trauer ihrem Sinne nach gilt, ist der Verlust des Führers. Das Korrelat des Erlebnisses ist also für alle, die daran teilhaben, dasselbe und entsprechend ist der Sinnesgehalt jedes einzelnen Erlebnisses, das diesem Korrelat gilt, idealiter derselbe, unbeschadet der individuellen Einkleidung, die ihn jeweils umgibt“ (*Ibid.*, S. 115):

de distinguer deux choses : le noyau du sens (*Sinneskern*) et la couverture particulière (*besondere Hülle*) qu'assume le contenu du vécu dans le vivre de tel ou tel moi.

Il semble très important de faire deux observations chez Édith Stein sur le noyau du sens de tout vécu qui est très déterminant pour qualifier un vécu d'individuel ou de communautaire.

La première observation consiste dans *l'accessibilité* au sens d'un vécu. Édith Stein prend l'exemple du deuil d'un ami personnel pour expliquer cette accessibilité.

Quand une autre personne – qu'elle soit mon amie ou non – vit ce deuil de mon ami par empathie avec moi, cela ne veut pas dire que nos vécus ont le même sens profond. De fait, il existe dans le vécu par empathie « une modification de sens », quoique qu'il puisse être plus intense que mon vécu considéré comme originaire. Alors, il est possible de dire que le sens du vécu est *individuel* et que par conséquent son accessibilité est également *individuelle*¹⁸⁶. A partir de cette précision, il est possible de dire à qui est accessible le sens d'un vécu communautaire. Dans le cas du deuil du capitaine de la troupe, il est certain que – contrairement au sens du deuil d'un ami personnel – son sens est accessible à n'importe quel membre de la troupe. C'est dans cette logique que le deuil vécu par chaque membre du groupe constitue le deuil considéré comme le contenu du vécu communautaire. Alors, concernant l'accessibilité au sens d'un vécu, il est clair qu'il faut distinguer ce qui est accessible rien qu'à un moi (un individu) de ce qui est accessible à tous les membres d'une communauté.

Passons à la deuxième observation qui est en relation avec la *réalisation* du sens d'un vécu. Il s'agira de façon concrète du sens d'un vécu communautaire.

Dans le cas du deuil du capitaine, tous les membres ont tous accès au sens du deuil. Toutefois, il est indubitable que cette accessibilité est loin d'être la réalisation ou l'accomplissement du sens du deuil par la troupe. Avant d'abonder dans la réalisation du sens du deuil du capitaine de la troupe, il faut noter que d'après Édith Stein le sens d'un vécu exige qu'il soit accompli conformément à la rationalité de son objet. Ainsi, la perte du capitaine, c'est-à-dire l'objet qui donne sens au deuil de la troupe, est ce à quoi il faut « faire justice ». C'est pour cela qu'elle affirme : « Si aucun des membres [de la troupe] ne vit le deuil dû, alors il faut faudra dire que la perte n'est pas judicieusement (*richtig*) appréciée par la troupe »¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

Alors, ayant en face de soi plusieurs individus dont chacun a sa manière propre d'estimer ou d'apprécier les choses, on pourrait se demander : Quand peut-on affirmer que le sens du deuil est accompli par la troupe ? Quand tous les membres auront des sentiments de deuil, puisque le vécu communautaire est constitué par les vécus individuels ?

Pour Édith Stein, il n'est pas nécessaire d'attendre que tous les membres de la troupe fassent justice à la perte du capitaine, avant de parler d'accomplissement du sens du deuil. Il suffit donc qu'un seul membre réalise en lui le sens profond rationnellement requis par la perte du capitaine pour arriver à la conclusion selon laquelle les exigences requises par la perte du capitaine ont trouvé satisfaction dans le seul individu ; encore faut-il que ce dernier vive le deuil « au nom de la troupe ».

La réalisation du sens du deuil du capitaine dans le vécu du seul individu peut ne pas être à la hauteur de ce que ledit deuil exigeait rationnellement à la troupe, mais il faut reconnaître que grâce au seul individu, le sens du deuil est réalisé et qu'il est possible par conséquent de parler d'un vécu communautaire.

Ainsi, à travers la distinction entre la structure d'un vécu individuel et celle d'un vécu communautaire, j'apprends ce que signifie ou dans quelles conditions on peut parler d'un vécu individuel et d'un vécu communautaire. Mais, il serait intéressant qu'Édith Stein m'explique ce que signifie pour moi, *vivre le sens d'un vécu au nom de ma communauté*.

Vivre le deuil « au nom de la troupe », explique Édith Stein, dépend uniquement du seul individu, car ici, ce qui compte vraiment c'est l'*intention* dirigée vers la troupe et partant vers la réalisation d'un vécu communautaire. Autrement dit, il faut que le seul individu ait l'intention d'accomplir le vécu communautaire en se disant par exemple : « Je vis le deuil comme membre de la troupe, et en agissant ainsi, je prétends réaliser avec ce deuil celui de la troupe »¹⁸⁸. Toutefois, ce n'est pas le seul vécu de l'individu qui a les sentiments de deuil appropriés à la perte du capitaine qui constitue le vécu communautaire, ajoute-t-elle. Celui-ci est aussi constitué par les vécus des autres membres, même s'ils ne répondent pas aux exigences de la perte du capitaine.

De fait, je me dis qu'il est certain que la constitution du vécu communautaire doit être réalisée par l'ensemble des vécus individuels, c'est-à-dire des vécus des

¹⁸⁸ „Wir fühlen die Trauer als Angehörige der Truppe, und indem wir das tun, beanspruchen wir durch diese Trauer die Trauer der Truppe zu realisieren“ (Ibid., S. 116).

membres de la communauté. Mais, je me demande comment se réalise justement cette constitution quand on sait qu'il peut arriver que certains membres de la communauté ne réalisent pas ou réalisent faussement le sens du vécu communautaire ? La réponse à cette question par Édith Stein me permettra très probablement de savoir comment je peux faire de mon vécu individuel un élément constituant du vécu communautaire.

3. La constitution du vécu communautaire

S'il y a un principe qui semble évident, mais qu'il faut affirmer pour s'assurer soi-même de son évidence dans la constitution d'un vécu communautaire, c'est le suivant :

La relation du vécu communautaire avec le vécu individuel est une relation de constitution, non de somme. Qui serait à même de rassembler tous les vécus constitutifs en lui, mais les regrouperait en lui comme une simple somme sans lien interne, celui-là ne serait pas en possession du plein vécu de la communauté, tout comme celui qui n'obtient pas l'unité d'un objet à travers une simple juxtaposition des données sensorielles¹⁸⁹.

A partir de ce principe, il est donné à entendre que la constitution du vécu communautaire se fait à travers *un lien interne (innerer Zusammenhang)*. Étant donné que pour qu'il existe un vécu communautaire, il est indispensable de réaliser avant tout le sens dudit vécu, il devient clair que c'est seulement le sens du vécu communautaire qui est capable de lui donner son unité. Voilà pourquoi Édith Stein recommande aux membres de la troupe, dans le cas du deuil du capitaine, ce qui suit :

Faisons abstraction de la manière dont la perte [du capitaine] pourrait nous affecter personnellement, considérons seulement ce qu'elle signifie pour la communauté, alors nous nous sentirons affectés au nom de la communauté dont le vivre (*Erleben*) est ce qui s'accomplit en nous et à travers nous¹⁹⁰.

Le vécu communautaire se réalise donc dans chaque membre de la communauté à travers la considération que celui-ci accorde au sens de ce que la communauté est appelé à vivre ou, comme je l'ai souligné dans le point précédent, à travers l'intention qu'il dirige vers la communauté dans son vécu. Car c'est cette intention qui, traversant

¹⁸⁹ *Ibid.*, S. 122.

¹⁹⁰ *Ibid.*, S. 118.

le sens profond de chaque vécu individuel, est capable de fonder l'unité du vécu communautaire, lequel vécu communautaire est appelé par Édith Stein « unité de sens »¹⁹¹.

Après toutes ces remarques sur la relation entre le vécu communautaire et le vécu individuel, je peux dire que selon Édith Stein, la constitution d'un vécu communautaire est une question de sens ou de signification par rapport aux vécus individuels. Elle n'est pas la somme de ces vécus individuels en un sujet communautaire. C'est donc chez l'individu, en tant que membre de la communauté, qu'il faut chercher le sens du vécu communautaire qui permet de le constituer : « L'individu vit, sent, agit comme membre de la communauté, et dans la mesure où il fait cela la communauté vit, sent et agit en lui et à travers lui »¹⁹². Ce qui justifie cela, c'est simplement le fait qu'on ne puisse pas attribuer une conscience¹⁹³ à une communauté – dans le sens strict du terme – de telle sorte qu'on puisse dire que : la communauté est consciente de son vivre pendant qu'il se réalise, la communauté peut éventuellement réfléchir sur son vivre, la communauté a une conscience et une réflexion qu'il faut distinguer de celles de ses différents membres¹⁹⁴.

A la suite ce qui a été dit par rapport à la conscience, il est incontestable que la conscience de l'individu est « la source originaire du vivre »¹⁹⁵ et donc de la constitution des vécus communautaires, puisque conformément à ce qui a été déjà affirmé dès le début de cette première partie du chapitre : « Du moi individuel prend source toute la vie consciente. Toute vie qui engendre originairement, l'ultime flux constituant, a son origine dans le moi individuel et c'est seulement dans la sphère des vécus constitués que les vécus individuels et communautaires divergent »¹⁹⁶.

Cependant, si on ne peut pas parler d'une conscience de la communauté dans laquelle se constituent de façon originaire les vécus communautaires, Édith Stein admet

¹⁹¹ „Die durchgehende Intention auf das überindividuelle Objekt, die die Sinnesgehalte der Einzelerlebnisse durchzieht, begründet die Einheit des Gemeinschaftserlebnisses – es ist eine Einheit des Sinnes“ (Ibid., S. 117).

¹⁹² Ibid. S. 118.

¹⁹³ „Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir evtl. einer Gemeinschaft (etwa einem Volk in einem späten Zeitalter seiner Entwicklung) einen besonders hohen Grad von „Bewußtheit“ zusprechen. Diese Bewußtheit bedeutet dann eine typische Eigentümlichkeit der Gemeinschaftsglieder (bzw. ihres Erlebens), aber nicht der Gemeinschaft selbst“ (ibid., Anm. 147, S. 118).

¹⁹⁴ „Wenn er [der Einzelne] sich seines Erlebens bewußt wird oder darauf reflektiert, so wird sich nicht die Gemeinschaft dessen bewußt, was sie erlebt, sondern er wird sich dessen bewußt, was die Gemeinschaft in ihm erlebt“ (Ibid. S. 118).

¹⁹⁵ STEIN, E., *Einführung in der Philosophie*, op. cit., S. 104.

¹⁹⁶ Ibid., S. 118.

qu'on puisse parler d'un *courant ou d'un flux de vécus communautaires*¹⁹⁷, c'est-à-dire une unité formée par les éléments des vécus communautaires originaires constitués dans la conscience de chaque membre. De cette façon, c'est ce que l'individu vit en tant que membre de la communauté qui constitue le matériel avec lequel se forme le flux du vécu communautaire. Les éléments de constitution d'un vécu communautaire sont donc différents des éléments de constitutions d'un vécu individuel. C'est dans cette logique que Édith Stein déclare que les vécus communautaires « appartiennent alors à un niveau de constitution plus élevé que les vécus individuels »¹⁹⁸. Elle justifie cette différence à travers un regard extérieur sur les deux types de vécus qui montre que les vécus communautaires s'étendent ultérieurement sur une durée plus large que celle des vécus purement individuels. Elle prend comme exemple de vécu communautaire la haine des guelfes contre les gibelins dans l'Italie médiévale ou celle entre la démocratie sociale et « la société bourgeoise » qui sont des vécus unitaires dans le flux du vécu des partis concernés et qui s'étendent sur des générations entières d'individus¹⁹⁹.

Concernant la différence de durée entre un vécu individuel et un vécu communautaire, Édith Stein donne d'amples explications à travers les considérations de Georg Simmel sur les événements historiques²⁰⁰ et ajoute que la différence ne se limite pas seulement à la durée des vécus, mais aussi à la *plénitude de leur contenu*. Dans ce dernier cas, elle prend l'exemple de la souffrance d'un peuple vaincu :

La souffrance d'un peuple vaincu est si forte que l'individu se retrouve devant elle comme quelque chose d'incommensurable et d'incompréhensible. Cela n'est pas vrai que pour celui qui se présente comme étranger à la communauté, mais aussi pour celui qui lui appartient, qui prend part à son vécu et aide à sa constitution. Ce qu'il sent de cette souffrance n'est juste qu'une petite contribution au vécu total, qu'il comprend en le pressentant dans sa souffrance, mais n'est pas à même de le satisfaire totalement²⁰¹.

Cette parenthèse ouverte sur une certaine *valorisation* du vécu communautaire par apport au vécu individuel pourrait m'aider à apprécier, entre autres, la portée des fins d'une communauté et d'un individu qui fait partie du débat entre libéraux et com-

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, S. 119.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ SIMMEL, G., „Das Problem der historischen Zeit, in *Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*, n° 12, Berlin 1916, SS. 3-31.

²⁰¹ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 121.

munautariens. Mais, en attendant, je poursuis mon apprentissage avec Édith Stein sur la possibilité d'une communauté et d'une vie communautaire pour un moi.

Jusqu'ici, je n'ai fait que découvrir ce que j'ai appelé *préconditions* pour la réalisation d'une vie communautaire, c'est-à-dire, ce que je dois savoir sur ce que signifie vivre à la fois pour moi et pour la communauté. J'ai découvert cela à travers, d'une part, la distinction steinienne entre : 1) un moi individuel et un sujet communautaire ; 2) la structure d'un vécu individuel et celle d'un vécu communautaire. Et d'autre part, à travers ce qu'on entend par la constitution d'un vécu communautaire ou d'une vie communautaire au sens large.

A présent, je suppose que je suis engagé dans une vie communautaire qui ne supprime certainement pas ma vie personnelle ou individuelle. Alors, il est bien que je sache quels sont les éléments de mes vécus individuels qui entrent dans la constitution du vécu communautaire ou de la vie communautaire ; puisqu'il m'a paru clair dans l'exposé précédent que le vécu communautaire est constitué par un certain nombre de vécus individuels (ce n'est pas tous les vécus individuels qui constituent le vécu communautaire). Cette deuxième partie du chapitre aura donc pour objectif de présenter la pensée d'Édith Stein sur ce que j'attends connaître :

II. LES ÉLÉMENTS CONSTITUANTS DU VÉCU COMMUNAUTAIRE

Il est probablement nécessaire que je fasse une précision sur ce que j'attends exactement ici par vécu communautaire quand je parle de ses constituants. J'ai découvert dans la partie précédente qu'il existe en premier lieu un vécu communautaire originairement constitué chez l'individu et qui après servira à la constitution du vécu communautaire entendu comme l'unité du flux des vécus communautaires. Pour éviter la confusion entre deux types de vécus communautaires, j'utiliserai parfois, à l'exemple d'Édith Stein, le terme *supraindividuel* (*überindividuell*)²⁰² pour parler de ce qui est uniquement propre à la communauté. Ainsi, je cherche à connaître les vécus individuels qui contribuent à la constitution du vécu supraindividuel.

²⁰² L'utilisation du terme supraindividuel par Édith Stein a certainement l'avantage dans le cas des vécus, de montrer que le vécu communautaire en dépit d'être l'ensemble de vécus individuels ayant chaque sa coloration particulière, doit être considéré comme un vécu ayant sa particularité, sa « note individuelle » pour reprendre son expression (Cf. *Ibid.*, S. 117).

1. Les vécus sensoriels et imaginatifs

Il peut paraître étrange que la sensibilité et l'intuition puissent être des sources génératrices de vécus communautaires, et ce pour deux raisons principales que Édith Stein elle-même énumère par rapport à la sensibilité.

La première raison consiste dans le fait que : « La pure sensibilité est ce que l'individu possède par excellence pour lui seul et ne le partage avec aucun autre »²⁰³. Elle en donne des exemples : une douleur sensible, un scintillement de l'œil, un bourdonnement d'oreille, une démangeaison, un chatouillement et un pur sentiment de plaisir n'ont pas de sens allant au-delà de l'état subjectif et ne peuvent pour cela être expérimentés par plusieurs sujets à la fois. En cela, il n'est pas du tout étonnant que les sens aient toujours été mis sur la sellette par les rationalistes comme lieux du savoir.

La deuxième raison pour laquelle la sensibilité ne pourrait intervenir dans la constitution d'un vécu supraindividuel (communautaire) se situe simplement dans le fait qu'une communauté en tant que telle n'a aucune sensibilité. Ici, Édith Stein est bel et bien logique avec elle-même, car elle a eu à dire antérieurement que c'est dans la mesure où l'individu sent que la communauté sent en lui et à travers lui. Il s'avère donc clair qu'elle nie à la communauté une sensibilité sans pour autant refuser l'idée que la sensibilité puisse jouer un rôle en faveur de la vie communautaire. De fait, elle estime que : « Puisqu'elle [la sensibilité] est le fondement de la vie de la conscience individuelle et que celle-ci constitue la vie de la communauté, elle est aussi, en fin de compte, constitutive de la vie communautaire »²⁰⁴. De même, en ce qui concerne le rôle de la sensibilité pour la conscience, Édith Stein a été ferme dans son *Einführung in der Philosophie* à l'heure de reconnaître que le *sentir* est à la fois une forme de la conscience et une autre fonction de la raison²⁰⁵.

Le rôle fondamental de la sensibilité dans la conscience étant donc admis, il faut maintenant montrer dans quelles mesures celle-ci peut être constitutive d'une vie communautaire. Pour ce faire, il faut qu'il existe « une certaine empathie » (*Nachempfinden*)

²⁰³ *Ibid.*, S. 123.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ „Es gibt andere Funktionen der Vernunft, die nicht minder der philosophischen Klärung fähig und bedürftig sind: das Fühlen, Wollen, Handeln [...] Das Fühlen ist eine mannigfach differenzierte Bewußtseinsform, und dementsprechend gibt es verschiedene Disziplinen, die es in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen müssen. Ich nenne als fest umrissene Problemgebiete die Ästhetik und Religionsphilosophie“ (STEIN, E., *Einführung in der Philosophie*, op. cit., S. 13).

et « une compréhension mutuelle » relatives à la sensibilité individuelle. À ce propos, Max Scheler avait déjà exposé son point de vue dans *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* en estimant qu'il n'existe pas dans le domaine de la sensibilité une vie commune (*Miteinanderleben*) et un revivre (*Nachleben*) au sens strict. Toutefois, il reconnaît que les sensations d'une tierce personne (*fremde Empfindungen*) et les purs sentiments (*sinnliche Gefühle*) sont seulement accessibles par voie d'analogie²⁰⁶. En ce dernier point, Édith Stein trouve que Max Scheler n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée en développant la possibilité de revivre les sensations et les sentiments d'une tierce personne non seulement par analogie, mais plus encore par empathie, même si cette façon de revivre les sensations ou les sentiments d'autrui n'est pas « originairement » donnée ; c'est juste une façon de revivre « avec » l'autre ce qu'il sent²⁰⁷.

Ainsi, dans la possibilité d'avoir accès aux sensations et sentiments d'une tierce personne, Édith Stein veut dire que ce sont les vécus purement et simplement sensoriels qui n'entrent pas dans la constitution des vécus communautaires²⁰⁸.

Cela dit, elle donne des explications sur ce qu'on peut entendre par un vécu qui n'est pas purement et simplement sensoriel.

En principe, comme nous l'avons déjà vu, c'est le sens d'un vécu qui fait de lui soit un vécu individuel soit un vécu communautaire. Dans cette même logique, Édith Stein estime que le vécu sensoriel cesse d'être purement « subjectif » quand il est capable d'être pénétré par un regard spirituel qui comprend et vivifie. Et pour que cela soit possible, dit-elle : « Le flux des données sensorielles doit montrer un certain ordre »²⁰⁹. Elle explique cet ordre à travers l'exemple d'un vécu sensoriel où le sujet est ébloui par un reflet de lumière (*Lichtschimmer*) en faisant errer le regard (ici le regard n'est pas à entendre comme un processus de mouvement de l'œil corporel, mais plutôt comme le déroulement de certaines sensations de mouvement). De cette façon, le reflet de lumière au lieu d'accompagner (*mitgehen*) le regard, surgit et disparaît plutôt en un certain rythme, de telle sorte qu'elle devienne pour le sujet ébloui la manifestation d'une lueur objectivement existante. En d'autres termes, le flot de sensations (provoquée par le re-

²⁰⁶ Cf. SCHELER, M., „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß: mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich“, in *Gesammelte Werke VII*, Bonn, Bouvier, 1973, S. 74 ff.

²⁰⁷ Cf. STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg, Herder, 2010, 2. Auflage, S. 74 ff.

²⁰⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 123.

²⁰⁹ *Ibid.* S. 123.

flet de la lumière) disparaît pour le sujet en faveur d'un objet unitaire constitué par les dites sensations. Et le regard spirituel du sujet peut maintenant se poser sur cet objet.

Nous avons donc à faire à un certain ordre ou à une structure générale ferme dans le flux des sensations. Cet ordre est rendu possible à la condition que le vécu sensoriel de l'individu ne soit pas absolument individuel et irrépétible. Et c'est seulement à partir dudit ordre dans le flux des sensations qu'il sera possible de faire ressortir de l'existence concrète du vécu « un noyau identique » qui peut se répéter dans une autre concrétion (*Konkretion*)²¹⁰.

Tout compte fait, d'après Édith Stein, la possibilité d'une communauté ou d'un vécu communautaire commence là où l'ordre dont il est ici question permet la constitution d'un objet (*Gegenstand*)²¹¹. Mais, cela suppose : d'une part, que l'ordre fasse de la « cohue des sensations », qui est absolument irrationnelle en soi-même et absolument individuelle en sa concrétion, une porteuse de sens et un support possible pour la compréhension d'un objet. Et d'autre part, que le même ordre puisse se communiquer (*übergreifen*) à d'autres sujets ; lesquels sujets dont le déroulement de sensations, propre à chacun, pourrait constituer un objet qui leur est commun. C'est en ce moment-là qu'on pourrait parler de la saisie d'un objet comme un vécu communautaire.

Ainsi, Édith Stein admet que les évolutions des sensations (*Empfindungsverläufe*) de distincts flux de vécus, c'est-à-dire de flux de vécus individuels, puissent contribuer à la constitution d'un vécu communautaire, si et seulement si elles sont comprises dans le même sens. Par exemple, lorsqu'une escouade (*Feldwache*) aperçoit à son poste de garde une lueur, c'est le groupe en tant qu'unité qui l'aperçoit ; et ce que chaque membre du groupe aperçoit est seulement un apport constitutif au vécu communautaire.

Il est bien certain qu'Édith Stein passe par certaines subtilités du langage phénoménologique – difficilement compréhensibles – pour expliquer comment les vécus sensoriels d'un individu peuvent contribuer à la constitution des vécus supraindividuels. Cependant, au-delà de ces explications qui sont nécessaires pour comprendre le phénomène des vécus sensoriels, Édith Stein vise surtout à affirmer qu'il est possible de faire de l'*expérience* (*Erfahrung*) individuelle – composée de souvenirs, d'attentes, d'hypothèses, de conclusions, etc. et basée sur les sens – une partie intégrante du flux des vécus communautaires. Voilà pourquoi, elle déclare fermement :

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, S. 124.

²¹¹ Cf. *Ibid.*

Il n'y a aucun doute que nous nous trouvons intégrés avec notre expérience dans la communauté de tous les expérimentants (*Erfahrenden*) et que notre expérience est considérée comme bien commun de l'humanité. Avec notre savoir empirique nous nous enracinons non seulement dans ce que nous avons aperçu avec nos propres sens, mais aussi dans ce que nous avons écouté de toutes parts, dans ce que nous avons reçu par tradition. Et inversement : ce que nous expérimentons, nous ne l'expérimentons pas pour nous, mais plutôt pour l'humanité (*Allgemeinheit*) dont nous contribuons à la construction des trésors d'expérience²¹².

Par ailleurs, elle prend bien le soin de faire remarquer ici encore que ce n'est certainement pas la simple somme des expériences des individus qui constitue les trésors d'expérience de toute l'humanité, mais le sens qui les gouverne : « Pour que cette expérience communautaire puisse croître, un sens ininterrompu doit gouverner les expériences individuelles, lequel fait naître un objet unitaire supérieur »²¹³.

Outre le cas de la sensibilité, Édith Stein analyse la *fantaisie* qu'elle considère comme une contrepartie (*Gegenbild*) de cette dernière, car il est indubitable que le monde de la fantaisie ou les vécus imaginatifs sont réputés être absolument individuels contrairement au monde de la réalité qui appartient à tous : « Nous pourrions comparer nos fantaisies à travers une description réciproque et éventuellement y établir une ample concordance ; toujours est-il qu'elles resteront des mondes séparés »²¹⁴.

En dépit de ce fait très remarquable au niveau des fantaisies et des vécus imaginatifs, Édith Stein signale un cas de fantaisie considéré comme *bien commun*. Il s'agit des personnages La Belle au bois dormant (*Dornröschen*) et Le Petit Chaperon rouge (*Rotkäppchen*) qu'on retrouve dans le monde des contes allemands et qu'elle considère comme étant un bien de tout le peuple allemand. En conséquence, il est possible de parler d'une « fantaisie allemande ». Ainsi, les fantaisies ou les vécus imaginatifs peuvent constituer un vécu communautaire à condition que lesdites fantaisies recouvrent un sens :

Dans la mesure où le vécu imaginatif est un acte spirituel et qu'il est plein de sens, il peut en principe s'étendre au-delà de l'individualité. Tout ce qui a un sens est fondamentalement accessible à tous et là où j'agis en créant du sens, là où j'obtiens la constitution d'un sens, là existe celui-ci non seulement pour moi, mais aussi accessible à d'autres (c'est-à-dire qu'il peut être reproduit par eux) et enfin là existe la possibilité d'une coopération entre une majorité d'individus. Il est alors bel et bien possible que la création de fantaisies – relativement à l'existence de leur sens – soit le corrélat d'un vécu communautaire²¹⁵.

²¹² Cf. *Ibid.*, S. 125.

²¹³ Cf. *Ibid.*

²¹⁴ Cf. *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, S. 127.

Ainsi, quoique qu'il s'avère plus ou moins complexe d'expliquer le processus qui mène à la constitution d'un vécu supraindividuel par des vécus sensoriels et imaginatifs, il me paraît, après tout compréhensible que la question du sens soit fondamentale pour la réalisation d'un tel processus. Et c'est dans cette même ligne que j'entends comprendre les actes catégoriaux qu'Édith Stein considère également comme des éléments constitutants des vécus supraindividuels.

2. Les actes catégoriaux

Pour saisir la pensée steinienne sur les actes catégoriaux considérés comme étant des constituants des vécus communautaires, j'aimerais l'exposer en trois volets : 1) ce que Édith Stein entend par actes catégoriaux, 2) relations entre actes catégoriaux et actes sensoriels et 3) la manière dont les actes catégoriaux arrivent à constituer des vécus communautaires.

Les actes catégoriaux sont également considérés chez Édith Stein comme des actes de la pensée ou actes logiques²¹⁶ qui, entre autres sont : l'acte de juger avec ses composantes sujet et prédicat, l'acte de tirer une conclusion, l'acte de comparer de distinguer à travers des références, l'acte d'unir et de compter, etc. De même, elle entend aussi par actes catégoriaux les intuitions d'essence (*Wesenseinsichten*) matérielles, telles que l'intuition des connexions ontologiques d'un certain domaine, par exemple, celui de la nature.

Au vu du fait que les vécus regroupés dans les actes catégoriaux sont largement ramifiés, Édith Stein estime qu'il est naturellement impossible d'entreprendre – dans notre contexte – une étude de toutes leurs particularités. A travers cette restriction qu'elle entend faire dans le contexte où elle aborde les actes catégoriaux, elle fait fort probablement allusion à l'ample étude réalisée par son « maître » Edmund Husserl sur les actes catégoriaux. De fait, ce dernier, dans la sixième recherche logique de ses *Logische Untersuchungen*, développe le contenu de son concept appelé *Intuition catégoriale* qui traite de toutes les particularités des actes catégoriaux qu'Édith Stein veut évi-

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, S. 128.

ter ici, car le plus important pour elle, c'est de « souligner seulement les points qui sont essentiels pour notre problème »²¹⁷.

Ainsi, les vécus qu'elle espère analyser à travers les actes catégoriaux sont désignés sous l'expression *actes fondés*, « c'est-à-dire qu'ils ne sont possibles que comme une activité sur un substrat prédéterminé »²¹⁸. Cette explication steinienne de ce qu'est un acte fondé me paraît beaucoup plus clair chez Edmund Husserl qui fait la distinction entre actes simples et actes catégoriaux ou entre intuitions simples et intuitions catégoriales dans la sixième recherche logique. Cette distinction se révèle comme étant « le fondement de la théorie phénoménologique de la connaissance »²¹⁹ : les actes simples correspondent aux intuitions simples, comme par exemple la perception sensible. Les dites intuitions donnent leurs objets *directement*, immédiatement, « dans une seule couche d'acte », « d'un seul coup ». Quant aux actes fondés – dont parle Édith Stein – ils correspondent aux intuitions catégoriales. La caractérisation d'une intuition catégoriale par rapport à une intuition simple, est que l'intuition catégoriale est toujours fondée sur des actes fondeurs qu'Édith Stein évoque en utilisant le terme « substrat ». Autrement dit, comme l'explique beaucoup plus clairement Lohmar Dieter :

L'intuition catégoriale ne se rapporte pas à son objet dans un acte simple, d'un seul rayon, mais dans un faisceau d'actes fondés [...].

Les actes catégoriaux sont fondés unilatéralement dans des actes préalables ou qui sont fusionnés en eux. Cela signifie que l'on peut se représenter la fondation comme la construction d'une pyramide. Si une pierre manque au fondement de la pyramide, il est impossible de construire l'étage suivant. Une autre métaphore pour ce rapport de fondation unilatéral pourrait être le parcours de la course de haie. On doit cependant introduire une règle supplémentaire : chaque obstacle doit être sauté afin que le passage soit valable²²⁰.

Ayant abouti à une certaine clarification de ce qu'est un acte fondé ou un acte catégorial chez Husserl par le concours de Lohmar Dieter, je peux saisir mieux ce qu'Édith Stein a voulu dire en définissant les actes fondés comme ceux qui sont uniquement possibles comme une activité fondée sur un substrat prédéterminé. Aussi, devient-elle claire la distinction entre actes sensoriels et actes catégoriaux qui constitue le second volet du développement de cette section.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*

²¹⁸ Cf. *Ibid.*

²¹⁹ LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, t. 99, n°4, 2001, p. 657.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 657. 658.

De fait, Édith Stein reconnaît conformément à la pensée Husserlienne que les objets qui résultent des actes catégoriaux ou actes fondés « constituent un niveau supérieur qui surpasse celui des objets du substrat, de même que les actes catégoriaux surgissent du fond des vécus qui nous fournissent le substrat »²²¹. Ces vécus « fournisseurs » de substrat ou d'acte fondateur peuvent être – comme le reconnaît Édith Stein à la suite de Husserl – des perceptions individuelles (externes ou internes), une expérience ou une fantaisie. De là apparaît l'une des relations des actes catégoriaux avec les actes sensoriels, à savoir, que les substrats ou les actes fondateurs de ceux-là peuvent être ceux-ci : « Dans les cas les plus simples d'intuition catégoriale, les actes fondateurs peuvent être de simples perceptions »²²².

D'après Édith Stein, alors, quoiqu'il n'existe pas une loi qui établisse que les actes sensoriels doivent toujours prendre part à la fondation des actes catégoriaux, quoiqu'aucun matériel sensoriel ne fasse partie de l'existence d'un acte logique (catégorial) en tant que tel, elle fait remarquer, toutefois, que tout objet catégorial (c'est-à-dire résultant d'un acte catégorial) renvoie conformément à son sens à des objets de niveau inférieur, des objets sensoriels ou des vécus individuels. Par conséquent, elle en déduit que les actes catégoriaux renvoient à des perceptions individuelles²²³.

Cette conclusion steinienne sur le rapport entre actes catégoriaux et actes sensoriels est bel et bien conforme à l'opinion husserlienne en ce qui concerne la constitution ou la structure d'un acte catégorial qui est édifiée en trois niveaux et dont les deux premiers niveaux font nécessairement allusion à des actes sensoriels ou perceptions individuelles. Lohmar Dieter nous résume ces trois niveaux chez Husserl de la manière suivante : « 1) saisie simple, première captation (perception globale), 2) perception particulière mettant en évidence et articulant et 3) le véritable viser-ensemble catégorial, nous les trouvons dans toutes les formes catégoriales synthétiques »²²⁴.

Avant de passer au troisième et dernier volet de cette partie qui consiste en l'aptitude des actes catégoriaux à la constitution de vécus supraindividuels ou communautaires, il faut souligner un point très important dans la relation entre actes sensoriels et actes catégoriaux : il s'agit du fait que c'est seulement les actes sensoriels – ayant un

²²¹ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 128.

²²² LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *op. cit.*, p. 658.

²²³ Cf. STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, SS. 128. 129.

²²⁴ LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », *op. cit.*, p. 658.

sens pénétré par un regard spirituel et dont ledit sens est en son tour saisissable par d'autres sujets – peuvent être des actes fondateurs des actes catégoriaux²²⁵. En ce qui concerne les conditions pour que des actes sensoriels constituent un objet unitaire saisissable par plusieurs sujets, elles ont déjà été abordées dans la section précédente.

Comme exemples d'actes sensoriels ayant un sens pénétré par un regard spirituel et fondant un acte catégorial Édith Stein retient les suivants : 1) l'arbre – 2) est vert.

En quoi l'acte catégorial – l'arbre est vert – est-il un élément constituant d'un vécu communautaire ? La réponse à cette question est réellement le point central de la présente section.

Par exemple, quand un individu déclare : « ceci est un arbre », il n'y a pas de doute possible que ce vécu qui est un acte catégorial ou logique renferme une caractéristique individuelle, une coloration sensorielle, disons en termes purement phénoménologiques, qu'il a ses propres particularités noétiques et noématiques, car selon le principe évoqué par Édith Stein :

Le flux de la pensée et le contenu de la pensée montrent une fraîcheur, une vivacité, une intensité, etc. qui ne correspondent qu'à ce vécu et pas à un autre. Et cependant : dans le déroulement d'un vécu de qualité tout à fait différente, il est possible qu'apparaisse la même signification²²⁶.

Outre ce principe qui ne nie pas à un acte catégorial sa note totalement individuelle en vertu de la particularité du contenu et le flux de chaque pensée, Édith Stein stipule aussi autres principes relatifs à tout vécu renfermant un sens, dont les actes catégoriaux ou actes de pensée :

En principe, les pures significations profondes sont accessibles à « tout être pensant », même quand l'objectité qui y est saisie, ne peut atteindre sa pleine réalité que chez un individu [...] [2] Toute signification profonde est réalisée avec le caractère universel de la conscience et si la signification se convertit en objet, alors elle se présente dans un sens particulier comme une objectité complètement détaché (*losgelöst*) vis-à-vis de nous²²⁷.

En vertu de ces principes qui affirment le caractère universel des actes de la pensée ou actes catégoriaux, Édith Stein aboutira à la conclusion selon laquelle tous les

²²⁵ „Am Aufbau des Gehalts der logischen Erlebnisse – so sahen wir – sind nur die allgemeinen Momente der sinnlichen Unterschicht beteiligt. Das schlechthin Individuelle, das aller Sinnlichkeit einwohnt und in die Konstitution der Sinnenwelt mit eingeht, spielt hierbei keine Rolle. Das stempelt die logischen Akte zu überindividuellen Erlebnissen κατ'ἐξοχήν [überhaupt]“ (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 130).

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

actes catégoriaux ou logiques ou actes de pensée constituent un bien commun, c'est-à-dire qu'ils sont des éléments constitutifs des vécus communautaires. C'est dans cet objectif qu'elle fait cette déclaration relative aux actes catégoriaux :

Le caractère universel de la conscience (*Allgemeinheitsbewußtsein*) qui est inhérent à ces actes [actes catégoriaux] caractérise chacun d'eux comme un vécu qui est réalisé au nom de tous et pour tous. Ce qui m'y est révélé, est universellement accessible, un bien commun que j'ai découvert non seulement pour moi, mais aussi pour les autres. Et de nouveau, ce que les différents individus réalisent ici n'est pas à considérer comme une somme de vécus individuels, mais plutôt la constitution d'unités supérieures par l'entrelacement des vécus individuels²²⁸.

Pour ouvrir une parenthèse par rapport à toutes ces allégations steiniennes justifiant en quoi les actes catégoriaux sont des éléments entrant dans la constitution de vécus communautaires, je dirai que lesdites allégations font certainement allusion au principe de l'*universalité de la science* ; lequel principe est bien souvent littéralement éclipsé par un égoïsme confirmé dans le domaine de la recherche scientifique. Je puis rappeler ici que cet égoïsme qu'Édith Stein a perçu dans le solipsisme encouragé par certaines théories de la connaissance, a été un des problèmes abordés par les jeunes phénoménologues réalistes de son temps tels Adolf Reinach, Max Scheler...

Pour conclure cette section, il serait d'un grand intérêt d'évoquer, un tant soit peu, la manière dont Édith Stein explique la connexion entre les actes catégoriaux de contenu individuel qui aboutit à des unités supérieures considérées comme une science. Pour expliquer cela, elle part de l'idée que la signification profonde que renferme un objet obtenu à partir d'un acte catégorial est certainement une *unité idéale*, mais elle n'est cependant pas encore *la signification par excellence*. Dans le développement de cette idée, elle laisse entendre qu'il existe un double degré de signification dans les actes catégoriaux qui participe du même objectif : l'obtention *d'une signification idéale "accomplie" (vollendet)*. Ce double degré de signification est : la signification profonde du vécu individuel et la signification profonde du vécu communautaire. Elle prend l'exemple des mathématiques comme science pour montrer qu'elles sont une connexion complexe de significations où on distingue, d'un côté, *une théorie achevée* comme formation idéale. Tandis que, d'un autre côté, il y a ce que l'individu expérimente en lui

²²⁸ *Ibid.*, S. 131.

présentement comme contenu individuel à partir de cette théorie et l'état actuel de la science » comme contenu du vécu communautaire²²⁹.

Après l'analyse des vécus sensoriels, des vécus imaginatifs et des actes catégoriaux comme des éléments constitutants des vécus communautaires, Édith Stein ajoute un dernier élément à la liste : les actes émotionnels.

3. Les actes émotionnels

Avant d'aborder les actes émotionnels, je souligne que pour Édith Stein, il s'agit d'un cas très spécifique par rapport à celui des vécus sensoriels et catégoriaux. De fait, nous avons découvert auparavant que les vécus sensoriels et catégoriaux se constituent en vécus communautaires, c'est-à-dire en une unité, à travers *un sens profond* (*Sinngehalt*) accessible à une pluralité de sujets. Cependant, dans le cas des actes émotionnels, Édith Stein avertit que nous aurons à faire à une sorte de constitution ou un type d'union *plus intérieure*. Le développement qui suivra nous permettra probablement de saisir cette spécificité des actes émotionnels.

En ce qui concerne la structure de la présente section, il s'agira essentiellement de percevoir la relation qu'Édith Stein établit entre actes sensoriels et actes émotionnels ; entre actes émotionnels et monde des valeurs avant de comprendre dans quelles conditions les actes émotionnels sont-ils des éléments constitutants d'un vécu communautaire.

Pour ce qui est de la relation entre actes émotionnels et actes sensoriels, Édith Stein fait remarquer avant tout que les actes émotionnels, à l'exemple des actes catégoriaux présentés dans la section précédente, sont des actes fondés qui font recours aux vécus sensoriels comme actes fondateurs. Prenant l'exemple de la joie (acte émotionnel) que le moi éprouve en admirant un beau paysage, Édith Stein montre clairement que des données sensorielles entrent dans le fondement de cette joie. Toutefois, à la différence des actes catégoriaux, ce n'est pas seulement le contenu de ce qui est perçu qui constitue le fondement de la joie, puisque deux personnes peuvent percevoir le même paysage et ne pas éprouver la même émotion. Alors, Édith arrive à la conclusion selon laquelle les actes émotionnels ont besoin d'un « matériel » (*Stoff*) propre pour leur réalisation. Aussi, renferment-ils des éléments « hylétiques » non seulement *étrangers au moi* (*Ich-*

²²⁹ *Ibid.*, 132.

fremde), mais aussi un contenu égoïque (*ichlich*) qui est le sentiment de plaisir, le sentiment de bien-être, etc.

Cette « thèse » steinienne ou phénoménologique qui considère les actes émotionnels comme étant également constitués d'éléments étrangers au moi s'oppose à certaines théories psychologiques qui expliquent l'être propre (*Eigensein*) des sentiments comme « un complexe de sensations des organes »²³⁰.

Édith Stein explique l'existence des éléments dits étrangers au moi à partir du caractère intentionnel des actes émotionnels qu'elle dénomme aussi sentiments spirituels (*geistige Gefühle*). Ledit caractère intentionnel est fondé sur le fait qu'une *vue spirituelle* surgit du fond du contenu égoïque des actes émotionnels (lequel contenu, purement et simplement sentimental) pour faire de ceux-ci des porteurs d'un sens (*Träger einer Sinngebung*). De cette façon, Édith Stein montre, avant tout, que les actes émotionnels ne sont pas seulement fondés sur des éléments sensoriels qu'on retrouve dans leur contenu égoïque (le sentiment de plaisir, sentiment de bien-être...).

En vue de faire ressortir les éléments hylétiques des actes émotionnels qui sont étrangers au moi, Édith Stein fait percevoir que les actes émotionnels ont une *fonction révélatrice* (*Bekundungsfunktion*) dont le rôle consiste à révéler au sujet qui les éprouve le monde des valeurs, autrement dit, pour reprendre ses termes: « [Les actes émotionnels], dans leur fonction révélatrice au sujet, ouvre son regard à un nouveau monde d'objets. Ce nouveau monde d'objets qui s'ouvre devant nous dans le sentir, est le monde des valeurs »²³¹. Ainsi, j'aborde l'analyse des rapports entre actes émotionnels et monde des valeurs.

La place du monde des valeurs à côté des actes émotionnels, explique Édith Stein, est avant tout apercevable, lorsque j'arrive à faire une double distinction dans mon « sentir » ou « sentiment ». De fait, dans le sentiment qui est un acte émotionnel, je fais, avant tout, l'expérience d'un acte ou d'un vécu dans lequel *des valeurs* ou des ob-

²³⁰ „Es ist von psychologischer Seite immer wieder versucht worden, das Eigensein der Gefühle zu bestreiten und sie als „komplexe von Organempfindungen“ zu erklären. Diesen vergeblichen Bemühungen liegt die richtige Einsicht zugrunde, daß beim Aufbau der Gemütslebnisse eine fundierende Unterschicht eine wesentliche Rolle spielt, und daß bei einer gewissen Klasse von Gemütsakten sinnliche Gefühle diese Unterschicht bilden. Das völlig Verfehlete dieser Theorien ist darin zu suchen, daß sie den intentionalen Charakter der geistigen Gefühle verkennen. Sie sehen nicht, daß auf dem Grunde der ichtlichen Gehalte – wie bei der Wahrnehmung – eine geistige Auffassung erhebet, die sie zu Trägern einer Sinngebung macht, und daß in ihrer „Bekundungsfunktion“ dem Subjekt den Blick in eine neue Objektwelt eröffnen. Diese neue Objektwelt, die sich im Fühlen vor uns auftut, ist die Welt der Werte“ (*Ibid.*).

²³¹ *Ibid.*

jets considérés comme chargés de valeur et comme biens se présentent à moi. Ensuite, je constate que ces valeurs déclenchent en moi *des prises de positions (Stellungnahmen)*.

Avant de poursuivre, il faut souligner que derrière le terme « valeur » ici, Édith Stein prétend désigner tout ce qui a de la valeur en soi et ce qui est seulement significatif pour un sujet quelconque²³².

Ainsi, par rapport au lien entre les valeurs et les prises de positions ou émotions, Édith Stein déclare en reprenant l'exemple de la perception du beau paysage : « Il n'y a pas de doute que la valeur sentie est le motif de ma prise de position. Elle l'exige. Ma joie est la "réponse" à la beauté du paysage qui s'offre à moi »²³³. Cette déclaration steinienne vise à écarter l'idée selon laquelle la saisie de la beauté du paysage en tant que valeur serait un sentir ou une émotion, puisqu'elle se demande après ladite déclaration :

De quel droit désignons-nous donc la saisie de la valeur elle-même comme un sentir ? Ce qui est réellement émotionnel ne se trouve-t-il pas dans la réaction, tandis que la prise de connaissance que me fournit la valeur n'en [émotivité] est-elle pas complètement exempte²³⁴ ?

Édith Stein reconnaît, alors, que la beauté du paysage en tant que telle n'a pas le pouvoir de produire en moi instantanément des émotions dans la mesure où elle peut se présenter clairement sous mes yeux et que je puisse y rester complètement "froid". Toutefois, elle ne nie pas le fait que le paysage ait des qualités sensorielles qui ne sont pas à confondre avec la beauté elle-même comme valeur. Ces qualités sensorielles n'exigent rien au sujet qui perçoit le paysage, par contre la beauté comme valeur exige du sujet qu'il s'ouvre intérieurement à elle, qu'il se laisse intérieurement déterminée par elle. De là, Édith Stein parle d'une intention inhérente à la valeur (*Wertintention*) qui doit être accomplie par le sujet afin que celle-ci puisse lui être complètement révélée.

Pour résumer la relation entre actes émotionnels et valeurs, il faut arriver à entendre à la suite d'Édith Stein que la saisie de la valeur (*Wertnehmen*) totalement réalisée est aussi un sentiment spirituel ou un acte émotionnel dans lequel l'intention inhérente à la valeur et la réaction du sujet sous forme de réponse sont unies²³⁵. Il existe donc un lien intrinsèque entre monde des valeurs et actes émotionnels.

²³² *Ibid.* Anm. 162.

²³³ *Ibid.*, SS. 133. 134:

²³⁴ *Ibid.* S. 134.

²³⁵ *Ibid.*

Après avoir découvert le caractère intentionnel des actes émotionnels qui lui est fourni à travers leur lien intrinsèque avec les valeurs, il devient plus aisé de dire en quoi les actes émotionnels sont des éléments constitutifs des vécus communautaires. En effet, dans l'exemple de la troupe militaire endeuillée par le décès de son capitaine, Édith a montré comment l'intention que renfermait chaque vécu individuel était indispensable pour arriver à la constitution d'une intention communautaire considérée comme un noyau identique à tous les vécus individuels. L'intention s'avère donc déterminante dans le cas présent. Il faut même noter que le vécu du deuil est bel et bien un autre exemple des actes émotionnels, mais ici, Édith Stein préfère l'exemple d'un acte émotionnel positif : la joie éprouvée devant la beauté d'un paysage ou d'une œuvre d'art.

Ce qu'il convient de noter avant d'aborder le cas à proprement parler de l'intention, c'est qu'Édith Stein estime que la propension à qualifier les actes émotionnels d'actes purement subjectifs ou individuels se situe dans le fait que le contenu égoïque (le sentiment de plaisir, le sentiment d'admiration, de regret, de douleur...) des actes émotionnels a *une signification complètement personnelle*.

En outre, pour parler du contenu des actes émotionnels dit étranger au moi, à savoir, les valeurs qui sont constituées sur la base du contenu égoïque, Édith Stein fait remarquer qu'il n'est pas, dans le fond, moins subjectif que le contenu égoïque, car ledit contenu étranger au moi (les valeurs) intervient dans la vie intérieure du sujet qui vit les émotions. Ainsi, le contenu égoïque des actes émotionnels tout comme leur contenu dit étranger au moi ont chacun un caractère strictement individuel. Toutefois, le contenu étranger au moi (valeur) et le contenu égoïque (ce qui est senti) n'ont pas qu'un caractère individuel, ils sont aussi un noyau de sens (*SinnesKern*) qu'il est possible de distinguer de leur caractéristique individuelle. Et c'est ce noyau de sens qui va faciliter la constitution des vécus communautaires ou supraindividuels. Comment cela se passe-t-il ? Il s'agit d'une question d'intentions individuelles qui s'engrènent les unes avec les autres (*ineinandergreifen*) pour constituer une intention supraindividuelle ou objet communautaire accessible à chaque individu. De fait, selon l'analyse steinienne, du noyau de sens surgissent des intentions individuelles qui révèlent à tous les individus ou sujets la *même* valeur à travers leurs vécus émotionnels. Outre cela, ce même noyau de sens favorise l'engrènement des intentions individuelles les unes avec les autres pour aboutir à une seule intention.

Ainsi, à partir du noyau de sens, les individus aperçoivent la même valeur comme un objet commun dans leurs intentions qui se constituent en une seule intention sur la base du même noyau de sens. En fin de compte, il est clair que les actes émotionnels sont fondamentalement constitués en vécus communautaires sur la base du sens qu'ils renferment à l'exemple des actes sensoriels et des actes catégoriaux que nous avons déjà étudiés. Toutefois, comme il a été mentionné dès le début de la présente section, l'union obtenue à partir des actes émotionnels est beaucoup plus interne au sujet à cause de la valeur qui exige que l'individu s'ouvre intérieurement pour l'accueillir ou la saisir. L'exemple qu'Édith Stein prend pour illustrer la constitution des actes émotionnels en vécus communautaires est très éloquent par rapport à cette question d'intériorité :

Quand je reste en admiration devant une œuvre d'art, cette admiration prétend donc, d'une part, satisfaire à la valeur de l'œuvre d'art, et cette prétention, selon la profondeur, la vivacité, etc. avec lesquelles l'admiration est éprouvée, est plus ou moins réalisée ou vide. D'autre part, je me sens dans cette admiration comme membre de la communauté des professionnels ou des amateurs de l'art, et aussi longtemps que j'agis ainsi, mon vécu revendique, considère (*befassen*) et reproduit (*wiedergeben*) en lui le vécu de la communauté. De même cette intention est plus ou moins réalisée, et plus elle l'est, plus grand est l'apport constitutif que le vécu individuel apporte à la communauté²³⁶.

A partir donc de cette description, il est clair qu'il ressort le caractère plus intérieur des actes émotionnels. Cependant, la constitution desdits actes en vécus communautaires paraît ne dépendre que de l'individu qui les éprouve, puisqu'il s'agit concrètement de la réalisation d'une intention en l'absence d'une communauté concrète ou localisée. Cette réalité particulière des actes émotionnels par rapport aux vécus communautaires est, d'après Édith Stein, une exception qui permet de justifier le fait que la communauté est une « personnalité » supraindividuelle qui se manifeste à travers des personnes concrètes. Je traiterai de ce cas dans la quatrième partie de ce chapitre. Pour le moment, j'aimerais chercher à comprendre les moyens dont je dispose pour faire de mes actes sensoriels, catégoriaux et émotionnels des actes pour toute la communauté, car je suppose que personne sauf moi suis capable d'un tel agir : faire de mes propres vécus « participants » aux vécus communautaires.

²³⁶ *Ibid.*, SS. 138. 139.

II. MOYENS POUR PASSER D'UN VÉCU INDIVIDUEL À UN VÉCU COMMUNAUTAIRE

Il faut avant tout rappeler qu'il n'existe pas une conscience communautaire strictement parlant de laquelle fluent directement des vécus communautaires. Ce qui, au contraire, existe c'est une conscience individuelle de laquelle fluent des vécus qui peuvent être constitués en une unité de flux pour donner lieu à des vécus communautaires.

Le fondamental dans la présente section consiste à savoir comment se réalise cette unité de flux à partir de vécus individuels tels les actes sensoriels, les actes catégoriaux et les actes émotionnels. Existe-il des moyens ou des lois (*Gesetze*) (pour faire usage de la terminologie phénoménologique) qui permettent cette unité ? Édith Stein retient quatre moyens d'unir les vécus individuels qu'elle appelle modes de connexion (*Verbindungsweisen*) : Association, motivation, causalité et effet de volonté (*Willenswirkung*). Ces notions ont ici une certaine connotation psychologique sur laquelle je ne voudrais pas insister outre mesure pour ne pas perdre de vue le caractère réaliste de la méthode employée dans la présente étude sur l'individu et la communauté.

1. Le mode d'association

En matière psychologique et conformément à ce qui est écrit dans le dictionnaire psychologique de Christian Michel et Felix Novak, le terme « association » remonte à Aristote qui a supposé qu'il naisse des relations ou des connexions entre les pensées, les souvenirs, les idées individuels selon les principes de ressemblance, de contraste et de contiguïté temporelle ou spatiale. Ces relations ont été nommées des Associations et principes de lois d'association (*Assoziationsgesetze*)²³⁷.

Il convient de noter que ces *lois d'association* ne sont pas seulement utilisées en des matières purement psychologiques dans la mesure où les empiristes britanniques Thomas Hobbes, John Locke et David Hume ainsi que les physiologistes russes Ivan Setchenov et Ivan Petrovitch Pavlov s'en sont servi pour expliquer respectivement le fonctionnement de la mémoire et les relations entre *stimulus* et réaction. L'usage des

²³⁷ Cf. MICHEL, Ch. et NOVAK, F., "Assoziation", in *Kleines psychologisches Wörterbuch*, Freiburg, Herder, 1991, S. 37.

lois d'association est également observé chez les théoriciens de la connaissance, en l'occurrence les phénoménologues. Pour terminer cette liste, je mentionnerai Sigmund Freud qui dans la thérapie psychanalytique parle d'une « association libre » qui vise à découvrir les vécus antérieurs cachés, inconscients et refoulés du patient.

Ainsi, les lois d'association servent dans plusieurs domaines, mais Christian Michel et Felix Novak affirmeront surtout que : « Ces types d'associations jouent incontestablement un rôle important dans l'étude des sentiments, des besoins et des comportements »²³⁸. Il est donc compréhensible qu'Édith Stein fasse recours aux lois d'associations pour montrer comment des vécus individuels peuvent former une unité considérée comme le flux de vécus communautaires.

Toutefois, les lois d'association dans le cas de l'unité d'un flux de vécus communautaires ne sont pas tout à fait efficaces pour la réalisation d'une telle unité. Elles ont besoin du concours de la loi de motivation dont l'analyse suivra immédiatement après celle des lois d'association. On se demanderait alors pour quelle raison Édith Stein considère les lois d'association comme un mode de connexion qui permet la constitution des vécus communautaires. Elle-même en donne la raison de la manière suivante avant d'aborder directement l'étude de la loi de motivation :

Pour l'instant, en ce qui concerne la signification supraindividuelle de l'association, nous pouvons seulement dire : leur efficacité dans la conscience individuelle rend compréhensible le fait que des vécus communautaires complexes se constituent. En revanche, si des vécus communautaires constitués naît l'unité d'un flux, cela ne lui est pas redevable²³⁹.

En fait, Édith Stein a utilisé les lois d'association dans son essai *Psychische Kausalität*²⁴⁰ pour montrer comment des vécus individuels de genres différents et d'une même phase entrent en relation les uns avec les autres : ce qui les séparent et les relie dans l'unité du flux de la conscience. Par exemple je peux vivre à la fois – faisant abstraction de l'intensité de chacun vécu – une sensation de couleur, une sensation de son et une sensation de bien-être qui surgit comme la continuité des deux premières jusqu'à ce que celles-ci sombrent dans le passé. Cette série de vécus constitue *une phase* dans le flux de la conscience. Comment tous ces trois vécus distincts et formant une même

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 142.

²⁴⁰ *Ibid.*, SS. 13-16.

phase dans le flux de la conscience peuvent être associés les uns aux autres pour former une seule unité ?

Édith Stein laisse observer que le premier et le plus originaire mode d'association desdits vécus consiste dans le fait qu'ils coïncident dans une phase momentanée (*Momentphase*). De ce fait, la phase est un mode ou une loi d'association des vécus individuels dans le flux de la conscience individuelle.

Mais le problème d'association se pose lorsqu'on examine le cas de l'association des vécus individuels qui appartiennent à différentes phases se mêlant les unes aux autres (*ineinander überfließen*). Dans ce contexte Édith Stein juge que parler d'association n'a absolument pas de sens²⁴¹. Mais puisqu'il faut envisager un type d'association pour ce genre de vécus, elle fait recours au concept phénoménologique d'« association par contact » (*Berührungs-Assoziation*). Ce type d'association se fonde sur le principe de la vie psychique selon lequel : « Ce qui surgit ensemble ou qui était vraiment ensemble en un moment donné, s'achemine ensemble vers le passé et dans toutes les fluctuations de son être (le mourir, le disparaître et le resurgir), forme un *complexe* »²⁴². Ainsi, peut-on dire que les phases qui se mêlent les unes aux autres s'associent par « ce contact », à savoir, le fait d'être *ensemble* dans leur évolution. De même les vécus qui appartiennent à ces phases participent de ce type d'association dans la mesure où lorsque je fais venir à la mémoire un de ces vécus, c'est l'ensemble des vécus du *complexe* formé par les phases qui s'éveille.

A travers les antécédentes explications sur le fonctionnement de la vie psychique, j'ai voulu signifier le fait que le *complexe de vécus individuels* découvert à partir d'une loi d'association appelée *association par contact* a permis à Édith Stein de parler de la constitution de vécus communautaires complexes. Par exemple, lorsque la troupe qui a perdu son capitaine entre en guerre malgré le deuil qu'elle est en train de vivre, nous avons à considérer deux phases de vécus communautaires qui se mêlent les unes aux autres formant un complexe et partant, un complexe de niveau supérieur de vécus communautaires.

Quant à savoir maintenant comment les vécus communautaires constituant un complexe arrivent à former une unité de flux considérée comme le flux de tous les vécus communautaires, cela n'est pas à rechercher dans aucune loi d'association, car les

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, S. 15.

²⁴² *Ibid.*

lois d'association fonctionnent lorsqu'on a en face des vécus provenant ou surgissant d'un même flux de conscience individuelle. Il va donc falloir faire recours au mode ou à la loi de motivation, pour atteindre l'unité de ces vécus communautaires complexes.

2. Le mode de motivation

L'étude psychologique sur la motivation appelée psychologie de la motivation tente d'éclairer ce qui meut l'homme à agir d'une façon déterminée. Des interrogations telles : comment amener un élève à apprendre davantage ? Pourquoi un enfant fait une fugue ? Pour quelle raison l'accusé a-t-il tué un homme ? font toutes partie du domaine de la psychologie de la motivation dont la tâche fondamentale consiste à expliquer la variabilité observée du comportement²⁴³. En d'autres termes, elle cherche à savoir pourquoi dans la même situation, on obtient une diversité de réactions chez des personnes différentes.

Pour ne retenir que la partie de la psychologie de la motivation qui concerne mon travail, je voudrais souligner le fait que parmi les théories particulières de ladite psychologie, il existe des théories de motivation dites orientées de façon *humaniste*. Selon ces théories le comportement et l'agir humains sont adaptés à son développement (*Wachstum*) ou s'orientent vers la réalisation de valeurs de sens (*Sinnwerte*)²⁴⁴. J'estime que c'est selon cette vision qu'Édith Stein veut utiliser la motivation comme un moyen d'unir des vécus communautaires complexes. Ce qui justifie ma position, c'est le fait qu'elle dise, de prime abord, que dans les relations de motivation « la connexion des vécus est rendue possible par leur sens profond », en ajoutant immédiatement que : « Les rapports de sens existent indépendamment de la manière dont ils se réalisent dans les déroulements des vécus »²⁴⁵. Ces affirmations donnent certainement à attendre le rôle considérable que le sens des vécus doit jouer dans le mode dont ils s'unissent sur la base de la motivation.

²⁴³ Cf. MICHEL, Ch. et NOVAK, F., « Motivation », *op. cit.*, SS. 252. 253.

²⁴⁴ „Zu den spezifisch psychologischen Theorien werden humanistisch orientierte Motivationstheorien gerechnet. Hier wird davon ausgegangen, daß das menschliche Verhalten und Handeln auf das Wachstum ausgerichtet ist, sich an der Verwirklichung von Sinnwerten orientiert und neben den Grund- und Wachstumsbedürfnissen insbesondere von dem Bedürfnis nach Selbstverwirklichung gesteuert wird“ (*Ibid.* S. 254).

²⁴⁵ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 142.

De fait, dans la suite de son développement, comme pour établir le lien entre *sens* et *motivation*, elle fera cette formulation sous forme de norme relative à l'unité du flux des vécus communautaires :

Là où se réalise une connexion de sens (*Sinnzusammenhang*) [entre les vécus], là les vécus réalisants parviennent à l'unité d'une connexion de motivations, ils forment un complexe de vécus. Quand une connexion de sens a recours à un groupe d'individus pour sa réalisation, alors son corrélat est une structure de motivations qui n'appartient plus à l'un ou à l'autre flux de vécus, mais plutôt au flux des vécus du groupe²⁴⁶.

Il n'y a donc aucun doute possible sur le lien qui existe entre le sens qui met en relation plusieurs vécus et les motivations qui animent le sujet ou les sujets dans ces vécus : le sens profond des vécus tant individuels comme communautaires s'obtient par l'unité des motivations des individus.

Dans le contexte de la communauté, c'est grâce à cette unité de motivations des individus qu'il est possible de parler, d'une part, d'une unité de flux de vécus communautaires complexes et d'autre part, d'un sens continu qui parcourt tout ce flux de vécus communautaires. Pour ce qui est de l'importance du sens, j'ai pu mentionner dans la partie relative aux éléments constitutifs des vécus communautaires que c'est celui-là même qui donne aux vécus communautaires leur unité et leur caractère compréhensible. Mais ici, il est surtout question d'insister sur la manière dont ce sens est réalisé à travers le lien de motivation, laquelle motivation vient uniquement de l'individu. Il est donc clair qu'après tout, la réalisation de l'unité du flux des vécus communautaires n'est pas une question d'être ensemble. C'est pourquoi Édith suppose que pour avoir une idée claire sur les relations entre les vécus des individus d'un même groupe en matière de motivations, il faut se poser deux questions : 1) comment faut-il comprendre le fait que les vécus de différents individus s'engrènent les uns aux autres et œuvrent ensemble pour la constitution d'un rapport motivationnel ? 2) Comment faut-il comprendre que les vécus d'un groupe se motivent les uns les autres²⁴⁷ ?

Pour ce qui est de la première question, à savoir, l'engrènement des vécus de différents individus aux fins de la création d'un rapport motivationnel, il est nécessaire d'affirmer le fait qu'il ne saurait exister un rapport motivationnel entre deux sujets sans que ceux-ci ne partagent une compréhension réciproque (*Wechselsverständigung*) sur

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Cf. Ibid.*, S. 143.

leurs vécus. Ainsi, la question de sens est très déterminante pour obtenir un rapport motivationnel entre les vécus de plusieurs sujets, tout comme le rapport motivationnel est très décisif pour la manifestation du sens des mêmes vécus. Il existe réellement une véritable interaction de complémentarité entre sens et motivation dans les vécus.

Dans le but d'illustrer le rapport motivationnel entre les vécus de plusieurs individus, Édith Stein prend l'exemple de la motivation dans le cas de la pensée (*Gedankenmotiv*). Elle souligne, comme principe, le fait qu'une motivation ou un motif d'une pensée est réellement efficace en un sujet lorsqu'il s'agit d'une motivation vécue, c'est-à-dire une motivation qui naît d'un sens réalisé et non pas d'un sens déjà existant. Dans ce dernier cas, on aura à faire à une relation de production (*Vollzug*) et de reproduction (*Nachvollzug*) réalisée dans deux vécus qui ne sauraient nullement constitués des vécus communautaires.

Pour qu'il puisse exister un engrenement de vécus formant un rapport motivationnel dans le cas d'une pensée, il faut admettre que lorsqu'un autre partage sa pensée avec moi, il m'introduit étape par étape dans la compréhension du sens qui s'est originairement constitué dans son acte de penser (*Denken*). Et l'expérience que je fais de ce sens me meut à mener une réflexion plus approfondie (*Weiterdenken*). Dans ce contexte-ci, il n'est pas question d'une reproduction d'un acte de penser, mais plutôt d'une production originaire. Mais cette nouvelle réalisation de l'acte de penser se révèle à moi comme la partie d'un tout : la partie d'une connexion de sens général. En fait, par mon acte de penser motivé par la découverte du sens constitué dans l'acte de penser d'un autre, j'entre dans une sorte de « circuit » d'échange d'opinions (*Gedankenaustausch*) constituant *un penser ensemble*. Ce dernier n'est plus expérimenté comme un vécu purement et simplement individuel, mais plutôt comme un vécu commun, c'est-à-dire un acte de penser commun²⁴⁸.

Ainsi, à travers l'exemple d'un motif de pensée, Édith Stein montre comment les vécus des individus s'entremêlent pour faire apparaître un rapport motivationnel. Elle estime que c'est de cette même façon que se réalise l'activité scientifique :

Toute l'activité scientifique se réalise sous cette même forme. Ce que j'y apporte « propre » à moi, les réalisations originaires de ma pensée, s'érige sur le fond de ce qui a été déjà accumulé, ce que je reprends, et qui de son côté deviendra le fondement sur lequel un autre continuera à construire. Et avec cet agir spirituel qui est

²⁴⁸ *Ibid.*

mien, je me trouve incorporé dans une grande connexion de motivations, le processus cognitif de l'humanité²⁴⁹.

Le domaine intellectuel n'est pas seulement le seul exemple qu'Édith Stein utilise pour montrer la possibilité de la formation de motivations supraindividuelles. Elle considère aussi l'exemple où une personne accomplit le désir (*Wunsch*) d'un autre. Selon ses explications, accomplir le désir d'un autre signifie que ledit désir est devenu le motif ou la motivation de mon agir. Mais, cela suppose que je comprenne son désir, qu'un sens soit inhérent au désir et que la connaissance du contenu du désir me touche intérieurement et me meuve à l'action. Ici, encore, le sens est indispensable pour que naisse la motivation.

Considérons l'exemple concret de désir dont elle a recours : je me rends compte que quelqu'un désire acquérir un livre pour ses études et je le lui achète. Cela voudrait dire que j'ai pu prendre conscience du sens de son désir qui m'a motivé à le lui acheter. On peut donc ici concevoir l'existence de motivations différentes qui vont former une unité de sens. Il s'agit de la motivation d'un désir et celle d'une action qui constituent une connexion de sens.

Il est clair, comme le précise Édith Stein, que je peux être motivé non par le sens du désir, mais par la valeur que renferme le désir en considérant celui-ci comme quelque chose de « légitime ».

Toutefois, il se pourrait aussi que je me trompe sur le sens du désir en étant pas un observateur « objectif » du désir de l'autre qui se présente à moi ou dans le pire des cas, que je me livre à une compréhension naïve dudit désir en me laissant mouvoir par lui. S'il s'avère que je n'ai pas été naïvement motivé dans mon action, on est en droit de penser ici que le désir de l'autre et mon action constituent l'unité d'une connexion de vécus provenant originairement de sujets différents. Aussi, existe-il une « solidarité vécue » entre moi et l'autre. Et cette solidarité permet une communion de vie entre les deux. D'où la possibilité de parler dans ce contexte d'un rapport motivationnel rendu manifeste par l'engrènement de vécus différents : un désir et une action.

La deuxième question posée dans l'objectif d'éclairer les relations entre les motivations consistait à savoir comment il faut comprendre le fait que les vécus des individus d'un même groupe se motivent mutuellement. Pour expliquer cela, Édith Stein retourne dans le contexte intellectuel en prenant le cas d'un peuple donné où l'activité

²⁴⁹ *Ibid.*

scientifique est dirigée vers la valeur économique. Il est donc possible de parler de vécus communautaires qui s'entremêlent de façon différente en se motivant. De fait, il existe dans ce peuple des vécus motivants et motivés constitués à travers les vécus individuels étant donné que la motivation elle-même a son origine dans le vivre individuel.

Toutefois, elle émet des réserves quant à vouloir parler d'emblée d'une coïncidence entre la motivation des vécus du peuple et celle des vécus individuels qui la constituent. Car je peux étudier une science en tant que membre d'un peuple et en étant au service de ce peuple sans que les motivations qui m'animent soient celles qui règnent dans l'activité scientifique de mon peuple. Alors, je pourrais me sentir, à travers mes motivations, en dehors de mon peuple – scientifiquement parlant – et ne pas être influencé par les motivations des autres. Conformément à mes motivations, je reste seul sans que pour autant mon activité scientifique soit partie intégrante de celle de tout le peuple. Dans ce dernier cas, on se demanderait alors : Quels motifs sont-ils dominants et lesquels sont-ils négligeables ? Édith Stein donnera fort probablement réponse à cette question quand j'aborderai la quatrième partie du chapitre.

Pour l'immédiat, je poursuis l'analyse des modes de connexion des vécus individuels qui donnent naissance à un flux de vécus communautaires. Le troisième mode est celui de la causalité.

3. Le mode de causalité

Dans le sens de poursuivre à dire quelque chose sur la connotation psychologique des modes de connexion des vécus communautaires avant de rendre compte de l'analyse steinienne y afférente, j'aimerais continuer à le faire brièvement à partir des mêmes auteurs Christian Michel et Félix Novak. D'après ces derniers, on parle habituellement d'une relation causale : « Si l'évènement antérieur peut être désigné comme cause et le postérieur comme effet »²⁵⁰. Plus qu'une définition de ce qui est la causalité, il s'agit ici de donner une idée sur les conditions et circonstances dans lesquelles on pourrait parler d'une relation causale. Pour ce qui est de la causalité dans le domaine

²⁵⁰ MICHEL, Ch. et NOVAK, F., « Motivation », *op. cit.*, S. 187.

psychologique, ils estiment qu'« en psychologie il est souvent difficile d'établir clairement s'il existe une relation causale entre des processus psychiques successifs »²⁵¹.

De fait, Édith Stein fait montre aussi de grandes réserves sur le fondement de la causalité psychique en insistant dans son analyse plus sur les conditions dans lesquelles on pourrait parler de relations causales dans les cas où il existe « contagion psychique », c'est-à-dire dans le cas où j'arrive à obtenir le même état psychique qu'un autre par *influence* de ce dernier.

Dans cette section, je me contenterai de souligner principalement deux choses : 1) la manière dont Édith Stein démontre que les contagions ou connexions psychiques sont des relations causales comparativement à d'autres phénomènes psychiques et, 2) les conditions dans lesquelles se réalise, à partir desdites connexions, la formation d'une vie communautaire ou la constitution d'un flux de vécus communautaires.

Le cas de contagion psychique qu'Édith Stein présente est celui dans lequel un sujet en un état de fatigue ou d'épuisement physique ou moral se retrouve plein de vivacité à cause de l'énergie ou la fraîcheur mentale dont déborde un autre en face de lui et en communication avec lui.

En relation avec le premier point, il va falloir démontrer que cette contagion psychique n'est pas une simple réaction à un stimulus extérieur, mais qu'elle fait plutôt partie de la causalité psychique. Autrement dit, il faut justifier le fait que cette contagion n'est pas à confondre à un réflexe ou à une imitation qui n'exige pas du sujet contagié ou imitateur une coopération sciemment réalisée ou une compréhension préalable de ce qui lui est transmis.

Pour atteindre cet objectif, Édith Stein retient des phénomènes psychiques qu'on pourrait facilement confondre à la contagion psychique, mais qui au fond n'ont aucun caractère causal. Il s'agit des cas suivants : 1) dans un groupe d'enfants ou d'adolescents, un d'eux réalise un saut magnifique et le reste du groupe se met à imiter ce saut ; 2) un bébé ou un enfant qui pleure ou qui rit en voyant un autre ou sa maman pleurer ou rire ; 3) Un spectateur qui imite intérieurement et parfois extérieurement les mouvements d'un acrobate en scène ; je pourrais aussi inclure le cas où le bâillement d'une personne arrive à provoquer celui d'un autre ou de certains dans un groupe. Tous ces cas mentionnés sont des phénomènes psychiques où une personne imite consciemment ou inconsciemment une autre. Il est clair que la première personne provoque

²⁵¹ *Ibid.*

l'action des autres. Toutefois, Édith Stein est clair sur le fait que ce type de relation entre les actions de deux sujets appelées relations entre « *stimuli* » et « réactions » ne sont pas généralement des relations causales. Mais cela n'empêche qu'il puisse naître un facteur causal dans une relation *stimulus* et réaction et particulièrement dans le cas des contagions psychiques.

Ainsi, il faut pouvoir repérer le facteur causal dans une relation *stimulus* et réaction avant d'admettre l'existence d'une relation causale. Pour ce qui concerne le cas de la contagion psychique déjà mentionnée, c'est-à-dire, le fait qu'une personne puisse transmettre son état interne à une autre, le facteur causal se situe dans le fait qu'un « caractère de fraîcheur ou de lassitude, etc. puisse être inhérent au mouvement de transmission »²⁵². Il est donc possible de dire que la contagion psychique comparativement à d'autres phénomènes psychiques faisant partie des relations *stimuli* et réactions, comprend un facteur causal. Partant, la contagion psychique est une relation causale.

Il reste maintenant à montrer dans quelles conditions cette relation causale permet la constitution d'un flux de vécus communautaires. Et avec cela, j'entame le développement du deuxième point de la présente section.

Je retiens principalement deux conditions qui doivent nécessairement être remplies de part et d'autre, en particulier en rapport avec la deuxième condition : 1) compréhension de l'état psychique de l'autre et 2) ouverture mutuelle de l'un à l'autre.

Avant la réalisation d'une contagion psychique, il est indispensable que le sujet à qui l'état psychique est transmis saisisse ledit état que vit l'autre sujet. Par exemple je m'aperçois que l'autre en face de moi et avec que je communique jouit d'une fraîcheur d'esprit à l'expression de ses yeux, au son de sa voix, au rythme de ses propos, à travers ses gestes et autres choses que je peux sentir. Ce qui voudrait dire que dans la contagion psychique les données sensorielles jouent un rôle très important. Il y a d'une part des données sensorielles étrangères au moi et d'autre part des données sensorielles du moi qui doivent entrer en relation. Cela rappelle le cas des actes émotionnels déjà analysé où c'étaient les valeurs qui constituaient les données étrangères au moi.

Faisant une approche parallèle des deux cas où il existe des données étrangères au moi très déterminantes, il résulte que la saisie de l'état interne de l'autre sera proportionnelle à la manière dont je m'ouvre aux données sensorielles qu'il me laisse entrevoir

²⁵² STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 156.

et cela me permettra aussi de me rendre compte de mon état interne dans l'instant présent. C'est après ce processus que pourrait intervenir la contagion psychique, car il est approprié de souligner que la saisie de l'état interne de l'autre peut avoir lieu sans que la contagion ne se produise. Aussi, faut-il noter qu'il peut exister une contagion psychique sans la constitution d'une vie communautaire dans la mesure où, comme le dit Édith Stein : « Il est possible, par exemple, que je sois ranimé à travers la lecture d'un livre et être poussé à ma propre activité intellectuelle »²⁵³. Il est évident que nous avons à faire ici à un type de contagion psychique qui ne conduit pas à une vie commune.

Pour que la contagion psychique conduise à ce qu'Édith Stein a appelé « sentiment de vie communautaire »²⁵⁴, il faut une coopération de part et d'autre, une ouverture réciproque des sujets :

Pour qu'une vitalité puisse alimenter une majorité d'individus, il est nécessaire un don (*Hingabe*) spontané des individus de façon réciproque : un-s'ouvrir (*Sich-Öffnen*) ou un être-ouvert (*Geöffnet-sein*) l'un à l'autre qui est de nature spirituelle et va au-delà de la réceptivité des « impressions » qui est nécessaire pour la « contagion »²⁵⁵.

Ayant donc stipulé la condition pour qu'une contagion puisse être à même de constituer une vie communautaire entre plusieurs sujets, Édith Stein arrive à la formulation de ce principe qui affirme que la causalité est bel et bien un mode de connexion de vécus individuels pour donner lieu à l'unité d'un flux de vécus communautaires. Ce principe est ainsi formulé :

Là où a lieu une influence causale, là un sujet emporte l'autre avec soi et celui-ci se sent emporté par celui-là (il peut arriver, d'après le sens profond de l'activité spirituelle, que ce dernier lui-même y prenne la direction), là s'établit un point commun de sentiment vital, « notre » agir commun avance fraîchement et la fraîcheur, procédant de l'un et expérimentée maintenant comme quelque chose envahissant les deux, se convertit à la manifestation d'une énergie, de laquelle s'alimentent les deux et qui est leur propriété commune²⁵⁶.

Ainsi, Édith Stein a montré comment la causalité psychique est un moyen qui permet de constituer l'unité d'un flux de vécus communautaires à travers ce qu'elle a dénommé contagion psychique. La possibilité qu'un flux de vécus communautaires puisse passer la contagion psychique restera cependant plus claire, lorsque qu'il s'agira

²⁵³ *Ibid.*, 147.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, S. 157.

²⁵⁶ *Ibid.*, SS. 157. 158.

d'analyser le caractère personnel de la communauté dans les développements ultérieurs. En attendant, je termine avec le quatrième mode de connexion des vécus communautaires qui concerne *l'effet de la volonté (Willenswirkung)*.

4. Le mode d'effet de la volonté

La volonté, en matière psychologique, est considérée comme une faculté humaine qui permet de faire le choix d'une attitude et d'aspirer à un but de manière consciente. D'après Christian Michel et Felix Novak, la notion de motivation est aujourd'hui substituée à celle de volonté²⁵⁷.

En ce qui concerne l'usage qu'Édith Stein fait ici de la notion de volonté, loin de la remplacer par celle de motivation, il faut l'attendre comme un facteur causal de motivations. De fait, son analyse consiste à montrer comment une personne peut amener d'autres à agir dans le sens de l'accomplissement de sa volonté, de sorte que l'ensemble de leurs vécus soient considérées comme formant une unité fondée sur un même but de la volonté (*Willensziel*).

L'exemple dont elle se sert pour illustrer cette situation est celui d'un moi qui veut rencontrer un soir ses amis sans vouloir se déplacer. Alors, il leur envoie une invitation à travers un messenger. Et par la suite, le moi voit accompli le but de sa volonté : la rencontre avec ses amis. Ainsi, ce que le moi voulait a été réalisé par les actions du messenger et celles de ses amis. Apparemment, nous sommes en face d'une situation qu'on pourrait qualifier de « manipulation », cependant Édith Stein stipule ce principe : « Quand une majorité de sujets est conquise par un but de la volonté, alors une position communautaire de la volonté apparaît indifféremment que tous fassent la même chose ou qu'ils exécutent des actions partielles distinctes pour la réalisation du but commun »²⁵⁸.

Pour montrer que dans ce cas apparent de « manipulation » il existe effectivement la possibilité d'une vie commune, il faut supposer plusieurs conditions : 1) la li-

²⁵⁷ MICHEL, Ch. et NOVAK, F., « Wille », *op. cit.*, S. 411.

²⁵⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 161.

berté d'action des sujets motivés par le but de la volonté d'un autre et 2) la possibilité que les facteurs d'une vie communautaire puissent être réalisés à partir d'un individu.

Dans l'exemple illustrant la possibilité qu'il puisse naître un flux de vécus communautaires à partir du but de la volonté d'un individu, Édith Stein évoque clairement les fortes probabilités que le messenger et les amis dudit moi ne soient vraiment pas motivés à agir dans le sens de sa volonté. Dans ce cas, le moi fait usage de la « force » de sa volonté, poussant l'un par le ton de sa voix à livrer le message et convaincant les autres par les motifs avancés à se réunir chez lui. Selon Édith Stein, il existe une réelle coopération de plusieurs individus à la réalisation du même but de la volonté qui s'est converti à quelque chose de commun. Mais, le messenger et les amis sont-ils conscients d'agir dans le sens de l'accomplissement du but de la volonté du moi ou sont-ils en train d'agir pour d'autres raisons (par influence, intimidation ou autres choses ? Dans l'analyse d'Édith Stein, il est important d'opposer à ce type de questions la *liberté d'action* qui doit être le propre de chaque agir humain : « Il semble exister un moment dans l'unité de l'action de la volonté qui dans le vécu communautaire également revient à l'individu : je veux parler de l'impulsion, le “*fiat*” à partir duquel tout acte est provoqué »²⁵⁹. Il est clair que ce principe n'est aucunement une garantie de la liberté d'action dans certaines circonstances comme celles de l'accomplissement de la volonté d'un autre, mais il permet au moins de la présupposer.

Ainsi, en vertu du principe de liberté d'action qui régit toute action humaine, on pourrait admettre que le messenger et les amis qui accomplissent l'intention de ma volonté, ont fait leur cette intention : « Alors, toute l'action devient “notre” cause commune, nous nous sentons en quelque sorte comme membres d'une communauté de désirants et d'exécutants »²⁶⁰.

Il est évident que dans ce type de communauté, on n'arrive pas à percevoir clairement la solidarité manifestée par les vécus communautaires postérieurement analysés. Je fais référence à cette solidarité perceptible à travers la saisie d'un sens partagé par les individus dans leurs vécus. Ce manque de solidarité pose le problème qui consiste à savoir si l'on peut parler de communauté à partir de l'agir d'un individu. En d'autres termes, c'est le problème de la coresponsabilité qui se pose : dans quelle mesure l'individu doit-il assumer une responsabilité communautaire dans un cas où il n'a pas

²⁵⁹ *Ibid.*, S. 161.

²⁶⁰ *Ibid.*

donné son consentement ? Arriver à prouver cette responsabilité communautaire, c'est montrer qu'il existe une solidarité entre les membres d'une communauté indépendamment du fait que celle-ci provienne de leurs actions.

C'est dans ce sens qu'Édith Stein cite Max Scheler qui affirme l'existence d'une solidarité dans le bien et dans le mal chez les membres d'une communauté. Ladite solidarité existe en même temps à côté et abstraction faite de la faute et du mérite de chaque individu. Il ne s'agit pas non plus d'une solidarité liée ni à une faute ou à un mérite communautaire ni à la somme des fautes ou mérites des individus. En vertu de cette solidarité qui est inhérente à chaque communauté, chaque individu doit se sentir coresponsable du mérite comme de la faute de l'autre²⁶¹

En vue d'illustrer ce type de solidarité entre les membres d'un groupe, Édith Stein retient le cas d'un groupe parlementaire qui délègue des porte-paroles ou un porte-parole pour défendre son point de vue dans une situation donnée. En principe, chaque membre du groupe parlementaire – qu'il partage ce point de vue ou pas – devient responsable de ce que le porte-parole va défendre.

En vertu de ce type de solidarité existant entre les membres d'un même groupe ou communauté, Édith Stein juge qu'il est opportun de reconnaître qu'un seul individu à travers l'énergie de sa volonté puisse arriver à susciter une action communautaire dans laquelle ledit individu est considéré comme une source. C'est donc de cette manière qu'on pourrait entendre la possibilité qu'un individu réunisse en sa volonté les facteurs d'une vie communautaire. En conséquence, l'effet de sa volonté est indéniablement un mode de connexion de vécus communautaires.

Sur le mode de l'effet de la volonté pour atteindre l'unité d'un flux de vécus communautaires, on trouvera certainement beaucoup à redire, mais il est indispensable avant tout de présupposer la liberté comme ce qui appartient en propre à la personne, c'est-à-dire, qui parle d'une personne parle d'un être de liberté. Pour étendre cette observation à tous les modes de connexions de vécus communautaires que j'ai pu découvrir chez Édith Stein, je voudrais me convaincre, conformément au libellé du titre du présent chapitre, que je suis dans une étude des « possibilités » d'une vie communautaire et que par conséquent, il ne devrait pas avoir des remises en question qui puissent entraver ma démarche de découverte. Convaincu d'avoir pu différer certaines critiques

²⁶¹ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werte ethik*, Bonn, Bouvier, 2000, 7. Aufl., S. 488.

qui pourraient être faites – sans attendre – aux modes de connexions des vécus communautaires énumérés par Édith Stein, j’aborde la quatrième partie du chapitre qui aidera sans doute (comme déjà dit) à une meilleure compréhension de certains développements postérieurs. Il s’agit de la partie qui traite des conditions dans lesquelles la communauté pourrait être une réalité.

III. CONDITIONS POUR FAIRE DE LA COMMUNAUTÉ UNE RÉALITÉ

En parlant des conditions pour faire de la communauté une réalité, cela pourrait laisser sous-entendre qu’il existe des communautés qui ne le sont pas réellement. Et je crois que ce n’est pas à exclure, car j’ai souligné dans les rapports entre libéraux et communautariens le fait que ces derniers remettent en cause ce que les premiers appellent communauté. Cela voudrait certainement dire qu’il faut réunir certaines conditions, avant de parler de la communauté comme une réalité. Pour atteindre cet objectif, Édith Stein choisit de passer par ce qu’elle a appelé l’analyse de la structure ontique de la communauté qui révèle trois choses : 1) la communauté « fonctionne » comme une personnalité individuelle. Elle a par conséquent 2) une énergie vitale et 3) un caractère.

J’ai opté d’analyser les traits caractéristiques de cette structure ontique de la communauté comme des conditions pour faire d’elle une réalité. Ainsi, la première des conditions pour qu’une communauté soit une réalité consiste à pouvoir faire une analogie entre communauté et personnalité individuelle.

1. La communauté comme une personnalité individuelle

J’aimerais exprimer la pensée steinienne concernant l’analogie entre communauté et personnalité en deux volets : 1) comment peut-on arriver à percevoir dans une communauté une sorte de personnalité individuelle ? 2) Que peut-on ou doit-on entendre en comparant la communauté à une personnalité individuelle ?

Pour répondre à la première question, il faut souligner le constat important qu’Édith Stein fait sur deux types de manières de se comporter envers une communauté

ou deux façons de la regarder. Il y a la manière du « citoyen pacifique » et celle du politique de grand style ou de l'historien.

Par exemple un « citoyen pacifique » concentre habituellement son attention sur la vie de ses concitoyens, c'est-à-dire, des individus concrets avec qui ils partagent des choses en commun plus que sur la vie de son peuple comme un ensemble. Mais un jour, il sera comme obligé d'avoir un autre regard sur son peuple lorsque celui-ci entre en guerre contre un autre peuple. De cette façon, c'est comme si le peuple sortait d'une certaine ombre pour être au centre de toute l'attention de ce citoyen jadis pacifique. Je crois que ce constat est bien fondé de nos jours où les attaques terroristes dans un pays provoquent soudainement chez la plupart des citoyens une prise de conscience très forte de leur appartenance citoyenne. En ces moments, on se comporte envers son pays comme une entité à part entière bien différente des individus. Le regard habituellement porté sur son pays change complètement.

Cette attitude exceptionnelle du « citoyen pacifique » dans la manière de voir son pays comme une entité bien distincte des individus est, d'après Édith Stein, l'attitude « naturelle » du politique de grand style et de l'historien : « “La vie” à laquelle ils ont à faire – en agissant ou en observant – est la vie de l'humanité et des grandes communautés dans lesquelles elle se répartit »²⁶².

Il y a, alors, deux manières de considérer la communauté : soit la considération est excessivement portée sur les individus au point d'ignorer la communauté « dissimulée » derrière chaque individu à travers sa position sociale ou autres caractères sociaux, soit elle est directement portée sur la communauté comme une entité à part entière bien distincte des individus. Dans le dernier cas, la communauté n'est plus dissimulée, elle apparaît comme un acteur avec une personnalité déterminée. C'est dans ce contexte qu'Édith Stein fait une analogie entre communauté et personnalité individuelle. Ce en quoi consiste cette analogie sera le deuxième volet de cette section.

Édith Stein fait l'analogie entre une communauté et une personnalité individuelle en affirmant fondamentalement la possibilité « d'une psyché impersonnelle ». Elle arrive à cette affirmation à travers une étude découverte chez Max Scheler sur la personne. Selon ce dernier, dire que la personne humaine a un corps et une âme signifie

²⁶² STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 163.

quelque chose de particulier, à savoir, qu'il appartient à la personne de vivre à partir « d'un centre spirituel »²⁶³. D'où cette conclusion steinienne :

A partir d'un centre [spirituel] qui s'ouvre dans l'âme et le corps et qui les constitue qualitativement en quelque chose d'homogène, sans que *tout* le corps et *tout* le psychique n'aient besoin ni d'être imprégnée de la vie personnelle ni de porter en eux la caractéristique personnelle. Ce n'est pas tout individu psychologique qui possède un tel centre. Partant, une psyché « impersonnelle » est donc possible²⁶⁴.

Admettre la possibilité d'une psyché impersonnelle en relation avec une communauté, c'est admettre que les éléments fondamentaux pour la formation de la psyché de la personne se retrouvent dans une communauté. Avant d'énumérer lesdits éléments fondamentaux je retiens, dans un objectif d'orientation et de compréhension, que la psyché est l'intégralité des phénomènes conscients et inconscients de la personnalité et de l'intellect humain. Ces phénomènes comportent, entre autres, les attitudes, les sentiments, les pensées, les expériences²⁶⁵ ainsi que tous les éléments constitutifs d'une vie communautaire. Pour que toutes ces manifestations psychiques puissent se réaliser chez une personne, il faut donc certaines conditions fondamentales qu'énumèrent Édith Stein : l'existence de prédispositions originaires, de force vitale, de la volonté et de certaines circonstances extérieures appelées *l'occasion*. En ce qui concerne ce dernier élément, Édith Stein l'illustre en prenant les cas où une susceptibilité esthétique ou un talent mathématique ne pourraient être développés sans ces circonstances extérieures qui consistent respectivement dans le contact avec les valeurs et dans la rencontre avec les éléments mathématiques.

Les éléments fondamentaux pour la constitution de la psyché de la personne humaine sont les mêmes, d'après Édith Stein, pour la constitution de la psyché impersonnelle d'une communauté. De cette façon, il est bien clair que pour faire de la communauté une réalité ayant sa propre structure, il va falloir qu'elle puisse renfermer les éléments nécessaires qui permettent d'atteindre à la formation d'une psyché impersonnelle. L'un des premiers éléments retenus est *la force vitale* que je considère comme l'une des conditions à remplir pour faire de la communauté une réalité.

²⁶³ SCHELER, M., *op. cit.*, S. 370 ff.

²⁶⁴ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, SS. 166. 167.

²⁶⁵ MICHEL, Ch. et NOVAK, F., « Psychisch », *op. cit.*, S. 411.

2. La force vitale

La fonction de la force vitale dans la formation de la psyché de la personne humaine permettra certainement de justifier le fait qu'Édith Stein puisse parler de la force vitale comme une qualité de la communauté. C'est pourquoi je commencerai avant tout par là.

Dans son essai *Psychische Kausalität*, Édith Stein juge que conformément à la distinction que l'on peut faire entre une couche *sensorielle* et une couche *spirituelle* dans la sphère de la vie d'une personne, il existe de même *une force vitale sensorielle* et *une force vitale spirituelle* considérées comme les racines de la psyché²⁶⁶. Et pour affirmer la nécessité de la force vitale de façon générale, elle dira : « De la mesure de la force vitale disponible dépend le nombre et le niveau de développement des capacités et des qualités psychiques qu'un individu peut développer en lui »²⁶⁷.

La force vitale est donc indispensable pour qu'une personne puisse développer ses capacités et qualités qu'Édith Stein considère comme des prédispositions (*Anlage*) qui sont appelées à être développées.

Pour parler d'une force vitale relative à une communauté, Édith Stein conseille l'observation de la vie d'un peuple à l'exemple d'un historien. Une telle observation permet de se rendre compte que la vie d'un peuple peut être comprise comme une ascension jusqu'à une apogée et ensuite une décadence et une extinction. En général l'apogée et la décadence d'un peuple se mesurent à l'aune de son développement qui consiste à un développement de qualités et capacités. Toutefois, l'apogée et la décadence consistent également à l'augmentation et à la diminution de la force ou de l'énergie qui rend possible le développement des qualités et capacités d'un peuple.

Ainsi, il existe chez un peuple des périodes de plénitude d'énergie qui se manifestent par une multiforme besoin d'activité et des périodes d'épuisement au cours desquelles toute activité fonctionne au ralenti et le peuple semble « endormi ». Il est évident que le temps de l'apogée et celui du déclin d'un peuple ne se déroulent pas de façon simple et rectiligne, mais plutôt à travers de fluctuations constantes et innumérables. Car tout comme chez la personne humaine, chaque mouvement vital coûte une perte

²⁶⁶ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, SS. 70.

²⁶⁷ *Ibid.*, S.164.

d'énergie et une énorme tension est toujours suivie d'une relaxation, une diminution d'énergie. Mais cela ne voudrait absolument pas dire qu'il existe un déclin définitif. C'est plutôt quelque chose qui peut entrer dans l'évolution vers l'apogée en permettant un nouvel approvisionnement en énergie.

Si ces explications par rapport à l'apogée et à la décadence d'un peuple peuvent justifier le fait de pouvoir parler d'une force vitale d'une communauté, on pourrait se demander de savoir, s'il est possible de faire la différence entre une force vitale sensorielle et une force vitale spirituelle dans une communauté tout comme cela été fait chez la personne. Édith Stein répond à ce souci en reconnaissant effectivement qu'il existe des types de développements dans un peuple tels la croissance démographique, le taux élevé de l'état de santé, etc. qui n'ont rien à voir avec l'énergie vitale spirituelle, mais qu'on ne saurait non plus mettre au compte de la force vitale sensorielle. Ce sont effectivement des éléments qui appartiennent plutôt au développement purement physique ou biologique. Ces types de développements s'avèrent même importants pour la force vitale spirituelle du peuple.

Cependant, en ce qui concerne la force vitale sensorielle d'un peuple, Édith Stein donne une opinion très personnelle avec des réserves : « Il me semble que le besoin d'expansion, l'envie d'excursions, etc. sont des impulsions sensorielles qui dépendent de l'état de la force vitale spirituelle »²⁶⁸. De cette façon, elle affirme à la fois l'existence d'une force vitale sensorielle dans une communauté ainsi que sa relation étroite avec la force vitale spirituelle. Afin de pouvoir mieux apprécier cette prise de position steinienne, je crois qu'il est nécessaire d'examiner, un tant soit peu, l'analyse qu'elle réserve aux sources de la force vitale (sensorielle et spirituelle) d'une communauté.

Édith Stein énumère deux types de sources relatives à la force vitale d'une communauté : les sources subjectives et les sources objectives (valeurs).

Parmi les sources subjectives, elle distingue les individus-membres de la communauté et les individus extérieurs à une communauté, mais qui peuvent avoir de l'influence sur la force vitale de cette communauté en passant forcément par les individus-membres. Il est donc évident, qu'après tout, c'est la force vitale des individus-membres qui est la source immédiate et fondamentale d'une communauté. C'est pourquoi je voudrais seulement garder l'analyse qu'elle fait sur les individus-membres

²⁶⁸ *Ibid.*, S. 168.

comme sources de la force vitale de leur communauté. Cela permettra de centrer plus l'étude sur la relation entre l'individu et sa communauté.

Ainsi, avant d'aborder le rapport entre la source de la force vitale d'une communauté et les membres de cette communauté, je voudrais souligner le fait qu'Édith Stein n'ait cessé de rappeler que son étude sur les relations entre communauté et individu fait sciemment une abstraction des conditions physiques. Cela n'est pas dû, comme elle le dit elle-même, à une méconnaissance de l'importance desdites conditions. C'est plutôt un choix justifié par le fait que les conditions physiques ne sauraient être correctement appréciées sans une étude rigoureuse sur les connexions ou associations psychophysiques²⁶⁹. Pourtant, l'étude présente porte plus sur les conditions psychiques.

Pour revenir de façon plus concrète aux sources de la force vitale de la communauté par rapport aux individus-membres, Édith Stein est on ne peut plus claire là-dessus : « La force vitale d'une communauté n'existe pas de façon indépendante et juxtaposée à celle de ses éléments, mais se constitue plutôt à partir de la force vitale des individus »²⁷⁰.

Je retiendrai trois observations qu'elle ajoute à cela : 1) les individus ne donnent pas leur énergie de façon pleine et entière à la communauté, 2) certains individus apporteraient plus d'énergie que d'autres contrairement à ce que l'apparence pourrait laisser croire, 3) d'aucuns se servent de la force vitale de la communauté au lieu de lui apporter.

Les raisons pour lesquelles un individu ne donne pas entièrement à la communauté son deux : à cause de sa vie individuelle ou personnelle qui a également besoin de force vitale et il y a aussi le fait qu'un même individu puisse appartenir à une série de communautés (famille, cercle d'amis, parti politique, communauté chrétienne, association...) dans lesquelles il devra répartir ces énergies dans la mesure du possible et selon la demande de chacune d'elle. C'est dans cette situation qu'une personne peut être dans son cercle d'amis « l'âme du groupe », l'élément animateur (sans être éventuellement le leader spirituel qui détermine les directives de la vie communautaire), tandis qu'elle n'agit pas de la même manière dans le parti politique auquel il appartient.

Pour ce qui est du second cas où un individu met à la disposition de la communauté plus d'énergie contrairement à ce qu'on pourrait croire en le comparant à un autre, il s'agit d'une question d'efficacité. Par exemple, une personne de forte vitalité, en dépit

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, S. 169.

du fait qu'elle ne donne qu'une partie de sa force vitale à sa communauté, peut résulter meilleur « donateur » qu'une autre qui met toute sa force vitale au service de la même communauté.

Pour comprendre le troisième cas où un individu se sert de l'énergie de la communauté plus que ne lui en donne, il faut simplement se référer au cas de la contagion psychique déjà étudié où il a été reconnu la possibilité qu'un individu « transmette » de l'énergie à un autre pour la réalisation d'un objectif quelconque. Dans une communauté, il peut donc avoir des individus qui aient besoin d'être animés par la force vitale que les autres mettent à la disposition de la communauté ou dans une situation critique, des individus qui utilisent cette énergie communautaire à des fins purement et simplement individuelles.

Tout compte fait, l'état de la force vitale d'une communauté dépend de deux facteurs : de la force vitale dont disposent les individus-membres et de la mesure que ceux-ci mettent à sa disposition. D'autre part, la force vitale d'une communauté peut être augmentée de deux manières : accueillir de nouveaux individus-membres ayant de la force vitale ou exiger plus des individus-membres.

En plus de la personnalité individuelle et de la force vitale que j'ai retenues comme des conditions pour faire de la communauté une réalité, il y aussi le caractère qu'une communauté doit avoir.

3 Le caractère

Avant d'aborder de manière concrète la partie sur le caractère d'une communauté, j'aimerais présenter l'approche psychologique qui est faite entre les termes « caractère » et « personnalité » qui dans le langage courant semble être indifféremment utilisés. Cette précision permettra sans doute de faire une différence entre la section qui traite de la personnalité d'une communauté et la présente qui est relative à son caractère.

David Funder dans son célèbre livre *The Personality Puzzle*, considère que la personnalité correspond : « Aux structures récurrentes de pensées, d'émotions et de comportements d'un individu, ainsi qu'aux mécanismes cachés ou pas qui sous-tendent ces structures »²⁷¹. Toutefois, il faut noter que dès 1937, dans son livre *Perso-*

²⁷¹ FUNDER, D. C., *The personality puzzle*, New York, Northon, 2001, ed. 2nd, p. 2.

nality : a psychological interpretation passé pour un manuel classique de psychologie de la personnalité ²⁷², Gordon Willard Allport dresse un catalogue de 50 sens différents du concept de personnalité. En fait, ces sens sont conformes à des manières d'observer la personne jusqu'à aboutir à son moi intérieur. Ainsi, il propose une conception biophysique centrée sur « ce qu'est réellement un individu, sans tenir compte de la manière dont les autres perçoivent ou évaluent ses qualités » ²⁷³ : « La personnalité, c'est l'organisation dynamique, interne à l'individu, des systèmes psychophysiques qui déterminent son adaptation particulière à l'environnement » ²⁷⁴.

Quant au concept de caractère dans sa relation avec celui de la personnalité, Gerard Saucier et Lewis Goldberg font remarquer que dans ses définitions, l'accent est beaucoup mis sur la volonté et la morale ²⁷⁵. C'est dans ce sens qu'Allport estime que l'on parle de caractère au lieu de personnalité lorsque l'effort personnel est jugé au regard d'un code fondé sur des normes sociales. D'où sa définition : « Le caractère, c'est la personnalité évaluée » ²⁷⁶. Toutefois, il est arrivé à convaincre bon nombre de psychologues à considérer que cette position éthique vis-à-vis de la personnalité est superflue en psychologie. Voilà pourquoi, le concept de caractère est en principe tombé en désuétude dans la psychologie de la personnalité, même s'il y a des psychologues qui continuent de défendre son usage ²⁷⁷ en parlant, entre autres, du caractère comme un ensemble de dimensions de la personnalité ²⁷⁸.

Édith Stein fait également une différence entre la personnalité et le caractère d'une communauté, en considérant que le caractère s'inscrit beaucoup plus dans les manifestations extérieures de la psyché. Il ne concerne donc pas la partie interne de la psyché contrairement à la personnalité.

De fait, pour Édith Stein, la psyché de l'individu tout comme celle de la communauté montre une curieuse double nature : « Elle est d'une part une monade fermée sur soi-même et d'autre part un corrélat du monde, un œil ouvert à tout ce qui se nomme

²⁷² Cf. SAUCIER, G et GOLDBERG, L.-R., « Personnalité, caractère et tempérament : la structure translinguistique des traits », *Psychologie française*, n° 51, (2006), p. 266.

²⁷³ ALLPORT, G W., *Personality: a psychological interpretation*, New York, Holt, 1947, p. 40.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁷⁵ Cf. SAUCIER, G et GOLDBERG, L.-R., *op.cit.*, p. 267.

²⁷⁶ ALLPORT, G W., *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁷ Cf. SAUCIER, G et GOLDBERG, L.-R., *op.cit.*, p. 267.

²⁷⁸ Cf. CLONINGER, C.R. ; BAYON, C. et SVRAKIC, D.M., « Measures of temperament and character in mood disorders: a model of fundamental states as personality types », *Journal of Affective Disorders*, n° 51, (1998), p. 21-32.

“objet” »²⁷⁹. Et c’est conformément à cette double nature que les qualités, à travers lesquelles une psyché se distingue l’une de l’autre, se répartissent. C’est toujours en accord avec cette double nature de la psyché qu’Édith Stein fait la différence entre deux types de qualités lui appartenant : un type qui convient à son être-chez-soi (*Bei-sich-sein*) et un autre qui apparaît au grand jour quand elle s’extériorise en se met en relation avec le monde des objets. Comme exemples de qualités faisant partie du premier type : la bonté, la pureté, la distinction. Dans le second type entrent : l’intelligence, le dynamisme, la justice, le sacrifice, etc. Elle souligne, toutefois, que cette distinction ne voudrait pas dire que les deux types de qualités n’ont pas de relations entre elles : « La psyché n’abandonne pas ce qui lui est propre quand elle s’extériorise. En effet, en dépit de sa double nature, la psyché est une unité indissoluble »²⁸⁰.

Pour me résumer, je dirai que l’extériorisation de la psyché ou sa rencontre avec le monde des objets permet de découvrir certaines de ses qualités qui à leur tour coopèrent à la constitution du caractère d’un individu ou d’une communauté. Toutefois, cette extériorisation est rendue possible par certaines capacités ou facultés de la psyché qu’Édith Stein scindent en deux : les facultés inférieures telles que les facultés sensorielles et les facultés mnésiques (mémoire), ainsi que les facultés supérieures, à savoir les facultés intellectuelles.

Quant à savoir comment une communauté peut posséder de telles facultés qui lui permettront de développer ses qualités constituantes de son caractère, Édith Stein nous renvoie aux individus-membres tout comme dans le cas de la force vitale d’une communauté. De cette façon, les facultés sensorielles, mnésiques et intellectuelles des individus-membres sont indispensables pour déterminer le caractère de leur communauté.

Nous aimerions sans doute savoir pourquoi Édith Stein considère ces trois groupes de facultés indispensables pour la constitution d’un caractère. Alors, il faut dire que leur indispensabilité est due au fait que *le caractère* est lié à l’extérioration de la psyché ou à sa rencontre avec le monde extérieur qu’Édith Stein résume en trois étapes distinctes. « Accueillir, être mu, agir »²⁸¹. D’où la nécessité d’être doté de facultés sensorielles qui sont les seules à faciliter le contact avec le monde extérieur ou sa perception. Mais, il ne suffit pas seulement d’avoir des facultés sensorielles, dans la mesure où

²⁷⁹ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 186.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, S. 187.

la perception va au-delà des sensations que l'on peut avoir au contact des choses. Il faut aussi comprendre ce qu'on sent, pour cela il faut avant tout retenir les impressions reçues afin qu'elles soient durables. Et pour ce faire, les facultés mnésiques sont indispensables.

Quant aux facultés intellectuelles, leur nécessité est prouvée par le besoin d'analyser et de pouvoir donner son opinion sur ce qui est senti et perçu au contact avec le monde extérieur.

Ainsi, selon l'usage qu'un groupe d'individus fait de ses différentes facultés on pourrait lui attribuer un caractère que le distingue d'un autre groupe. Par exemple, concernant les facultés sensorielles, il ressort qu'une classe d'élèves aveugles puisse être plus tranquille que celle d'élèves voyants, car selon l'étude de « la sociologie des sens »²⁸² de Georg Simmel, la simultanéité de multiples impressions, à l'exemple de ce que la vue nous transmet – contrairement aux impressions successives de l'ouïe – provoque un état d'inquiétude et de confusion. Cet exemple, loin de considérer la cécité comme une qualité, montre comment les facultés sensorielles influencent sur le caractère d'un individu, partant de tout un groupe ou une communauté.

Pour ce qui est du cas des facultés mnésiques et intellectuelles, il est évident que l'on puisse dire d'une famille qu'elle a « une bonne mémoire » en référence aux membres de ladite famille, tout comme il est admis de parler d'une *perspicacité* romaine sans pour autant dire que tous les romains étaient perspicaces.

Ainsi, le caractère d'une communauté prend sa source dans les individus-membres qui développent certaines qualités contribuant à sa constitution.

J'ai intitulé la présente section *conditions pour faire de la communauté une réalité*, mais il aurait été plus précis d'ajouter « pour le regard extérieur », car au fond, les trois grandes sections précédentes, à savoir, les préconditions pour une expérience communautaire, les éléments constitutifs d'un vécu communautaire et les moyens pour passer d'un vécu individuel à un vécu communautaire sont toutes des conditions pour l'existence d'une communauté. Il est évident qu'Édith Stein dans son analyse ne considère pas toutes ces conditions comme étant indispensables pour parler d'une communauté. Mais, selon que certaines de ces conditions seront présentes ou absentes dans un groupe d'individus, celui-ci pourrait recevoir, selon Édith Stein, soit le nom de masse

²⁸² Cf. SIMMEL, G., *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 2013, 2^e éd. Pp. 629-644.

soit celui de société ou soit celui de communauté. Et comment peut-on savoir quand les conditions pour une vie communautaire existent ou n'existent ? D'après Édith Stein, on pourrait se rendre compte de cela à travers la relation que chaque individu entretient avec le groupe auquel il appartient. Ainsi, la dernière grande section du chapitre portera sur l'étude steinienne sur la relation entre un individu et ces trois groupes sociaux, c'est-à-dire la masse, la société et la communauté.

V. LA RELATION ENTRE INDIVIDU ET GROUPES SOCIAUX

Le caractère social de la vie humaine est une réalité que l'on peut exprimer selon diverses approches dans le domaine philosophique. Édith Stein, l'exprime dans son approche phénoménologique de la manière suivante :

Nous pouvons distinguer chez la personne individuelle – en chacun de ses vécus et en toutes ses facultés psychiques – un facteur individuel et un facteur *spécifique*, une structure commune, qu'elle peut partager avec les autres²⁸³.

Ainsi, c'est lorsque cette structure commune – considérée comme une structure psycho-spirituelle – est partagée entre plusieurs individus que peut naître la possibilité d'une vie communautaire dont les conditions ont été développées dans les sections précédentes. La manière dont les individus partagent cette structure commune est très décisive pour qualifier les unités sociales créées par leurs relations communes. Une de ses unités sociales est qualifiée de masse par Édith Stein.

1. La masse

La masse est une unité sociale qui permet de constater que la structure commune peut être seulement partagée dans sa dimension psychique et non dans sa dimension spirituelle. De fait, Édith Stein part de l'approche Schelerienne relative à la masse pour percevoir la différence entre une masse et une communauté. Selon Max Scheler, la masse « se constitue à travers la nommée contagion sans compréhension et l'imitation

²⁸³ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 200.

involontaire »²⁸⁴. La contagion dont il parle fait référence à la contagion psychique précédemment examinée. Seulement, il faut ici tenir en compte qu'il s'agit d'une contagion psychique sans compréhension de la part de l'individu « contagié », contrairement au cas de la contagion psychique déjà étudié dans la causalité comme mode de connexion de vécus communautaires.

Concernant le contenu de la présente section, je voudrais souligner essentiellement le fait que les individus de la masse ne font pas usage de la dimension spirituelle de leur structure commune tout en faisant ressortir les conséquences d'un tel manque qui peuvent se résumer à la carence d'unité entre les individus ainsi qu'à l'inexistence de liberté d'action chez l'individu.

Ainsi, le fondement de la masse, comparativement à la communauté, consiste au fait que l'individu dans la masse ne fait pas usage de ses facultés spirituelles pour comprendre ce qu'il vit ou ce qui lui est transmis par contagion psychique. C'est pourquoi, Édith Stein dira que :

Les individus qui sont réunis dans la masse ne sont absolument pas adaptés les uns aux autres, ils ne se considèrent pas mutuellement comme des objets [...] ni se donnent les uns aux autres comme des sujets qui vivent communautairement, ils ne réalisent pas non plus des actes sur le contexte d'une possible unité de compréhension²⁸⁵.

En conséquence, l'unité de la masse n'est pas une unité fondée sur le sens profond (*Sinngehalt*) des vécus des individus. Peut-être qu'il ne faudrait pas l'appeler unité mais plutôt, d'après l'expression steinienne, « un rassemblement spatial » (*räumliches Beisammensein*) qui n'aboutit pas à une unité intérieure, pour autant que les individus de la masse n'ont qu'une vie psychique uniforme. Cette uniformité dans le comportement confère à la masse le caractère « d'une objectivité-collective », mais pas une unité strictement parlant.

Les individus de la masse ont une vie psychique uniforme parce qu'ils se comportent sous l'influence psychique ou l'influence des états vitaux d'un autre individu qui, en général, s'élève au-dessus de la masse. Et à cause de cela, une masse ne se distingue pas d'une autre en matière de qualités, dans la mesure où les individus de la masse n'agissent pas. Ils réagissent à une action extérieure. Il est clair qu'on ne peut

²⁸⁴ SCHELER, M., *op. cit.*, S. 515.

²⁸⁵ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 202.

donc pas parler d'unité là où un individu se contente de réagir au lieu d'agir par rapport à un autre.

D'autre part, si nous parlons d'un manque d'actions chez l'individu de la masse, il va de soi que celui-ci manque de liberté d'action qui doit être présumé dans chaque acte humain.

De fait, l'individu de la masse n'agit pas, ou, mieux dit, ne réagit pas librement. Il réagit par « excitabilité » (*Reizbarkeit*) :

L'uniformité dans le comportement de la masse, qui lui confère le caractère d'une « objectivité-collective » est fondée sur l'« excitabilité » de la psyché individuelle à travers la vie psychique de quelqu'un d'autre et sur le fait de réagir par un comportement pareil²⁸⁶.

L'individu de la masse est donc soumis à un déterminisme émotionnel et corporel. Il est dépourvu de liberté réelle et de pensée critique. La masse est par conséquent un champ fertile pour les émotions et les idées préconçues sans aucun fondement rationnel. C'est pourquoi Hannah Arendt n'a pas hésité à considérer la masse comme un « atout » pour la formation d'un totalitarisme²⁸⁷.

Pour conclure cette partie, je retiendrai deux remarques à propos de la masse : 1) chaque individu se retrouve consciemment ou inconsciemment dans la situation « impersonnelle » de l'individu de masse ; 2) la masse peut se comporter comme une communauté.

En ce qui concerne la condition de l'individu de masse que toute personne humaine partage, Édith Stein le montre à travers le fait que la plupart de nos convictions ne sont pas des *convictions bien-fondées* (*wohlbegründete Überzeugungen*): « Nous parlons d'une conviction bien fondée, si elle repose sur l'intuition immédiate des faits concernés ou sur l'Intellection du contexte de justification d'après lequel son existence se déduit logiquement »²⁸⁸. Ainsi, si la quasi-totalité de nos convictions ne sont pas des convictions bien-fondées, elles sont tout de même des convictions fondées parce qu'elles reposent, entre autres, sur la confiance accordée à l'autre. Dans la vie courante tout comme dans des domaines particuliers tels celui de la science, de l'administration, du syndicalisme, de l'enseignement, etc., les convictions fondées sur la confiance à une

²⁸⁶ *Ibid.*, S. 203.

²⁸⁷ Cf. ARENDT, H., *Considérations morales*, Paris, Rivage poche, coll. Petite Bibliothèque, 1996 p. 47-56.

²⁸⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 206.

autre personne sont incontestables. En ce sens, on se retrouve dans la même condition de l'individu de masse qui réagit sur la base de la confiance à son « leader ».

En outre, le « leader » de la masse qui fait usage de la dimension spirituelle de sa structure commune peut diriger de manière consciente et uniforme la masse vers une fin donnée, de telle sorte que celle-ci ait un comportement extérieurement semblable à celui d'une communauté. Ce comportement manifeste l'unité autour d'un objectif qui a un sens bien compréhensible. Mais dès que l'individu de la masse se rend compte de son manque de liberté d'action ou de liberté de pensée, il pourra soit se raviser ou continuer dans un tel état en vue d'atteindre la fin dont il a également pris conscience. Dans ce dernier cas, on aura plus probablement à faire à un individu de masse, mais plutôt à un individu de société. Nous allons pouvoir le vérifier à travers l'étude steinienne sur la relation entre individu et société.

2. La société (*Gesellschaft*)

Dans l'objectif de spécifier la relation qui existe entre une finalité et une société (ce que je viens d'effleurer en terminant la section sur la masse), il faut dire que pour Édith Stein, le facteur fondateur d'une société consiste dans la finalité pour laquelle elle a été fondée, au point qu'elle disparaît lorsque sa finalité est atteinte : « Son existence (*Dasein*) commence avec le facteur de la fondation [...] Elle touche à sa fin, quand le but pour lequel elle a été fondée est atteint »²⁸⁹. Ainsi, les membres d'une société sont réunis pour une finalité déterminée et tant qu'ils agissent conformément à cette finalité – consciemment ou inconsciemment – ils seront considérés comme tels. En vue de justifier pourquoi un individu est considéré comme membre d'une société quoiqu'ignorant sa finalité, je tiens en compte l'affirmation suivante d'Édith Stein : « Les sociétés ont leurs origines dans les actes arbitraires (*Willkürakte*) d'individus »²⁹⁰. Par conséquent, des membres d'une société peuvent bel et bien ignorer la finalité pour laquelle ils y sont. Mais cela ne voudrait pas dire qu'ils manquent de liberté d'action à l'exemple des individus de la masse. C'est pourquoi, comparant la société à la masse, Édith Stein dira que :

²⁸⁹ *Ibid.*, S. 213.

²⁹⁰ *Ibid.*

« Contrairement à la masse, la société se présente comme un groupe spécifiquement spirituel et personnel »²⁹¹.

Il est évident que le fait de dire que la société provient « d'actes arbitraires »²⁹² peut poser le problème de la liberté d'action de ses membres. Mais, Édith Stein en parlant du caractère spirituel et personnel de la société considère les membres de la société comme des individus coopérants à la même finalité. Et il semble paradoxal de parler d'un individu qui coopère sans liberté. C'est donc conformément à ce principe de coopération qui régit les individus de la société qu'on pourrait parler de son caractère spirituel et personnel. Il faut peut-être rappeler ici que John Rawls a aussi considéré la société comme un système de coopération entre des sujets libres et égaux, même s'ils divergent sur certains éléments sur lesquels je reviendrai beaucoup plus tard.

Ainsi, il existe donc une liberté d'action chez les individus d'une société qui permet la constitution d'une unité coopérative. Ils coopèrent mutuellement en vue d'atteindre une même finalité. Il existe des fonctions différentes selon les capacités de chaque individu. Il ne s'agit donc pas d'une uniformité de comportement comme dans la masse. D'autre part, les individus de la société en agissant librement impriment leur caractère sur la société. Partant, à l'opposé d'une masse, une société a un « caractère » qui la distingue d'une autre. Cela ne veut pourtant pas dire que la vie de la société, à savoir, « l'activité dirigée vers une finalité à atteindre »²⁹³ coïncide avec celle de chaque individu-membre. Cette différence entre la vie de la société et celle de chaque individu-membre permet de constater la distinction entre une société et une communauté.

La distinction fondamentale entre une société et une communauté consiste dans le fait que les individus de la société se considèrent mutuellement comme des objets ou des instruments servant à la réalisation d'une finalité. Tandis que les individus de la communauté se traitent réciproquement comme des sujets. Cette distinction permet aussi de rappeler la critique que Michael Sandel fait aux libéraux en qualifiant d'*instrumental* le type de communauté qu'ils conçoivent à travers la société politique.

²⁹¹ *Ibid.*, S. 212.

²⁹² Édith Stein ne dit pas de manière concrète ce qu'elle entend par « actes arbitraires » ici, mais à travers son analyse, cette expression montre le fait que la société naît avant tout du pur vouloir d'un ou de quelques individus. Il n'y a pas de loi qui stipule qu'une société doit naître de telle ou telle manière. C'est dans ce sens qu'une société est le fruit des actions arbitraires des fondateurs qui lui attribuent une finalité arbitrairement. Que cette société puisse être plus tard soumise à des lois, cela est autre chose qu'il faut différencier des actes qui ont été à l'origine de sa fondation.

²⁹³ *Ibid.*, S. 213.

A partir du moment où les individus sont considérés comme des instruments dans la société, il s'ensuit que tout individu peut être purement et simplement remplacé par un autre venant de l'extérieur. D'autre part, autant la vie des individus ne coïncide pas avec celle de la société, autant celle de chaque membre ne coïncide pas non plus avec celle des autres : « La vie comme membre de la société ne coïncide pas avec la vie commune des individus, elle ne constitue plutôt qu'une petite portion »²⁹⁴. Ce genre de relation entre les individus de la société a amené Max Scheler à conclure que toute l'attitude fondamentale d'une société est une *méfiance* primaire et sans fondement²⁹⁵. Édith Stein ne partage pas cette prise de position Schélérienne en estimant qu'en principe, la méfiance tout comme la confiance ne sont pas des caractéristiques d'une société qui tend à réaliser une finalité. Elles sont plutôt des prises de positions « naïves »²⁹⁶ que connaît seulement l'individu de la communauté qui traite l'autre comme sujet.

Toutefois, par rapport à cette question de méfiance, elle fait des réserves qui semblent importantes pour l'apport qu'elle pourrait apporter au débat entre libéraux et communautariens. Ses réserves consistent dans le fait qu'il est possible que la méfiance soit le motif pour lequel un groupe social ait passé d'une attitude communautaire à une attitude sociale (se considérer les uns les autres comme des instruments ou objets pour une finalité donnée). D'autre part la méfiance peut être la cause du renfermement d'un individu communautaire sur lui-même vis-à-vis des autres, de telle sorte que son attitude soit celle d'un individu de société et non de communauté. De ces deux possibilités, Édith Stein émet l'idée qu'on pourrait, par exemple, penser que dans le développement culturel de l'Europe moderne un tel processus de transformation aurait été réalisé : la transformation des communautés existantes en sociétés. Elle ajoute que si l'existence d'un tel facteur de transformation était avérée, il va falloir ne pas sous-estimer sa signification *historique*.

Quel *facteur de signification historique* aurait été à l'origine de la transformation des communautés traditionnelles en sociétés modernes en Europe et dans l'Occident en général ? Certains communautariens comme Charles Taylor semblent le trouver dans

²⁹⁴ *Ibid.*,

²⁹⁵ SCHELER, M., *op. cit.*, S. 518.

²⁹⁶ En phénoménologie, le terme « naïf » est synonyme de « naturel ». De fait, dans son *Einführung in die Philosophie*, Édith Stein affirme le suivant : « Il existe une conception du monde que nous pouvons qualifier de « naturelle » ou « naïve », parce qu'elle est le propre de l'homme tel qu'il vit et agit au quotidien » (EDITH, S., *Einführung in die Philosophie, op. cit.*, S. 7).

l'ère de la sécularisation qui renferme de multiples facteurs de modernisation²⁹⁷. Je renferme cette parenthèse qui paraît hors contexte ici.

Pour terminer son analyse sur la possible transformation d'une communauté en une société, Édith Stein estime que cette considération ne doit pas être utilisée comme une base de démarcation entre une communauté et une société, car cette dernière y apparaît comme une forme décadente de la communauté. Pourtant, selon elle, le normal consiste plutôt en ce que la société présuppose toute forme de communauté. Édith Stein a effectivement insisté dans son analyse sur le fait que toute société, pour sa propre subsistance, présuppose nécessairement une existence minimale d'une communauté :

Pour « s'examiner » soi-même et « examiner » les autres, pour identifier attentivement l'aptitude personnelle pour telle ou telle fonction sociale, il faut présupposer une vie naïve et un vivre ensemble. On doit avoir pris, tout d'abord, l'autre pour un sujet, avant de pouvoir faire de sa subjectivité un objet²⁹⁸.

Avec cette affirmation qui montre des « interconnexions » inévitables entre une société et une communauté, il semble compréhensible la difficulté que certains communautariens éprouvent à l'heure de concevoir la société politique décrite par les libéraux comme une communauté. Ainsi, Michael Sandel fera recours à des qualificatifs en parlant de communauté instrumentale, affective et constitutive.

En ce sens, il faut noter également qu'Édith Stein parle aussi de divers types de communautés²⁹⁹ : 1) la communauté qui est l'union de vie personnelle et spirituelle où chaque individu se sent responsable de soi-même et de la communauté. Elle considère ce type comme « la forme suprême » de la communauté. 2) le second type concerne les communautés dans lesquelles seulement une partie des membres sont libres et indépendants. Ce sont ces derniers les responsables et c'est eux qui donnent un esprit ou un caractère à la communauté. 3) le troisième type comprend des communautés dans lesquelles ils manquent des personnes pour déterminer l'esprit de la communauté. Ces communautés ont soit des dirigeants qui ne sont pas libres ou bien elles sont sans direction propre (le cas d'une famille qui vivrait selon l'esprit du peuple auquel il appartient ou d'après l'esprit des générations antérieures sans une note personnelle). 4) le quatrième type de communauté est relatif à des groupes sociaux dont les membres sont

²⁹⁷ Cf. TAYLOR, Ch., *âge séculier*, trad. par Patrick SAVIDAN, Paris, Seuil, 2011.

²⁹⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 215.

²⁹⁹ *Ibid.*, SS. 230-233.

amenés par le caractère commun des circonstances de la vie à avoir un comportement communautaire sans qu'il y ait l'existence d'un esprit unitaire.

Pour que l'analyse steinienne sur la communauté puisse présenter un certain intérêt dans le débat entre les libéraux et les communautariens, j'ai opté d'exposer dans le chapitre qui suivra sa conception de l'État comme une communauté. Partant, j'omets son étude particulière sur la communauté en comparaison avec la masse et la société dans le présent chapitre. Cela permettra d'éviter certaines répétitions, dans la mesure où j'estime qu'une étude dédiée uniquement à l'État en tant que communauté permettra de distinguer celle-ci : 1) de la société qui consiste en la conception que la pensée libérale a de l'État et 2) de la masse à laquelle un caractère étatique n'a été attribué par aucune des théories politiques analysées ici.

CONCLUSION

Le présent chapitre avait pour objectif de m'aider à trouver des réponses à ce que l'on entend par mener une vie communautaire ou une vie pour les autres comparativement à une vie pour soi-même. A partir d'Édith Stein, j'ai pu trouver satisfaction. Son analyse qui se fonde sur un regard *intérior* posé sur la communauté m'a, de toute évidence permis, de découvrir tout un monde dissimulé derrière ce qu'on pourrait appeler communauté. Il s'agit concrètement de savoir comment *fonctionne* une vie communautaire qui exige avant tout qu'on puisse distinguer entre un moi individuel et un sujet communautaire qui ont des vécus ayant des structures à la fois très différentes et très liées les uns aux autres.

Ensuite, il faut savoir quels genres de vécus ou d'expériences vécues entrent dans la constitution d'une vie communautaire et quelles en sont les caractéristiques. Cela permet justement d'éviter une confusion entre ce qui est communautaire et celui qui purement et simplement individuel.

D'autre part, Édith Stein fait percevoir le fait qu'il n'existe pas de cloisons entre une vie pour les autres et une vie pour soi-même en montrant des moyens qui permettent à un individu de convertir son vécu en un vécu communautaire. Il n'y a donc pas d'irréversibilité en une vie pour soi. Tout est possible pour un retour à une vie pour les autres.

Toutefois, il n'est pas suffisant de savoir qu'il existe des possibilités d'une vie communautaire en tout moment dans ma vie, encore faut-il arriver à concrétiser ces possibilités. C'est pourquoi, dans l'analyse steinienne, j'ai pu découvrir ce que j'ai appelé des conditions pour faire de la communauté une réalité intérieurement comme extérieurement en faisant d'elle un sujet qui a de l'énergie et du caractère distincts de n'importe quelle autre communauté.

Et finalement, comme il fallait peut-être s'y attendre, Édith Stein fait remarquer qu'il existe des groupes sociaux où les individus ne mènent pas du tout une vie communautaire même si s'ils sont parfois comme obligés d'agir de la sorte. C'est le cas d'une société qui a nécessairement besoin – pour sa subsistance – d'une existence minimale de communauté. Cette prise de position phénoménologique d'Édith Stein devant le cas particulier de la société m'a amené à évoquer rapidement le débat entre libéralisme et communautarisme philosophiques qui tentent de proposer un type d'État pour des rela-

tions stables entre les citoyens. Faut-il construire l'État sur le modèle d'une société ou sur le modèle d'une communauté ? Ce n'est qu'une partie des thèmes controversés entre les deux positions. Comment faut-il concevoir l'État ?

Édith Stein a fait une étude sur l'État qui peut être considérée comme une suite de sa réflexion sur l'individu et la communauté. Je vais, donc, dans le chapitre suivant découvrir ce qu'elle propose et réaliser ensuite un rapprochement avec les propositions des libéraux et des communautariens relatives à l'État.

CHAPITRE II : L'ÉTAT COMME UNE COMMUNAUTÉ CHEZ ÉDITH STEIN

INTRODUCTION

Le titre du présent chapitre, à savoir, *l'État comme une communauté*, provoque vraisemblablement un étonnement voire une réaction anticommunautariste à l'instar de ce qu'on pourrait observer chez certains politiques européens à l'idée de parler d'une Communauté européenne relative à l'Union Européenne. Cela est fort probablement dû au fait que la communauté est politiquement liée au communautarisme et à toutes les formes que ce dernier peut prendre de nos jours. En dehors du domaine politique, j'ai pu souligner dans l'état de la question de la thèse les vives réactions de certains penseurs tels Alain Laurent contre les idées communautariennes.

Toutefois – que ce soit au niveau politique ou n'importe quel autre – il serait très simpliste de penser que les partisans ou défenseurs de la communauté sont des communistes ou communautaristes qui essaieraient d'imposer des formes traditionnelles et primitives de vie aux sociétés modernes.

L'existence d'une communauté est une réalité indéniable fondée sur la nature de la personne humaine que le chapitre précédent a plus ou moins explicité en soulignant la susceptibilité que chaque individu puisse s'ouvrir à cette réalité ou non.

Il est certain que le cas de l'État comme une communauté, compte tenu de sa vastitude et de son pluralisme confirmé, puisse engendrer un certain étonnement : Comment peut-on faire de tout un État une communauté ? Comment arriver à faire de l'État une communauté avec tant de facteurs de pluralisme constitués par des doctrines morales, religieuses, philosophiques, etc. ? Que faut-il faire pour arriver à la conciliation de tant de doctrines opposées parfois entre elles ainsi qu'aux valeurs démocratiques ? En faisant également mien ce type d'étonnement, j'attends découvrir comment Édith Stein parvient à démontrer qu'un État démocratique peut être perçu comme une communauté.

Pour une question de précision, je tiens à souligner le fait qu'Édith Stein part du principe que toutes les théories sur l'État sont développées à partir de l'idée que l'État est une forme d'association (*Sozietät*). En d'autres termes : « On reconnaît comme un

trait ineffaçable de sa structure que des sujets y vivent et y exercent à différents niveaux des fonctions déterminées »³⁰⁰. Dans son étude sur l'État, Édith Stein tente – à partir de la méthode phénoménologique – de découvrir s'il est possible de dégager une caractéristique exhaustive de la structure de l'État en tant que tel en analysant les différentes formes de convivance (*Zusammenleben*) des sujets dans l'État.

Pour ce faire je retiendrai de son étude intitulée *Eine Untersuchung über den Staat* les différents points suivants : la singularité de la communauté étatique (**I**), l'État comme une communauté juridique (**II**), les facteurs d'influence de l'État dans sa structure et organisation (**III**), la fonction de l'État (**IV**), l'État et les valeurs morales (**V**), l'État et la Religion (**VI**).

³⁰⁰ STEIN, E., *De l'État*, trd. Philibert Secretan, Fribourg, Cerf, 1989, p. 37.

I. LA SINGULARITÉ DE LA COMMUNAUTÉ ÉTATIQUE

Dans le chapitre précédent où il s'agissait de découvrir comment Édith Stein entend la possibilité d'une vie communautaire, j'ai pu mentionner qu'elle distingue quatre types de communautés selon le comportement des individus-membres envers eux-mêmes et leur communauté. L'intérêt d'une telle mention consistait à souligner la singularité que revêt chaque communauté dû à plusieurs facteurs.

La présente section a pour objectif de faire ressortir la singularité que peut revêtir l'État comme communauté. Il est certain qu'il est fait abstraction de la singularité que peut avoir une communauté étatique par rapport à une autre communauté étatique. Ici, il s'agit de la singularité de la communauté étatique en général, par rapport à d'autres communautés.

1. Une réalité sociale

Il n'y a certainement pas de doute possible que l'État soit une réalité sociale. Ce qu'Édith Stein cherche à savoir, c'est à quel type de formation sociale appartient-il ? A partir de son traité sur *Individuum und Gemeinschaft*, nous avons découvert trois genres de formations sociales : la masse, la société et la communauté. Il faut maintenant pouvoir dire à quel groupe parmi les trois appartient l'État. Rien n'est à présupposer ou rien n'est à considérer comme déjà conclu par certaines théories politiques beaucoup plus célèbres à l'exemple des théories libérales. Avec sa méthode phénoménologique, Édith Stein proposera aussi sa théorie qui peut-être, au lieu de s'opposer à ces théories, ne fera que les servir de complément.

Ainsi, en faisant une approche de la structure de l'État en analogie avec la masse, Édith Stein arrive à la conclusion que : « Ce n'est pas de cette façon que l'on peut saisir la structure de l'État »³⁰¹. Comment cette conclusion est-elle justifiée ? Pour rappeler la caractéristique fondamentale de la masse, il faut dire que les individus qui en font partie sont en interaction sans pouvoir faire usage de leurs facultés spirituelles. Partant, ils ne se rendent pas compte de l'influence qu'ils exercent ou qu'ils subissent et finissent par avoir un comportement uniforme ou homogène qui donne l'apparence de quelque chose

³⁰¹ *Ibid.*, p.38.

de commun. C'est pourquoi, Édith Stein n'exclut pas le fait qu'à l'intérieur d'un État des individus puissent se rassembler pour former une masse. Cependant, il n'est pas pensable que la masse puisse être considérée comme la forme type de la convivance dans un État, parce que l'existence d'une masse est uniquement liée au contact des individus entre eux. Dès que cesse le contact qui facilite cette contagion sans compréhension que nous avons déjà mentionnée, en même temps toute masse cesse d'exister. Pourtant, dans le cas de l'État, il est nécessaire qu'on puisse rencontrer des organisations qui durent au-delà du simple contact ou du simple vivre-ensemble. Il est aussi nécessaire qu'il existe des formes de coexistence détachées des individus et qui soient objectives. Ces formes objectives sont généralement appelées institutions étatiques.

En résumé, l'inexistence dans la masse d'organisations qui durent au-delà du simple vivre-ensemble et l'inexistence de formes objectives de coexistence détachées des individus sont les deux raisons principales qui justifient le fait que la masse ne puisse servir d'analogie pour saisir la structure de l'État. Et qu'en est-il de la société et de la communauté ? Laquelle des deux est la forme type de convivance qui permet de saisir la structure de l'État ? A la réponse à cette question Édith Stein pense qu'on devrait éviter un « ou bien...ou bien » (*Entweder-oder*), c'est-à-dire, penser que la réponse ne peut être soit la société soit la communauté.

De fait, la réponse de la thèse *contractualiste*, qui est la dominante chez les théoriciens de l'État dans le monde occidental, voire dans les États dits démocratiques est sans alternative : la société est la forme type de convivance dans un État.

La thèse contractualiste que j'ai eue l'occasion d'exposer dans l'état de question de mon thème est une manière d'expliquer le fondement de tout État démocratique en partant de l'idée d'un contrat passé entre les individus. Cette thèse, comme tant d'autres, a ses forces et ses faiblesses. Ses forces consistent à montrer justement que l'État remplit plus les conditions requises pour être plus une société qu'une communauté : 1) sa fondation repose sur des actes arbitraires 2) les individus s'y considèrent comme des objets ou instruments en vue d'une finalité. Ou pour mieux le dire, les individus sont des sujets objectivés (*objektivierte Subjekte*) dans la société, puisqu'ils ne se considèrent pas comme de simples objets. Pour dire de manière plus concise là où se situent les forces de la thèse contractualiste en considérant l'État comme une société : l'État est une société parce qu'elle a une genèse rationnelle.

Toutefois, les faiblesses de ladite thèse se trouvent justement dans le fait d'omettre ou de « passer outre (*hinweggehen*) sur certains phénomènes clairement visibles, relatifs à la formation et à la vie de l'État, mais qui n'entrent pas dans le schéma contractualiste »³⁰². Comme exemple d'un de ces phénomènes clairement visibles, Édith Stein considère le cas où un peuple conquérant se fond avec un peuple conquis dans une entité étatique (*Staatswesen*). Elle prend le soin de faire remarquer que tel fut le cas dans tous les États germano-latins avant de faire cette affirmation radicale : « On ne peut ni ne doit parler d'un contrat entre des éléments hétérogènes qui s'intégreraient dans un nouvel ensemble politique »³⁰³.

On pourrait alléguer l'existence d'accords d'intégration, c'est-à-dire de dispositions légales entérinées de part et d'autre, pour maintenir la thèse contractualiste. Mais cette allégation ne peut nullement passer sous silence les circonstances dans lesquelles ces accords ont été passés : 1) la supériorité d'un vainqueur ou d'une communauté qui s'arroge tous les droits et devoirs qui lui conviennent sans une prise formelle de pouvoir comme cela est requis pour la formation d'une société. 2) l'impuissance ou la naïveté d'un vaincu ou d'une communauté qui accepte des droits et des devoirs sans claire conscience ou en son corps défendant.

Toutefois, il n'est pas exclu que ce type d'intégration – loin d'être un contrat entre des sujets libres et égaux comme le prétendent les partisans de la thèse contractualiste – puisse être réalisé avec l'intervention d'une certaine rationalité dans les actes arbitraires ou décrets unilatéraux. C'est pourquoi, en rapport à une telle rationalité, Édith Stein adopte la position suivante : « Il semble néanmoins que ces actes arbitraires n'aient de signification pour la création et le développement de l'État que s'ils respectent des organisations communautaires existantes et se contentent en quelque sorte de les sanctionner »³⁰⁴. En ce sens, Édith Stein est d'accord avec Friedrich Schleiermacher qui désigne le passage du non-État à l'État comme proclamation de la coutume en loi³⁰⁵. Il faut noter que la coutume est considérée comme le propre de la communauté tandis que la loi, le propre de la société. Et selon Édith Stein, il s'agit d'un « passage de

³⁰² *Ibid.*, p. 39.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁰⁵ Cf. SCHLEIERMACHER, Fr., *Die Lehre vom Staat*, hg. v. Christian August Brandis, Berlin, 1845, S. 9.

l'inconscience à la conscience de la communauté »³⁰⁶, une théorie seulement valable pour les fondements d'un État en devenir.

Ainsi, Édith ne nie pas que la société puisse être la forme type de convivance qui permette de saisir la structure de l'État social conformément à la thèse contractualiste. Mais, elle veut montrer que l'État peut avoir aussi une base communautaire sans certes nier sa base sociétaire. C'est donc cette possibilité qu'il va falloir étudier, dans la mesure où plusieurs raisons le font penser : 1) l'État est considéré comme un sujet ou une personne, il appartient donc au domaine spirituel tout comme la communauté. 2) l'État est plus qu'une forme du vivre-ensemble, c'est-à-dire plus qu'une société où les individus pourraient vivre sans communiquer, chacun se contentant de sa fonction en vue de la finalité à atteindre. Par conséquent, l'État pourrait être vu comme « une organisation sociale qui se situe à un niveau supérieur du développement politique »³⁰⁷.

Ainsi, il y a des raisons de penser que la forme de convivialité dans l'État puisse être en analogie avec celle qui existe dans une communauté. Mais il faut arriver à démontrer qu'une communauté étatique consiste en un type de communauté totalement distinct et supérieur à la forme d'autres organisations communautaires. C'est ce qu'Édith Stein vise comme objectif en soulignant avant tout la souveraineté de l'État par rapport à d'autres formations sociales qui renferment les caractéristiques d'une communauté.

2 La souveraineté de la communauté étatique

Une communauté étatique excelle par rapport à d'autres communautés à travers sa souveraineté. Pour Édith Stein, il est de l'essence de l'État d'être souverain : « Parler d'États non souverains est une contradiction »³⁰⁸. Avant de donner les raisons de cette souveraineté et les conséquences que cela implique, je commence par dire ce qu'Édith Stein entend par souveraineté en ses propres termes : « Nous appelons *souveraineté* cette caractéristique du pouvoir étatique d'être seul légitimé à disposer de sa sphère d'autorité, et à restreindre ce droit au profit d'autres pouvoirs »³⁰⁹. De cette manière,

³⁰⁶ STEIN, E., *op. cit.*, p. 40, n. 3.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 46. 47.

elle refuse la théorie selon laquelle la souveraineté ne serait qu'un attribut de l'État – parmi tant d'autres attributs – qui pourrait lui revenir ou non. Ces deux formes de compréhension de la souveraineté étatique sous-entendent des manières différentes d'entendre l'État qu'Édith Stein formule ainsi :

Par « État » on entend d'abord un ensemble social relativement fermé, doté d'une certaine organisation de la vie de ses membres, et plus particulièrement des actions d'ensemble dont il est capable – que nous appelions *res publica*. D'autre part, on pense à l'État au sens où nous l'entendons, dont la souveraineté est le point central de sa structure ontologique, à partir duquel il est intelligible selon sa nécessité³¹⁰.

Au fond, tout comme Édith Stein elle-même le reconnaît, ces deux idées sur l'État se rapportent l'une à l'autre dans certains contextes d'observations de l'État. C'est juste une question d'insistance sur l'un ou l'autre aspect de la communauté. C'est dans ce sens, voulant insister sur la supériorité et la singularité de l'État par rapport à d'autres ensembles sociaux ou communautaires, Édith Stein choisit d'accorder une importance particulière à la souveraineté de l'État.

Pour ce faire, elle s'inspire d'Aristote qui dans son *Éthique à Nicomaque* parle de l'État comme d'un « ensemble de personnes associées dans une communauté de vie pour former un tout qui se suffit à lui-même »³¹¹. En fait, le terme aristotélique *αὐτάρκεια* (autarcie, autosuffisance) est ce qui a retenu l'attention d'Édith Stein qui considère que ce terme désigne ce que la communauté étatique a de plus spécifique. Au lieu d'utiliser les termes « autarcie » ou « autosuffisance » à l'exemple d'Aristote, elle préfère la notion de « souveraineté » parce qu'elle estime que celle-ci est la notion moderne qui leur correspond tout au mieux en dépit des nuances qui puissent exister entre eux.

Pour analyser les raisons qui ont valu la considération de la souveraineté comme ce que la communauté a de spécifique comparativement à d'autres communautés, Édith Stein part d'une observation fondée sur le regard phénoménologique posé sur les communautés :

Les communautés se distinguent d'abord d'après le nombre d'individus qui les composent, puis selon les façons dont elles sont ancrées dans les individus qui en sont le fondement ; enfin selon les relations qu'elles entretiennent avec d'autres communautés – qui peuvent leur être coordonnées, supra-ordonnées ou subordonnées³¹².

³¹⁰ *Ibid.*, p. 47, n. 9.

³¹¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, v. 1134 a.

³¹² STEIN, E., *op. cit.*, p. 41.

A l'issue de cette observation, Édith Stein juge que la communauté étatique se situe entre deux extrêmes de communautés de rang inférieur et de rang supérieur. Les communautés de rang inférieur sont entre autres la *famille*, dans le sens strict du terme, le *cercle d'amis*, etc. Elles sont des communautés étroites ou de rang inférieur parce qu'elles intéressent des individus tout à fait précis, en contact personnel les uns avec les autres. Ce type de communautés peuvent être englobées par d'autres communautés telles que le clan, la tribu, le peuple, la communauté religieuse, etc. De plus, il peut arriver que les communautés englobées soit tributaires, dans leur développement, de la constitution des communautés englobantes. Toutefois, cette influence n'altère pas leur caractère fondamental de famille et de cercle d'amis, puisque cela paraît comme normal que l'englobant ait une plus grande influence sur l'englobé. Le contraire serait considéré comme arbitraire.

D'un autre extrême, Édith Stein situe une communauté qui rassemble tous les individus spirituels appelés communauté universelle. Penser ce genre de communauté n'est certainement pas une idée nouvelle voire étrange, dans la mesure où Emmanuel Kant est en général considéré comme le pionnier d'une idée semblable – toutes proportions gardées – dans son essai de 1784 intitulé *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*³¹³

Selon Édith Stein, cette communauté universelle où s'intègrent tous les communautés particulières, n'est dominée par aucune d'elle. Cependant, elle affirme que cette communauté existe même s'il n'y a pas de communautés particulières qui s'y intègrent :

Cette communauté suprême *existe*, que d'autres communautés lui soient intégrées ou non : elle existe dans chaque communauté plus étroite comme en son fondement, et elle existe par-delà toutes les communautés plus étroites comme leur élargissement potentiel, qui peut s'actualiser en tout³¹⁴.

Il est bien clair que ce genre de communauté universelle est bien loin d'être une communauté humaine mondiale régie par un ordre juridique commun ou mondialisé, comme le pensent certains théoriciens juridiques et certains politiques en raison du phénomène de la mondialisation³¹⁵.

³¹³ KANT, I. „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“, in Vera Ohlendorf, *Die Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht: zur Geschichtsphilosophie Immanuel Kants*, München, Grin, 2004, 1. Auflage.

³¹⁴ STEIN, E., *op. cit.*, p. 41.

³¹⁵ Cf. JOUANNET, E., «L'idée de communauté humaine à la croisée de la communauté des Etats et de la communauté mondiale », in *Archives de philosophie du droit*, 2003, T. 47, pp. 191-232.

Ainsi, la communauté étatique se situe entre les communautés étroites de rang inférieur et la communauté universelle. En conséquence, la communauté étatique comprend d'autres communautés tout en étant elle-même englobée.

Toutefois, contrairement aux communautés englobées qui peuvent être altérées par la communauté englobante sans perdre son caractère spécifique, l'État, lui, cesse d'être un État ou perd son étatité quand il est influencé par la communauté universelle qui l'englobe ou par d'autres communautés supra-ordonnées qui la transgressent. D'où l'affirmation de sa souveraineté : « L'État doit être son propre maître ; aucune puissance extérieure – que ce soit un individu ou une communauté supra-ordonnée, coordonnée ou subordonnée – ne doit lui prescrire les formes de sa vie étatique »³¹⁶.

Comme conséquences de l'affirmation de la souveraineté de l'État, envisageons avant tout le cas de la communauté universelle qui englobe toute communauté étatique. Selon Édith Stein, s'il arrivait que la communauté qui englobe tous les êtres spirituels soit organisée – comme d'aucuns le prétendent – de telle sorte qu'on ne reconnaisse plus aux communautés englobées le droit de légiférer de leur propre autorité, alors « il ne serait plus possible de parler d'États, ou tous les États particuliers seraient anéantis au profit d'un État universel »³¹⁷. Cette prise de position steinienne est d'autant plus vraie que l'on n'hésite généralement à parler d'État là où il existe annexion ou occupation d'un État par un autre État.

En outre, la souveraineté de la communauté étatique est affectée lorsque des communautés incorporées à elle (groupes de familles, partis politiques, syndicats, etc.) assument la responsabilité de bouleverser l'ordre existant et de le remodeler selon leur propre autorité. « L'État serait dissout de l'intérieur et remplacé par *l'anarchie* »³¹⁸.

Il existe certains cas où un État paraît ne pas être souverain : 1) le pouvoir de l'État est détenu soit par un individu ou par une députation, 2) certaines lois sont légiférées par un autre pays ou l'État fédéral. Dans ces derniers cas, Édith Stein parle d'une *autolimitation* et non de *suppression* de souveraineté :

Si l'État a volontairement chargé une autre Autorité de l'usage d'une partie de ses droits et prérogatives, et de l'exercice de son pouvoir sur son propre domaine – et cela sous des formes qui lui permettent d'élargir, de restreindre, voire d'annuler

³¹⁶ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 41.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

³¹⁸ *Ibid.*

ce mandat, rien de tout cela ne pouvant se faire sans sa collaboration –, il demeure un État souverain³¹⁹.

Après ces considérations sur la souveraineté de la communauté étatique, il n'y a pas de doute possible que la souveraineté de l'État soit étroitement liée à la question du droit. Voilà pourquoi, Édith Stein reconnaît qu'une caractéristique définitive de la souveraineté étatique ne saurait être livrée sans le rapport entre l'État et le droit. Ce rapport sera traité dans la partie où il sera question d'étudier l'État comme une communauté juridique.

En concluant de cette façon le cas de la souveraineté comme trait caractéristique fondamental de la singularité de la communauté étatique, j'aimerais pouvoir percevoir aussi cette singularité dans la relation qui existe entre la communauté étatique et l'individu.

3. La communauté étatique et l'individu

Il est sans conteste que qui parle de communauté parle d'individus. Il semble donc normal que l'on puisse savoir s'il y a une différence entre les relations qui existent entre les individus et la communauté étatique et celles qu'on rencontre dans d'autres organisations communautaires. Cela permet également de saisir la singularité de la communauté étatique conformément à ce que reconnaît Édith Stein : « Pour discerner la particularité de la communauté étatique comparée à d'autres communautés, il convient de vérifier quelle forme spécifique y revêtent les relations entre individu et communauté »³²⁰.

Dans le chapitre précédent, il a été fait mention de quatre types de communautés déterminées par le genre de relations entre l'individu et la communauté. Édith Stein situe l'État parmi les communautés où c'est seulement quelques individus qui sont responsables de la vie de la communauté et sont appelés « porteurs ».

Dans cette section, il s'agira d'analyser et la relation des « porteurs » et celle « non-porteurs » de la vie de l'État par rapport à l'État lui-même.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

³²⁰ *Ibid.*, p. 57.

En ce qui concernent « les porteurs » de la vie de l'État, Édith Stein parle *d'une certaine sélection*, car il y a des cas où il serait impensable de parler de sélection. Nous le verrons par la suite.

La spécificité de la relation desdits « porteurs » avec l'État consiste dans le fait qu'ils sont animés « d'un sentiment particulier d'appartenance à l'État » et manifestent « un dévouement à l'ensemble et un sens de responsabilités qu'ignore la grande masse des citoyens »³²¹. Il est probable que l'on veuille savoir s'il est vraiment nécessaire d'avoir ces « porteurs » – mis généralement sous la sellette – dans la vie d'un État. Pour Édith Stein, il s'agit réellement d'une nécessité pour n'importe quelle communauté :

La communauté en tant que telle a pour caractère constitutif qu'au moins une partie de ses membres ne la considèrent pas simplement comme un objet extérieur qu'ils rencontrent occasionnellement au cours de leur existence, mais bien comme un tout dont ils sont une partie et dont la vie est aussi la leur³²².

Il est clair que le propre de certaines communautés étroites comme la famille, le cercle d'amis, etc., c'est de prétendre impliquer tous leurs membres dans leur vie, afin que tous deviennent « porteurs », mais cela n'exclut pas le fait qu'il faille toujours des individus « porteurs » de la vie de la communauté.

En ce qui concerne l'État, cette prétention n'a pas lieu d'être, parce que c'est quasi impossible au vu de sa vastitude et de sa complexité numérique et fonctionnelle. Voilà pourquoi, les « porteurs » de la vie de l'État doivent jouir de certains droits et devoirs de la part de l'État lui-même et dans leurs relations avec les autres membres. Les droits dont ils peuvent jouir par rapport à l'État sont essentiellement :1) Le droit à une importante marge de vie privée et 2) le droit à ne pas considérer l'État comme le souverain bien. Édith Stein justifie ce droit en prenant l'exemple où les « porteurs » ou gouvernants étatiques seraient amenés à choisir entre le bien de l'État et celui de l'âme : « L'homme d'État comme le saint peut donc se persuader que le salut de l'âme dépasse le bien de l'État »³²³. Son exemple pourrait également, sans aucun inconvénient, porter sur le bien en général de la personne humaine et celui de l'État.

Quant aux devoirs que lesdits « porteurs » sont amenés à accomplir vis-à-vis de l'État dont ils portent la vie, Édith Stein retient les suivants :1) devoir de mettre l'État à la première place dans leur vie en prenant en compte les exceptions que je viens

³²¹ *Ibid.*, p. 58.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

d'évoquer par rapport au salut de l'âme et au bien de la personne humaine. 2) Le devoir de vivre en premier lieu comme un membre de l'État, « et que cela soit le critère de son comportement même en des affaires qui ne relèvent pas de l'État »³²⁴. En relation au dernier devoir, Édith Stein fait remarquer que d'autres individus-membres qui ne sont pas « porteurs » de la vie de l'État peuvent l'accomplir mieux que ces derniers. Toutefois, cette situation peut entraîner un avantage comme un inconvénient. L'avantage consiste au fait que quand il y a beaucoup d'individus qui se font le devoir de vivre en premier lieu comme membres de l'État, les assises de celui-ci deviennent plus fermes. Toutefois, quand ce devoir se convertit en une course aux intérêts privés à travers les fonctions et l'organisation étatiques, « le nerf vital de l'État » se coupe : l'État se corrompt de l'intérieur.

Pour décrire de façon plus détaillée les relations des individus gouvernants avec l'État, Édith Stein part de chacun des régimes politiques décrits par la tradition platonico-aristotélicienne :

1) Dans *la monarchie absolue*, c'est le monarque qui porte l'entière responsabilité de la vie de l'État. Il peut désigner d'autres individus au service de l'État sans que ceux-ci ne deviennent pour autant « porteurs ».

2) Dans *le despotisme* qui est la corruption de la monarchie, le despote n'est pas un « porteur », il est un « prédateur » : « L'inverse du monarque est le despote, qui considère l'État – ou ce qu'il en laisse subsister – comme une proie, et qui l'exploite à des fins personnelles »³²⁵. Ici nous ne sommes plus dans un cas de communauté étatique.

3) Dans *l'aristocratie*, on a à faire à un cercle choisi de « porteurs » de la vie de l'État qui se dévouent pour l'ensemble.

4) Dans *l'oligarchie* qui est la corruption de l'Aristocratie, il ne s'agit pas de « porteurs » et de « non-porteurs », sinon d'« exploités » et d'« exploités ». Il n'existe pas non plus dans ce régime une communauté étatique.

5) Dans *la démocratie*, tous les citoyens sont *idéalement* les « porteurs » de la vie de l'État. Il n'y a pas de doute possible que la communauté étatique trouve « sa base la plus large »³²⁶ dans ce régime.

6) Dans *l'ochlocratie* qui est la corruption de la démocratie, il n'existe pas une communauté étatique sinon une « atomisation » de celle-ci.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*, p. 59.

³²⁶ *Ibid.*

A la probable question de savoir lequel de ses régimes semble le meilleur pour la communauté étatique, Édith Stein répondra aucun : « Du point de vue de l'idée de l'État, aucun de ces régimes ne peut être considéré comme le *meilleur* »³²⁷. Toutefois, elle maintient la thèse selon laquelle l'État a les fondements les plus sûrs dans *la démocratie idéale*, sans avertir à la suite d'autres théoriciens politiques – à l'exemple d'Alexis de Tocqueville³²⁸ – que la démocratie est le régime le plus menacé de se pervertir. La raison steinienne consiste dans le fait qu'on attende de tous les citoyens qu'ils soient « porteurs » de la vie de l'État, alors que dans le fond cela est impossible prenant en compte « la qualité moyenne des hommes ». Aussi, dans chaque communauté étatique – quel que soit le régime politique – il y a toujours des « non-porteurs » de la vie de l'État qui ont aussi leur manière de se rapporter à l'État dont ils sont membres.

Les individus qu'Édith Stein appellent « non-porteurs » de la vie de l'État et que l'on nomme souvent « peuple » dans le régime démocratique, pour les distinguer des gouvernants, sont effectivement partie intégrante de l'État. Toutefois, à l'heure de parler du fonctionnement de la vie étatique, ils sont jetés aux oubliettes. C'est cette réalité tout de même étrange qu'Édith Stein exprime en des termes assez forts et discutables, sans aucun doute :

Il n'est pas indispensable pour l'État qu'ils [« non-porteurs »] soient au clair sur leur appartenance à l'ensemble dans lequel ils s'inscrivent à un titre quelconque ; il n'est pas nécessaire qu'ils la vivent comme une réalité propre et qu'ils aient une opinion à ce sujet. Il suffit qu'ils remplissent les tâches qui leur incombent, même s'ils ne savent pas que ce sont des fonctions de l'État³²⁹.

Il est clair que ces paroles traduisent un type d'exclusion de certains citoyens de la vie de l'État. Et c'est malheureusement ce qui est constaté aussi dans les états démocratiques, provoquant un certain populisme. C'est en ce sens qu'Édith Stein avertit du danger d'une telle situation : « Il est dangereux pour l'État que des éléments qui sont en son service le méprisent et le considèrent comme une présence ennemie. Cela crée une faille dans la communauté étatique »³³⁰.

Après avoir exposé ce qui paraît être la singularité de la communauté étatique par rapport à d'autres organisations communautaires, il apparaît de façon évidente qu'il n'existe pas une différence fondamentale entre un État considéré comme une société et

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Cf. DE TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, t. 2, chap. VI, Paris, Gallimard, 1961, p. 256.

³²⁹ STEIN, E., *De l'État*, *op. cit.*, p. 60.

³³⁰ *Ibid.*

un État considéré comme une communauté. Toutefois, il faut rappeler qu'Édith Stein ne cherche pas à découvrir une différence fondamentale entre les deux. Elle veut seulement montrer qu'il existe une possibilité d'attribuer une structure communautaire à l'État. Et je crois que c'est ce que l'a su montrer jusque-là en soulignant des cas où cela reste impossible. Mais, jusque-là il s'agissait de montrer surtout la singularité de la communauté étatique par rapport à d'autres communautés. Pour continuer toujours dans ce sens et étudier, d'autre part, la possibilité que l'État soit perçu comme une communauté, j'envisage maintenant le cas où l'État pourrait être considéré comme une communauté juridique.

II. L'ÉTAT COMME UNE COMMUNAUTÉ JURIDIQUE

Percevoir l'État comme une communauté juridique simple quelque chose de paradoxal dans la mesure où le droit considéré généralement comme quelque chose de rationnel ne peut que convenir à l'idée de société qui a un fondement rationnel. Cependant, il est évident qu'il existe plusieurs types de droit qui peuvent être validés ou non selon chaque institution : droit pur, droit naturel, droit positif, pour ne retenir que ceux-là. Comme il est bien connu, la communauté est une organisation qui a aussi ses normes, sinon il se transformerait en une anarchie ou un chaos pur et simple. Ainsi, il convient de se demander à quel type de droit la communauté étatique pourrait-il se référer pour établir ses normes d'organisation ?

1. Droit pur ou droit positif ?

Édith Stein s'inspire, en grande partie ici, d'Adolf Reinach dont elle a eu à éditer les œuvres après sa mort à la première guerre mondiale en 1917. Elle reconnaît cela en ces termes : « Adolf Reinach est le premier à avoir exploré la sphère du droit pur [ce qui va suivre est en grande partie un prolongement et une conséquence de ses analyses]³³¹.

³³¹ *Ibid.*, p.63, n. 1.

Effectivement, dans son essai intitulé *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*³³², Adolf Reinach, à partir de la méthode phénoménologique, essaie d'offrir une analyse conceptuelle de l'essence des réalités juridiques. De cette façon, il pense attribuer une portée ontologique aux réalités juridiques qui à leur tour vont conférer au droit son autonomie et son objectivité. Un tel projet s'opposait à la théorie déjà existante et appelée *jusnaturalisme*. Ce dernier se fonde sur le droit naturel et présuppose l'existence de droits naturels comme fondateurs du droit positif.

Ainsi, en épousant la thèse reinachienne, Édith Stein fait abstraction d'un droit naturel dans l'analyse d'une communauté juridique et préfère utiliser le concept *de droit pur* d'Adolf Reinach. C'est la raison pour laquelle le droit naturel ne figure pas dans le titre de cette section. Le plus surprenant par rapport au droit naturel chez Édith Stein, c'est qu'elle va jusqu'à affirmer l'inexistence d'un droit naturel : « Il n'y a pas de droit naturel (*natürliches Recht*). Le droit pur vaut indépendamment des individus ou des associations »³³³. Cette prise de position qui a un fondement phénoménologique se justifie, avant tout, par le fait que le terme « naturel », comme j'ai pu le mentionner précédemment, est synonyme de « naïf » et fait référence à ce qui ne permet pas de saisir l'essence des choses conformément à l'objectif phénoménologique. Au fond, il n'est donc pas du tout surprenant la prise de position steinienne, car Husserl lui-même qualifie le droit naturel d'un « idéal radicalement erroné »³³⁴.

Ayant fait ces remarques sur l'absence du droit naturel dans l'étude steinienne, je peux entamer sa position concernant le droit qui doit régir la communauté étatique.

Pour ce qui est de la différence entre le droit pur et le droit positif, Édith Stein dira : « Le droit pur est le même en tout temps et dans toutes les cultures ; pérenne, il n'est pas proclamé à un moment donné. En revanche le droit positif est une création ou une application arbitraire, ce qui lui vaut d'être largement diversifié »³³⁵.

A la suite d'Adolf Reinach, Édith Stein parle d'*états-de-droit « purs »* qui existent fondamentalement dans des actes sociaux : un droit né d'une promesse s'éteint une fois la promesse accomplie, il est injuste de ne pas rembourser une dette, etc. Il s'agit ici d'un droit pur ou d'un droit *a priori*, parce qu'Adolf Reinach considère que les actes sociaux donnent naissance à des entités spécifiques, à savoir *une prétention* et *une*

³³² REINACH, A., *Les fondements a priori du droit civil*, trd. Ronan de Calan, Paris, Vrin, 2004.

³³³ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 71.

³³⁴ Cf. REINACH, A., op. cit., p. 21.

³³⁵ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 64.

obligation. C'est le cas de la promesse qu'il utilise pour l'illustrer : une prétention et une obligation se fondent dans l'acte de la promesse³³⁶. Or la prétention vise à une extinction essentielle, c'est-à-dire, qu'elle cesse lorsque l'obligation de la promesse est réalisée. En conclusion, la promesse est un acte social à partir duquel s'ouvre un horizon de normativité ou un droit pur « indépendant des individus et des associations » comme le dit Édith Stein. Il est évident que c'est le contraire du droit naturel analysé comme quelque chose qui résulte soit de la nature des hommes ou soit de Dieu, considéré comme Créateur de tout ce qui existe. Au lieu que ce soit le droit naturel qui présuppose le droit positif conformément à la doctrine du jusnaturalisme, c'est le droit pur qui joue ce rôle dans l'analyse phénoménologique du droit inaugurée par Adolf Reinach.

Ainsi, le droit pur est pris en compte par Édith Stein pour expliquer le fondement du droit positif qui est celui qui régit l'État. En ce sens, elle donne raison à la thèse contractualiste qui admet que la loi dans la *res publica* « nécessite la sanction de tous ceux qui y sont associés, sous quelque forme qu'elle soit donnée »³³⁷.

Le droit positif est donc celui qui régit la communauté étatique à l'exemple de tout État, dans la mesure où le droit *se réalise* en devenant *positif*. Autrement dit, afin que le droit soit une réalité : « Il faut une personne pour afficher cette exigence, et un ensemble de personnes auprès de qui la faire valoir »³³⁸. C'est dans ce même sens qu'il est compréhensible qu'Édith Stein reconnaisse que *le droit de légiférer* est le premier droit qui demande à être établi et reconnu pour que d'autres dispositions puissent entrer en vigueur. La communauté étatique ne pourrait donc échapper à cette structure législative qui vaut pour tout État.

Pour affirmer le lien étroit et essentiel qui existe entre tout État et le droit positif, Édith Stein déclare : « L'État et le droit naissent simultanément. Cela signifie : là où il y a un État, il y a aussi, selon l'idée un droit positif, même si aucune disposition légale n'a encore été énoncée »³³⁹.

Tout compte fait, une communauté étatique est nécessairement juridique si elle veut demeurer étatique. C'est à partir donc du principe de son caractère juridique qu'Édith Stein étudie son identité personnelle ainsi que ses relations avec d'autres entités sociales.

³³⁶ Cf. REINACH, A., *op. cit.*, p. 84.

³³⁷ STEIN, E., *De l'État, op. cit.*, p. 71.

³³⁸ *Ibid.*, p. 64.

³³⁹ *Ibid.*, p. 79.

2. La communauté étatique comme une personne juridique

La personnalité juridique d'un État paraît un fait pour les habitués du droit au point où les distinctions juridiques entre personne physique et personne juridique tendent seulement à n'avoir de sens qu'en droit, faisant abstraction d'autres réalités liées à la notion de personne dans le sens strict du terme. Je crois que c'est dans ce sens qu'Édith Stein estime que :

La distinction entre personne physique et personne juridique est malheureuse lorsque – et c'est souvent le cas – on veut exclure du domaine des personnes juridiques les personnes physiques, donc des personnes individuelles, qui seules sont des personnes au plein sens du terme³⁴⁰.

De cette façon, si la notion « personne juridique » doit avoir un fondement et une justification solides, c'est à partir de la personne individuelle de laquelle elle reçoit sa signification. C'est pourquoi Édith Stein veut partir de la personne individuelle ou personne physique pour expliquer en quoi consiste la considération de l'État comme une personne juridique. Pour ce faire, il faut justifier avant tout la personnalité de l'État qui sera comme une conséquence de sa juridicité.

Dans le chapitre précédent, traitant des conditions pour faire d'une communauté une réalité, la condition de personnalité est ressortie. Édith Stein a justifié la personnalité de la communauté, en son temps, par le fait qu'on puisse parler d'une « psyché impersonnelle » qui relève de l'unité communautaire des personnes individuelles. Cette justification est certainement valide aussi dans le cas d'une communauté étatique, mais elle n'est pas suffisante. Il est donc compréhensible qu'Édith Stein emprunte une autre voie de justification de la personnalité de la communauté étatique. Cette voie consiste essentiellement à établir un parallèle entre personne individuelle et État en matière de droit.

Pour Édith Stein, faut-il le rappeler, parler de personne, c'est parler de liberté, de telle sorte qu'il serait une sorte de tautologie de dire que la personne humaine est libre. Maintenant, il reste à savoir quand peut-on dire d'une personne particulière qu'elle est réellement libre ? Laissons Édith Stein répondre, puisqu'il est ici question d'exposer sa pensée : « Une personne est libre dans la mesure où elle effectue des actes spontanés et

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 90.

qu'elle se gouverne elle-même. Et cette liberté est inséparable de la personnalité »³⁴¹. Allant dans le même sens, pour affirmer la personnalité de l'État, il va falloir démontrer qu'il jouit d'une liberté de se gouverner lui-même et d'effectuer des actes spontanés. Cela paraît une chose aisée pour Édith Stein dans la mesure où elle a pu affirmer la souveraineté de l'État vis-à-vis de n'importe quelle autre organisation sociale ou communautaire et en regard des individus-membres. Par-là même, je veux dire conformément à ce qu'elle stipule : « La souveraineté est une liberté »³⁴². Ainsi, de même qu'un individu perd sa personnalité sans la liberté, de même un État perdra son étatité sans sa souveraineté.

Si la souveraineté de l'État permet de déduire sans problème du tout son étatité, il est fort probable qu'elle ne soit pas suffisante pour déclarer précipitamment sa personnalité. Par conséquent, Édith Stein fait appel à la notion d'« unité » comme la caractéristique d'une personne libre, puisqu'une unité personnelle ne peut se manifester originellement qu'à travers des actes libres.

En fait, Édith Stein soutient l'idée selon laquelle l'originalité de l'unité d'une personne est manifestée par l'unité de son vouloir et de son agir, et par tout comportement qui manifeste que la personne a un empire sur elle-même au lieu de s'abandonner à des circonstances, des élans, des réactions, etc. qui ne laissent paraître sa liberté et son unité. Sans être une entité personnelle, dans le sens strict du terme, l'État manifeste habituellement cette unité personnelle :

Là où nous nous heurtons à l'État, c'est sous forme d'actes libres qu'il se présente, et de ce fait comme une unité ramassée sur soi ; comme d'ailleurs la personne individuelle atteste mieux l'originalité de l'unité personnelle par son vouloir et son agir, et par tout autre comportement où elle manifeste son empire sur elle-même³⁴³.

L'unité personnelle qui est manifestée dans les actes d'un État souverain ne saurait être acceptée que si l'on approuve ce principe relatif à un acte libre :

Chaque acte libre – tant la décision volontaire que l'acte par lequel elle prend réalité – demande une impulsion, un *fiat*. Et cela est toujours l'affaire d'une personne individuelle. De même toute action étatique doit être introduite par une personne individuelle³⁴⁴.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, p. 84.

³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 84. 85.

Avec ce principe se rapportant à l'acte libre, il devient plus claire la question de savoir en quoi consiste réellement la personnalité de l'État. Toutefois, Édith Stein a tenu à nuancer, à partir de Georg Jellinek, que *la volonté étatique* qui régit ses actions peut être celle d'« une personne précise, visible et vivante » ou celle « d'un collège qui n'a qu'une réalité juridique »³⁴⁵, selon qu'il s'agisse d'un État monarchique ou un État républicain de façon respectueuse.

Après avoir montré en quoi une communauté étatique possède une personnalité, il faut arriver maintenant à donner les raisons pour lesquelles elle jouit également d'une juridicité.

Pour justifier la juridicité de la communauté étatique, Édith Stein part du principe selon lequel une personne juridique est une personne qui est capable d'être le porteur ou le détenteur d'un droit subjectif. Ici, nous entrons dans un domaine purement et simplement juridique qu'Édith Stein veut mettre au clair en répondant aux questions suivantes : « Qu'est-ce qu'un droit subjectif ? Et que signifie être porteur d'un droit subjectif ? »

Pour définir le droit subjectif, Édith Stein part d'un exemple qui lui permet de reconnaître que le droit subjectif n'est ni un droit pur, c'est-à-dire, « un-état-de-fait existant en soi » ni un droit positif : elle considère que le droit de faire usage à sa convenance de sa fortune est un droit subjectif dont jouit tout individu en sa qualité de propriétaire. Ce genre de droit est dit « subjectif », parce que tout simplement c'est un droit qui appartient naturellement à un sujet. Et quant à savoir la raison pour laquelle on l'appelle « droit », elle répondra :

Pour la raison que, en principe, il doit son existence à un droit « objectif », c'est-à-dire à un état-de-chose du droit pur, ou une disposition du droit positif ; et ensuite parce qu'il fait partie de ces entités juridiques spécifiques qui constituent le matériau tant des états-de-droit purs que des dispositions du droit positif³⁴⁶.

En ce qui concerne la signification de « porteur d'un droit subjectif », elle consiste en l'habilitation octroyée à un sujet par un état-de-droit ou une disposition légale, afin qu'il puisse effectuer certains actes. Le sujet ou la personne qui a été habilité de cette façon reçoit une nouvelle dignité qui lui permet de faire partie des « objectivités juridiques » (*Rechtsgegenständlichkeiten*) spécifiques. De là qu'à ce sujet doit être reconnu *une réalité juridique*.

³⁴⁵ JELLINEK, G, *Allgemeine Staatslehre*, cit. par Édith Stein, *De l'État*, op. cit., p. 85.

³⁴⁶ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 87.

Pour revenir sur les raisons qui font de l'État une réalité juridique ou qui lui donne un caractère juridique, il s'agira de montrer que l'État est un « porteur de droit subjectif », quoiqu'il ne soit pas une entité subjective, strictement parlant, tout comme nous avons eu à affirmer son entité non personnelle, considérant le mot « personne » dans son sens dénotatif. En réalité, les détenteurs de droits sont, avant tout, des individus ou personnes physiques « dans la mesure où, en tant que sujets libres, ils sont capables d'exécuter des actes, il est sensé de leur en reconnaître le droit »³⁴⁷. Mais, s'il arrive qu'on concède le droit d'être détenteurs de droits à des personnes physiques (bébés, enfants mineurs, débiles mentaux) incapables d'actes libres voire à des corps inanimés (institutions, associations, États...), cela signifie qu'il n'est pas nécessaire que les personnes à qui incombent d'exécuter les actes correspondants aux droits soient en même temps les détenteurs desdits droits.

Ce qui permet de justifier cette réalité dans le droit, c'est *le phénomène de la représentation* : « Le phénomène de la représentation est le fondement de la capacité juridique des corps non personnels. Ils peuvent jouir de droit dans la mesure où il est possible de charger des personnes de percevoir leurs droits »³⁴⁸. Ainsi, avons-nous pu dire les raisons pour lesquelles, l'État peut être un « détenteur de droit », c'est-à-dire, être une réalité juridique.

La communauté étatique est donc une personne juridique dans la mesure où un droit objectif lui reconnaît un caractère personnel et fait d'elle une détentrice de droits subjectifs. Concernant l'acquisition de droits subjectifs, Édith Stein pose un problème qui peut résulter intéressant pour son possible apport au débat entre libéralisme et communautarisme philosophique. Il s'agit de savoir pour quel motif un droit subjectif doit être concédé à un État.

La réponse qui est généralement donnée à cette question est semblable à celle d'Edmund Bernatzik que cite Édith Stein : « Le sujet de droit [...] est le porteur de toute finalité (*Zweck*) humaine, que l'ordre juridique en vigueur reconnaît comme fin en soi en conférant la puissance juridique à la volonté nécessaire à la réalisation de cette fin »³⁴⁹. Édith Stein ne partage cette opinion très actuelle selon laquelle une personne physique ou une personne juridique peut être habilitée à jouir d'un droit subjectif après

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ BERNATZIK, Ed., *Kritische Studien den Begriff der juristischen Person*, cit. par Édith Stein, *De l'État*, *op. cit.*, p. 81.

avoir fait preuve de sa capacité à porter ce droit et présenté la fin pour laquelle elle veut acquérir ledit droit. C'est pourquoi elle déclare :

A notre avis, le droit permet d'effectuer certains actes : quant à savoir si ces actes ont ou non une certaine fin, cela n'est pas d'une importance capitale, et l'ordre juridique existant pourrait octroyer des droits sans se dire – même si en règle générale il a cette préoccupation – que le *motif* de l'octroi d'un droit est dans la reconnaissance de la fin en vue de laquelle l'autorisation est demandée³⁵⁰.

La préoccupation steinienne en ce qui concerne le motif de l'octroi d'un droit subjectif prend en compte le fait que la justification de l'octroi d'un droit à partir d'une fin conduit à cette conclusion plus que jamais libérale : l'État ou la société politique est une association d'hommes réunis au nom de fins individuelles. C'est cette conception instrumentaliste de l'État que rejette bon nombre de communautariens. Je reviendrai sur ce point dans le dernier chapitre réservé à l'appréciation du libéralisme et du communautarisme à partir des idées steiniennes.

Pour l'heure, retenons seulement qu'Édith Stein plaide en faveur d'un ordre juridique qui ne verse pas dans une prétention absolutiste en niant des réalités personnelles et non personnelles qui lui sont antérieures et indépendantes par conséquent. Dans le contexte présent, une de ces réalités est l'*unité* d'entités personnelles et non personnelles. A ce propos, elle livre cette forte déclaration :

Il faut s'être laissé piéger par des définitions verbales bien creuses pour ne pas voir que la personnalité comprend tout un état-de-sens indépendant de la sphère juridique, qui la précède et qui la conditionne. Mais même les entités non personnelles qui entrent en considération comme détentrices de droits ont en général une unité tout à fait indépendante d'une fin à laquelle serait soumise l'acquisition de droits³⁵¹.

Pour ce qui est du cas des entités non personnelles, elle prend l'exemple de la famille dont l'unité ne peut être fondée sur une quelconque fin et dont les droits ne reposent sur des fins. Les droits de la famille ne sont justifiables qu'à partir d'elle-même et de son unité qui transcendent les fins que peuvent avoir les individus-membres.

Ainsi, la communauté étatique que veut décrire Édith Stein est bel et bien une personne juridique sans être « prisonnière » des dispositions légales qui, bien qu'étroitement liées à l'existence d'un État, peuvent être considérées comme sa conséquence. Les relations juridiques interétatiques que j'aborde dans la section suivante

³⁵⁰ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 91.

³⁵¹ *Ibid.*

permettront sans doute de percevoir que la communauté étatique est au-delà des dispositions légales.

3. Les relations juridiques interétatiques

L'objectif de la présente section s'inscrit également dans l'intention steinienne de montrer que la communauté étatique est une réalité juridique à l'exemple de tout État de droit.

Dans la distinction qui a été faite plus haut entre droit pur et droit positif, nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle le droit positif – qui présuppose le droit pur – est celui qui régit principalement la communauté étatique. Dans le cas des relations interétatiques apparaît déjà une première exception qu'il convient de prendre en compte. Il s'agit de la position déterminante qu'y occupera le droit pur.

De fait, en s'inspirant de Hugo Grotius, Édith Stein estime que dans les relations interétatiques, c'est le *droit des peuples* qui est à prendre en compte avant tout autre droit. Et qu'est-ce le droit des peuples ? Selon l'idée grotiusienne, le droit des peuples est celui qui acquiert force de loi à travers la volonté de tous les peuples ou de nombreux peuples, avec la précision selon laquelle tous les peuples sont seulement obligés par le droit naturel (*Naturrecht*)³⁵². Mais, comme Édith Stein s'accorde avec Adolf Reinach et Edmund Husserl pour dire que le droit naturel est une interprétation erronée du droit pur, elle substitue le terme « naturel » chez Hugo Grotius à celui de « pur ». En conséquence, chez Édith Stein, ce n'est plus le droit naturel qui oblige tous les peuples, sinon le droit pur. C'est pourquoi, j'ai pu dire que dans les relations interétatiques, c'est le droit pur qui règne en lieu et place du droit positif. Ainsi, l'idée du *droit des peuples* provient du droit pur qui lui donne sa singularité par rapport au fameux droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ou droit à l'autodétermination qui est issu du droit international et proclamé pendant la première guerre mondiale: « Chaque peuple dispose

³⁵² "Hugo Grotius erklärt als *ius Gentium: quod Gentium ómnium aut, fügt aber hinzu, daß für alle Völker verbindlich nur das Naturrecht sei*" (STEIN, E., *Eine Untersuchung über den Staat*, Freiburg, Herder, 2006, S. 69):

d'un choix libre et souverain de déterminer la forme de son régime politique, indépendamment de toute influence étrangère »³⁵³.

En plus de la substitution du terme « naturel » à celui de « pur » chez Édith Stein, il faut ajouter une autre substitution réalisée en vue de mieux s'appropriier les idées gro-tiusiennes. Cette substitution consiste en celle du concept de « Peuple » à celui d'« État » quoiqu'elle avait eu auparavant à les distinguer sur la base de la correspondance entre étatité et souveraineté³⁵⁴. De cette façon, nous parlerons d'un droit des États provenant du droit pur qui permet à un État de régir ses relations avec d'autres en maintenant sa souveraineté.

Au nom de ce droit des États fondés sur le droit pur, Édith Stein remet en question toutes dispositions légales issues du droit positif visant à régler les relations inter-étatiques. C'est pour cela qu'elle considère toute agression d'un État par un autre comme une action de *violation de droit* ; que cette agression soit suivie d'une déclaration de guerre en bonne et due forme ou non :

Si par exemple un État manque de l'espace nécessaire pour garantir son « autarcie », il entreprendra d'agrandir son domaine, ce qui le fait sortir de lui-même. Cette action extérieure peut être liée à une intervention dans la sphère d'autorité d'autre État. Elle équivaut à une *violation du droit d'étranger*. Et c'est une violation même si les « formes » du droit international sont sauves – une guerre déclarée en bonne et due forme l'est autant que l'invasion d'un territoire étranger sans déclaration de guerre³⁵⁵.

Le fait que le droit des peuples, c'est-à-dire, le droit pur l'emporte sur le droit positif dans les relations interétatiques entraîne des conséquences vis-à-vis des accords et contrats qui existent entre les États. Une des principales conséquences consiste en ce qu'un État puisse unilatéralement rompre ses accords et contrats avec d'autres États sans qu'on ne puisse parler de *violation de droit*, étant donné qu'un État n'a d'obligations juridiques que vis-à-vis du droit pur (droits des peuples) et par rapport aux

³⁵³ « Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ou droit à l'autodétermination, est le principe issu du droit international selon lequel chaque peuple dispose d'un choix libre et souverain de déterminer la forme de son régime politique, indépendamment de toute influence étrangère. L'exercice de ce droit est en général lié à l'existence d'un État spécifique au peuple en question, État dont la souveraineté est souvent envisagée comme la manifestation de la plénitude de ce droit. Il s'agit d'un droit collectif qui ne peut être mis en œuvre qu'au niveau d'un peuple » (https://fr.wikipedia.org/wiki/Droit_des_peuples_%C3%A0_disposer_d'eux-m%C3%A0mes, consulté le 15 janvier 2017).

³⁵⁴ « L'équivalence entre étatité et souveraineté permet de séparer communauté de l'État et communauté du peuple, que l'on considère le plus souvent comme connexes, voire comme identiques. Elles sont séparables, d'abord en ce sens que le peuple peut subsister alors que disparaît la souveraineté, et par là même l'État » (STEIN, E., *De l'État, op. cit.*, p. 48).

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

dispositions légales qu'il se donne à lui-même. De cette façon, Édith Stein, ne reconnaît pas comme obligations juridiques les accords et contrats interétatiques, même s'ils relèvent parfois du droit appelé droit international. D'où cette déclaration :

L'État demeure libre d'abroger tant ces dispositions que toutes les autres, et cela de sa propre initiative, sans la collaboration ni l'agrément de ceux avec qui il avait décidé de les promulguer. Car une décision ne crée pas une obligation juridique. Ce peut être une sottise ou une immoralité de se dédire, mais ce n'est d'aucune manière, une violation du droit³⁵⁶.

D'autre part, on pourrait se demander si en dénonçant unilatéralement un accord ou un contrat, un État n'intervient-il pas dans l'ordre juridique de son partenaire ou partenaires. Pour Édith Stein, il n'y a pas lieu de penser une telle ingérence juridique, étant donné que : « Un État peut seulement obtenir d'un autre État qu'il lui promette quelque chose, et que cette promesse lui crée à lui une prétention, et à l'autre une obligation »³⁵⁷. Conformément à cette déclaration, si toutefois intervient un désengagement de la part d'un État dans un accord ou un contrat, on constatera qu'il y a eu *annihilation* d'une promesse (prétention et obligation) ou à la rigueur *violation d'un devoir moral* et non la violation d'un droit dans le sens où l'entend le droit positif.

Il faut tout de même reconnaître que de telles prises de positions concernant les relations interétatiques ne favorisent pas du tout la durabilité et la stabilité de celles-ci. Ces relations semblent n'avoir aucun fondement qui leur garantisse cette stabilité. De fait, l'analyse phénoménologique d'Édith Stein ne fait pas des relations interétatiques un élément constitutif de la structure étatique.

En fait, dans le chapitre précédent, traitant de la constitution psychique de la personne individuelle et de la communauté, nous avons pu découvrir avec Édith Stein que les deux sujets sont à la fois isolés et ouverts à la relation avec le monde extérieur ou d'autres sujets. Toutefois, dans le cas de la communauté étatique, elle observe que l'ouverture au monde extérieur ne fait pas partie de sa nature propre et cela est la raison pour laquelle ses actions extérieures ne revêtent pas un caractère d'obligation juridique : « La remarquable clôture sur soi de l'État imprime à ses actions extérieures une marque particulière. Selon sa nature propre, il est autonome et isolé »³⁵⁸.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

Contrairement, donc, aux autres communautés qui ont naturellement besoin de s'ouvrir les unes et autres et de s'influencer réciproquement dans leur sensibilité et comportement, les communautés étatiques sont *autosuffisantes*.

Et comment peut-on alors justifier les relations extérieures des États ? Pour Édith Stein, les actions extérieures d'un État n'ont de sens qu'en fonction de sa vie interne. Elles ne peuvent donc être justifiées à partir de pressions externes ou selon son expression, d'« impressions du dehors »³⁵⁹. En d'autres termes, c'est la survie de l'État qui l'amène à établir des relations avec d'autres États. Même dans le cas où un État entre guerre contre un autre dans l'objectif de défendre des « valeurs » (dignité de la personne humaine, libertés...), Édith Stein impute cela aux individus qui réagissent émotionnellement à des comportements, quitte à faire endosser ensuite toute la responsabilité de la guerre à l'État qui n'est pas capable d'émotions :

Ce n'est pas l'État qui réagit à des comportements étrangers par des manifestations telles que la réprobation, l'indignation, l'enthousiasme, mais la communauté populaire qu'il inclut, ou seulement certains groupes à l'intérieur de cette communauté. Ils peuvent ressentir de fortes émotions – ce dont l'État est incapable – et en tirer argument pour le faire agir dans une certaine direction³⁶⁰.

Ainsi, bien qu'il puisse exister des relations juridiques interétatiques qui montrent une fois de plus que la communauté étatique demeure une réalité juridique, il est à noter que ces relations ne s'inscrivent pas forcément dans sa nature, même si elles sont parfois impérieuses pour sa survie.

Sur la base de cette survie qui fait sortir l'État de lui-même, j'estime que les relations interétatiques sont une des raisons pour lesquelles il conviendrait de pouvoir relativiser la souveraineté de l'État. Pour ce faire, j'ai choisi de prendre en compte certains facteurs influents sur la souveraineté de l'État et qui ont été étudiés par Édith Stein. Ceux-ci constitueront le contenu de la troisième grande partie du présent chapitre.

III. FACTEURS INFLUENTS SUR LA COMMUNAUTÉ ÉTATIQUE

Après l'analyse sur la réalité juridique de la communauté étatique, il est indéniable que l'État doit sa force et son existence au droit qui naît en même temps que lui

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

ou pour reprendre l'expression steinienne déjà mentionnée plus haut : « L'État et le droit naissent simultanément ». Ce lien étroit entre État et droit peut être aussi perçu à travers l'expression « État de droit » (*Rechtsstaat*) qui souligne plutôt la hiérarchie des normes juridiques dans tout système institutionnel, en l'occurrence l'État.

Édith Stein qui définit son étude sur l'État comme l'opposé d'une théorie empiriste³⁶¹, c'est-à-dire une étude fondée sur les principes ou l'essence de l'État, veut découvrir des facteurs considérés comme une limitation de la toute-puissance juridique de l'État. Je distinguerai trois types de facteurs : 1) Facteurs de type fondamental, 2) Facteurs de type constitutif et 3) facteurs de type doctrinal.

1. Les facteurs de type fondamental

Édith Stein s'oppose à la théorie de la toute-puissance de l'État qui fait de lui une supra-institution qui ne doit se soumettre à rien. En ce sens, elle partage l'opinion de Georg Jellinek qui affirme ce qui suit :

La théorie du droit enseigne que l'État souverain est supérieur à toute autre puissance organisée, et qu'il n'est soumis à aucune. Mais le souverain est lui-même soumis aux forces puissantes de la vie sociale, qui n'agissent pas sous forme d'un empire conscient de la volonté³⁶².

Loin de parler de soumission dans le sens absolu du terme, Édith Stein parle de certains facteurs d'influence que l'État devrait tolérer en s'autolimitant, s'il veut exister pleinement. Les facteurs de type fondamental consistent en ce que l'État doit prendre en considération dès sa genèse. La prise en compte de ces facteurs rend possible la *reconnaissance* de l'État qui est essentiel dans l'exercice de sa pleine autorité. De fait, pour exister pleinement, l'État a besoin à la fois d'une reconnaissance interne et d'une reconnaissance externe. C'est en rapport à cette double reconnaissance, qu'Édith Stein distingue deux types de facteurs d'influence que tout État pourrait accepter dès l'origine de sa fondation ou existence : facteurs d'influence interne et facteurs d'influence externe.

³⁶¹ La théorie empiriste de l'État est celle qu'Édith Stein résume en deux orientations de recherche à travers Georg Jellinek : l'orientation *sociale* ou historico-politique, qui considère comment se forment les événements objectifs et subjectifs qui constitue la vie de l'État ; puis une orientation *juridique*, dont l'objet est « les normes légales qui procèdent de l'État et qui sont appelés à régir ses institutions, ainsi que la relation entre les processus étatiques réels et ces normes légales d'évaluation » (JELLINEK, G, *Allgemeine Staatslehre*, cit. par Édith Stein, *De l'État*, op. cit., p. 111).

³⁶² JELLINEK, G, op. cit., p. 125.

Les facteurs d'influence interne : ils existent en vertu du fait que tout État comprend des sociétés et des communautés qui généralement se sont constituées et développées sans le concours de l'État.

Il est évident que l'existence de groupe d'individus qui sont antérieurs à l'État ou qui se sont développés sans son concours n'est pas un prétexte valable pour que l'État ne les soumette pas à son autorité. C'est le cas de la famille ou du mariage que l'État tente de contrôler en élaborant un droit matrimonial et en réglementant les rapports entre parents et enfants. Mais, Édith Stein est suffisamment claire sur ce principe par rapport au pouvoir de légiférer de l'État : « Même le droit, pourtant si étroitement lié à l'État n'est pas son domaine exclusif »³⁶³. Voilà pourquoi, elle estime qu'il est compréhensif qu'une association privée (une corporation par exemple) doit pouvoir s'ériger comme sujet d'actes volontaires, c'est-à-dire, un sujet capable d'activité législative qui lui permette de régir à sa guise sa propre organisation. Cette activité législative devrait pouvoir s'élargir sans inconvénient aux cas de pénalisation et sanctions.

Un État dans lequel des associations privées jouissent de la liberté d'une activité législative ne court pas un danger, tant que cette situation ne lui a pas été imposée contre sa volonté par des forces qui lui sont supérieures. Cela suppose que l'État soit capable en tout moment de remplacer l'activité législative des associations privées par la sienne. C'est dans une telle situation qu'Édith Stein parle d'une autolimitation de la part de l'État : « Cette situation correspond à une autolimitation de la puissance de l'État, qui ne représente pas une limitation de sa souveraineté »³⁶⁴.

On pourrait bien se demander, s'il y a des raisons valables pour qu'un État concède cette liberté de mener une activité législative à des sociétés et communautés privées. Une des raisons qu'en donne Édith Stein relève de la personnalité qui, constituant le fond de tout développement personnel est à l'abri de toute prescription et interdiction. Ainsi, l'État pourrait bien être décidé à contrôler, législativement parlant, les sociétés et communautés qui l'ont vu naître ainsi que leurs individus, sous le prétexte d'obtenir un certain type de citoyen, « mais la personnalité propre, qui fait fond à tout développement personnel, et qui fixe des limites précises à ses variations, ne peut être ni prescrite ni interdite. Elle se déploie en de toujours nouvelles différenciations »³⁶⁵.

³⁶³ STEIN, E., *De l'État, op. cit.*, p. 117.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 118.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

Outre cette raison basée sur la personnalité en elle-même qui plaide en faveur d'un État qui s'autolimité, Édith Stein fait mention d'une deuxième raison relative au fait qu'il existe certaines valeurs humaines qu'une loi ne saurait ni prescrire ni interdire. Cela concerne l'exemple de la *communio* entre les individus d'une même communauté ou société :

L'État peut interdire aux personnes qui lui sont assujetties de s'associer visiblement selon des modalités choisies. Mais qu'elles se sentent attirées l'une vers l'autre, et qu'en naisse une communion, aucune loi ne peut l'interdire, pas plus qu'une loi n'est capable de susciter une communion³⁶⁶.

Cette observation steinienne sur le rapport entre valeurs et loi, remet vraisemblablement en question la *solidarité* que prétend promouvoir les États modernes rigide-ment régis par une justice seulement fondée sur le droit. Cela renvoie sans aucun doute au débat entre libéraux et communautariens, puisque certains de ces derniers – plus précisément Michael Walzer – attendent défendre une justice fondée aussi sur des « valeurs partagées ».

Les deux raisons avancées par Édith Stein pour l'autolimitation de la puissance étatique s'inscrivent sans aucun doute dans le domaine de la liberté des communautés et individus à l'intérieur de chaque État. Elle ajoute, cependant, une troisième raison de ladite autolimitation qu'elle fonde sur un principe se rapportant à toute *législation*. Ce principe consiste à reconnaître, d'une part, que toute législation possède des « liens particuliers » qui lui sont propres et qui ont pour mission de la rattacher « à ses origines ». D'autre part, ce principe affirme que toute législation est ancrée « dans ceux-là mêmes qu'elle régit »³⁶⁷.

Il existe sans doute une tendance communautarienne à travers cette conception de la législation défendue par Édith Stein³⁶⁸. De cette façon, elle trouve un autre type de raison qui justifie le fait que l'État doit pouvoir prendre en compte dans sa législation les sociétés et communautés qui le composent. Cette prise en compte vaut surtout pour un État qui se veut de nature communautaire et non de nature exclusivement sociétaire. C'est pourquoi, elle fait cette déclaration :

Dans l'État de nature communautaire, les dispositions juridiques ne font que sanctionner des relations qui naissent d'elles-mêmes. Il repose en son propre centre

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 119.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 120.

³⁶⁸ Je n'ai pas pu m'empêcher de faire ce constat inévitable comme prélude au dernier chapitre de la thèse.

de gravité, qui est le fondement sur lequel s'établit la volonté législative, et la source du pouvoir qui le soutient. L'État embrasse ici une communauté plus ou moins rationalisée ou (ce qui revient au même) porteuse d'éléments sociétaires³⁶⁹.

Dans le cas où un État se voudrait de nature sociétaire, ne sanctionnant pas dans ses dispositions juridiques les relations qui naissent d'elles-mêmes dans les groupes d'individus, il y a certainement le risque de se faire des ennemis internes qui ne reconnaissent pas son autorité ou qui ne se sentent pas identifiés avec lui. Et cette situation de non reconnaissance et d'inimitié envers l'État, comme l'avons auparavant souligné, n'est pas du tout en faveur de sa pleine existence. Dans les pires des cas, l'autorité de l'État peut être directement visée dans son droit de faire des lois ou être niée par un refus de les observer. Et si l'État manque les moyens nécessaires pour résoudre ces cas de *rébellion*, c'est son existence même qui sera mise en jeu et non sa pleine existence.

Les facteurs d'influence externe : ils consistent essentiellement en la reconnaissance d'un État par d'autres États. Cette reconnaissance externe qu'un État nécessite s'explique principalement par le fait que sa liberté à s'auto-constituer l'amène à se tourner vers l'extérieur. Autrement dit, un État ne prétend pas être seulement reconnu à l'intérieur de ses frontières par les sujets qui relèvent de son domaine d'autorité, il cherche aussi la reconnaissance d'éléments extérieurs qui pourraient les contester. Cela est d'autant plus vrai en l'occurrence, puisque : « Délimiter une sphère de souveraineté signifie qu'on la met hors d'atteinte d'autres puissances souveraines, ce qui n'est pas possible sans leur consentement »³⁷⁰.

Il est effectivement incontestable que dans les relations interétatiques, un État nouvellement créé cherche la reconnaissance des gouvernements d'autres pays, car sans cette reconnaissance il s'estime ou il est estimé « illégal », c'est-à-dire n'existant pas de droit. Cette illégalité est à considérer avec précaution dans la mesure où dans la section traitant des relations juridiques interétatiques, le seul droit qui soit en fin de compte valable pour un État est celui qui lui est propre. Alors, la reconnaissance d'un État par d'autres États ne voudrait pas dire que ceux-ci jouissent d'un *droit* à collaborer à sa création. Toutefois, cette reconnaissance est indispensable pour la pleine existence de tout État, même s'il n'est pas nécessaire qu'elle soit explicite, c'est-à-dire, qu'il suffit que les États existants établissent des relations avec l'État nouvellement créé pour en déduire sa reconnaissance ou son existence de droit.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 114.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

Et que se passe-t-il si un seul État remettait en question l'existence d'une nouvelle puissance étatique, comme c'est le cas dans les scissions des États ? Voici la réponse steinienne : « Si s'élève ne serait-ce qu'une seule protestation contre l'établissement d'une nouvelle puissance étatique – qu'il s'agisse de la forme qu'elle se donne ou des limites de son territoire – l'État est par là même *in suspenso*³⁷¹.

Il est clair qu'un État en suspens pourra continuer d'exister comme tel, voire disposer de toutes les fonctions étatiques nécessaires pour son développement, mais il lui manque une existence pleine, car à tout moment un autre État qui ne le reconnaît pas, peut s'arroger le droit de se mêler de ses affaires³⁷².

Jusqu'à présent, les facteurs d'influence sur l'État concernaient ceux pouvant remettre en cause son existence elle-même. J'aborde dans la section suivante un autre type de facteurs que je qualifie de constitutif, puisqu'il concerne l'organisation de l'État.

2. Les facteurs de type constitutif

J'appelle « facteurs de type constitutif », les facteurs d'influence sur l'État qu'Édith Stein découvre à travers les corps constituants d'un État.

De façon générale, les corps constituants d'un État ou ses « organes » tels que le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire sont considérés par les théories dites organicistes comme décisifs dans la structure de l'État. Il n'y a certainement pas de doute que ce qui est particulièrement frappant dans les États concrets, par rapport à leur structure, c'est la perception d'un tout qui dépend des fonctions spécifiques de ses différentes parties. Mais cela est-il suffisant pour considérer l'organicité de l'État tant décisive pour sa structure ? N'y a-t-il pas des facteurs d'influence qui interviennent dans cette organicité étatique ?

A travers sa méthode phénoménologique, Édith Stein voudrait vérifier si la structure organique de l'État est à mettre au compte du caractère propre de l'État et s'il est possible d'y reconnaître – dans une certaine mesure – l'effet d'autres facteurs. Concernant le deuxième volet de la recherche steinienne, il s'agit concrètement de chercher à savoir si l'existence de certains *organes étatiques* ne dépend pas d'autres facteurs

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² L'exemple de Chine et Taïwan est très éloquent dans ce cas.

n'ayant rien à voir avec la structure de l'État comme tel. Pour le savoir, il va falloir passer en revue les organes étatiques pouvant être soumis à des circonstances internes comme externes.

Avant tout, il conviendrait de faire remarquer que la structure d'une communauté étatique implique d'emblée la différenciation entre deux sortes d'organes : puissance étatique et citoyens, gouvernements et sujets ou pour reprendre la différenciation déjà vue, porteurs et non-porteurs. Par rapport aux fonctions spécifiques de chacun de ces deux organes, Édith Stein dira :

Le gouvernement est l'organe central où se concentre la volonté de l'État et d'où elle rayonne. Il doit conduire l'activité de l'ensemble, lui donner son impulsion et éventuellement prescrire comment le réaliser. Il est en plus la source ultime du droit en vigueur sur l'ensemble du territoire sur lequel s'exerce son autorité. La fonction des sujets comme tels est simplement de reconnaître le gouvernement et d'obéir aux lois³⁷³.

En plus de ces deux organes qui sont nécessaires à la structure de tout État, Édith Stein conditionne les autres organes. Par rapport aux organes de sécurité elle dira : « Là où s'éveille dans les personnes des impulsions au refus d'obéissance, l'État a besoin d'autres organes pour garantir sa sécurité »³⁷⁴. Ce qui voudrait dire que l'existence d'un corps policier dans un État est hypothétique. Autrement dit, tant qu'il n'existerait pas « d'impulsions au refus d'obéir », l'organe policier ou gardien des lois ne serait pas nécessaire dans la structure. Voilà pourquoi le nombre des membres de cet organe est soumis à certaines circonstances : 1) la proportion de la population susceptible d'entrer en rébellion contre l'État, 2) le caractère du peuple, surtout du point de vue de sa docilité ou son impatience à l'endroit de l'État ainsi que de sa disposition à résister ou à céder à la force physique, 3) la différence caractérielle entre « les gardiens » des lois (pour reprendre un terme platonicien) et le reste du peuple.

Aussi vrai que toutes ces circonstances sous-entendent des estimations et non des certitudes, Édith Stein n'hésite pas à reconnaître que l'existence même de l'État dépend de la juste estimation desdites circonstances. Car, si un gouvernement se trompe sur ce point, c'est tout l'État qui est exposé au danger de l'anéantissement.

³⁷³ *Ibid.*, p. 132.

³⁷⁴ *Ibid.*

D'autre part, parmi les organes de sécurité, il existe aussi le corps militaire destiné à la sécurité ou défense de l'État vis-à-vis de possibles ennemis extérieurs. Cet organe de sécurité est également soumis à des conditions :

La force nécessaire pour contrer une puissance étrangère doit être estimée d'une manière analogue à celle dont il faut disposer pour garantir le respect de la loi à l'intérieur, considérant le nombre et le caractère du ou des peuples étrangers, et en fonction de leurs relations au peuple qui pourrait être appelé à se défendre³⁷⁵.

Outre les organes de sécurité et de défense, Édith Stein fait mention de deux autres organes participant de l'ordre juridique dans un État. Il s'agit des organes législatif et exécutif qui veillent respectivement à la garantie et au respect du droit.

D'après l'analyse qui vient d'être faite des corps policier, militaire, législatif et exécutif dans un État, Édith Stein reconnaît que ces organes sont « des états (*Stände*) qui représentent la forme de l'État lui-même, l'ordre étatique »³⁷⁶. En conséquence, en dépit des circonstances qui peuvent influencer la constitution de ces organes, ils sont bel et bien propres au caractère de l'État.

Par ailleurs, outre ces états (*stände*) représentant la forme d'un État, Édith Stein va se pencher sur d'autres qui, entrant dans l'agencement étatique, ne sont pas nécessairement liés à sa structure : « Il y a d'autre part des "états" pour lesquels une vie anté-étatique et extra-étatique est pensable, et qui représentent le contenu "matériel" d'une entité étatique concrète »³⁷⁷.

De fait, dans la structure d'un État, le principe de la division du travail est tant remarquable que l'on pourrait le considérer tant déterminant, d'autant plus que la fondation d'un État est souvent justifiée par le besoin d'entraide entre les hommes. Cette justification de la création de l'État est très libérale dans la mesure où John Rawls (que j'ai déjà étudié dans l'état de la question de mon thème) parle de la société politique comme d'un « système de coopération ». Ainsi, la nécessité de créer une organisation en vue de satisfaire les besoins de chacun, une organisation dans laquelle les uns assument telle tâche et les autres telle autre pour le bien de tous, est censée avoir conduit à la formation de l'État.

Toutefois, l'on pourrait convenir avec la prise de position steinienne selon laquelle, c'est une chose que d'accepter que le motif de la formation d'un État soit

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 133.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

l'entraide entre les individus ; et c'en est une autre de vouloir déduire les dispositions des personnes de la structure de l'État et vice-versa. Ce sont effectivement deux facteurs qu'on ne saurait déduire l'un de l'autre pour la simple raison que les dispositions des personnes peuvent bien être extra-étatiques. Par exemple, une communauté non étatique peut parfaitement être organisée sur la base de la division du travail et être structurée par corps de métier en dehors de l'État. Le contraire est également pensable : « Les personnes peuvent être constituées de telle sorte que leurs besoins ne seront satisfaits que dans le cadre d'un État »³⁷⁸. Que faut-il alors conclure en ce qui concerne l'organisation de l'économie et de la culture dans un État par rapport à sa structure organique ?

En premier lieu, il est nécessaire de reconnaître que les personnes peuvent économiquement et culturellement s'organiser sans que l'État s'arroge le droit de le faire comme si cela faisait partie de sa propre structure organique. Voilà pourquoi, pour Édith Stein : « Il est visible que cette sorte d'organisation corporative est principalement enracinée dans la communauté qui fait le fondement de l'État, et non de sa propre structure »³⁷⁹.

Ensuite, il y a lieu d'admettre qu'il est tout à fait de l'intérêt de l'État d'intervenir dans l'organisation de l'économie et de la culture des individus, car il court un danger d'anéantissement s'il arrivait que les besoins économiques et culturels des citoyens dépendent de groupes d'individus à l'intérieur du pays et de puissances extérieures. De fait, dans une telle situation, la souveraineté ou l'autosuffisance de l'État est en péril, parce que : « Autosuffisance signifie indépendance de fait à l'égard de toute puissance extérieure ; et indépendance indispensable pour que la prétention d'autorité de l'État soit inattaquable »³⁸⁰.

Finalement, faisant suite à la question de l'autosuffisance qui exige que l'État organise économiquement et culturellement la vie citoyenne, il faut noter que pour une participation citoyenne à la vie de l'État, il est nécessaire que le gouvernement ou les « porteurs » de l'État organisent l'économie et la culture dans ce sens. Pour exprimer cela dans les termes steiniens :

Le souverain, par l'organisation étatique de l'instruction publique, pourrait ouvrir les yeux des citoyens sur la vie et la signification de l'État, et les inciter à orienter leur travail en fonction de cette perception des choses. Par ailleurs, il pour-

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 134.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 134. 135.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 135.

rait mettre l'économie sous tutelle de l'État et l'amener, par une organisation rationnelle des moyens techniques, etc., à absorber moins de forces et à en libérer pour une plus ample participation à la vie de l'État³⁸¹.

Édith Stein est bien consciente que l'organisation culturelle et économique de l'État est faite la plupart du temps sur la base de théories et idéologies politiques qui visent la transformation même de l'État. Pour cela, parmi les facteurs d'influence sur l'État, elle a réservé une partie pour les théories politiques. J'aimerais aborder ce type de facteurs d'influence sur l'État avec le titre : facteurs de type doctrinal.

3. Les facteurs de type doctrinal

Les facteurs de type doctrinal concernent principalement les théories et idéologies politiques qui existent dans un État. Ce serait sans doute verser dans une observation naïve que de penser que tout ce qui a un caractère politique forme partie intégrante de la constitution de l'État. Pour Édith Stein, il est tout à fait indispensable de pouvoir distinguer les théories et idéologies politiques de l'État. Elle semble bien manifester cette volonté de distinction voire de séparation à travers sa compréhension du concept de « politique » :

« Politique » peut avoir un triple sens : cela peut signifier l'ensemble de l'activité de l'État, et comprend alors le sens second, plus strict, du politique comme auto-organisation de l'État. Dans la troisième signification il ne s'agit plus de l'action de l'État lui-même, mais des efforts des individus et des groupes pour lui conférer une certaine forme, ou pour l'obliger à certaines actions³⁸².

Il est bien clair qu'elle situe les théories et idéologies politiques dans le troisième sens du concept de « politique ». C'est en ce sens qu'elle considère que : « La *République* de Platon est l'exemple type d'une théorie de l'État qui voudrait influencer le réel à partir de l'idéal »³⁸³. En d'autres termes, Platon propose une image de l'État tel qu'il devrait être, selon lui, afin que les personnes engagées dans la politique puissent faire de cette image un État réel. Cette influence relative à la constitution d'un État ne se limite pas seulement à des théories politiques qui ne sont pas conçues en fonction de la pratique. Même les théories qui cherchent simplement à connaître le sens de l'État ou à

³⁸¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

expliquer son origine peuvent exercer des influences très fortes sur sa constitution. L'exemple de ce genre de théories que retient Édith Stein est celui de la théorie contractualiste qui saisit le fondement de l'État dans un contrat passé entre les individus vivant sur le même territoire.

Cette théorie contractualiste, dont on attribue généralement la paternité à John Locke, s'est réellement convertie à un désir de fonder la vie de l'État sur un tel contrat, qui strictement parlant, n'a jamais existé. Mais, de manière paradoxale, la théorie contractualiste a conduit à la création de l'État constitutionnel moderne. Pour le dire de manière plus concrète, c'est la théorie jurisnaturaliste qui accompagnait la théorie contractualiste qui s'est chargée des transformations de l'État moderne.

Avant de présenter les différentes transformations réalisées par ladite théorie jurisnaturaliste, il faut rappeler qu'Édith Stein, à la suite de Husserl et d'Adolf Reinach, nie l'existence d'un droit naturel. Alors, il est aisé de comprendre pourquoi, Édith Stein considère que la théorie jurisnaturaliste a été une *opposition* à l'État qui fonctionne seulement sur la base du droit pur et du droit positif.

La véritable rénovation de la théorie jurisnaturaliste a consisté à l'affirmation des droits de l'homme et du Citoyen. Cette rénovation a entraîné comme conséquences, d'après l'analyse steinienne : 1) la restriction de la sphère d'influence de l'État, 2) l'imposition de nouvelles fonctions à l'État dans l'intérêt des citoyens (sécurité sociale, etc.), 3) la revendication démocratique de la participation de tous à la vie de l'État.

A travers l'énumération des transformations réalisées par la théorie jurisnaturaliste, il apparaît manifeste qu'Édith Stein ne partage pas les opinions politiques qui semblent confondre Peuple et État ou Citoyens et État, de telle sorte que tout ce qui est à l'avantage des citoyens, l'est *ipso facto* pour l'État et inversement.

Dans l'intention de ne pas confondre citoyens et État, Édith Stein veut montrer que la définition ou plus exactement l'érection de certains droits citoyens peuvent aller à l'encontre de l'État, voire conduire à sa destruction. Comment cela est-il possible ? Les droits des citoyens peuvent être opposés à l'État dans la mesure où la nature de leur fondement n'est pas respectée. Autrement dit :

Ces « droits » sont substantiellement fondés sur des normes non pas juridiques mais *éthiques* – quitte à examiner dans quelle mesure elles sont réelles ou imaginaires. Il serait pensable que leur défense justifie la destruction de l'État qui les

combat. Mais on ne peut pas en faire le contenu d'un droit que l'État devrait se laisser octroyer par une autre puissance³⁸⁴.

Cette prise de position steinienne vis-à-vis des droits citoyens qui ne va certainement pas sans équivoque, est tout de même compréhensible, étant donné qu'au nom des droits citoyens, de la volonté du peuple, d'autres droits qui ne sont pas les moindres ont été violés. Que l'on pense aux cas des révolutions qu'elles soient populaires ou non où l'on assiste à une transformation étatique ratifiée par un nouvel ordre juridique. Ainsi, avertit-elle :

L'État est menacé lorsque les détenteurs du pouvoir érigent la conservation de l'ordre existant, ou la mise en place d'une nouvelle organisation construite d'une manière purement théorique, en un principe qu'ils cherchent à réaliser même si les conditions effectives de la base matérielle de l'État en question rendent indispensables des réformes, ou au contraire en dissuadent³⁸⁵.

Il est évident qu'Édith Stein conçoit phénoménologiquement un État qui ne soit pas une institution humaine entre les mains des plus puissants qui la manipulent à leur gré. Voilà pourquoi, elle a affirmé la souveraineté de l'État que les gouvernants doivent respecter en faisant de telle sorte que l'État lui-même respecte le droit qu'il a lui-même proclamé. Si cela n'est pas fait, il existe une destruction de l'*idée* même de l'État.

Parmi les situations où les détenteurs du pouvoir ou représentants de l'État peuvent provoquer sa destruction à travers des orientations doctrinales, Édith Stein retient aussi celle de leur immixtion dans le domaine religieux en soulignant le fait que : « Tout excès de la puissance étatique éveille des forces de résistance qui menacent de le détruire »³⁸⁶. Toutefois, elle prend le soin d'avertir du danger d'une autolimitation de la puissance étatique relative à la religion pouvant entraîner la naissance de « conquêtes morales » qui assureront l'existence de l'État. Il convient donc que les gouvernants trouvent le juste milieu entre puissance étatique et immixtion dans la vie religieuse. J'y reviendrai certainement dans la dernière partie du chapitre qui traite des relations entre État et religion.

Le dernier cas d'influence doctrinale sur la constitution de l'État que mentionne Édith Stein est celui des partis politiques. Avec l'alternance des partis politiques au pouvoir, l'État peut être *légalement* et *systématiquement* soumis à un déclin. La raison n'est pas certainement le problème de l'alternance démocratique qui est bonne en elle-même.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 138.

Le déclin de l'État peut intervenir lorsque les partis politiques se disputent l'État en laissant transparaître dans leurs actions et attitudes une tentative de mettre la main sur l'État, et de le modeler selon leurs options, idéologies et préférences. L'État est dans cette situation la « proie » des intérêts privés et cesse d'être au service de l'intérêt communautaire.

Au vu du panorama politique de l'ère démocratique en comparaison avec l'époque des monarchies et autres types de régime, il est visiblement quasi impossible d'éviter l'influence des théories et idéologies politiques sur l'État. Mais, du point de vue d'Édith Stein, il existe une possibilité de remédier aux *influences destructrices* de ces idéologies et théories politiques. Le remède consiste à la puissance de la *ratio* qui est de l'ordre propre que les conditions réelles portent en elles. Par conséquent, dira-t-elle : « Tout ordre juridique qui va à l'encontre de cette *ratio* au lieu d'en tenir compte doit s'attendre à ce que la réalité lui résiste et poursuive son cours en transgressant continuellement l'ordre juridique »³⁸⁷.

Ainsi, de l'affirmation de la souveraineté d'une communauté étatique, Édith Stein est parvenue à montrer les limites de cette souveraineté à travers des facteurs qui s'imposent à l'État dès sa genèse. Par la suite, interviennent d'autres facteurs qui influencent particulièrement sa structure organique. Là encore, il s'agissait de montrer que la formation d'un ensemble étatique n'est pas seulement déterminée par sa souveraineté ou étaticité. Finalement, en évoquant le cas de l'influence des idéologies et théories politiques, Édith Stein a sans doute voulu toucher au point névralgique de la vulnérabilité de l'État dans sa souveraineté. Ce dernier type de facteurs d'influence sur l'État a certainement l'avantage de montrer que la communauté étatique, après tout, naît des actions libres des personnes à l'exemple de toute communauté humaine. Il n'est donc pas du tout étonnant qu'elle soit parfois à la merci des intérêts de ses représentants – et ce, au détriment des autres individus-membres. Dans une situation aussi regrettable, il est tout fait à judicieux de chercher à savoir si la formation d'un État est justifiable. Quelle est l'importance de l'État de façon générale ? C'est ce que je tenterai de découvrir dans la quatrième grande partie du chapitre.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 139.

IV. L'IMPORTANCE DE L'ÉTAT

La question de l'importance de l'État s'inscrit dans la problématique sur la valeur de l'État : « *Une valeur revient-elle à l'État en tant que tel, c'est-à-dire à la structure ontique que nous avons cherchée à étudier*³⁸⁸ », s'interroge Édith Stein. Il s'agit là certainement d'une interrogation totale à la quelle, il faut répondre oui ou non. Une réponse positive signifierait qu'il est *a priori* « bon » qu'il puisse exister des États dans le monde, puisque la question porte sur le principe de l'État. Par conséquent, une réponse négative voudrait dire qu'il est *a priori* mauvais qu'il y ait des États dans le monde, c'est-à-dire, que la valeur propre de l'État comme tel est négative. Dans les deux situations *a priori* de l'État, il faudrait tenir compte de deux choses : d'une part, si dans un cas particulier, un État n'est pas porteur de valeurs – alors que l'État est *a priori* positif – il faut en attribuer la cause à d'autres facteurs qu'à sa structure ontique. D'autre part, s'il s'avérait que l'État soit *a priori* dépourvu de valeurs, cela n'impliquerait nullement qu'un État concret ou particulier ne soit pas capable d'être porteur de valeurs. Et s'il arrivait dans cette deuxième situation qu'un État ne porte pas de valeurs, ce n'est pas à la structure ontique de l'État qu'il faut l'imputer, mais plutôt à des facteurs constitutifs. Que voudrait signifier une telle argumentation qui semble dire en dernier lieu : l'État n'est ni bon ni mauvais *a priori* ?

De fait, Édith Stein veut analyser l'importance de l'État sur la base du principe selon lequel : *tout étant est un porteur possible de valeurs*. Ainsi, dire que l'État est *a priori* pourvu ou dépourvu de valeurs sur la base de sa structure ontique, nous met dans un état d'indétermination tant que l'on ne le vérifie pas à travers des États concrets. C'est pourquoi, Édith Stein invite plutôt à prendre en compte les deux sens possibles de la question de la valeur de l'État à l'heure d'en faire l'analyse.

Conformément à l'analyse steinienne, la valeur ou l'importance de l'État concernera : les individus-membres, la communauté étatique elle-même ainsi que la question de la justice.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 145.

1. L'importance de l'État pour les individus-membres

Édith Stein considère l'importance de l'État pour les individus qui en relèvent à deux niveaux : niveau vital et niveau spirituel.

Avant tout, elle admet, à l'exemple de beaucoup de théories politiques, en l'occurrence celle contractualiste que l'État est le moyen qui permet aux individus de « s'en tirer mieux » (*besser fortkommen*) que s'ils restaient isolés ou vivaient dans une société non organisée. Une fois de plus, l'idée rawlsienne de la société comme « un système de coopération » qui permet aux individus d'atteindre leurs fins individuelles, permet d'illustrer la prise de position de la théorie contractualiste sur l'importance de la société politique ou étatique.

Derrière l'expression « s'en tirer mieux », Édith Stein résume l'importance vitale de l'État pour les individus-membres. Mais, conforme à sa méthode phénoménologique, elle voudrait vérifier, et la véracité de l'allégation selon laquelle les individus « s'en tirent mieux » avec l'État et la valeur que cela peut représenter.

Pour ce faire, elle commencera par trouver une possible signification à l'expression « s'en tirer mieux » dans le contexte concernant l'État et les individus : « Le “s'en tirent mieux” peut signifier que dans le cadre de l'État, grâce à la division réglementée du travail, les besoins vitaux des individus peuvent être satisfaits, et que leur vie est davantage protégée que s'ils vivaient hors de l'État³⁸⁹ ». De cette possible définition de l'expression « s'en tirer mieux », elle va déduire la valeur que semble renfermer l'État à ce premier niveau : « L'État serait alors une institution établie au service des *valeurs vitales*, et par là une institution utile³⁹⁰ ».

Pour une meilleure compréhension de l'usage qu'elle fait ici de la notion de « utile » et pour ce qui concerne la portée du terme « valeur », Édith Stein nous renvoie à l'étude Schélérienne sur les valeurs³⁹¹, car elle n'entend pas dire que l'État implique la valeur de l'*utilité*.

En réalité, chez Max Scheler, les valeurs sont conçues comme des essences tout à fait irréductibles à d'autres. Elles sont indépendantes des objets qui lui servent de support. Pour cela, dire que l'État renferme une valeur d'utilité n'a rien à voir avec

³⁸⁹ *Ibid.*, p.145.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1916, p. 79.

l'essence de l'État. Cela voudrait dire tout simplement que les États concrets peuvent être porteurs de la valeur d'utilité en la réalisant dans sa constitution et à travers les individus-membres. Ce qui revient donc à dire que l'État n'implique pas la valeur de l'utilité.

Avec cette précision sur la relation entre valeurs et État, Édith Stein peut aisément relativiser les allégations selon lesquelles, les individus « s'en tirent mieux » avec l'État. Elle dira donc : « On peut imaginer des individus pour lesquels – du point de vue de son utilité – l'État serait superflu ; d'autre part, il y a des États dont l'organisation détruit plus de valeurs qu'elle n'en promeut, et qu'il faudrait donc qualifier de nuisible³⁹² ». En conclusion, il y a des États utiles et des États inutiles. On ne saurait, alors, se contenter d'une réponse catégorique disant que l'État est utile ou l'État est inutile.

En plus de la tendance à justifier l'existence de l'État par la valeur de l'utilité, il existe une autre tendance qui consiste à la justifier au nom du *développement spirituel* des individus. Un possible protagoniste de cette tendance est John Stuart Mill dont la pensée libérale se trouve présentée dans l'État de la question de la thèse. Ce dernier, voulant encourager l'organisation en société des personnes, présente aussi des arguments qui prétextent l'épanouissement spirituel de la personne. Sous forme d'un rappel, je pourrais dire que d'après lui, l'organisation sociale des hommes en État leur permet d'être meilleurs en se stimulant mutuellement à mettre en œuvre leurs facultés les plus nobles³⁹³.

L'observation steinienne de la valeur spirituelle de l'État donne comme résultat que l'État, en organisant les activités inférieures des individus, favorise la libération de forces supérieures. Et l'organisation desdites forces supérieures rend à son tour possible la création de biens culturels.

Ici encore, Édith Stein arrive à la conclusion selon laquelle, la valeur spirituelle que l'on attribue à l'État comme tel, est juste une porte ouverte aux États particuliers qui pourraient ou en profiter ou non :

Car il est indéniable qu'en principe la vie culturelle peut se développer aussi bien – sinon mieux – sans réglementation étatique ; et l'on peut également imaginer des États qui détruisent plus de valeurs culturelles qu'ils ne contribuent à en créer³⁹⁴.

³⁹² STEIN, E., *De l'État, op. cit.*, pp. 145. 146.

³⁹³ STUART MILL, J., *op. cit.*, p. 151.

³⁹⁴ STEIN, E., *De l'État, op. cit.*, p. 146.

Tout compte fait, les valeurs vitales et les valeurs spirituelles de l'État ne sont pas essentiellement incluses dans la structure ontique de l'État. Elles dépendent de facteurs qui influencent la structure organique de chaque État particulier. Par conséquent, la problématique de l'importance de l'État pour les individus-membres doit être traitée au cas par cas.

Et que faut-il dire maintenant de l'importance de l'État pour la communauté des individus en elle-même ?

2. L'importance de l'État pour la communauté

Avant d'aborder la question de savoir si l'État comme tel a une importance pour l'ensemble de la communauté d'individus ou la collectivité du peuple qui lui appartient, un rappel paraît convenable : les États sont des manières d'organiser des communautés et sociétés déjà existantes. De ce fait, il n'est donc pas *essentiel* pour une communauté en tant que telle de revêtir une forme étatique. Alors, la question à laquelle il faut répondre ici consiste à se demander s'il est justifiable qu'une communauté revête une forme étatique.

D'emblée, Édith Stein fait remarquer que : « La vie de la communauté en tant que telle a de la valeur »³⁹⁵. Et qu'en est-il de la vie d'une communauté étatique ? Dans ce cas, elle évite d'être affirmative : « Dans l'intérêt de la communauté, l'organisation étatique n'est nécessaire que dans la mesure où les individus manifestent des tendances qui mettent en danger la vie de la communauté »³⁹⁶. De cette façon, la justification de l'organisation étatique du point de vue de la communauté est principalement liée aux *faits* observés dans chaque communauté étatique. En d'autres termes, la justification de l'organisation étatique d'une communauté consisterait en la preuve que les individus qui en relèvent aient effectivement des tendances qui soient à même de compromettre la vie communautaire et que l'État soit réellement aussi en mesure d'apporter les remèdes adéquats.

Ainsi, pour valoriser l'organisation étatique d'une communauté pour cette dernière elle-même, Édith Stein s'appuie essentiellement sur l'idée de protection des acquis

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁹⁶ *Ibid.*

communautaires. L'exemple d'acquis qu'elle considère est essentiellement celui culturel. Car pour elle, le fait que toute collectivité populaire ou une communauté ait une *personnalité créatrice de culture*, elle tend à s'organiser de façon étatique pour deux raisons fondamentales : 1) les tendances externes et internes qui pourraient mettre l'existence de la communauté elle-même en péril ; 2) la nécessité d'un ordre stable pour que la communauté continue de manifester et de conserver son caractère de communauté agissante et créatrice.

On pourrait relativiser ces deux conditions en disant que l'ordre dont il est question pour qu'une communauté continue d'agir et de créer culturellement, n'est pas nécessaire à la subsistance d'un groupe de personnes vivant en contact les unes avec les autres. L'argument pour la défense d'une telle position consistera à admettre la possibilité que dans une communauté, chaque individu soit capable de se faire une idée du tout qu'ils forment et se comporter en conséquence. Cette prise de conscience suppose aussi que chaque individu ait apprécié à sa juste valeur l'importance de chacun des membres pour la constitution du tout. Dans une telle communauté, l'ordre que restaure l'État semble de trop. Toutefois, il en va autrement lorsque la communauté est d'une certaine importance numérique. Et c'est effectivement le cas de la communauté étatique ou collectivité populaire qui est nécessairement numérique et échappe par là même à la saisie de chaque individu.

Ainsi, dans une communauté étatique, une certaine organisation est nécessaire pour s'assurer au moins la stabilité d'un certain ordre qui soit profitable à l'épanouissement de l'action et de la volonté communes.

D'autre part, Édith Stein s'intéresse à la nature et au contenu de l'ordre qu'établit l'État dans une communauté. Cet intérêt visera à montrer comment, en principe, un nouvel ordre établi, ne va certainement pas sans conséquences pour l'ordre existant de valeurs.

En ce qui concerne la nature et le contenu de l'ordre que l'organisation étatique établit dans une communauté, Édith Stein se contente de dire que sa nature est du ressort *d'un ordre juridique positif* et que rien ne préjuge que son contenu doive concorder avec le droit pur, parce que tout simplement le droit de l'ordre étatique est prescrit sous d'autres perspectives³⁹⁷. Et le fait que le droit de l'ordre étatique est édicté sous d'autres perspectives différentes de celles relatives au droit pur, Édith Stein juge que sa valeur ne

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 150.

se mesure pas à l'idée de la justice, mais plutôt au développement de la vie de la communauté. De fait, Édith Stein fonde l'idée de la justice essentiellement sur le droit pur (j'y reviendrai dans la section qui va suivre).

En mesurant donc la valeur de l'ordre juridique que l'État met au service d'une communauté au développement de la vie communautaire elle-même, Édith Stein en arrive à la conclusion qu'à l'État seulement lui revient une valeur dérivée par rapport à la communauté et non une valeur propre :

A la communauté en tant que telle et, au-delà, à la collectivité populaire en tant que personnalité créatrice de culture, revient une valeur propre. L'État qui met au service de la vie de la communauté son ordre juridique ne crée pas cette valeur ; il contribue seulement à la réaliser ; et dans la mesure où il le fait, seule une valeur dérivée lui échoit, et non pas une valeur propre³⁹⁸.

Pour revenir à la question concernant les conséquences que l'ordre juridique établi par l'État peut provoquer en rapport à l'ordre existant de valeurs, il faut préciser une chose : il est possible de concevoir deux types de valeurs chez l'État, à savoir, des valeurs que l'État porte en tant qu'il englobe une collectivité populaire. Ce sont des « valeurs de personnalité » qui sont propres à l'État. D'autre part, si l'on considère l'État dans *sa structure formelle*, on lui fait porter de valeurs particulières telles que *la valeur de la justice*. De cette façon, l'analyse de la valeur ou de l'importance de l'État pour la communauté doit prendre en compte ces deux types de valeurs que porte l'État à cause du fait que ces valeurs peuvent entrer en concurrence et que la réalisation des unes peut exclure celle des autres. Aussi, doit-on examiner chaque fois les circonstances dans lesquelles ces deux types de valeurs peuvent s'affirmer face à d'autres et dans quelle mesure il serait juste de s'engager pour *une valeur de personnalité d'État* (le droit du peuple) au détriment de *la valeur de justice* qui dépend de l'État et de sa structure organique.

Pour illustrer ce cas de conflit possible entre une valeur de personnalité d'un État et la valeur de justice, Édith Stein est revenue sur l'exemple où un État refuse de remplir un engagement pris par promesse envers d'autres États. Elle reconnaît que ce refus est de toute évidence une atteinte au droit international qui se mesure à l'aune de la valeur de justice fondamentalement (il faut peut-être rappeler qu'auparavant elle avait plutôt parlé d'une certaine inadéquation de parler de violation de droit dans un tel cas).

³⁹⁸ *Ibid.*

Toutefois, connaissant déjà l'opinion steinienne sur la souveraineté de tout État, ledit refus serait tout à fait justifiable s'il est requis dans l'intérêt de « valeurs supérieures » comme la valeur du droit du peuple qui relève du droit pur.

Il est bien évident que la question de l'État en relation avec la justice est déjà entamée dans la présente section. Nous poursuivons donc son approfondissement dans la suivante qui traite de façon particulière de l'importance de l'État pour la justice.

3. L'importance de l'État pour la justice

La question de l'importance de l'État pour la justice sera certainement d'un grand intérêt pour la contribution steinienne au débat entre libéralisme et communautarisme philosophiques, car le point central dudit débat gravite autour de la question de la justice dans un État. Il est certain qu'Édith Stein ne s'intéresse pas particulièrement à la manière dont la justice doit être rendue dans un État concret, mais son analyse qui dédie une partie aux fondements de la justice permet d'y arriver.

Avant de se prononcer sur la valeur ou l'importance de l'État pour la justice, Édith Stein fait deux observations concernant la structure ontique de l'État et l'idée même de la justice.

La structure ontique de l'État, conformément à l'analyse précédente qu'y a été faite, n'est pas compréhensible sans le droit avec qui il naît simultanément. Nous avons effectivement vu que la tâche spécifique de l'État consiste à légiférer par l'entremise d'un sujet législateur qui peut être ou une seule personne ou un collège de personnes, selon le régime de gouvernance de chaque État particulier. A travers ce lien étroit qui existe entre État et droit, il serait justifiable que l'on soit enclin à trouver la *mission* propre de l'État comme tel dans la réalisation du droit. Mais, la véracité de cette tendance demande à être vérifiée.

Selon Édith Stein, faire de la réalisation du droit la mission propre de l'État ne sera pas totalement vrai si l'on prend seulement en compte la seule *forme* du droit qui est ce en quoi consiste la vie même de l'État comme tel. Pour que cette mission propre de l'État prétende à une certaine effectivité, le droit qu'il réalise doit concerner aussi les purs états-de-droits (*Rechtsverhalte*) que nous avons vus dans la distinction entre droit pur et droit positif.

De cette manière, Édith Stein veut également que l'État puisse reconnaître ce qui est juste (*recht*) en soi et non pas seulement ce qui est juste selon le droit positif. Cette intention est clairement exprimée dans une déclaration où elle détermine dans quelles conditions un État peut être dit « juste » (*gerecht*) dans le sens de l'équité :

C'est de l'État que dépend que ce qui en soi est juste soit reconnu, dans sa sphère de domination, comme droit en vigueur. Selon que le droit positif est « droit juste » ou non, c'est-à-dire coïncide ou non avec le droit pur, on peut déterminer si l'État est juste ou non³⁹⁹.

A partir de ce point de vue sur les relations entre l'État et ce qui est juste (*gerecht*), il est tout à fait cohérent de la part d'Édith Stein de vouloir fonder l'idée de justice sur le droit pur : « L'idée de justice est relative au droit pur. Là où le droit pur s'exerce, là règne la justice »⁴⁰⁰. Elle précise ce qu'elle entend par *idée de justice* en la concevant comme un *prédicat de valeur* qu'on peut attribuer soit à un ordre juridique en vigueur et qui exprime sa conformité avec le droit pur soit aux sujets qui collaborent à la réalisation dudit ordre juridique - par le fait de l'établir - en le reconnaissant et en s'y soumettant.

A partir de cette conception steinienne de l'idée de justice, il devient en principe pensable qu'il puisse ne pas exister une violation du droit pur, même s'il n'y avait pas d'État pour le promulguer. Cela voudrait dire qu'il est possible de relativiser l'importance de l'État pour la justice. Édith Stein trouve deux arguments à cette relativisation :

Premièrement, si l'on s'accorde sur la possibilité que les individus respectent le droit pur sans que l'État ne le promulgue, c'est-à-dire, sans qu'il ne les y oblige, il faut donc admettre qu'il existe des circonstances qui expliquent que les États se chargent de faire réaliser le droit. C'est ce qu'exprime Édith Stein de la façon suivante : « L'État n'est requis dans l'intérêt de la réalisation du droit que dans la mesure où les individus ne connaissent pas les dispositions légales, ou n'ont pas la volonté de s'y conformer⁴⁰¹ ». Par conséquent, « l'État n'est pas une condition *sine qua non* de la réalisation de la justice⁴⁰² ».

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁰² *Ibid.*

Et le deuxième argument de la relativisation de l'importance de l'État pour la réalisation de la justice porte sur le fait qu'il existe des États « injustes » (*ungerecht*) par le simple fait que le droit positif qu'ils établissent s'écarte du droit pur et se convertit, par ce fait même, en un droit injuste. Il faut immédiatement ajouter qu'Édith Stein admet que le fait que le droit positif d'un État soit injuste, est même parfois exigé dans des cas concrets. Cela dénote certainement du conflit qui existe parfois entre la souveraineté de l'État et les droits citoyens généralement fondés sur le droit pur. Ici encore, il existe une autre raison pour ne pas être enclin à considérer la justice comme la tâche qui soit conforme à la structure ontique de l'État ou à son idée.

Tout compte fait, pour répondre à la question principale de la présente grande section qui consiste à savoir s'il est possible de dire que l'État est une valeur positive ou une valeur négative *a priori*, sur la base de sa structure ontique, il serait raisonnable de permettre une réponse neutre. Car même la réalisation de la valeur de justice que l'on peut être tenté d'attribuer à l'État comme mission propre, a fini par démontrer le contraire. Il n'existe donc pas une valeur de principe de l'État. Cependant, les États particuliers sont capables de créer des valeurs ou de les détruire. Cette conclusion a donc l'avantage de permettre que l'on puisse envisager une étude sur les rapports qui existent entre l'État et les valeurs. Il est évident que la valeur de justice a été déjà traitée, mais c'était dans le contexte de la recherche d'une valeur de principe de l'État. Les valeurs principalement prises en compte par Édith Stein sont les valeurs morales.

V. L'ÉTAT ET LES VALEURS MORALES

Le choix d'Édith Stein portant sur les relations entre État et valeurs morales vise fort probablement à donner son opinion sur un sujet très controversé : dans quelle mesure l'État est-il ou non concerné par les normes éthiques ? C'est aussi une des questions qui divise libéraux et communautariens. Ayant déjà exposé les positions de l'un et l'autre camp dans la partie relative à l'état de la question de mon thème, il sera sans aucun doute intéressant de connaître celle steinienne en vue d'une possible contribution audit débat.

En voulant partir de sa méthode phénoménologique, reconnue comme la méthode qui conduit à l'étude des essences (*Zu den Sachen selbst*)⁴⁰³, Édith Stein veut avant tout découvrir s'il existe des rapports entre morale et droit. Bien sûr, cela s'entend dans la mesure où l'État est essentiellement conçu comme un sujet de droit.

1. La morale et le droit

Avant d'entrer dans des considérations détaillées pour montrer qu'il existe des rapports entre morale et droit, Édith Stein part d'un constat général sur les valeurs morales pour justifier l'analyse de leurs rapports. Il s'agit du fait que les valeurs morales ou éthiques sont des « valeurs-de-personnes » : « Elles sont inhérentes à la constitution de la personne et à ses modes de comportement »⁴⁰⁴. Cette affirmation sur la nature des valeurs morales suppose à la fois la manière dont ces valeurs se manifestent. De fait, les valeurs morales se manifestent lorsque la personne se met en relation avec d'autres valeurs ou autres étants porteurs de valeurs. Car la manière dont une personne se laisse investir par une valeur et la position qu'elle adopte à son égard sont tous des comportements qui laissent entrevoir une valeur ou des valeurs éthiques. Ce principe général sur les valeurs morales justifie certainement une étude sur la relation entre morale et droit.

D'autre part, les expressions « moralement juste » ou « moralement injuste », parfois utilisées pour qualifier certains états-de-choses, peuvent être perçues à première vue comme un rapport entre morale et droit. Par exemple, que l'on vienne en aide aux malheureux ou qu'untel refuse de s'associer à une action vile, on dira que cela est juste. Après cette deuxième observation qui relève de l'expérience quotidienne de la personne, il n'y a pas de doute qu'il existe une *rectitude(Rechtheit) morale* qui implique l'existence de normes éthiques.

Il est bien vrai que cette rectitude morale – conformément aux deux exemples – n'a rien à avoir avec le droit qui a été jusqu'ici défini en rapport à l'État, c'est-à-dire un droit promulgué. Ainsi, Édith Stein dira -t-elle : « Lorsque je refuse à un nécessiteux l'aide que je pourrais lui apporter, cela est "injuste" au sens moral, mais non au sens

⁴⁰³ Cf. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 8.

⁴⁰⁴ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 153.

juridique⁴⁰⁵ ». En conséquence, la réalisation d'états-de-chose que l'on considère comme moralement justes est laissée à chaque personne comme un devoir moral et non juridique.

De toute façon, l'important pour le moment, c'est de retenir qu'il existe une *rectitude* au sens moral et une *rectitude* au sens juridique. Pour le dire d'une autre manière, je parlerai de normes éthiques et de normes juridiques. L'objectif à atteindre ici consiste à savoir comment ces deux types de normes se distinguent les unes des autres. Cela permettra sans doute d'apercevoir mieux les rapports entre État et normes éthiques.

Comme il fallait s'y attendre, Édith Stein entame la distinction entre normes éthiques et normes juridiques à la « base », c'est-à-dire, à partir des états-de-chose où ces deux types de normes existent sans être mis en vigueur ni par une autorité morale ni par une autorité juridique.

L'examen des états-de-chose de la morale et les états-de-chose du droit lui permet de constater que les deux subsistent de la même manière, mais se distinguent effectivement par leur contenu, à savoir, les objectités (*Gegenständlichkeiten*) qui les fondent.

Avant de dire en quoi consiste réellement le contenu de chaque groupe d'états-de-chose, Édith Stein fait remarquer le rôle important que jouent les personnes et leurs comportements dans la constitution des contenus des états-de-chose. Autrement dit, c'est seulement les personnes qui à travers leurs comportements sont capables de manifester l'existence d'un état-de-chose éthique et d'un état-de-chose juridique.

Ainsi, l'humilité et l'orgueil, l'amour et la haine, l'admiration et le mépris qui constituent le contenu des états-de-chose éthiques viennent au jour lorsque les personnes s'expriment à travers des qualités spirituelles, des convictions, des réactions émotives, etc.

Quant au contenu des états-de-chose du droit, il apparaît seulement à travers les actes libres des personnes qui ont un *effet juridique*⁴⁰⁶. Les exemples de contenu qu'elle retient sont : la prétention ou créance issue de la promesse que nous avons déjà vue ; la propriété créée par aliénation ; la faute commise par une action criminelle et exigeant réparation tout comme une promesse exige d'être remplie.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, pp. 153.154.

⁴⁰⁶ « Effet juridique signifie que quelque chose provient des actes de la personne ou a été effacé par elle, qui possède une existence séparée d'elle : c'est le lieu propre de tout le droit positif mis en vigueur par des actes législatifs » (*ibid.*, p. 154).

Une première conclusion par rapport aux deux types d'états-de-chose permet de dire que les états-de-chose éthiques ont *une particularité spirituelle* tandis que les états-de-chose juridiques trouvent leur singularité dans des actes libres ayant un *effet juridique*. La nécessité de préciser que les états-de-chose de droit concernent seulement les actes libres à *effet juridique* est due au fait que les états-de-chose éthiques se manifestent également à travers des actes libres.

Pour situer la distinction entre normes juridiques et normes éthiques à un autre niveau, Édith Stein essaie d'étudier la possibilité de trouver aussi dans le domaine de la morale un parallèle qui corresponde à la différence entre droit pur et droit positif. En tant que rappel, les expressions « droit pur » et « droit positif » nous ont permis de faire la différence entre un droit *a priori* qui présuppose un droit *a posteriori* ou un droit existant à travers une volonté législative. D'après Édith Stein, toutes proportions gardées, un tel parallèle peut exister dans le domaine moral, en parlant d'*une morale a priori* et d'*une morale dominante*.

La *morale a priori* se rapporte aux états-de-chose éthiques qui pourraient être caractérisés d'universels et traduits en normes valables pour toute personne humaine, à l'exemple du droit pur. D'où la formulation : *Il est juste de soulager les malheureux – tu dois soulager les malheureux*. Cette formulation contient à la fois des états-de-valeur et des états-de-devoir *a priori*. Ils n'ont pas besoin d'être posés ni reconnus par une autorité morale. Pour cela, Édith Stein juge que ces états-de-chose éthiques « peuvent entrer en vigueur sur-le-champ en devenant les contenus de déterminations juridiques (ce qui est souvent le cas dans le droit pénal positif) ⁴⁰⁷ ».

Quant à la *morale dominante*, elle concerne la morale « circonscrite dans l'espace et dans le temps, faite de conceptions sur ce qui est moral, qui peuvent s'écarter tout autant des états-de-chose éthiques *a priori* que le droit positif peut s'éloigner du droit pur »⁴⁰⁸. En mettant ainsi en parallèle la morale dominante et le droit positif, Édith Stein entend rapprocher la « domination » de la morale de la « validité » du droit, tout simplement parce que dans les deux situations « il y a un même être en vigueur »⁴⁰⁹. Mais elle reconnaît que cet « être en vigueur » n'a pas la même *origine*, puisque la « domination » de la morale n'a pas été instituée contrairement à la « validité » du droit :

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 157. 158.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 159.

La morale ne peut être *instituée* comme un droit. Elle reflète l'*habitus* psychologique d'une communauté de personnes, sa façon fondamentale de se situer face au monde des valeurs. Pas plus que les valeurs, elle ne peut être produite, modifiée ou abolie par des actes libres⁴¹⁰.

Une deuxième conclusion de la distinction entre normes juridiques et normes morales consisterait à dire que ces deux types de normes ne commencent pas à exister concrètement de la même façon. Tandis que les normes juridiques ont besoin d'être instituées ou promulguées, les normes éthiques tendent à s'imposer par l'*habitus* d'un groupe d'individus ; d'où justement l'expression « morale dominante ».

Par ailleurs, à partir de l'existence d'une morale dominante, Édith Stein, a voulu parachever son analyse sur le rapport entre morale et droit en montrant la possibilité d'un conflit entre ce qui est institué (droit) et ce qui s'impose (morale). Le conflit surgit lorsque le contenu des déterminations du droit positif s'oppose à la morale dominante. Il peut y avoir un avantage et un inconvénient.

L'inconvénient survient dans ledit conflit, lorsque l'intention du législateur consiste à vouloir provoquer des changements dans le comportement typique des individus. Cela serait comme une prétention de vouloir régir un processus dont la réalisation ne dépend pas du tout du législateur.

L'avantage dans le conflit entre droit positif et morale dominante consisterait dans le fait que le législateur veuille aider chaque individu à réaliser son processus éthique, car il est évident que « la qualité éthique d'une personne ne dépend pas d'elle seule – ni sa capacité de saisir des valeurs, ni sa manière de s'en imprégner ne dépendent de sa liberté »⁴¹¹.

En abordant la question du conflit entre droit et morale, il n'y a pas de doute possible que nous soyons, dans une certaine mesure, en pleine analyse des rapports entre l'État et les normes éthiques qu'Édith Stein a bien voulu traiter différemment des relations entre morale et droit.

2. L'État dans son rapport aux normes éthiques.

Alors que les rapports déjà présentés entre la morale et le droit peuvent être perçus comme quelque chose de théorique, ceux qui existent entre l'État et les normes

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 159. 160.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 161.

éthiques semblent nous orienter vers la *praxis*. Ainsi, il s'agira beaucoup plus de percevoir ici comment l'État est atteint par les normes éthiques et s'il y a des raisons pour qu'il le soit ou non.

Avant de présenter la pensée steinienne, il conviendrait de faire remarquer que c'est dans l'ère moderne que la volonté de séparer État et religion a été quasi unanime. Et cela a fait naître conséquemment l'idée que l'on pourrait également séparer l'État des normes morales. Je veux dire par là qu'avant cet événement surgi principalement dans l'époque moderne, État et normes morales étaient pratiquement une même réalité. C'est sans doute cette réalité qu'Édith Stein a voulu exprimer en donnant les possibles raisons à cela en des termes phénoménologiques : « Dès lors que l'État doit être considéré comme un sujet d'actes libres, on peut aussi – semble-t-il – lui imposer des tâches éthiques⁴¹² ».

Cependant, Édith Stein est convaincue que l'État qui est essentiellement un sujet de droit ne pourra nullement être un sujet juridique et un sujet moral dans le même sens. En tant que sujet juridique par essence, la première tâche de l'État est de s'occuper essentiellement de l'ordre juridique. Et si un État venait à manquer à cette tâche, il disparaîtrait. Pourtant, ce ne sera pas le cas si un État ne se soucierait aucunement de normes morales.

Le fait de dire que l'État ne peut pas être un sujet juridique et un sujet moral dans le même sens, Édith Stein laisse entrevoir la possibilité que l'État puisse être concerné par les normes morales. Pourquoi ? Parce que tout simplement, ayant pu montrer que l'État a une personnalité et que les valeurs morales sont des valeurs-de-personne, il n'est pas absolument exclu que l'État soit dans sa nature atteint par les valeurs morales. Car, ce sont deux choses bien distinguables le fait que l'État soit atteint dans sa nature par les normes éthiques et le fait de vouloir poser le problème de la manière dont les normes éthiques s'appliquent à l'État.

Pour Édith Stein, le problème du rapport de l'État aux normes éthiques consiste à savoir comment ces dernières s'appliquent-elles à l'État.

Avant tout, elle exclut le fait qu'on puisse prétendre que les normes éthiques s'appliquent à l'État de la même façon dont elles s'appliquent aux personnes physiques. Son argumentaire s'appuie sur le principe selon lequel l'on ne peut prendre conscience d'une valeur que par sentiment (*Fühlen*). Or l'État en tant que tel est, d'une part, inca-

⁴¹² *Ibid.*

pable d'une quelconque prise de connaissance et d'autre part, particulièrement inapte au sentiment. Nous avons déjà pu dire que l'État est également incapable d'émotions et que c'est plutôt des citoyens qui font agir l'État selon leurs émotions. En réalité, le seul domaine de compétence de l'État consiste à l'action, à poser d'actes libres. Et il est indéniable que toute action puisse avoir une valeur éthique soit négative soit positive. Or, l'État n'est pas capable de choisir telle action et de laisser telle autre pour des raisons éthiques. Seules les personnes physiques en sont capables.

En conséquence, si l'État est atteint par les normes morales à travers ses actes libres, cela ne peut être imputé qu'aux personnes qui le représentent, c'est-à-dire, pour le dire avec les mots d'Édith Stein, « les personnes que l'État utilise comme ses organes ». A travers cette expression, elle continue d'être claire l'intention steinienne dès le commencement de son étude : l'État est une réalité souveraine qui n'est pas à confondre avec ses représentants qui ne sont qu'à son service. C'est donc conformément à cette même intention qu'elle estime que les normes éthiques peuvent seulement s'appliquer à l'État d'une seule façon : par ses représentants. Ainsi, c'est à partir du pouvoir de représentation principalement que les valeurs morales peuvent atteindre l'État et lui être appliquées.

Dans le cas où les représentants de l'État voudraient appliquer à celui-ci des normes morales, c'est-à-dire, faire de telle sorte que ce soit l'État lui-même qui instaure ce qui est éthiquement juste et ne retienne pas ce qui est éthiquement injuste, Édith Stein stipule ce qui suit :

Il en résulte comme règle politique pratique, par exemple en direction des partis qui voudraient faire de l'État un « empire de la moralité », qu'ils doivent commencer leur travail auprès du *peuple* et non auprès de l'*État*. L'État doit s'adapter dans son propre intérêt à l'*éthos* du peuple. En revanche, vouloir façonner l'État d'après des principes moraux *sans* s'être assuré une telle base est absurde à l'État⁴¹³.

Avec cette déclaration, il est affirmé une condition qui peut expliquer que des représentants d'un État veuillent lui appliquer des normes morales : l'*éthos* du peuple. Si donc l'*éthos* d'un peuple se présente de façon si pressante, à tel point que l'État lui-même n'aurait de sens et ne se conserverait sans être en harmonie avec lui, il devient nécessaire de lui appliquer les normes morales.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 162, n. 3.

Appliquer des normes morales à l'État signifie, pour Édith Stein, soumettre des exigences à l'État au nom de la morale, tout en sachant que cela ne relève pas de son domaine, strictement parlant. La question qu'on pourrait alors se poser serait : qu'est-ce qui est exigible à un État au nom de la morale ? Ce qui peut être exigé à un État au nom de la morale concerne très généralement *le contenu de ses dispositions légales* : « Il doit, pour autant que cela est du domaine du possible, réaliser des valeurs ou le moins y contribuer »⁴¹⁴.

En ce qui concerne les valeurs que l'État doit réaliser, il y a avant tout la valeur dont la réalisation lui est spécialement assignée : la justice. Un esprit libéral pourrait s'étonner qu'Édith Stein dise que la justice est une valeur exigée à l'État au nom de la morale. Mais, cela est bien compréhensible quand on sait qu'elle a fondé l'idée de la justice sur le droit pur. Ainsi, la justice est aussi considérée par elle comme une valeur morale et « c'est en ce sens qu'on doit exiger de l'État que son droit soit un "droit juste" »⁴¹⁵.

En ce qui concerne les valeurs morales que l'État doit pouvoir contribuer à réaliser, il s'agit des valeurs portées par la communauté qu'il rassemble. Car, l'État à travers le contenu de ses dispositions légales peut contribuer au développement moral de la communauté. Si l'État ne peut pas jouer directement ce rôle très délicat, il peut au moins permettre aux individus et à des associations d'y pourvoir en laissant certains domaines de la vie citoyenne libres de déterminations étatiques. Dans le cas où l'État agit de la sorte, il ne sera pas question d'une faiblesse de sa part, mais d'une *autolimitation* justifiable par rapport à sa souveraineté.

D'autre part, ce que l'on peut exiger à l'État au nom de la morale ne concerne pas uniquement sa relation avec la communauté qu'il rassemble ou sa relation avec des personnes et des associations qui lui sont assujetties. Le rapport d'un État à d'autres États et à des associations extra-étatiques doit être aussi pris en compte, puisque : « Il va de soi que l'imposture, le vol et les ingérences dans la sphère d'intérêt des autres, naissant de la convoitise, ne soient pas acceptables dans les relations entre États, pas plus qu'entre personnes individuelles »⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

En analysant la possibilité d'appliquer à l'État des normes morales, Édith Stein reconnaît une difficulté liée même à l'appréciation des cas qui requièrent une telle possibilité :

Dans la majorité des cas à envisager on observera que la saisie et l'évaluation adéquates des valeurs en question dépassent la capacité de ceux à qui incombe la décision. De même, le jugement sur la justesse de la décision prise dépasse la capacité d'appréciation humaine⁴¹⁷.

Tout compte fait, Édith Stein évite de trancher sur la possibilité d'impliquer l'État dans des décisions éthiques : « Il faut entendre *cum granis salis* que l'État puisse être pris dans un conflit de conscience et doivent prendre des décisions éthiques⁴¹⁸ ».

Cette prise de position steinienne est à l'opposé de celle qu'elle attribue à la doctrine politique de l'idéalisme allemand et qui consiste à considérer l'État comme un instrument permettant d'instaurer le règne de la loi morale dans le monde. Un des tenants de cette doctrine qu'elle a bien voulu mentionner est Johann Gottlieb Fichte qui dans sa *Staatslehre* conçoit une liberté intérieure et une liberté extérieure de la personne. Cette dernière qui est une protection contre la liberté des autres, doit être garantie par l'ordre juridique. Et puisque pour lui, la liberté est l'instrument qui rend possible la réalisation de l'idée de morale, il s'ensuit que l'ordre juridique doit être un présupposé de la moralité⁴¹⁹.

Quoique les analyses steiniennes l'aient conduite à reconnaître que la structure ontologique de l'État n'est pas en accord avec une prise de position par rapport aux problèmes éthiques, elle a tenu, cependant, à faire des *observations de principe* qui n'excluent pas *de fait* que l'État puisse être habilité, à travers son ordre juridique, à éduquer les individus à la moralité.

Ces observations de principe consistent avant tout dans le fait que le droit (l'ordre juridique) puisse servir uniquement comme *condition préliminaire de la moralité*, étant donné qu'il peut être un moyen pour écarter des obstacles qui empêchent les personnes d'atteindre les motifs éthiques. Cette intervention de l'ordre juridique ne supprime, après tout, la liberté personnelle. Même dans le cas des personnes influençables qu'on estime ne pas faire usage de leur liberté d'action, Édith Stein argue le fait qu'elles

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ Cf. FICHTE, J. G., *La doctrine de l'État 1813. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, Paris, Vrin, 2006, pp. 123 ss.

soient – en dépit de l'influence – en possession de leur liberté et peuvent à tout moment en faire usage.

Dans la deuxième observation, Édith Stein opine que le droit ne saurait être seulement considéré comme une condition préliminaire de la morale, parce que tout simplement le droit a *son propre poids de sens (Sinnbestand)* qui lui permet d'intervenir de manière motivante dans la vie morale des individus. Toutefois, faut-il le rappeler pour terminer cette section, ces deux observations de principe ne constituent pas une nécessité inscrite dans la structure ontologique de l'État.

Une autre question très proche de celle de la morale en matière de rapport avec l'État est sans aucun doute la question de la religion. En général, les théories politiques telles que libérale et communautarienne incluent la question du rapport de l'État à la religion dans celui qu'il entretient avec les valeurs morales. Quant à Édith Stein, elle a voulu distinguer les deux types de rapports. Ainsi, je présente aussi à part son analyse sur le rapport entre État et religion.

VI. L'ÉTAT ET LA RELIGION

Comme juive d'origine et née dans une famille croyante on ne pourrait douter que la question du rapport entre État et religion soit d'une grande importance pour Édith Stein elle-même. Il est donc compréhensible qu'elle réserve une analyse spéciale à cette question. Dans l'intention de présenter comment Édith Stein traite d'un thème où elle se sent plus impliquée, j'ai choisi de mettre l'accent, à travers les deux titres que comprend cette section, sur ses points de vue sur la relation entre État et religion plus que sur son analyse en tant que telle : 1) *une relation conflictuelle* et 2) *une solution de compromis de fait*.

1. Une relation conflictuelle

Édith Stein commence son analyse sur la relation entre État et religion en faisant ressortir la situation conflictuelle qui a, en règle générale, prévalu dans ce type de relation :

La primauté absolue de la sphère religieuse sur toutes les autres et l'obéissance absolue exigée envers le commandement de Dieu sont selon toute apparence inconciliable avec l'obéissance inconditionnelle à ses lois, que revendique l'État⁴²⁰.

De fait, Édith Stein estime que le principe qui veut que tout homme soit d'abord et avant tout soumis au Souverain suprême (Dieu) est quelque chose qu'aucune domination terrestre ne peut changer. Pour cela, si le croyant venait à recevoir un ordre divin – que cela soit par révélation directe dans la prière ou par l'intermédiaire du représentant de Dieu sur terre – il doit y obéir. Elle ajoute à la suite de cela : « Qu'il agisse ainsi contre la volonté de l'État ou non est indifférent »⁴²¹. Elle est certainement remarquable le poids qu'Édith Stein réserve à la *sphère religieuse*⁴²² dans sa relation à l'État. C'est vraisemblablement l'importance d'un tel poids qui va l'amener à percevoir dans l'État et la sphère religieuse deux prétentions de puissance ayant chacune un caractère absolu. Par, conséquent, elles s'excluent mutuellement. Pour illustrer cet état de la relation entre la religion et l'État, Édith Stein prend l'exemple de l'Église :

On comprend dès lors très bien que l'État se méfie des croyants particuliers, et surtout de la personnification visible et permanente de cette prétention de puissance qui défie sa souveraineté – l'Église – qu'elle ne craint pas de combattre. On peut d'autre part comprendre que les croyants soient toujours tentés de concevoir l'État comme l'Antéchrist⁴²³.

L'exemple qu'elle prend de l'Église ne peut certainement pas être perçu comme un fait du hasard, lorsqu'on sait qu'Édith Stein fut contemporaine d'Otto von Bismarck, celui-là même qui a engagé à partir de 1871 une épreuve de force avec l'Église catholique à travers le *Kulturkampf*⁴²⁴ destiné à la création d'une Église nationale. De telles mesures prohibaient, de ce fait même, toute obéissance extranationale aux catholiques allemands.

⁴²⁰ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 171.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² „Auffallend ist der in diesem Kapitel von Edith Stein verwendete Begriff „religiöse Sphäre“. Sie versteht darunter den „absoluten Gehorsam gegen Gottes Gebot“, dem sie gegenüber dem souveränen Staat in Abweichung ihrer bisherigen Erörterungen Vorrang einräumt“ (RIEDEL- SPANGENBERGER, I., in Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, op. cit., S. 127, Anm. 237).

⁴²³ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 171.

⁴²⁴ « Apparu en 1858, le terme de Kulturkampf (« combat pour la civilisation ») fut utilisé à titre polémique devant le Parlement de Prusse par le Berlinoise Rudolf Virchow, pathologiste et député national-libéral, pour désigner le conflit religieux et politique qui opposa, après la fondation de l'Empire d'Allemagne (1871), l'État bismarckien à l'Église catholique et au parti du Centre. Le mot s'est imposé dans la terminologie historique, non seulement en allemand, mais aussi dans d'autres langues, dont le français et l'italien » (BISCHOF, Franz Xaver, « Kulturkampf », in *Dictionnaire historique de la Suisse* (DHS), version du 17.2.2006 (traduit de l'allemand), url: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F45891.php> consulté le 02 février 2017).

Devant le conflit qui oppose État et religion, Édith Stein estime que les deux positions sont compréhensibles, comme nous venons de le voir dans la citation précédente. Alors, elle conclura de manière logique : « Il n'y a pas de solution de principe au conflit fondé sur la particularité des sphères étatique et religieuse. Seul un compromis de fait (*faktischer Ausgleich*) est possible »⁴²⁵.

Elle fonde l'existence de ce compromis en partant toujours de la religion chrétienne où Jésus dit dans le contexte de l'obéissance à l'autorité politique ou plus précisément du paiement de l'impôt à l'Empereur romain : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21). Pour elle : « Cela signifie que l'État et l'obéissance envers lui sont voulus par Dieu ou au moins permis par Lui »⁴²⁶.

D'autre part, Édith Stein reconnaît que le « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » n'est, de toute façon, qu'une reconnaissance conditionnelle de la souveraineté étatique. Car ladite reconnaissance « présuppose que l'État n'exclue pas que soit rendu à Dieu ce qui est à Dieu »⁴²⁷.

Ainsi, du point de vue steinien, c'est dans un tel compris qu'il sera possible d'envisager une coexistence sans heurt de l'État souverain et de la sphère religieuse.

2. Un compromis de fait entre État et religion

Il est évident qu'un *compromis de fait* peut être pensé sous plusieurs formes conformément à ce qu'elle reconnaît elle-même. Par exemple, l'Église qu'elle a à plusieurs reprises mentionnée dans l'analyse du conflit entre État et religion, s'est efforcée de trouver ce compromis de fait à travers des concordats avec les États. On pourrait comprendre que cela soit l'idéal pour l'Église catholique, dans la mesure où elle est représentée par une Institution étatique : l'État du Vatican. Mais cela n'est pas le cas pour d'autres religions. C'est en ce sens que l'analyse steinienne paraît revêtir toute son importance, puisqu'elle ne fait pas mention des dits concordats comme une forme de compromis de fait entre État et religion.

Une première forme de compromis que retient Édith Stein est celle de la *théocratie*. Pourquoi dans un État théocrate une relation conflictuelle ne pourra-t-elle pas

⁴²⁵ STEIN, E., *De l'État*, op. cit., p. 171.

⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 171. 172.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 172.

exister, en principe, entre État et sphère religieuse ? Il faut, peut-être, rappeler qu'Édith Stein n'analyse pas ici des cas concrets d'États, mais le principe même qui régit un État théocrate. Pour cela, elle dira de prime abord ce qui suit : « Dans un État de type théocratique, les croyants considèrent l'ordre étatique comme établi par Dieu »⁴²⁸.

Je me contente d'énumérer les changements qu'Édith Stein suppose devoir intervenir dans un État de type théocratique : le peuple voit dans les prêtres les détenteurs du pouvoir de l'État, ou leur accorde une participation à la direction de l'État sous une forme ou sous une autre ; le mariage et la famille, les rapports avec les domestiques, avec les biens animés ou non, le souci de satisfaire les besoins vitaux premiers, tout est soumis à la loi divine.

Et que devient l'État dans tout cela ? L'État n'est pas placé au-dessus des autres institutions et formes de vie ; une position particulière pourrait être accordée à l'État à la seule condition que Dieu voudrait l'utiliser comme un instrument pour diriger la communauté ainsi que les individus qui lui sont soumis. Dans cette situation, il est certain que l'État n'est plus souverain. Il perd sa forme conformément à la manière dont cela a été décrite jusque-là.

Toutefois, Édith Stein juge que la forme souveraine de l'État peut être préservée dans la théocratie en alléguant que la souveraineté de Dieu et celle de l'État coïncident exactement :

En choisissant un peuple comme sa sphère de domination et en lui donnant une organisation étatique, Dieu crée un État dont la volonté n'est pas différente de la sienne. On pourrait dire qu'Il exerce Lui-même le pouvoir dans cet État ; certes pas comme un souverain humain qui représente l'État et en exécute les intentions. Ici l'État doit être conçu de la manière suivante : ses actes, sans obéir à des ordres divins, sont toujours en accord avec la volonté divine⁴²⁹.

Ce sont effectivement de telles prises de positions steiniennes qui m'ont amené à dire qu'elle est comme juge et partie dans la relation entre État et religion, car la manière dont elle argumente la coïncidence de la volonté de Dieu avec celle de l'État paraît inimaginable pour une personne sans croyance religieuse et ressemble plus à une conviction personnelle. En outre, pour montrer que l'État ne perd pas sa souveraineté sous un régime théocratique, elle va jusqu'à admettre la possibilité que tous les États puissent être conçus selon l'idée du *gouvernement de Dieu sur le monde*. Et conformément à

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

cette idée elle dira : « On en viendrait ainsi à la conclusion étonnante que l'État, qui d'après son idée paraît menacé dans son existence par la sphère religieuse, ne peut exister en réalité que porté par cette sphère »⁴³⁰.

La deuxième forme de compromis de fait qu'étudie Édith Stein consiste dans le cas où l'on n'admet que le système des États terrestres subsiste en vertu de son droit propre, comme cela a jusqu'ici été l'orientation de son étude.

Elle situe ici le conflit à l'intérieur de l'individu et non plutôt entre deux institutions. Car, étant donné qu'il existe divergence entre commandement étatique et commandement divin, l'individu se trouve intérieurement engagé dans un conflit de valeurs. Si par exemple, l'individu se décide selon sa conviction religieuse, il agit en ennemi de l'État et en ébranle l'existence, puisque l'État ne peut effectivement exister dans la désobéissance citoyenne. Dans une telle situation, il revient pratiquement à l'État d'adopter une position.

La première position qu'Édith Stein recommande à l'État est avant tout un précepte de sagesse : que l'État ne s'aliène pas les forces dont il devrait se faire des alliées, c'est-à-dire les impulsions spirituelles des individus. Ce précepte de sagesse suppose que les représentants de l'État veillent à « ne rien imposer aux citoyens à quoi ils ont de très fortes raisons de s'opposer⁴³¹ ». Il s'agit là d'une règle générale dont le respect de la part du législateur permet d'éviter autant que possible de puissantes résistances entre État et citoyens.

Toutefois, il est bien connu que les lois de l'État ont un caractère général ou collectif. Ce qui voudrait dire qu'elles peuvent toujours entraîner des réactions particulières. Dans le cas des réactions sur la base de convictions religieuses, Édith Stein recommande aux représentants de l'État de tenter de résoudre le conflit chez l'individu au travers surtout d'une *délibération éthique*. Cela consiste à vérifier si le conflit est justifié oui ou non, au nom des valeurs éthiques.

Dans le sens de trouver un compromis, afin que l'individu puisse sortir du conflit intérieur dans lequel il se débat, Édith Stein propose premièrement que l'État se dépouille de *toute illusion axiologique présumée*. Si le conflit persiste chez l'individu, elle propose *une dispense* qui signifie pour l'État une autolimitation. Mais, elle se hâte de donner un avertissement sur le danger d'une autodestruction face à la croissance du

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 174.

nombre des autolimitations du pouvoir de l'État : « Si le nombre des autolimitations du pouvoir de l'État croît au point que l'État ne peut plus disposer de ce qui est nécessaire à sa conservation, elles équivalent à une autodestruction »⁴³².

⁴³² *Ibid.*, p. 175.

CONCLUSION

Le deuxième chapitre de la deuxième grande partie de la thèse m'a essentiellement permis de découvrir comment Édith Stein étudie l'État en le considérant comme une communauté et non pas simplement comme une société selon la thèse contractualiste. Ce projet l'a conduite à insister avant tout sur la spécificité d'une communauté étatique en rapport avec les types de communautés ordinaires qui peuvent même se former à l'intérieure de la communauté étatique, très vaste et diversifiée de toute évidence.

Cette spécificité de la communauté étatique qui a fort probablement rendu difficile l'étude steinienne et l'expose à bien d'objections, concerne justement sa souveraineté et sa juridicité. Comment concilier la souveraineté ainsi que la juridicité d'une communauté étatique avec les vécus libres des individus très déterminants dans la constitution d'une vie communautaire, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent ? Avec un argumentaire assez solide, Édith Stein a pu poser les fondements d'un droit pur comme étant le présupposé du droit positif qui régit principalement l'État. Ainsi, elle est arrivée à montrer que la souveraineté et la juridicité de la communauté étatique n'empêchaient pas, en principe, que les vécus individuels puissent être déterminants dans sa constitution. C'est dans ce sens qu'elle a défendu que le droit de l'État soit « un droit juste ».

De fait, Édith Stein a souligné dans son étude des facteurs d'influence de tout État dans sa structure et organisation. Ces facteurs sont dus aux vécus individuels.

En outre, à travers l'analyse de l'importance de l'État, elle n'a pas manqué de faire percevoir que l'existence d'une communauté étatique, quoique importante pour les individus-membres, la communauté qu'elle rassemble et la valeur de la justice particulièrement, ne constitue pas pour eux un élément d'indispensabilité.

De plus, Édith Stein n'a pas hésité à affronter dans son étude la question de la relation entre les valeurs morales et la religion qui semblait être une question résolue en son temps avec la séparation entre État et religion et entre sphère publique et sphère privée. Les conclusions steiniennes sur cette question ne sont pas du tout catégoriques. Elle admet que l'État puisse contribuer au développement moral et spirituel de la communauté qu'elle constitue et surtout des individus-membres de ladite communauté.

En fin de compte, il est bien clair qu'en étudiant l'État sous une forme communautaire, Édith Stein n'a pas voulu se contenter d'une étude de l'État pour lui-même. Elle a toujours cherché à montrer comment la souveraineté et la juridicité de l'État pouvaient être conciliables avec la vie de la communauté qu'il porte et celle des individus qui forment la communauté. Cette intention steinienne a été manifeste dans son insistance à plusieurs reprises sur la possibilité de l'*autolimitation* de l'État. Si l'État est donc capable de s'autolimiter, il serait inconcevable que l'on puisse attribuer à l'État l'image d'un *Léviathan* (Hobbes) ou d'un *monstre froid* (Nietzsche) qui ne prendrait pas en compte la liberté d'action des individus à partir desquels est justifiée sa finalité.

Ainsi, s'il y a un point commun qu'il faut souligner entre le premier et le second chapitre de la deuxième grande partie de la thèse, à savoir la conception phénoménologique et politique de la communauté chez Édith Stein, c'est bien le suivant : la place déterminante de l'individu dans la possibilité d'une vie communautaire et dans la subsistance de toute communauté aussi souveraine soit-elle.

A partir de cette observation, je me dis qu'il est possible de découvrir chez Édith Stein une méthode pour une intégration socio-politique de l'individu en passant par ce dernier lui-même. Tel sera l'objectif de la troisième et dernière grande partie de la présente thèse.

TROISIÈME PARTIE : L'INDIVIDU COMME FACTEUR FONDAMENTAL D'UNE INTÉGRATION SOCIO-POLITIQUE

La finalité principale de ma thèse – puis-je le rappeler – consiste à la recherche d'une méthode qui permette une intégration socio-politique de l'individu. Les deux théories politiques exposées dans l'État de la question de la thèse, à savoir, la théorie libérale et la théorie communautarienne, ont sans nul doute l'objectif de contribuer à une meilleure intégration de l'individu que ce soit au niveau social ou politique.

Dans ma conclusion, j'ai pu, cependant, mentionner que les deux théories donnent l'impression – c'est en général le cas – d'insister plus soit sur la place déterminante de l'individu au détriment de la communauté dans laquelle ce dernier cherche à s'intégrer soit sur la prépondérance de la communauté sur l'individu qui appartient de naissance à une communauté – au moins la famille. Effectivement, la théorie libérale s'appuie essentiellement sur les droits de liberté et d'égalité de toute personne humaine pour construire un système d'intégration socio-politique fondé sur les droits des individus. Tandis que la théorie communautarienne, quant à elle, cherche à proposer une forme d'intégration fondée sur l'identité individuelle en rapport à une communauté, une culture ou une tradition.

Les deux théories manifestent d'une manière ou d'une autre l'intention de partir de l'individu en alléguant quelque chose lui appartenant de façon naturelle : ses droits et son identité. Mais la question phénoménologique qui pourraient être posée serait : jusqu'à quel point peut-on considérer les droits des individus et l'identité individuelle par rapport à une communauté, une culture et une tradition comme *naturels* ? N'est-ce pas une façon naïve de les concevoir ? Cela reviendrait à se demander s'il n'y a pas lieu de diriger la recherche d'une intégration socio-politique de l'individu beaucoup plus vers ce qui fait l'essence sociale même de l'individu que vers ce qu'il possède socialement ou communautairement.

En fait, les droits des individus tout comme l'identité individuelle ne sont nullement l'individu lui-même. Je pourrais les considérer comme des possessions de caractère social ou communautaire sur lesquelles l'on peut se fonder pour bâtir un mode d'intégration de l'individu dans sa société ou communauté d'appartenance. Mais, cela ne me dit pas encore en quoi l'individu est par essence disposé à une telle intégration.

C'est dans ce sens que la phénoménologie, en tant que science des essences (*Wesenswissenschaft*)⁴³³ pourrait m'être d'une aide considérable à cette fin.

Une méthode phénoménologique – en vue d'une intégration socio-politique de l'individu – partirait de l'essence même de celui-ci au lieu de ses possessions, comme facteurs fondamentaux, pour expliquer la manière d'atteindre à cette finalité. Voilà pourquoi le titre de la présente partie est : *l'individu comme facteur fondamental de l'intégration socio-politique*.

Dans cette partie qui comporte aussi deux chapitres tout comme les deux précédentes, j'aimerais montrer dans le premier chapitre comment Édith Stein présente l'essence de l'individu ou de la personne humaine comme un moi isolé ou fermé à son environnement socio-politique. Cela semble n'avoir pas d'intérêt, puisqu'il s'agit ici de chercher l'intégration de l'individu. Mais, il s'agit d'une manière de procéder que le second chapitre permettra de développer. De fait, dans un second chapitre, j'essaierai de tirer des conclusions de l'étude steinienne sur l'individu et la communauté, en vue d'une intégration socio-politique de l'individu. Ce chapitre sera intitulé comme suit : *le tercérisme philosophico-steinien ou la recherche d'un moi ouvert et engagé pour une intégration socio-politique*

⁴³³ HUSSERL, Ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, op. cit.*, S. 8.

CHAPITRE I : LA DÉCOUVERTE D'UN MOI ISOLÉ À PARTIR D'ÉDITH STEIN

INTRODUCTION

De façon ordinaire, la sociabilité de la personne humaine a été le principe directeur dans la recherche d'une voie d'intégration des individus dans leurs groupes sociaux. Peut-être que l'insistance sur cette sociabilité a été faite de manière démesurée à tel point que toute espèce d'individualisme, d'égoïsme, de solipsisme, d'isolationnisme, etc. sont aperçus comme des déviations sociales difficilement compréhensibles.

Dans le cas où l'on cherche à les comprendre, ce sont les conditionnements socio-culturels qui sont pour la plupart du temps pointés du doigt. D'où la tendance de certaines théories à proposer des méthodes taxées de conservatisme pour l'intégration socio-politique de l'individu.

Lesdites déviations sociales constatées chez l'individu ne peuvent seulement s'expliquer à partir des conditionnements socio-culturels s'il est possible de montrer que la personne humaine ou l'individu renferme dans sa structure elle-même des « prédispositions » à ces déviations. Par exemple, lorsque John Stuart Mill (que j'ai déjà cité dans l'état de la question) parle d'un double aspect de la conduite de l'individu : un qui soit du ressort de la société et un autre qui ne soit que de son ressort⁴³⁴, il fait fort probablement référence à une certaine constitution de l'individu qui impose ce double aspect de sa conduite. Cette réalité de la structure de l'individu semble beaucoup plus claire chez Georg Simmel qui a minutieusement travaillé sur la socialisation de l'individu :

En tout homme, il y a *ceteris paribus* comme une proportion immuable entre l'individuel et le social, proportion qui ne fait que changer de forme ; plus étroit est le cercle auquel nous nous dévouons, moindre est la liberté d'individualité que nous possédons⁴³⁵.

Pour conclure la référence à des auteurs qui ont évoqué ou affirmé la double réalité qui renferme la structure de la personne humaine, je rappelle tout simplement ce que nous avons pu trouver chez Édith Stein dans son étude portant sur la possibilité d'une vie communautaire. Elle a eu à dire de la psyché individuelle le suivant : « Elle est

⁴³⁴ STUART MILL, J., *De la liberté*, op. cit., pp. 74. 75.

⁴³⁵ SIMMEL, G., *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p. 690.

d'une part une monade fermée sur soi-même et d'autre part un corrélat du monde, un œil ouvert à tout ce qui se nomme "objet" »⁴³⁶. C'est à partir de cette affirmation justement que je me suis dit que chez Édith Stein, il existe la possibilité de la découverte d'un moi isolé ou fermé à son environnement social. Si cela s'avérait exact, il serait irréaliste de penser une intégration socio-politique de l'individu sans prendre en compte le fait que l'individu soit structurellement « une monade fermée sur soi-même ». Et c'est peut-être cette réalité monadique

Pour le moment, cherchons à savoir s'il est correct de parler d'un moi *structurellement* isolé en analysant les quatre problèmes suivants dans l'essai d'Édith Stein intitulé « *Psychische Kausalität* » : Le problème de la conscience et de la causalité dans la sphère des vécus purs (I), le problème de la réalité et de la causalité psychiques (II), le problème de la motivation (III), le problème des relations entre causalité et motivation (IV).

⁴³⁶ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 186.

I. LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE ET DE LA CAUSALITÉ DANS LA SPHÈRE DES VÉCUS PURS

Il s'agira essentiellement ici de faire remarquer la manière spécifique d'Édith Stein de présenter la conscience. Dans son analyse sur la causalité psychique, elle a exprimé le fait que la conscience et le psychique sont restés pendant longtemps confondus à travers des méthodes de travail non phénoménologiques⁴³⁷. C'est à la méthode phénoménologique qu'elle attribue une distinction claire entre psychique et conscience. En ce qui concerne cette dernière, Édith Stein l'a analysée en reconnaissant avoir dévié un peu de ce qu'expose Husserl dans les *Idées*⁴³⁸. Néanmoins, cette déviation est conforme aux recherches husserliennes sur la conscience intime du temps (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewußtseins*) qui ont été publiées dans *Jahrbuch* en 1928 après la publication de l'étude steinienne.

La déviation dont parle Édith Stein consiste en la séparation de la conscience de ses différents corrélatifs. En d'autres termes, il s'agit de parler du noétique (l'action ou l'acte de la conscience) sans référence au noématique (ce qui est visé par la conscience ou le corrélat de la conscience). Cela peut paraître une chose inconcevable dans la mesure où le monde naturel ou le monde des objets a servi comme point de départ au champ d'investigation de la phénoménologie. Toutefois, Édith Stein a pu bien soutenir l'idée selon laquelle le monde naturel ne peut pas présenter de manière exhaustive la totalité des corrélatifs de la conscience⁴³⁹. C'est dans cette logique qu'elle veut nettement distinguer dans la conscience, un flux original et un flux constitué de la conscience.

1. Le flux original et le flux constitué de la conscience

L'importance pour mon travail d'une distinction entre un flux original et un flux constitué de la conscience se trouve dans le fait que cela montre que la personne a un *mécanisme intérieur* qui fonctionne indépendamment de son monde environnant ou

⁴³⁷ Cf. *Ibid.*, S. 8. 9.

⁴³⁸ Cf. HUSSERL, Ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., §§ 87-96, SS. 200- 222.

⁴³⁹ „Die natürliche Welt, die als Ausgangspunkt diente, um das Forschungsgebiet der Phänomenologie zu gewinnen, erschöpft nicht die Gesamtheit der Bewußtseinskorrelate“ (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit. S.10).

extérieur. Et c'est ce qui apparaît de manière claire dans la définition qu'Édith Stein donne du flux original de la conscience : « Le flux original de la conscience est un pur devenir, le vécu y afflue, un nouveau lui succède dans une production constante, sans que l'on puisse se demander ce qui a déclenché (=provoqué) ce devenir »⁴⁴⁰.

De même, dans le flux original de la conscience, une phase (un ensemble de vécus de genres différents surgissant l'un à la suite de l'autre) peut procéder d'une autre phase, mais cela ne donne pas lieu à la conception de la première comme étant « un devenir provoqué » (*Bewirktwerden*) par la seconde. Édith Stein explique cela par le fait que lorsque les phases affluent les unes dans les autres, il n'existe pas de séries de phases ininterrompues, sinon un unique flux qui va croissant de manière constante. Ainsi, la question du lien entre les phases n'aura donc pas de sens, étant donné qu'elles naissent dans « un *continuum* indivis et indivisible »⁴⁴¹ identifié par Édith Stein comme étant le flux original de la conscience.

Si le lien entre les phases dans le flux original de la conscience semble aller de soi, cela n'est certainement pas le cas pour les vécus. Car il faut bien arriver à parler des vécus qui se trouvent dans le flux original de la conscience et de la relation qui existe entre eux.

Pour expliquer la manière dont les vécus sont reliés entre eux dans le flux original de la conscience, Édith Stein veut bien passer par une élucidation de la manifestation du flux original de la conscience à travers son caractère continu et son mode de devenir.

Il est évident que le flux original de la conscience a un mode de devenir et un caractère continu étroitement liés à la façon dont les vécus et les phases surgissent et se succèdent les uns aux autres.

En ce qui concerne la succession des phases les unes aux autres, Édith Stein attire l'attention sur le fait que cette succession présente deux phénomènes qui semblent contradictoires mais réels :

Dans le premier phénomène, nous pouvons constater que la succession des phases ne signifie pas que l'apparition d'une nouvelle phase conduit à la disparition dans le néant (*ins Nicht versinken*) de l'ancienne phase. Au cas où cela se produirait, on parlerait donc d'une unique phase (la nouvelle) et non de plusieurs phases puisque

⁴⁴⁰ *Ibid.*, *op. cit.* S. 11.

⁴⁴¹ *Ibid.*

toutes les anciennes se seraient évanouies. Partant, on aurait plus un flux original de conscience homogène (*einheitlich*) qui va croissant, puisque chaque phase naîtrait et disparaîtrait avec son flux de conscience partiel. Cela n'est certainement pas possible, puisqu'il n'existe qu'un seul flux original de conscience.

Dans le second phénomène, il nous est donné d'observer que la succession de phases les unes aux autres ne veut pas non plus dire qu'une ancienne phase reste rigide dans son devenir et en tant qu'être durable se maintient mort (*tot*), rigide et inchangé, tandis que la nouvelle phase surgit et vient s'ajouter à elle. Cela se passerait comme dans la naissance d'une ligne.

Cependant, ces deux phénomènes – apparemment contradictoires dans la succession des phases – existent partiellement tous les deux, d'une part ; et d'autre part, aucun d'eux n'existe. Elle le dit dans une expression qui exprime une sorte de dialectique : « Il y a quelque chose des deux et pourtant il n'y a rien des deux » (*Es ist von beiden etwas und ist doch keines von beiden*)⁴⁴² .

Pour s'expliquer, elle fait remarquer ce qui se passe dans le flux original de la conscience en ce qui concerne le fait que l'on puisse se rendre compte d'un « vivre » et d'un « mourir » dans la succession des phases. Par exemple, lorsqu'un nouveau vécu surgit dans le flux original de la conscience, il y a d'abord quelque chose qui demeure vivant (*ein lebendiges Verharren*) du vécu qui s'est déjà écoulé, de telle sorte qu'une phase renferme à la fois le vécu en devenir et le vécu déjà écoulé, mais encore vivant. Ces deux types de vécus (celui qui est écoulé, mais encore vivant et celui qui est en devenir) forment dans le flux original de la conscience ce que Édith Stein appelle des *unités de vécus* (*Erlebniseinheiten*). Selon toute vraisemblance, une unité de vécus serait plus qu'une simple phase, puisqu'elle dira par rapport à l'unité de vécus : « Une telle unité est close, dès que de nouvelles phases ne viennent pas s'ajouter à elle ⁴⁴³».

D'autre part, considérant le fait qu'il existe un « mourir » dans la succession des phases dans le flux original de la conscience, Édith Stein, dira qu'après le constat de ce qui demeure vivant, il est possible de constater aussi qu'il existe un « mourir » de ce qui a été généré. Toutefois, il s'agit d'un « mourir » qui n'est pas un « disparaître complet »

⁴⁴² *Ibid.*, S. 12.

⁴⁴³ *Ibid.*

(*völliges Versinken*), parce que, déclare-t-elle : « Ce qui est écoulé est irrécupérable dans sa vivacité, mais il reste de lui une conscience plus ou moins vide »⁴⁴⁴.

Ainsi, à cause du fait qu'il existe la possibilité qu'un vécu écoulé, mais encore vivant, s'unisse à un nouveau vécu en devenir, Édith Stein parle de l'unité d'un flux de vécus qui va croissant au fur et à mesure que d'autres vécus viennent s'ajouter. Et c'est cette unité de flux de vécus qu'elle a appelé *le flux constitué de la conscience*.

Le flux constitué de la conscience coïncide, selon Édith Stein, avec le flux original qu'elle considère après-tout comme un flux constituant. C'est grâce, en fait, à ce flux constitué qu'il est possible de se rendre compte de la succession des vécus les uns après les autres, sans omettre la possibilité que des vécus surgissent en même temps : « Ce flux constitué accomplit (*erfüllen*) le temps phénoménologique dans lequel un vécu succède à un vécu. Mais, outre la succession, la contemporanéité (*das Zugleich*) doit être prise en compte dans le temps des vécus »⁴⁴⁵. Aussi, en faveur du flux constitué, s'ouvre la possibilité de faire recours à un vécu apparemment évanoui au moyen d'un acte de présentification (*Vergegenwärtigung*).

De cette façon, même si le flux constitué de la conscience coïncide avec le flux original, il est certain qu'ils n'ont pas la même fonction ni n'existent de la même façon. Mais, comme l'a souligné Édith Stein l'étude phénoménologique se fonde principalement sur le flux constitué de la conscience dont le contenu et l'unité ont été pour elle un objet d'étude que je me propose de découvrir.

2. Le contenu et l'unité du flux de la conscience⁴⁴⁶

C'est dans l'intention de découvrir un monde intérieur propre à chaque individu et dont je ne saurais réellement parler sans une observation intérieure de moi-même, que j'aimerais avec Édith Stein présenter principalement la constitution du flux de la conscience. Nous avons, d'une certaine manière, abordé ce thème dans le chapitre traitant de la possibilité d'une vie communautaire. Et il y a été exactement question de la constitution d'un vécu communautaire ainsi que les façons dont les vécus communautaires arri-

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Dorénavant, j'utiliserai l'expression "flux de la conscience" pour désigner le flux constitué de la conscience ; excepté le cas où une précision s'avère nécessaire, pour distinguer l'original du constitué.

vent à former une unité de flux. La différence fondamentale entre ce qui a été dit à ce niveau et ce que je vais présentement développer, c'est que dans le cas présent nous ne parlerons que de ce qui se passe chez l'individu sans le mettre en relation avec ni sa communauté ni les individus-membres de celle-ci.

Dans le flux de conscience d'un individu, il existe différents genres de vécus : sensations de couleur, sensations de son, manières de se sentir (*sinnliches Befinden*), etc. Ce qui pourrait attirer l'attention consisterait à se demander comment des vécus très différents les uns des autres arrivent à subsister l'un à côté de l'autre. Par exemple, je peux vivre à la fois une sensation de son, une sensation de couleur, une sensation d'odeur et une sensation de bien-être dans un même moment donné, si l'on minimise le fait qu'une sensation en devenir est plus intense et plus ressentie que les autres. Nous avons déjà vu que cet ensemble de vécus est appelé une phase dans le flux de la conscience. Et lorsque qu'une phase devient de plus en plus considérable, Édith Stein parle d'*unité*. La phase est considérée comme unité quand les vécus surgissent de nouveau dans cette phase, s'intensifient de façon continue, pendant que leur partie écoulée demeure vivante, et, finalement prennent fin, mais sans que cette fin ne puisse signifier l'anéantissement desdits vécus.

Avec tant d'unités de vécus dans le flux de la conscience, il est donc compréhensible que l'on puisse s'interroger sur la subsistance de tant de vécus, sur ce qui les sépare et sur la manière dont ils s'associent pour former l'unité du flux de la conscience.

Avant d'aborder la question de l'unité du flux de la conscience avec une si grande diversité de vécus, je retiens deux observations d'Édith Stein sur la subsistance et la séparation des vécus.

La première observation consiste en la manière dont les vécus subsistent l'un à côté de l'autre dans un même genre. Par exemple, à l'intérieur de chaque genre de vécus, il peut y avoir des transitions d'un vécu à un autre, mais jamais des transitions d'un genre de vécus à un autre :

Un son peut de façon continue passer à un autre son dans un processus continu de modification dans lequel il passe constamment d'une qualité à une autre, ou il peut brutalement changer ; de même du rouge peut de façon ininterrompue passer au bleu et un bien-être à un mal-être. Mais, un passage est essentiellement exclu d'un genre à un autre, jamais un son peut se transformer à une couleur, une couleur à une

douleur ou à un plaisir (*Lust*) ; dans ce cas il n'y a pas de qualités de médiation (*vermittelnde Qualitäten*)⁴⁴⁷.

Quant à l'observation faite sur la séparation entre les genres de vécus, elle fait intervenir une nouvelle terminologie : il s'agit du terme « champ » (*Feld*). Un *champ* est l'ensemble de données d'un genre de vécus qui se trouve permanemment représenté dans une conscience. On parlera donc d'un *champ auditif* en référence à toutes les données de sensations de son conservées dans une conscience. A ce propos, Édith Stein dira qu'il est possible de concevoir une conscience sans champ auditif, mais non la disparition soudaine d'un champ auditif qui a commencé à exister. Elle explique cela par le fait qu'il puisse exister un vide dans un champ auditif, à savoir, un *silence* qui traduit tout simplement le passage d'un son non seulement à son minime, sinon à un silence absolu.

En fait, le vide ou le silence dans un champ sensoriel de la conscience ne signifie pas disparition de celui-ci. Cela voudrait dire que le moi se retire d'un champ sensoriel, de telle sorte que ce champ ne semble plus exister pour lui : « Par exemple, je me sens toujours de quelque manière que ce soit, et l'état d'indifférence dans lequel je puis me sentir bien ou mal, est lui aussi un certain état de sensation et non quelque chose de "non se sentir" (*Nichtbefinden*) »⁴⁴⁸.

Ainsi, le manque d'attention du moi à un champ sensoriel ne signifie pas la disparition dudit champ. C'est pourquoi, je peux par distraction ou par occupation intense ne pas entendre un son. Mais, lorsque ce son se répète au moment où je suis dans un état d'attention, il provoque en moi l'impression que je l'ai déjà entendu et qu'il ne s'agit pas d'un son nouveau pour moi⁴⁴⁹. Le son peut donc exister en moi comme une pure donnée sensorielle sans que je puisse l'apercevoir comme un objet, c'est-à-dire, quelque chose que je peux intentionnellement viser.

En ce qui concerne la question de l'unité du flux de la conscience faite autour de tous les genres de vécus, je n'aimerais pas reprendre ce qui a été déjà dit sur la manière dont se réalise l'unité du flux des vécus communautaires dans le premier chapitre de la deuxième grande partie du travail. Car l'unité du flux des vécus – qu'ils soient individuels ou communautaires – se réalise de la même façon selon ce qui a été développé sur

⁴⁴⁷ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S.14.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ Édith Stein a rencontré cet argument qui plaide pour la conception du vide ou du silence dans les champs sensoriels chez Hedwig Conrad-Martius, particulièrement dans son article « Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt : verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien » publié dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* III, Halle, 1916, SS. 345-542.

le mode d'*association par contact* (*Berührungs-Assoziation*) des vécus⁴⁵⁰. Ce type d'association permet de se rendre compte que tous les vécus qui surgissent dans le flux original de la conscience, finissent – après un certain nombre de fluctuations (mourir, disparaître, resurgir) – par former un *complexe* de vécus dans le flux constitué de la conscience.

Ainsi, le contenu du flux constitué de la conscience qui est fait de vécus de genres différents forme un ensemble unifié, même s'il est, avec raison, un *complexe*. Cet ensemble qui doit son unification, avant tout, à l'unicité du flux original de la conscience, manifeste, tout compte fait, l'unité du flux constitué de la conscience.

En plus du contenu et de l'unité de la conscience qui permet certainement de prêter attention à ce monde intérieur qui semble fonctionner sans le concours direct ni du sujet qui le porte ni des autres sujets, Édith Stein a voulu étudier la possibilité de parler d'une causalité dans le flux de conscience.

3. La causalité dans le flux de la conscience ou des vécus

Quand nous parlions du vide ou du silence dans un champ sensoriel, nous avons exprimé le fait que le moi puisse être incapable d'entendre un son par distraction ou par intense concentration. Toutefois, nous avons affirmé que cela ne voudrait pas dire que ce son n'existait pas dans le champ auditif comme une pure donnée sensorielle (sans être perçu par le moi). Une situation plus ou moins semblable peut également être provoquée par un phénomène qu'Édith Stein explique à travers la lassitude (*Mattigkeit*) : quand je me sens las, le flux de la vie (flux de la conscience) semble, pour ainsi dire, s'interrompre, il s'y traîne nonchalamment, et tout ce qui survient dans les champs sensoriels en est affecté. Par exemple, les couleurs deviennent incolores, les sons sans timbre (*klanglos*) et toute impression – toute donnée qui est imposée au flux de la conscience sans pratiquement le vouloir – est douloureuse, désagréable et toute couleur, tout son et tout contact provoque de la douleur.

La situation opposée à celle provoquée par la lassitude est celle de la fraîcheur (*Frische*) du flux de la conscience qui entraîne un changement profond dans les champs

⁴⁵⁰ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 15.

sensoriels qui semblaient endormis par la lassitude. Le flux de la conscience plein de fraîcheur reprend vie, s'écoule vers l'avant et tous les vécus qui y surviennent sont empreints du souffle de la fraîcheur et de la gaieté.

Pour Édith Stein, le phénomène de la lassitude et de la fraîcheur du flux de la conscience qui provoquent des changements dans la manière de sentir les vécus qui y surgissent, est une raison suffisante pour parler d'une causalité dans la sphère des vécus (*Erlebnissphäre*), c'est-à-dire, dans le flux de la conscience. Elle établit, effectivement, une analogie entre cette causalité dans la sphère des vécus et la causalité dans la sphère de la nature physique qu'elle nomme aussi causalité mécanique :

Comme une boule roulante qui met une autre, contre laquelle elle bute, en mouvement, et puisque le mouvement déclenché dépend, quant à sa direction et sa vitesse, de la violence (*Wucht*) de la collision, de la direction et de la vitesse du déclencheur du mouvement, de même « l'impulsion » qui sort de la sphère des vécus, détermine le mode de déroulement des divers vécus, et pas seulement la qualité, sinon aussi l'intensité de l'effet dépend de la cause⁴⁵¹.

Toutefois, Édith Stein fera un certain nombre de nuances relatives à l'analogie établie entre causalité dans le flux de la conscience et causalité dans la nature physique.

La première nuance concerne la mesurabilité de l'intensité de l'effet provoqué par la cause. Dans la sphère de la conscience cette intensité n'est pas mesurable comme dans la sphère de la nature physique. Le moi peut seulement se rendre compte de l'intensité d'une impulsion en la comparant avec une autre déjà sentie.

En outre, dans la causalité mécanique, il est possible de distinguer trois types d'événements : un *événement provocateur* (*verursachendes Geschehen*) – le mouvement de la première boule –, un *événement provoqué* – le mouvement de la deuxième boule – et un *événement causal* (*Ereignis*) qui sert d'intermédiaire entre les deux premiers qu'on désigne couramment par le terme « cause » (*Ursache*), c'est-à-dire, le fait que la première boule heurte la seconde. D'autre part, par rapport aux relations entre les trois types d'événements, Édith Stein souligne le fait que la structure (*Beschaffenheit*) de l'événement causal (cause) et celle de l'événement provoqué dépendent de l'événement provocateur. Toutefois, les événements provocateur et provoqué sont conditionnés dans leur structure par la particularité des *substrats de l'événement causal* (*Substrate des Kausalgeschehens*). (Je reviendrai sur ce qu'elle nomme substrats de l'événement causal).

⁴⁵¹ *Ibid.*, S. 16.

Dans la causalité des vécus, cette distinction concernant la succession des différents événements n'est presque pas la même, puisque là-bas, l'événement causal (*Ursache*) n'est perçu que lorsqu'intervient un changement dans la sphère de la conscience. Quant aux événements provocateur et provoqué, ils correspondent respectivement au sentiment vital du moment que vit le moi ainsi qu'au déroulement des autres vécus qui s'en suivent.

La différence entre les deux types de causalité, par rapport à la question des événements, consiste en ce que l'événement provocateur dans la causalité mécanique survient indépendamment de l'événement causal qui conduit au déclenchement de l'événement provoqué. Aussi, sans l'événement causal, l'événement provocateur reste-il sans effet. Par contre, dans la causalité des vécus, l'événement causal ne s'interpose pas entre les événements provocateur et provoqué, mais plutôt conditionne la manifestation de l'événement provocateur qui ne puisse se dérouler sans effet, c'est-à-dire, sans engendrer l'évènement provoqué. En dépit de cette différence, les deux types de causalité ont en commun un caractère de nécessité qui se trouve dans l'évènement provoqué : il est impossible que celui-ci ne se passe pas lorsque les événements provocateur et causal existent. Ainsi, de même qu'il est inconcevable qu'une boule lancée vers le bas, monte vers le haut, de même il n'est pas concevable que la lassitude vivifie le flux de la conscience.

Pour revenir à ce qui fait la différence entre les deux types de causalité, nous considérons maintenant le cas *des substrats de l'évènement causal* que nous avons rapidement évoqué comme étant des facteurs de conditionnement des événements provocateur et provoqué dans la causalité mécanique. Il s'agit maintenant de savoir si ces substrats de l'évènement causal existent aussi dans la causalité des vécus. Mais, avant tout, il faut savoir en quoi consistent lesdits substrats dans la causalité mécanique. Pour ce faire, je préfère – pour une meilleure compréhension – reprendre textuellement les explications d'Édith Stein malgré leur longueur :

Dans la nature physique, il y a des « choses » (*Dinge*), des unités substantielles, qui se trouvent en relations causales et l'évènement causal est en même temps pour eux un élément constitutif. Ce qui y apparaît comme cause et effet, sont des événements (*Ereignisse*), qui se déroulent avec des choses et des changements d'état de choses. Les caractéristiques (*Eigenschaften*), qui constituent l'essence propre (*Seinsbestand*) de la chose, se manifestent dans ces changements et la connaissance

de ces caractéristiques renferment en elles une connaissance des possibles effets que la chose peut exercer ou subir⁴⁵².

S'il y a lieu de penser à l'existence de substrats d'événement causal dans la causalité dans le flux de la conscience, il va falloir les chercher dans les vécus qui manifestent la relation causale (*Kausalverhältnis*) dans le flux de la conscience. C'est pourquoi, Édith Stein se propose d'analyser la structure des vécus, afin de savoir si ceux-ci ne sont pas les substrats de l'événement causal comparativement aux choses ou unités substantielles qui sont en relations causales dans la nature extérieure (*äußere Natur*).

Pour atteindre cet objectif, Édith Stein ne veut plus traiter des vécus comme des vagues du flux de la conscience qui se déploient sur une certaine durée de temps, puis disparaissent. Elle veut maintenant analyser chaque vécu de façon séparée. Ainsi, distingue-t-elle dans chaque vécu : 1) un *contenu* (*Gehalt*), à savoir, ce qui est reçu dans la conscience (par exemple une sensation de couleur ou une sensation de bien-être) ; 2) Le *vécu* (*Erleben*) *du contenu*, c'est-à-dire, le fait que le contenu soit reçu dans la conscience (le fait d'avoir la sensation de couleur et de sentir le bien-être) ; 3) la *conscience de ce vécu*. Il s'agit de la conscience qui accompagne toujours le *vécu* et dont l'intensité peut être d'un haut ou bas gré. A cause de cette conscience, le vécu lui-même est désigné comme conscience.

Pour prétendre qu'il existe dans le flux de la conscience de substrats d'événement causal, il faudrait donc montrer essentiellement que la structure du vécu n'est pas statique. Cela voudrait dire que *le contenu du vécu, le vécu ou vivre du contenu et la conscience du vécu* sont soumis à diverses conditions et modifications qui sont la preuve de l'existence d'une conditionnalité causale des vécus ainsi que de celle des substrats de l'événement causal.

A propos du *contenu du vécu*, Édith Stein signale qu'il y existe une différence radicale entre données étrangères au moi (les données des sensations) et données égoïques (la manière dont se présente la sensation du bien-être). De cette façon, les unes (données) se trouvent en face du moi et les autres à son côté.

Dans le premier chapitre de la deuxième grande partie, en étudiant les vécus émotionnels comme constituants des vécus communautaires, nous y avons distingué également un contenu étranger au moi d'un contenu égoïque. Conformément à cette analyse, il s'avère que dans le contenu de chaque vécu, il y a d'un côté les « choses »

⁴⁵² *Ibid.*, S. 17.

(*Sachen*) comme contenu étranger au moi et d'un autre les valeurs qui constituent le contenu égoïque.

Édith Stein n'a pas manqué l'occasion de souligner que cette distinction n'est pas admise chez Dietrich von Hildebrand qui restreint le terme « vécu » (*Erlebnis*) seulement aux vécus avec un contenu égoïque⁴⁵³.

Ainsi, la distinction d'un contenu étranger au moi et d'un contenu égoïque dans le contenu d'un vécu a comme conséquence directe l'existence de manières différentes de *vivre le contenu* d'un vécu, à savoir, le fait d'avoir la sensation et le fait de sentir les états du moi (*Ichzuständlichkeiten*). Du reste, tout genre de vécu présente normalement une différence de *tension* (*Spannung*) : je peux soit consacrer une plus grande ou plus faible intensité à un contenu étranger au moi soit m'adonner à un contenu égoïque. Et ce, sans oublier le fait que dans une plus grande tension, un contenu étranger au moi apparaît de façon plus évidente et plus forte, tandis qu'un contenu égoïque prend possession de moi de manière plus exclusive.

D'autre part, pour parler des modifications de la *conscience* en tant que constituant de la structure d'un vécu, il faut se référer à la tension avec laquelle un contenu est vécu : « Aux degrés de tension du vécu correspondent les différences de lucidité de la conscience. Plus le vécu est intense, plus la conscience qu'on en a est plus lucide et plus vive »⁴⁵⁴.

Des trois éléments constitutifs d'un vécu, il apparaît que c'est *le vécu du contenu* qui est en première ligne affecté par les modifications et la conditionnalité causale dans la sphère du flux de la conscience. De fait, l'intensité du vécu baisse quand le moi est las et monte avec l'existence d'une fraîcheur croissante. Quant aux contenus du vécu (contenu étranger au moi et contenu égoïque) et à la conscience du vécu, ils sont affectés de manière secondaire. Car, selon que la fraîcheur dans le flux de la conscience est en hausse, la conscience du vécu s'accroît, de même que la clarté et la vitalité des contenus du vécu.

Tout compte fait, l'analogie d'une causalité dans le flux de la conscience ou des vécus avec l'analogie dans la sphère de la nature physique ne semble pas une prise de position démesurée chez Édith Stein. Seulement, les facteurs causaux dans la sphère de

⁴⁵³ Cf. HILDEBRAND, D., "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahresbuch*, Bd. III, Halle 1916, S. 139.

⁴⁵⁴ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 19.

la conscience sont limités. Jusqu'à présent, nous n'avons retenu que la lassitude et la fraîcheur. En plus de ces facteurs, il y a aussi ce qu'elle nomme états d'hypervigilance (*Überwachheit*) et d'irritabilité (*Reizbarkeit*) dans lesquels les sens et la réceptivité vis-à-vis de toutes les impressions paraissent aiguisés.

Pour terminer cette question de causalité dans le flux de la conscience, Édith Stein fait remarquer le phénomène d'un état d'épuisement (*Erschöpfung*) qui va lui permettre d'aborder la question du psychique et la mettre en relation avec celle de la conscience.

D'abord, cet état d'épuisement apparaît après l'état d'hypervigilance qu'elle nomme aussi état de fiébrilité (*Fieberhaftigkeit*). La caractéristique de cet épuisement, contrairement à ce qu'elle appelle « saine lassitude » (*gesunde Ermattung*), c'est qu'il n'est pas une détente bienfaisante (*wohltuende Entspannung*). Et dans cet état d'épuisement, il existe encore quelque chose de l'agitation de l'état de fiébrilité qui l'a précédé, c'est-à-dire, un frémissement douloureux et continu. Par conséquent, ledit état se situe entre celui de la lassitude saine où les impressions qui arrivent à la conscience restent « émoussées » (*stumpf*) et celui de la fraîcheur dans lequel les impressions sont facilement et joyeusement reçues. En fait, dans l'état d'épuisement, les impressions s'imposent à une conscience sans défense et lui provoque des douleurs. Ainsi Édith Stein décrit-elle ce phénomène :

Le flux [original] de la conscience ne s'écoule plus rapidement, sinon tourne court comme dans toute lassitude, mais il n'est pas fermé à toute impression, on ne peut pas le qualifier d'incapable de recevoir (*aufnahmeunfähig*), sinon seulement d'incapable de se fermer aux impressions. La conscience de ce flux pratiquement forcé est une conscience élevée, mais qui ne se différencie pas de celle du flux tendu, par le fait qu'elle se transforme facilement en une réflexion, en une attitude passive (*zuschauendes Verhalten*) en face de ce qui « est en train de m'arriver »⁴⁵⁵.

Le vécu d'expériences dans l'état d'épuisement est certainement douloureux, mais Édith Stein souligne le fait que l'on puisse y vivre des expériences inouïes qui ne pourraient être vécues à d'autres occasions. Il s'agit donc ici d'un enrichissement des expériences vécues qui peut paraître comme *une intensification de la vie* (*Lebenssteigerung*) et peut aussi voiler au moi le véritable état dans lequel il se trouve. Par exemple, je pourrais sentir de la fraîcheur dans mes vécus, pourtant je ne suis pas dans un état de

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

fraîcheur. Je me rendrai compte de cela lorsque le grand épuisement s'abattra sur moi par la suite.

C'est dans cette dernière situation qui exige que l'on cherche à différencier les « véritables » états des « apparents » (*scheinbar*) états, qu'Édith Stein est amenée à prendre en considération la question de la réalité et causalité psychiques qui se rapportent à celles de la conscience.

II. LE PROBLÈME DE LA RÉALITÉ ET DE LA CAUSALITÉ PSYCHIQUES

La distinction marquée entre la conscience et le psychique par la méthode phénoménologique ne fait cependant pas de ces deux sphères de la vie intérieure du moi des cloisons étanches. Elles ont des relations intrinsèques l'une avec l'autre. C'est ce qu'Édith Stein a bien voulu exprimer en passant de la causalité dans le flux de la conscience à la causalité psychique. De cette manière, la réalité psychique n'apparaît chez Édith Stein qu'en relation avec la conscience.

1. La conscience et la réalité psychique

La séparation de la conscience du psychique se situe certainement dans le contexte de ce qui a été appelé la « querelle du psychologisme »⁴⁵⁶ (*Psychologismusstreit*) sur laquelle je ne m'attarderai outre mesure. Ladite querelle dont la figure de proue du côté phénoménologique est Edmund Husserl a fait l'objet de plusieurs écrits phénoménologiques dont celui d'Édith Stein, *Beiträge der philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.

Ainsi, à sa manière, Édith Stein a voulu exposer comment la conscience diffère du psychique qu'elle considère comme son corrélat. Pour cette distinction, elle part fondamentalement de la distinction entre *sentiments vitaux* (*Lebensgefühle*) ou sensations

⁴⁵⁶ Pour une lecture détaillée et éclairante sur ce thème, Martin Kusch est une des références possibles (*Psychologism*, London, Routledge, 1995).

vécues comme contenu de la conscience et *états vitaux (Lebenszustände)* en tant que contenu du psychique.

Apparemment, sentiments vitaux et états vitaux peuvent être confondus, car les états vitaux des êtres conscients ont l'habitude de se manifester à la conscience, et la conscience d'un état vital, à savoir, son vécu est un sentiment vital. Toutefois, avec un peu plus d'attention, il n'y a pas de doute possible sur leur différence, puisque contrairement à la considération simultanée des deux que nous avons jusqu'ici présentée, il est possible qu'un état vital apparaisse sans qu'il ne se manifeste dans un sentiment vital. C'est le cas de l'exemple de la lassitude qui existe dans un moi sans que lui-même en ait aucune idée, parce qu'il est totalement adonné à une activité bien tendue. Et c'est seulement à la fin de cette activité qu'il prendra conscience de cette lassitude qui s'est peut-être transformée en un total épuisement.

L'état de fatigue – qui existe en moi sans que je le sente ou ne vienne à ma conscience – ne doit pas être considéré, selon Édith Stein, comme un état de conscience (*Bewußtseinszuständigkeit*) ou comme un vécu (*Erlebnis*). Il sera seulement perçu comme un *transcendant* à l'égard du vécu (*Erleben*) dans lequel il se manifeste. De fait, ledit état de fatigue se manifestera tôt ou tard à la conscience à travers un sentiment vital ou un vécu. Cependant, cette manifestation ne doit pas être confondue avec le vécu d'un contenu immanent ou avec la conscience de ce vécu. De cette façon, arrive-t-elle à la conclusion selon laquelle : « Dans les sentiments vitaux comme contenus immanents se manifestent toujours – de la même façon que dans les données étrangères au moi – les conditions (*Beschaffenheiten*) d'une réalité (*Realität*), ses états et ses qualités »⁴⁵⁷.

Cette « réalité » qui se manifeste dans le sentiment vital est appelée par Édith Stein un moi réel (*reales Ich*). Ce qui apparaît réellement de ce moi est avant tout son *état vital* dans lequel se manifeste, à son tour, sa permanente qualité réelle (*dauernde reale Eigenschaft*) nommée *énergie vitale (Lebenskraft)*.

Nous découvrons certes un autre moi appelé *moi réel* qui est en possession d'un état vital et d'une énergie vitale. Ce moi, Édith Stein le distingue du *moi pur* considéré jusqu'ici comme « le point de rayonnement (*Ausstrahlungspunkt*) des purs vécus originellement expérimentés »⁴⁵⁸ ou comme la sphère de la conscience. Le moi réel avec toutes ses deux composantes est quant à lui désigné comme le *psychique* ou la sphère du

⁴⁵⁷ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 21.

⁴⁵⁸ Ibid., S. 22.

psychique. Ainsi, Édith Stein peut-elle établir une différence fondamentale entre sphère de la conscience et sphère du psychique : « La conscience comme sphère du pur vécu “conscient” et le psychique comme une sphère de la réalité transcendante qui se manifeste dans les vécus et les contenus de vécus »⁴⁵⁹.

Pour Édith Stein, il faut simplement renoncer ici à la délimitation de la réalité transcendante en comparaison avec la réalité physique ou n’importe quelle autre réalité existante, puisque c’est l’explicitation de la question de la causalité dans la sphère de la conscience qui a nécessité l’analyse de cette sphère de la réalité de manière particulière. De cette façon, nous abordons la causalité psychique en rapport avec la causalité des vécus en commençant par l’analyse du concept de l’« énergie vitale » chez Édith Stein.

2. L’énergie vitale dans la causalité psychique

Avant d’aborder de manière concrète la question de la causalité psychique, il va falloir s’attarder, un peu longtemps, sur un concept presque indispensable dans la causalité psychique. Il s’agit de la notion d’« énergie vitale » (*Lebenskraft*) qui se trouve également pensée dans d’autres écrits phénoménologiques et psychologiques sous la dénomination d’« énergie psychique » (*psychische Kraft*). En ce qui concerne l’usage qu’Édith Stein fait de cette notion à l’égard de bien d’autres usages, elle se contentera de dire :

Ce que Theodor Lipps expose dans son *Leitfaden der Psychologie*⁴⁶⁰ [...] sur l’« énergie psychique » coïncide à un certain degré avec notre analyse de l’énergie vitale, tout comme la conception de la psychologie qui y a été soutenue se trouve relativement proche de la nôtre⁴⁶¹

Pour ce qui est de l’analyse steinienne sur l’énergie vitale qu’elle a définie comme « qualité permanente » du moi réel ou du psychique, je retiendrai deux points : 1) ses caractéristiques et 2) sa portée dans la causalité psychique.

La première caractéristique de l’énergie vitale consiste en son dynamisme. Cela voudrait dire qu’elle est permanente, mais non statique. Elle varie dans sa manifestation

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Cf. LIPPS, Th., *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, W. Engelmann, 1909, 3. Auflage, S. 80 ff. und 124 ff.

⁴⁶¹ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 22, Anm. 30.

dans les vécus. Édith Stein parlera donc des « *modi* » ou des formes variantes de l'énergie vitale qui se manifestent dans les changeants états vitaux : « Les variants états vitaux signifient un plus ou moins d'énergie vitale, et les différents sentiments vitaux en tant que manifestations correspondent à cela »⁴⁶². L'énergie vitale se consume dans les vécus.

Une deuxième caractéristique de l'énergie vitale sera son immensurabilité. Édith Stein s'est interrogée sur la possibilité de mesurer l'énergie vitale à l'instar *d'une quantité numériquement exprimable*. Et cela a été l'explication de sa réponse négative :

Les sentiments vitaux qui se manifestent à nous, sont quelque chose de qualitativement varié qui ne se laisse pas mettre à un dénominateur commun ni ne peut être pensé à partir des mêmes unités composées. Et la même chose vaut pour les « rendements » de l'énergie vitale, à savoir, les degrés d'intensité du vécu. Même avec leur aide, l'énergie vitale ne peut être « mesurée ». À la place d'une détermination quantitative, une détermination *qualitative* pourrait entrer en vigueur. Chaque sentiment vital qui nous sert de manifestation de l'énergie vitale, est une *qualité* particulière et l'on pourrait distinguer les différentes qualités en les nommant⁴⁶³.

Une troisième caractéristique qui semble aller de soi, consiste dans le fait que chaque individu possède une énergie vitale distincte et qu'une tierce personne peut la vérifier seulement par le moyen de l'expérience (*Erfahrung*) : « L'énergie vitale des différents individus est distincte, et certainement pas d'après son état correspondant uniquement, sinon [distincte] de telle sorte, que le maximum des uns [individus] ne puisse éventuellement pas rivaliser avec celui des autres »⁴⁶⁴.

Outre les caractéristiques de l'énergie vitale, Édith Stein a surtout insisté sur la portée indispensable de celle-ci dans la causalité psychique. Et pour affirmer d'emblée cette indispensabilité, je retiens cette déclaration steinienne qui peut être considérée comme un principe normatif dans la causalité psychique :

Tout l'événement causal psychique se laisse saisir comme une transposition (*Umsatz*) de l'énergie vitale dans le vécu actuel et comme l'utilisation (*Inanspruchnahme*) de l'énergie vitale à travers le vécu actuel. L'énergie vitale et ses *modi* occupent donc dans la constitution du psychique une position unique en son genre (*einzigartig*)⁴⁶⁵.

En fait, à travers cette déclaration, il apparaît clairement que l'énergie vitale n'est pas seulement indispensable pour l'événement causal psychique. Elle l'est aussi

⁴⁶² *Ibid.*, S. 23.

⁴⁶³ *Ibid.*, S. 31.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 34.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, S. 25.

pour l'événement causal dans la sphère de la conscience, puisque que les vécus ont besoin d'énergie vitale pour se manifester en tant que moyens de manifestation des états vitaux ou états psychiques.

Pour éviter des spécifications sur l'indispensabilité de l'énergie vitale dans la causalité psychique qui pourraient me faire entamer déjà l'analyse de cette dernière, je me limiterai à cette citation steinienne qui semble tout dire sur ladite indispensabilité : « De l'énergie motrice (*Triebskraft*) dépend tout le mécanisme [psychique]. Pour l'exprimer sans métaphore : *pas de réalité psychique sans causalité* »⁴⁶⁶. Ainsi, puis-je passer à la causalité psychique à proprement parler.

3. La causalité psychique

Pour la présentation de l'étude steinienne sur la causalité psychique je tenterai, d'abord, de découvrir s'il est possible de retrouver une structure tridimensionnelle aussi bien dans l'événement causal physique que dans l'événement causal psychique, c'est-à-dire, un événement provocateur, un événement provoqué et des substrats d'événement causal. Ensuite, avant de revenir sur les relations étroites existant entre causalité psychique et causalité phénoménale (Édith Stein utilise ici l'expression « causalité phénoménale » pour parler de la causalité dans la conscience ou des vécus), je présenterai l'analogie qu'Édith Stein établit entre causalité dans le psychique et causalité dans la nature physique.

Dans la causalité psychique, *l'événement provocateur* est sans nul doute l'énergie vitale à travers laquelle les états psychiques ou vitaux sont manifestés dans les sentiments vitaux ou vécus. Comme nous venons de le dire dans la précédente citation, tout le mécanisme psychique dépend de l'énergie vitale.

L'événement provoqué consiste en toutes les modifications des autres qualités psychiques qui surviennent après toute impulsion de l'énergie vitale. Ces qualités psychiques peuvent être celles des états psychiques ou celles des vécus (l'intensification d'un son ou d'une couleur par rapport à leur réceptivité dans la conscience)⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, S. 29.

⁴⁶⁷ „Daß der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden, ist „Ursache“ des psychischen Geschehens. Die „Wirkung“ besteht in den Veränderungen der andern psychischen Eigenschaften. Eine direkte kausale Abhängigkeit anderer Eigenschaften voneinander, ohne Vermittlung der Lebenskraft, gibt es nicht.

Quant aux *substrats de l'événement causal* psychique, il convient de les repérer dans les qualités psychiques parmi lesquelles l'énergie vitale occupe une position déterminante. Par exemple, lorsque la qualité psychique d'une sensation de son (l'intensité pour sa réceptivité) réclame plus d'énergie vitale, cela provoque des modifications dans la qualité psychique d'une sensation de couleur :

Les qualités psychiques, dans le sens ordinaire, apparaissent, pour ainsi dire, comme des pertes (*Ausflüsse*) de l'énergie vitale. Lorsqu'elle est fortement exigée à travers une qualité psychique, elle en reste peu pour une autre, et à cet égard, un effet des qualités l'un sur l'autre est à identifier à travers la médiation de l'énergie vitale⁴⁶⁸.

Ainsi, pouvons-nous trouver dans la causalité psychique la même structure que dans la causalité physique, à savoir, un événement provocateur, un événement provoqué et des substrats d'événement causal.

En plus de l'analogie qui peut être établie entre la causalité psychique et celle physique en matière de structure, Édith Stein a voulu faire mention d'une autre analogie qu'elle invite à ne pas pousser plus qu'il n'en faut. Cette analogie se rapporte à la question de *l'unité d'un événement causal*. Par exemple, dans la causalité physique qui semble être le prototype de toute causalité, Édith Stein fait remarquer que l'unité de l'événement causal se manifeste à travers le contexte global de la nature matérielle et c'est à partir de celui-ci qu'un certain nombre de choses (*Dinge*) passent pour le centre de l'événement causal physique. Pour trouver ce qui fait l'unité de l'événement causal psychique, Édith Stein fait correspondre l'individu au contexte global de la nature matérielle. Partant, l'individu est-il considéré comme le substrat à travers lequel se manifeste l'unité de l'événement causal psychique. Quant à ces choses qui passent pour le centre de l'événement causal physique, il les fait correspondre aux qualités psychiques de l'individu.

Quoique Édith Stein ne soit pas d'accord avec une analogie poussée à l'extrême entre monde matériel ou physique et monde psychique, elle ne s'est pas abstenue

Die Aufnahmefähigkeit für Farben z. B. kann durch die Aufnahmefähigkeit für Töne weder gesteigert noch gemindert werden. Aber beide können miteinander gesteigert werden durch eine von beiden unabhängige Steigerung der Lebenskraft. Oder durch die Betätigung der einen kann die Lebenskraft und dadurch wiederum die andere gemindert werden“ (Ibid., S. 24)

⁴⁶⁸ *Ibid.*, S. 27.

d'évoquer « la psyché de l'individu comme un monde en soi (*eine Welt für sich*) autant que la nature matérielle »⁴⁶⁹.

Pour conclure cette analyse steinienne sur la causalité psychique, voyons maintenant quelle relation établit-elle entre cette dernière et la causalité dans la sphère de la conscience ou des vécus. Pour cela, je retiens cette affirmation steinienne très expressive de ladite relation : « Dans la causalité phénoménale de la sphère des vécus se manifeste la causalité réelle du psychique »⁴⁷⁰. Cette déclaration est plus que suffisante pour montrer les relations très étroites qui lient les deux types de causalité.

Édith Stein estime que c'est dans la sphère de l'activité du moi qu'il est possible de percevoir les relations causales phénoménales et psychiques. En fait, il s'agit de relations de dépendance. Car, autant qu'il est vrai que je puisse me rendre compte des relations causales dans la sphère du psychique (moi réel) si elles ne sont pas manifestées à travers les relations causales dans la sphère de la conscience (moi pur), autant les relations causales dans la sphère de la conscience ont besoin de l'énergie vitale, la qualité permanente du psychique, pour être réalisées. Ainsi, la sphère du psychique – à travers ses états et ses qualités – conditionne absolument la causalité dans la sphère de la conscience.

Le conditionnement de la causalité phénoménale par la causalité psychique est donc seulement perceptible à travers l'activité du moi individuel ou moi pur. Voilà pourquoi Édith Stein a bien voulu poursuivre son analyse dans le *champ de l'activité du moi* auquel nous avons eu à faire référence de temps à autre dans les sections précédentes pour des raisons d'exemples d'éclaircissement.

Ainsi, les sections concernant les questions de la conscience et du psychique peuvent être considérées comme une étude dans laquelle le moi est observé à *l'état passif*. Dans la suivante section, Édith Stein veut observer le moi à *l'état actif*, c'est-à-dire l'état où le moi se décide à diriger son regard sur quelque chose en le transformant par ce fait même en « objet ». C'est dans cette situation qu'intervient la question de la *motivation* qui nous introduit dans la sphère des vécus intentionnels.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, S. 24.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

III. LE PROBLÈME DE LA MOTIVATION

Le concept de la motivation dans la phénoménologie a été élaboré de façon étendue par Edmund Husserl. D'abord, il l'a rapidement abordé dès la première publication de ses *Logische Untersuchungen*, dans la problématique de l'indication : l'indice motive la présence de ce dont il est l'indice⁴⁷¹. Par la suite, dans le premier tome des *Ideen*, des mentions sporadiques y ont été faites⁴⁷². Finalement, c'est dans le deuxième tome des *Ideen* qu'il fera une analyse approfondie sur cette notion en lui consacrant tout un chapitre intitulé : « La motivation comme loi fondamentale du monde spirituel »⁴⁷³. Quant à Édith Stein, elle parlera en général de la motivation comme loi fondamentale de la vie spirituelle, avant de l'analyser dans sa particularité.

Je n'essaierai, tout comme j'ai évité de le faire dans les développements précédents, d'établir des parallèles entre le contenu husserlien et celui typique à Édith Stein concernant la notion de la motivation. Cela se justifie, d'autant plus que dans son introduction à son essai *Psychische Kausalität*, Édith Stein a pris le soin d'avertir qu'elle ne saurait y distinguer ce qui lui est propre de ce qui est dû à l'influence d'Edmund Husserl dans les résultats de ses recherches⁴⁷⁴.

1. La motivation comme loi fondamentale de la vie spirituelle

Ce n'est certainement pas la première fois que nous traitons de la notion de motivation dans le présent travail. Car, en parlant des moyens pour passer d'un vécu individuel à un vécu communautaire dans le premier chapitre de la deuxième grande partie, nous avons eu à analyser la motivation comme un de ses moyens en insistant beaucoup plus sur la relation entre *motivation* et *sens* et non sur le lien entre *motivation* et *volonté*. Nous envisageons ici aussi un cas semblable. Édith Stein en donne la raison de la façon suivante :

⁴⁷¹ Cf. HUSSERL, Ed., *Logical investigations*, vols. 1 & 2, trs. J. N. Findlay, Routledge & Kegan Paul, 2001, §§ 2; 4; 8.

⁴⁷² Cf. *Id.*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., §§ 47; 50; 70; 72; 136.

⁴⁷³ Cf. *id.*, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second book, trs. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, 1989, §§ 54-61, pp. 223-288.

⁴⁷⁴ Cf., STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., SS. 3. 5.

Si nous appelons, de manière tout à fait générale, *motivation*, la connexion (*Verbindung*) des actes que nous avons ici en vue, cela voudrait donc dire que nous sommes conscients de nous écarter de l'usage habituel qui limite cette expression au domaine des « actes libres », surtout ceux de la volonté⁴⁷⁵.

En même temps que cette affirmation steinienne permet de savoir que le concept de motivation ici n'est pas fondamentalement une question de la volonté, elle laisse percevoir une certaine définition de la motivation dans le sens phénoménologique comme une « connexion des actes ».

De fait, Édith Stein fait remarquer que lorsque le moi dirige son regard spirituel vers un objet, c'est-à-dire quand il existe une intention qui se lève du fond des données immanentes du moi, cela engendre la constitution de ce qu'elle a appelé « une nouvelle classe de vécus, d'unités dans le flux [de la conscience] : la classe des perceptions (*Auffassungen*) ou des actes »⁴⁷⁶. Elle précisera que le concept d'« acte » est utilisé ici dans le sens large des vécus intentionnels et pas dans le sens des actes (*das Tun*) spécifiques.

Avec ce genre de perceptions ou d'actes intentionnels commence la vie spirituelle. Ce qui voudrait dire que la vie spirituelle renferme des actes qui ont leur origine dans le moi pur : « Ils procèdent phénoménalement de lui et visent quelque chose d'objectif »⁴⁷⁷. Et la loi qui régit la connexion de ces actes les uns avec les autres est appelée *motivation*. Conformément à son explication, cette connexion n'est pas une simple fusion comme celle des phases écoulant simultanément ou les unes après les autres. Elle n'est pas non plutôt le lien associatif des vécus. Elle est plutôt : « Le fait de *provenir* l'un *de* l'autre, le fait de se réaliser ou d'être réalisé l'un *en raison de* l'autre, l'un *pour* (*um Willen*) l'autre »⁴⁷⁸.

Ainsi, dans la loi de la motivation, il existe *un acte motivant* et *un acte motivé* par la médiation du moi. Par exemple, lorsque la compréhension d'une valeur est le motif de la joie pour la beauté que vit le moi, Édith Stein considère ladite compréhension comme un acte motivant et la joie éprouvée comme un acte motivé.

Après avoir explicité dans une mesure suffisante pour nos objectifs en quoi consiste la motivation et défini le genre d'actes qui y sont concernés, j'aimerais m'étendre un peu sur deux observations principales que l'analyse steinienne retient sur ce concept de motivation : 1) motivation explicite et motivation implicite, 2) motivation et raison.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, SS. 35 . 36.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, S. 35.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 36.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

- *Motivation explicite et motivation implicite* :

La connexion ou la relation de motivation qui existe entre les actes intentionnels peut se réaliser de plusieurs formes, à savoir, de manière explicite ou de manière implicite. C'est pourquoi, Édith Stein distinguera une motivation explicite et une motivation implicite.

Elle utilise le domaine de la logique pour expliquer la réalisation d'une motivation explicite : par exemple, lorsque nous considérons la connexion qui existe entre une conclusion et des prémisses, il n'y a pas de doute possible que nous sommes dans une situation où des propositions sont le motif d'une déduction. Le crédit qui est donné à cette déduction est nécessairement dû aux propositions qui l'ont précédée. Ainsi, sommes-nous en présence d'un cas de *motivation explicite* caractérisée par son actualité.

Quant au cas de la *motivation implicite*, Édith Stein s'appuie sur le cas des mathématiques : par exemple, la réalisation d'une démonstration mathématique à partir d'un théorème que l'on ne juge pas nécessaire de vérifier ou de démontrer de nouveau, entraîne une motivation implicite basée sur la foi donnée aux présupposés de ce théorème. La motivation est donc née d'une foi à quelque chose qui n'est pas actuel. De cette manière, la motivation implicite est engendrée par un acte de foi. Elle n'est pas actuelle contrairement à la motivation explicite.

Édith Stein distingue fondamentalement cette double motivation à partir de leur caractère actuel et inactuel en affirmant :

De façon essentielle, toute motivation explicite se convertit, après sa réalisation, à une motivation implicite, et toute motivation implicite – par exemple celle qui est renfermée dans la foi à un théorème qui reste encore à être démontré et qui est « intuitivement » anticipé. Dans les différentes sphères des vécus intentionnels, l'une ou l'autre forme de la motivation est chaque fois la dominante. La plupart du temps, nous avons à faire aux motivations implicites dans le domaine de la perception égoïque⁴⁷⁹.

Outre cette observation sur l'existence d'une double motivation qui peut être soit explicite soit implicite, Édith Stein fait observer aussi la relation qui existe entre motivation et raison.

- *Motivation et raison* :

Il faut reconnaître que cette relation a été déjà abordée à travers les exemples retenus pour illustrer surtout la motivation explicite. Il s'agit en fait de reconnaître que

⁴⁷⁹ *Ibid.*

dans un acte intentionnel, ce qui motive réellement la réalisation d'un autre acte intentionnel, c'est le sens profond du premier acte nommé acte motivant. Édith Stein illustre cela en prenant le cas où l'on serait tenté d'attribuer le motif d'espérer le tonnerre à la perception de l'éclair. En réalité, c'est plutôt l'éclair lui-même en tant qu'un phénomène qui a une signification liée au tonnerre qui me motive à attendre celui-ci. De même, pour étendre la question du sens dans la motivation aux sentiments qui peuvent paraître sans contenu de sens, elle prendra l'exemple de la joie. Par exemple, le motif de ma joie peut être l'arrivée d'une lettre ardemment désirée et non le fait de savoir que cette lettre arrive. Il y a certainement une grande différence entre les deux cas, car une lettre ardemment désirée motive ma joie pour des raisons significatives. Mais, la prise de connaissance de l'arrivée de cette lettre est comme superflue dans ce qui motive réellement ma joie.

Ainsi, il est clair qu'il existe un rapport entre motivation et raison. C'est pourquoi, elle parlera de « motifs rationnels » lorsqu'une motivation a un fondement rationnel. Mais, elle évite de parler de motif rationnel, lorsqu'il existe seulement entre deux vécus ou deux actes intentionnels *une connexion* qualifiée de *compréhensible*. Dans ce cas, elle utilise l'expression « *stimulus* » (*Reiz*). Une motivation est qualifiée de compréhensible et de non de rationnelle dans les cas suivants :

Le fait qu'un bruit autour de moi me fasse diriger mon attention vers lui, ou aussi, le fait que j'aspire « instinctivement » à entrer dans un environnement (*Umggebung*) dans lequel je me sens bien, est certainement bien compréhensible, mais cela n'est ni raisonnable (*vernünftig*) ni déraisonnable (*unvernünftig*). Par contre, si je recherche la compagnie des gens qui me rejettent – et justement pour cette raison qu'ils me rejettent – alors, cela ne serait pas simplement déraisonnable, sinon « fou »⁴⁸⁰.

Édith Stein ira plus loin dans le rapport qu'elle établit entre motivation et raison en considérant qu'avec les actes intentionnels et leurs motivations, commence le règne du « sens » et de la « raison »⁴⁸¹. De fait, en faisant une analogie entre la sphère des sentiments vitaux et celle des actes intentionnels, elle arrive à parler métaphoriquement d'*événement aveugle* (*blindes Geschehen*) pour le premier cas et d'*action voyante* (*sehendes Tun*) pour le second. Cette analogie a le mérite de pouvoir souligner le fait que la raison occupe une position presque indispensable dans le cas des actes intentionnels qui

⁴⁸⁰ *Ibid.*, S. 39.

⁴⁸¹ „Mit den Akten und ihren Motivationen beginnt -so sahen wir – das Reich des „Sinnes“ und der „Vernunft“: es gibt Richtigkeit und Falschheit, Einsichtigkeit und Uneinsichtigkeit in einem Sinne, von dem in der Sphäre des „aktlosen“ Bewußtseins keine Rede sein kann“ (*Ibid.*, S. 40).

sont connectés les uns aux autres à travers la loi de la motivation. Et quelle peut être la nature de ses actes ou vécus dans lesquels intervient la motivation ? Édith Stein en a retenu quelques-uns que nous allons découvrir dans la section qui suivra.

2. Des actes facteurs et objets de motivation

Édith Stein a énuméré un certain nombre d'actes ou de vécus qui peuvent entrer en relation avec la loi de la motivation soit comme actes motivants ou actes motivés. Parmi ces actes ou vécus, il y a : 1) les prises de connaissance (*Kenntnisnahmen*), 2) les prises de position (*Stellungnahmen*), 3) les actes libres (*freie Akte*), 4) les impulsions (*Triebe*) et les tendances (*Strebungen*).

- Les prises de connaissances

Les actes ou les vécus considérés comme des prises de connaissance ont lieu à l'issue de ce qu'Édith Stein a appelé « une simple réception » (*schlichtes Hinnehmen*) d'un objet dans le flux de la conscience qui va se convertir pour le moi en une perception (*Wahrnehmung*) d'une chose, en une saisie (*Erfassen*) de faits, etc. Cette conversion de quelque chose d'objectif (*Gegenständliches*) en une donnée (*Gegebenheit*) n'est pas due à l'objet lui-même reçu dans la conscience, car de prime abord il est perçu de façon fortuite sans être le motif d'un autre vécu. Cependant, ce que le moi ressent à travers cet objet, c'est-à-dire, à travers ses substrats (*Unterlagen*) sensibles, fait de lui un *facteur de motivation* pour que le moi prenne connaissance d'autres choses liées au même objet. L'acte de cette prise de connaissance est désigné par l'expression « orientation » (*Zuwendung*), puisque le moi est appelé à s'orienter de nouveau vers l'objet perçu pour la perception et la saisie d'autres réalités.

Il est certain que le moi peut omettre ou rejeter cette « réorientation » vers l'objet – simplement reçu – en vue d'atteindre d'autres perceptions ou vécus, mais cela n'empêche que l'existence d'une relation de motivation dans les actes de prises de connaissance soit une réalité. Et qu'en est-il du cas des actes de prises de position qui peuvent être motivés par les actes de prises de connaissance ?

- Les prises de position

Un acte de prise de position peut effectivement être motivé par un acte de prise de connaissance. Par exemple : « La perception d'une chose éveille en moi la foi à son

existence ; la connaissance de faits, la foi à leur existence ; la saisie des qualités remarquables d'une personne, l'admiration pour lui »⁴⁸².

Quant à savoir si le moi est libre d'accepter ou de rejeter les prises de positions, Édith Stein dira que : « Je ne puis me décider selon mon bon plaisir (*nach Belieben entscheiden*) pour ou contre elles »⁴⁸³. Et ce, pour deux raisons :

La première raison consiste dans le fait que la prise de position est due à quelque chose d'objectif auquel elle s'applique. Cela voudrait dire que c'est ce quelque chose d'objectif qui exige la prise de position qui n'a pas été simplement déclenchée, mais fondée (*begründet*) par lui. S'opposer donc à ce fondement, c'est enfreindre à des normes rationnelles (*einsichtige Normen*). Toutefois, cette violation de normes rationnelles n'a pas sa raison d'être dans le cas où l'on rejette une prise de connaissance.

La deuxième raison pour laquelle je ne puis me décider arbitrairement contre ou pour les prises de positions se trouve dans le fait que la prise de position n'ait pas l'habitude de se réaliser avant sa manifestation à l'instar de la prise de connaissance. Au contraire, elle existe simplement en vertu de la prise de connaissance sans que l'on ne soit amené à faire un quelconque choix. La prise de position prend donc possession du moi. Cela voudrait dire, d'autre part, que le moi ne peut se procurer une prise de position si elle ne se présente pas elle-même à lui. Pour illustrer cette dernière situation, Édith Stein prend l'exemple d'une personne qui désire une foi religieuse. Elle s'efforce de toutes ces forces pour l'atteindre, toutefois ce n'est pas une obligation que cette foi lui soit réservée. Il y a donc prise de connaissance (connaissances sur la foi religieuse), sans prise de position (possession de la foi religieuse). Cela est aussi valable pour le cas où je pourrais m'imprégner de la grandeur d'un caractère (prise de connaissance) sans pouvoir arriver à lui attribuer l'admiration méritée (prise de position). En conclusion, Édith Stein affirmera : « A cet égard, je ne suis pas libre »⁴⁸⁴.

En dépit de ces deux raisons qui montrent que les prises de connaissances tout comme les prises de positions sont, pour reprendre l'expression steinienne, « quelque chose qui m'est réservé (*zuteil werden*) »⁴⁸⁵ et non quelque chose que je peux à mon gré accepter ou rejeter, Édith Stein évoque la possibilité d'un choix vis-à-vis des prises de positions :

⁴⁸² *Ibid.*, 42.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*, SS. 42. 43.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, S. 42.

Je peux, dans un nouveau sens, « prendre position » vis-à-vis des prises de positions, je peux les admettre, me situer sur leur terrain, me prononcer en leur faveur ou réagir négativement contre elles. Je les admetts – c’est-à-dire, je m’abandonne joyeusement et sans répugnance à elles, quand elles surviennent en moi. Je les rejette – cela ne signifie pas : je les fais disparaître. Cela ne relève pas de mes compétences. Pour la « suppression » (*Durchstreichung*) d’une foi, il faut de nouveaux motifs, à travers lesquels les motifs de la foi originaire sont réfutés et à partir desquels elle resurgit « par elle-même »⁴⁸⁶.

Ainsi, la possibilité d’accepter ou de rejeter les prises de positions ne se fait pas de façon arbitraire, c’est-à-dire, sans prendre en compte le fait que c’est seulement à travers une prise de position qu’une autre prise de position peut être rejetée. Il s’agit, en d’autres termes, de ne pas vouloir reconnaître quelque chose à laquelle je crois pourtant, alors je choisis de me comporter comme si cette chose n’existait pas et je peux arriver à la rendre inefficace : « c’est le comportement qu’Husserl a désigné comme *ἐποχή*⁴⁸⁷, les actes rendus inefficaces sont “neutralisés” »⁴⁸⁸.

Édith Stein retient plusieurs exemples de cette attitude *ἐποχή* dans le cas des prises de position dont l’un d’eux concerne le cas d’un athée convaincu : dans une expérience religieuse, ce dernier arrive à sentir intimement l’existence de Dieu. Il est incapable dans cette situation de se soustraire à la foi, mais ne veut pas se situer sur le même terrain où se trouve la foi. Alors, il ne permet pas à la foi d’être efficace en lui ; « il reste immuable dans “sa conception scientifique du monde et de la vie” »⁴⁸⁹. Ma préférence pour cet exemple est motivée par le fait qu’il ressemble beaucoup plus à une expérience vécue par Édith Stein elle-même dans la recherche de sa foi religieuse qu’elle a reconnu avoir perdu dans sa biographie⁴⁹⁰.

La liberté dont le moi fait preuve en rejetant une prise de position à travers une autre prise de position dont le motif peut ne pas être raisonnable, nous amène déjà à envisager le cas des actes libres qui entrent en relation avec la loi de la motivation.

- Les actes libres

L’expression « actes libres » en comparaison avec les autres actes, peut donner l’impression que le sujet n’est pas libre dans ces derniers. Pour tenter de lever toute

⁴⁸⁶ *Ibid.*, S. 43.

⁴⁸⁷ Dans le premier livre des *Idées*, Edmund Husserl fait usage du concept grec *ἐποχή* (*Urteilsenthaltung*) pour désigner l’état où le moi suspend tout jugement sur ce qui ne lui paraît pas évident en attendant d’atteindre à l’évidence (Cf. HUSSERL, Ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., §§ 18 ; 32).

⁴⁸⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., SS. 3. 5, S. 43, Anm. 48.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, S. 43.

⁴⁹⁰ STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, op. cit., S. 36.

équivoque à ce propos, Édith Stein fait remarquer, avant tout, que l'expression « actes libres » est utilisé ici au sens propre (*im eigentlichen Sinn*). Cela voudrait dire que dans ce genre d'actes, non seulement le moi s'éprouve ou se vit soi-même (*sich erleben*), mais apparaît également comme le maître de son vécu. La particularité de ses actes consiste donc en ce qu'ils ne peuvent être réalisés qu'au sens propre qui, chez Husserl signifie dans la forme du « *cogito* »⁴⁹¹.

Comme exemple d'actes libres, nous avons :1) *l'acceptation et le rejet d'une prise de position* que nous avons précédemment vue 2) *l'affirmation véritable (echte Behauptung)*, c'est-à-dire, une affirmation fondée sur une conviction. Cette affirmation peut être plus ou moins rationnellement fondée, plus ou moins vraie ou fausse. 3) le fait de donner de *l'assurance (Versicherung)* à quelqu'un sans conviction : dire à un malade qu'il s'en sortira, pourtant je n'y crois. J'agis de cette façon envers lui juste pour le motif de le tranquilliser. 4) *le mensonge (Lüge)* sans conviction. Selon Édith Stein, il existe un fait mensonger lorsque je déclare à un autre le contraire de ce à quoi je crois.

Tous ces actes ont donc en commun le fait qu'ils relèvent de la décision propre du moi, qui agit sans prendre en compte les motifs qui surgissent par eux-mêmes à partir d'autres actes ou données. Ainsi, les actes libres présupposent toujours un motif, même quand le moi se retrouve dans un conflit de motifs opposés ou dans des difficultés d'élection, son acte en fin de compte requiert son *fiat* qui est toujours motivé par quelque chose.

En outre, Édith Stein fait mention du fait que les actes libres nécessitent aussi une impulsion qui n'est pas elle-même motivée. Cette impulsion non motivée peut expliquer, d'une part, le pourquoi des remords ou de la mauvaise conscience après avoir posé des actes dits libres et questionne, d'autre part, le caractère libre desdits actes. C'est pourquoi Édith Stein, a jugé bon d'élargir son analyse sur les actes libres dans la sphère du *vouloir* et de *l'agir*, pour savoir jusqu'où un acte peut être jugé vraiment libre et motivé, c'est-à-dire un acte dans lequel coïncident le vouloir et l'agir.

Pour ne pas allonger outre mesure ma présentation qui consiste essentiellement à montrer que les actes libres sont motivés, je voudrais seulement souligner, par rapport à cette question du vouloir et de l'agir, une chose : en parlant de divers types d'actes libres, Édith Stein, a souligné de façon rapide – pour ne pas sortir de son contexte – la

⁴⁹¹ Cf. HUSSERL, Ed., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., § 28.

question de l'influence des relations intersubjectives en relation avec le caractère libre des actes dits libres⁴⁹². Cela pourrait être intéressant à l'heure d'aborder la question de l'apport steinien sur le principe de la liberté citoyenne dans le dernier chapitre. En attendant de pouvoir vérifier cela bien postérieurement, nous poursuivons l'analyse de la relation de la motivation avec les impulsions et les tendances qui apparemment sont loin d'être des actes libres.

- *Les impulsions et les tendances*

A propos du caractère libre des impulsions et tendances, Édith Stein commence effectivement par affirmer que : « Les tendances ne sont manifestement pas des actes libres, elles apparaissent en moi sans mon intervention propre, ils ne peuvent pas être le résultat d'une résolution »⁴⁹³. Il convient certainement de préciser de quel type de tendance parle Édith Stein. Car il existe un type de tendance qui est considéré comme un acte libre : « Je veux ou j'ai l'intention d'aspérer à la connaissance (*Erkenntnis*) »⁴⁹⁴. Ce type de tendance n'est pas à confondre à la tendance dans le sens instinctuel qui surgit en moi. Il s'agit d'une tendance qui ne relève pas de mon action, mais plutôt de quelque chose qui m'est donné, à l'instar d'une prise de position. C'est de cette tendance dont traite Édith Stein en rapport avec la loi de la motivation.

Une tendance dans le sens instinctuel fait certainement allusion à l'impulsion qui est purement et simplement instinctuelle. En fait, dans le contexte des actes motivants et des actes motivés, Édith Stein n'analyse pas les impulsions pour elles-mêmes, sinon pour les tendances. Car une tendance, d'après son étude, est la transformation d'une impulsion qui est toujours indéterminée : l'impulsion au mouvement qui surgit d'une énergie débordante peut être satisfaite soit dans une course, un saut, une danse ou autres choses de ce genre. L'impulsion est donc indéterminée. Quand elle est déterminée, elle devient une tendance.

Parlant de la tendance comme une transformation de l'impulsion, elle dira :

⁴⁹² „Ich bin von der Furcht ganz erfüllt und infolgedessen bereit, alles zu tun, was von mir verlangt wird. Von Willensstellungnahme und Vorsatz ist hier überhaupt keine Rede mehr. Es liegt eine eigentümliche Preisgabe der eigenen Spontaneität vor; eine Unterwerfung unter die Fremde, die als solche noch zu verstehen und als motiviert anzusehen ist, innerhalb deren aber das Tun nicht mehr durch Motive geleitet ist. Im übrigen sind das Verhältnisse, deren Klärung einer speziellen Analyse der intersubjektiven Beziehungen vorbehalten bleiben muß“ (STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 50).

⁴⁹³ *Ibid.*, S. 53.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

Nous pouvons la [la tendance] considérer avant tout comme une « transformation » (*Umformung*) de l'impulsion, laquelle transformation est à entendre dans le sens que quelque chose est réclamé, ce qui pourrait satisfaire l'impulsion, à savoir, ce qui est considéré comme la satisfaction d'une promesse. L'impulsion, au préalable sans but précis se dirige maintenant vers ce qui est réclamé⁴⁹⁵.

En fait, ce qui est un vécu ou un acte motivé entre l'impulsion et la tendance, c'est bien cette dernière, puisque l'impulsion surgit sans être motivée, c'est-à-dire, sans fondement rationnel. L'explication de l'existence d'une impulsion est seulement liée aux états vitaux. En d'autres termes, sa manifestation est étroitement liée à l'énergie vitale du moi de telle sorte qu'Édith dira que : « Chaque impulsion est une transposition directe d'énergie vitale »⁴⁹⁶.

Ainsi, pour qu'il puisse exister une tendance ou pour qu'une impulsion puisse devenir une tendance, il faut des motifs qui seront considérés comme des prises de positions vis-à-vis de l'impulsion. Par exemple je peux avoir des prises de positions envers une impulsion à un mouvement, de telle sorte que celle-ci se transforme en la tendance à une excursion ou à un voyage.

À l'exemple de tous les actes motivés, la tendance peut être acceptée ou rejetée par le moi. En ce qui concerne le rejet de la tendance, il s'agit d'une répression et non d'une suppression, car selon l'analyse steinienne, réprimer une tendance consiste uniquement à détourner d'elle son attention. Le fait que cette tendance arrive à s'éteindre complètement par la suite est dû à un *processus causal* qui se réalise sans la coopération du moi. Par exemple, un état vital comme la lassitude peut faire disparaître complètement une tendance réprimée.

Avec ces élucidations sur les tendances comme vécus motivés, nous arrivons à la fin de la section concernant la loi de la motivation en tant que loi fondamentale de la vie spirituelle. Antérieurement, dans ce même chapitre, nous avons découvert avec Édith Stein la loi de la causalité dans la sphère de la conscience et du psychique. Nous sommes donc en présence de deux lois qui régissent le monde intérieur du moi. Les relations qui existent entre ces deux lois feront l'objet de la quatrième et dernière section.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, S. 60.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 58.

IV. RELATIONS ENTRE CAUSALITÉ ET MOTIVATION

Avant d'aborder l'analyse steinienne sur les relations entre les lois de causalité et de motivation, il convient de souligner le fait qu'il s'agit de la causalité psychique, étant donné qu'Edmund Husserl tout comme Édith Stein ont été clairs sur la séparation insurmontable qui existe entre la causalité physique et la motivation qui est une loi qui n'existe pas dans le monde naturel⁴⁹⁷. Pour le contenu de cette section, je retiendrai trois points développés par Édith Stein : 1) la coopération entre causalité et motivation, 2) la causalité et l'action de la volonté, 3) le problème de la détermination.

1. La coopération entre causalité et motivation

Il est évident que chercher à savoir en vue de quoi les lois de causalité et de motivation collaborent-elles ne sera pas du tout quelque chose de superflu. Ainsi, je commence par-là : la causalité et la motivation qui sont des lois qui régissent le monde intérieur du moi, collaborent sans aucun doute en vue de la réalisation d'actes par le moi lui-même. Pour cela, il faut affirmer le caractère causal et motivationnel des actes ou des vécus des sujets.

La manière dont la loi de la motivation en rapport avec les actes intentionnels a été traitée ne laisse pas percevoir clairement en quoi la réalisation d'un acte motivé puisse être causalement conditionnée en plus de l'existence de l'acte motivant qui paraît être sa cause. Pour faire remarquer la différence qui existe entre un acte motivant et ce qui provoque la réalisation d'un acte motivé, Édith Stein retient l'exemple suivant :

Quand l'on m'annonce un événement, qui est porteur d'une valeur objective ou d'une signification positive pour moi, alors la saisie de cette valeur me remplit de joie, cette joie me stimule et il surgit d'elle le désir d'apporter de la joie aux autres pour la joie que j'ai reçue. Il existe donc entre les deux vécus aussi bien une relation causale que motivationnelle⁴⁹⁸.

La relation motivationnelle entre les deux vécus semble claire. Il faut toutefois expliciter la relation causale. En fait, la joie en tant que telle n'est pas capable à elle seule de mener à terme la motivation que j'ai de donner la joie aux autres. Il faut que

⁴⁹⁷ Cf., HUSSERL, Ed., *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second book, *op. cit.*, § 60, p. 269; STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, S. 41.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, S. 69.

cette motivation soit vivante. Et ce qui vivifie la motivation c'est l'énergie vitale qui relève de la sphère psychique, c'est-à-dire de la causalité psychique. Pour expliquer cette réalité, Édith Stein considère le cas où la bonté d'une personne à mon égard éveille en moi un motif clair de lui devoir de la reconnaissance. Pourtant, il ne surgit en moi aucune motivation vivante ou une tendance vivante (*lebendiges Streben*) qui me pousse réellement à lui témoigner ma gratitude. Ce qui voudrait dire que la gratitude n'est pas sentie de façon vivante. Ce manque peut être dû à plusieurs raisons que l'on expliquerait à partir différentes considérations, mais en ce qui concerne notre contexte, cela peut s'expliquer par le fait que : « Mon énergie pour vivre ce contenu [celui de la gratitude] n'est pas suffisante »⁴⁹⁹. Il y a donc ici un problème de causalité et non de motivation, afin que l'acte de gratitude puisse se produire. Par conséquent, il est clair que la collaboration entre causalité et motivation conduit à la réalisation des actes.

Afin de mieux saisir ce que nous avons à entendre par motivation vivante, il convient d'ajouter le fait qu'Édith Stein parle de *motif* « possible » (*mögliches Motiv*) qui peut devenir un *motif* « réel » (*wirkliches Motiv*). En ce sens, un motif est « réel », lorsqu'il existe en lui un facteur causal qui puisse permettre ou exiger au moi une conduite déterminée. Il s'agit donc d'un motif vivant, c'est-à-dire d'un motif qui déploie dans le moi une énergie vivificatrice, afin que la prise de connaissance de la valeur de bonté en une personne ne soit pas seulement une simple connaissance.

D'autre part, l'on pourrait se demander de savoir d'où vient l'énergie avec laquelle le moi est capable d'avoir la connaissance d'une chose, alors qu'il lui manque de l'énergie pour rendre « réel » le motif surgi de cet acte de connaissance. Pour faire comprendre cela, Édith Stein distingue deux types d'énergies qui correspondent aux deux couches possibles de la sphère vitale du moi, à savoir, la *couche sensible* et la *couche spirituelle*. Bien qu'elle ait relativisé la possibilité d'une telle distinction, je reconnais que l'existence de celle-ci ne me paraît pas du tout surprenant ici, car nous avons eu à parler de vécus comme sensations et de vécus comme actes intentionnels qui ont tous besoin de l'énergie vitale du psychique pour être réalisé. Ainsi, est-il possible de distinguer une *énergie vitale sensible* pour les sensations d'une *énergie vitale spirituelle* pour les actes intentionnels qui constituent la vie spirituelle. Peut-être les observations steiniennes sur ces deux types d'énergie pourront aider à justifier cette distinction.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

Elle laisse entendre qu'« avec l'énergie vitale sensible la psyché paraît immergée dans la *physis*, dans la corporéité et de plus dans la nature matérielle par la médiation de cette dernière »⁵⁰⁰. La vérification de cela relève certainement d'une recherche bien différente de celle menée par Édith Stein, à savoir, la recherche sur le corps : sa dépendance de la nature matérielle ainsi que ses relations avec la psyché. Ce qui intéresse Édith Stein dans le cas du corps, c'est de pouvoir montrer que les états vitaux sensibles tels la fraîcheur et la lassitude s'expérimentent aussi comme des états corporels : « La fraîcheur et la lassitude apparaissent comme inondant le corps ainsi que ses membres et imprégnant à leur manière les activités comme corporelles »⁵⁰¹.

D'autre part, il faut distinguer la fraîcheur et la lassitude expérimentées comme des états spirituels qui peuvent être compatibles avec les états corporels-sensibles. Ainsi, la distinction entre états corporels-sensibles et spirituels qui semble évidente, permet de pouvoir justifier une distinction entre énergie vitale sensible et énergie vitale spirituelle.

Édith Stein fait, par la suite, une analyse sur les relations entre les deux types d'énergies qui ne sont certainement pas juxtaposées. Par rapport au contenu de cette analyse, je retiens surtout ceci : même si apparemment l'énergie vitale spirituelle semble être conditionnée par l'énergie vitale sensible à cause du fait que « toute vie spirituelle signifie une consommation d'énergie vitale sensible »⁵⁰², l'une peut exister ou s'accroître sans et au détriment de l'autre. Pour expliquer cela, elle considère deux cas :

Le premier cas se produit lorsque le contenu d'un vécu – la saisie d'une valeur par exemple – fait augmenter l'énergie vitale spirituelle du moi. Pendant ce temps, il existe une décroissance en énergie vitale sensible, car comme nous venons de l'affirmer toute activité spirituelle consomme de l'énergie vitale sensible. Dans ce cas précis il y a croissance d'énergie vitale spirituelle au détriment de l'énergie vitale sensible.

Quant au deuxième cas, il consiste plutôt en une exception qui montre qu'il peut exister une vie spirituelle sans consommation d'énergie vitale sensible, de façon momentanée. Cela se produit lorsque les contenus de vécus spirituels génèrent de l'énergie spirituelle plus qu'il n'en faut pour leur réalisation. Ce surplus d'énergie spirituelle peut donc alimenter la vie spirituelle pendant un certain moment sans recourir à l'énergie vitale sensible. Ce qui permet d'expliquer sans aucun doute les raisons pour lesquelles

⁵⁰⁰ *Ibid.*, S. 70.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*, S. 71.

une personne adonnée à une activité spirituelle continue et intense, puisse parfois déborder d'énergie vitale sensible.

Pour revenir au centre de notre thème qui concerne la relation entre causalité psychique et motivation des vécus, il faut simplement reconnaître la nécessité de la collaboration entre les deux types de lois pour la réalisation de tout vécu qu'il soit une sensation ou un acte intentionnel. La loi de motivation n'est pas capable à elle seule de mener à terme la réalisation des actes. Elle a besoin du concours de la loi de causalité psychique pour apporter l'énergie nécessaire à la réalisation des actes motivants comme motivés. En retour, les contenus des actes vécus sont des motifs de croissance d'énergie vitale que la loi de causalité psychique a besoin pour être fonctionnelle.

L'étude sur la coopération entre causalité et motivation a mené Édith Stein à constater que la causalité psychique n'est pas l'unique facteur nécessaire qui permet au moi de mener à terme ses actes motivés. Elle s'est par conséquent demandée s'il ne fallait pas mettre à la place de l'énergie vitale quelque chose de différent, à savoir, la volonté. Il s'agira donc d'étudier la possibilité de mettre en parallèle l'efficacité causale de l'énergie vitale avec l'efficacité de la volonté.

2. Causalité psychique et action de la volonté

Mettre en parallèle l'efficacité de la causalité psychique avec celle de la volonté reviendrait à se demander si l'acte de la volonté est-il d'une nature particulière, de telle sorte qu'il n'ait pas besoin de l'énergie vitale pour sa réalisation à l'instar des autres actes. Édith Stein, commence justement son analyse par l'affirmation selon laquelle l'acte de la volonté requiert de l'énergie vitale comme tout vécu, même si des exceptions seront par rapport à cela :

Un acte de la volonté requiert – comme tout vécu – une certaine mesure d'énergie vitale pour pouvoir se produire, à savoir, une mesure particulièrement importante, parce qu'il est l'activité la plus puissante, l'activité la plus intensive qu'un flux vital peut faire dériver de lui. Il consomme donc aussi, proportionnellement et fortement la sphère vitale⁵⁰³.

Il n'y a donc pas de doute possible sur le fait que l'acte de la volonté nécessite aussi de l'énergie vitale ; et une énergie d'une quantité plus considérable que celle re-

⁵⁰³ *Ibid.*, S. 76.

quise par un quelconque autre vécu. Cela est justifiable dans la mesure où l'acte de la volonté exige de la sphère vitale non seulement à travers l'intensité de son vécu, mais aussi à travers son contenu. C'est pourquoi elle compare la volonté à l'impulsion, car les deux signifient, en réalité, « transformation » (*Umsatz*) d'énergie en un vécu dont la réalisation dépend surtout de l'intensité d'énergie qui y est renfermée.

Toutefois, contrairement à une impulsion, l'acte de la volonté est provoqué par des motifs vivificateurs avec une plus ou moins grande quantité d'énergie qui contribue à son maintien. En ce sens, il existe une sorte d'atténuation dans la consommation de l'énergie vitale par l'acte de la volonté.

Avant de donner les raisons pour lesquelles Édith Stein établit un parallèle entre causalité psychique et action de la volonté, une observation convient d'être faite en relation aux actes intentionnels : tous les actes intentionnels ont certainement besoin de la volonté pour être réalisés. En cela, il faut reconnaître que *la prise de position de la volonté (Willenstellungnahme)* est l'acte de la volonté qui jusque-là a été pris en compte dans la réalisation des vécus, sans le dire de façon explicite. À présent, un autre acte de la volonté est à considérer. Il s'agit de la *résolution (Vorsatz)* « qui est l'élément vraiment "libre" de la volonté et de tous les actes volontaires »⁵⁰⁴.

La différence entre les deux éléments de la volonté, à savoir, la prise de position et la résolution, c'est que la première n'est pas un facteur générateur d'énergie contrairement à la deuxième. En effet, une prise de position de la volonté est réalisée grâce à des motifs et des facteurs de causalité. Elle a donc besoin d'énergie vitale pour sa manifestation et sa réalisation. Par contre, la résolution de la volonté qui se situe entre la prise de position et l'action est très déterminante comme facteur générateur d'énergie, car elle est capable de détenir l'énergie qui afflue de la prise de position à l'action de la volonté, soit en lui donnant une autre direction soit en l'aidant à poursuivre dans la même direction ou soit en la paralysant purement et simplement. D'où cette déclaration steinienne :

La résolution possède donc une propre force motrice (*Triebkraft*) qui n'émane ni de la sphère vitale sensible ni de la vitalité spirituelle, c'est-à-dire, celle interne et procédant des motifs. Quand une activité se paralyse parce que l'énergie intérieure est épuisée, celle qu'elle exige pour son maintien, elle peut alors renaître à travers la résolution de la volonté »⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*

Avant de revenir sur le fait que même la prise d'une résolution a besoin de l'énergie vitale, Édith Stein a voulu, à travers cette déclaration, montrer que la résolution de la volonté n'est pas le maillon de la chaîne d'un événement causal, à l'instar de la prise de position qui intervient à la suite d'autres vécus qui la motivent. La résolution est réellement donc la preuve qu'il existe des vécus qui ont leur origine directement dans le moi, c'est-à-dire, des vécus qui se réalisent sans être la conséquence directe d'autres vécus qui les ont précédés. Cela voudrait dire que dans la résolution, contrairement à la prise de position de la volonté, il n'existe pas la nécessité de motifs en tant qu'énergies impulsives qui permettent au moi d'aller jusqu'au bout de l'action. Dans la résolution, les motifs sont juste des repères ou guides (*Wegweiser*), pour indiquer dans quelle direction l'action doit être conduite. En plus d'être des indicateurs, les motifs sont vivifiés non plus par l'énergie vitale qui provient de la causalité psychique, sinon par l'énergie générée au moyen de la résolution. C'est dans ce sens qu'Édith Stein met en parallèle l'efficacité de l'énergie vitale et celle de l'effet de la volonté, en n'hésitant pas à parler de la substitution de la causalité psychique à l'action de la volonté.

Une telle substitution doit être certainement relativisée pour deux raisons : la première raison consiste simplement en ce que les énergies générées par une résolution ne peuvent servir que pour l'action en vue de laquelle celle-ci a été prise. Ainsi, la substitution ne peut que se faire dans un cas déterminé, car l'énergie vitale doit pouvoir continuer à alimenter les autres vécus, voire le vécu de la prise d'une résolution. Et c'est en cela qu'intervient la deuxième raison pour laquelle ladite substitution doit être relativisée. En fait, comme l'affirme de façon radicale Édith Stein : « Une condition indispensable pour que se produise un acte de la volonté, c'est que l'énergie vitale disponible soit encore suffisante pour permettre la saisie de l'objectif de la volonté »⁵⁰⁶. En conséquence, il est incontestable que la substitution de l'énergie vitale à l'énergie générée par la résolution de la volonté est à prendre avec beaucoup de précaution.

Ce qui pourrait retenir plus l'attention dans cette mise en parallèle de la causalité psychique et de l'action de la volonté, ce n'est pas cette substitution en tant que telle, mais plutôt la singularité de l'acte de la résolution qui est capable de générer d'énergies qui ne proviennent pas de l'énergie vitale, même s'il a besoin d'abord – comme tout vécu d'ailleurs – d'énergie vitale pour commencer à exister, avant d'être capable de générer d'énergies propres qui aident à la réalisation d'autres vécus.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, S. 77.

Pour insister sur la singularité de la résolution de la volonté comme un acte vraiment libre, Édith Stein retient ces trois caractéristiques d'une résolution : 1) Elle surgit à partir d'une impulsion propre ; 2) elle soustrait de façon spontanée des énergies à la sphère vitale ; 3) elle déploie à partir d'elle-même des énergies.

Ayant évoqué la nécessité que la résolution s'alimente de l'énergie vitale pour sa manifestation et de la nécessité de motifs comme repères qui orientent la résolution, il paraît normal de consentir avec Édith Stein que la volonté est « dépendante » à double sens. Par conséquent, le caractère libre de la résolution est tout à fait relatif. Un cas qui pourrait expliquer cela, est celui où Édith Stein parle d'un manque d'énergie vitale pour qu'une résolution soit menée jusqu'au bout. Cela signifie que la résolution a consommé toute l'énergie vitale disponible. Pourtant, il arrive que dans ce même cas, le moi puisse recouvrer d'énergie vitale, de telle sorte que l'on puisse parler d'une régénération de l'énergie par elle-même. Pour expliquer ce phénomène dans lequel il existe une capacité de produire soi-même des énergies, Édith Stein pense qu'il est nécessaire d'élargir les recherches au terrain de la philosophie de la religion. Cela ne fait certainement pas partie de l'objectif du présent travail. J'ai juste voulu faire percevoir les limites du caractère libre de l'acte de la résolution.

Cependant, en dépit de ces limites, la résolution comme acte de la volonté est certainement un cas particulier dans les relations entre les lois de causalité psychique et de motivation qui méritait d'être traité à part.

Parlant de cas qui méritent d'être traités à part, surtout dans le contexte où je cherche à découvrir le monde intérieur du moi qui le révèle comme « isolé » de toute vie communautaire, je retiendrai le cas de la détermination. Édith Stein lui a consacré une longue étude que je tenterai d'exposer succinctement, avant de clore ce chapitre.

2. Le problème de la détermination

La détermination dont il est question ici est un problème discuté surtout en psychologie. Et conformément à ce domaine, le concept de « détermination » est utilisé dans la question de savoir quels facteurs déterminent un comportement ou une évolution (*Entwicklung*). Par exemple, la détermination en relation avec le problème des prédispositions (*Anlage*) et de l'entourage social (*Umwelt*) permet de chercher à savoir quel comportement humain est-il déterminé à travers les prédispositions et les facteurs envi-

ronnementaux⁵⁰⁷. En ce sens, la détermination pourrait être intéressante à l'heure d'organiser une société humaine, comme l'État par exemple.

Édith Stein évoque le problème de la détermination en relation avec le psychique qui comprend les états vitaux et l'énergie vitale, en se posant la question suivante : « Peut-on dire quelque chose, principalement sur la base de faits actuels, sur la nature causale de faits psychiques dans un moment futur ? »⁵⁰⁸. Avant de se poser cette question, Édith Stein a eu à traiter de l'incommensurabilité de l'énergie vitale très déterminante pour la détermination d'un état psychique ou état vital. Elle a également montré que chaque individu possède une énergie vitale distincte de celle d'un autre. Sur la base de ces données relatives à la complexité de l'énergie vitale, Édith Stein n'a pas hésité à reconnaître qu'il est impossible d'atteindre à une détermination *exacte*, par rapport à la question de savoir si l'on peut déterminer ou prévoir des faits psychiques sur la base de circonstances présentes.

Toutefois, elle a tenu à énumérer certaines conditions qui doivent être remplies pour arriver à des résultats probants par rapport à la détermination :

Premièrement, la détermination ou prévision suppose que l'on puisse, à partir de l'état actuel de l'énergie vitale – qui est certainement incommensurable – tirer des conclusions sur son état futur. Cela est quasi impossible dans la mesure où les vécus qui s'alimentent de l'énergie vitale le font évidemment de manière diversifiée. Par conséquent, Édith Stein affirme : « L'état de l'énergie vitale dans un moment futur [...] ne peut donc être manifestement prévisible que si l'on connaît toutes les fluctuations par lesquelles elle [l'énergie vitale] aura à passer du présent jusqu'à ce moment futur⁵⁰⁹ ». La condition qui doit être remplie ici consiste en la connaissance de tout l'événement psychique qui a lieu à partir d'un moment donné jusqu'à un autre.

Deuxièmement, la détermination devra aussi prendre en compte tous les fondements de la motivation sur lesquelles les vécus de l'individu sont basés. Cela paraît également presque impossible.

Troisièmement, il va falloir prendre en compte aussi la volonté qui comme la précédente section l'a montré est un cas particulier dans le fonctionnement du monde

⁵⁰⁷ Cf. MICHEL, Ch. et NOVAK, F., "Determination", in *Kleines psychologisches Wörterbuch*, *op. cit.*, S. 68.

⁵⁰⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, SS. 33. 34.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, S. 34.

intérieur du moi. Car l'action de la volonté ne peut être déduite uniquement de l'énergie vitale et des motifs.

Quatrièmement, Édith Stein retient une autre condition relative à la connaissance du « noyau de la personnalité » de l'individu. Elle justifie cela à travers l'affirmation suivante :

Nous savons [...] non seulement que l'état psychique du moment d'une personne dépend de « l'histoire » de sa vie et des « circonstances » actuelles, mais aussi que toute sa vie est déterminée à travers le « noyau de la personnalité » (*Persönlichkeitskern*), cette immuable essence de l'être, qui n'est pas le résultat de l'évolution, mais au contraire dicte le cours de l'évolution⁵¹⁰.

Ainsi, la possibilité et l'effectivité de la détermination dépend de ces quatre conditions dont la satisfaction n'est toujours pas totale. Par exemple, la connaissance de l'événement psychique ou de la vie psychique d'une tierce personne signifie que l'on puisse être capable de la balayer du regard jusqu'au moment présent. En se référant à Henri Bergson qui a traité du problème du déterminisme dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Édith Stein accepte avec lui que ce type de connaissance signifie « vivre » (*durchleben*)⁵¹¹. Il faut donc avoir « vécu » la vie d'une tierce personne pour prétendre la connaître. C'est pourquoi, Édith Stein ajoute que ce genre de « vivre » devrait pouvoir inclure le vécu empathique (*das einfühlende Erleben*) en affirmant : « Celui qui a suivi avec une totale abnégation la vie d'un autre – comme à peu près la maman suit la vie de son enfant – celui-là la “connaît” éventuellement mieux que sa propre vie »⁵¹².

Vivre la vie d'un autre pour la comprendre signifie, entre autres, faire communauté avec lui. Ainsi, ce succinct développement de l'analyse steinienne sur la détermination ébauche la possibilité que l'on arrive à découvrir le moi isolé d'un autre à travers la vie communautaire.

⁵¹⁰ *Ibid.*, S. 80.

⁵¹¹ BERGSON, H., *Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*, Jena, 1911, S. 140 ff.

⁵¹² STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 81.

CONCLUSION

Ce chapitre intitulé *la découverte d'un moi isolé à partir d'Édith Stein* m'a conduit à entrer dans le monde intérieur du moi qui ne peut être connu véritablement que par expérience vitale conformément à la conclusion qui a été faite dans le problème de la *détermination*.

Ce monde intérieur du moi est essentiellement régi par une loi de causalité phénoménale, une loi de causalité psychique et une loi de motivation dans laquelle se trouve la volonté comme un cas très particulier. La distinction entre ces trois types de lois n'est certainement pas évidente. Nous nous en sommes rendus compte dans le développement de la quatrième section qui a traité des relations entre la loi de causalité et la loi de motivation.

Tout compte fait, ce qui est fondamental et décisif dans la découverte du moi intérieur est la *causalité psychique* – le titre qu'Édith Stein a donné à son essai. La causalité psychique m'a permis de découvrir le *moi réel* en comparaison avec le *moi pur* comme centre des vécus. Ce moi réel qui est constitué par l'*énergie vitale* en tant que qualité permanente et par les états psychiques dont l'existence est nécessairement conditionnée par l'énergie vitale. Et s'il faut souligner un élément indispensable dans la causalité psychique, il s'agit bel et bien de l'*énergie vitale*, car sans elle il est impossible de parler de causalité psychique ou d'évènement causal psychique. Et sans évènement causal psychique il n'est pas question d'envisager ni un évènement causal phénoménal ni un évènement causal motivationnel. Le monde intérieur du moi a donc en son centre la causalité psychique dont l'énergie vitale comme élément indispensable.

Au sujet de l'existence d'un moi isolé, il est à reconnaître qu'elle n'est juste qu'une des dimensions, comme nous l'avons vu chez Édith Stein, de la double nature de la psyché comme *une monade fermée sur soi-même* et comme un *corrélat du monde extérieur*. Dans ce sens, il est certain que la découverte d'un moi isolé ne saurait être complète qu'à travers une découverte d'un moi ouvert ou communautaire. Voilà pourquoi Édith Stein a eu à traiter du thème de la causalité psychique et celui de l'individu et de la communauté, pour montrer en quelque sorte comment la personne humaine fonctionne intérieurement et extérieurement en vue de constituer une unité. Ne pas tenir compte de cette double réalité dans n'importe quelle théorie concernant la personne

humaine, cela équivaudrait à un manque d'objectivité et à une espèce de dichotomie de la nature humaine.

La question conséquente à ce propos, serait de se demander si les théories libérales et communautariennes prennent-elles en compte cette double réalité de la personne humaine ? Il n'y a certainement pas de doute en cela au vu de la présentation qui a été faite des deux théories. Pourtant, alors que les communautariens accusent les libéraux de promouvoir l'individualisme et de donner peu de place à la communauté, les libéraux – surtout les néo-libéraux – reprochent aux communautariens de vouloir favoriser la communauté au détriment de l'individu en les taxant de communautaristes. Il est clair que ces propos ne résument pas suffisamment le contenu du débat entre libéralisme et communautarisme, pour le simple fait que les grandes figures philosophiques du communautarisme (MacIntyre et Sandel) ne se reconnaissent pas dans le qualificatif communautarien.

Toutefois, en partant sur la base selon laquelle les deux théories insistent plus, de façon respective, sur l'individu et la communauté, je me dis qu'il existe une disproportion de faveurs octroyées à l'un au détriment de l'autre. Aussi, peut-on envisager un genre d'équilibre dans la façon de traiter des rapports de l'individu avec la communauté qui puisse favoriser l'intégration socio-politique de l'individu en minimisant les conflits ? Avec ce que j'ai pu découvrir à partir d'Édith Stein, je crois que cela est envisageable. Et c'est ce en quoi consistera mon dernier chapitre qui peut être considéré comme un essai philosophico-politique.

CHAPITRE II : LE TERCÉRISME PHILOSOPHICO-STEINIEN OU LA RECHERCHE D'UN MOI OUVERT ET ENGAGÉ POUR UNE INTÉGRATION SOCIO-POLITIQUE

INTRODUCTION

Le concept de « tercérisme » qui signifie littéralement « troisième voie » est certainement plus connu dans le milieu politique. En général, il fait référence à un système politique proposé en comparaison, voire en opposition à deux autres systèmes existants. Pour illustrer cela, je prends l'exemple du nationalisme révolutionnaire européen qui fut un mouvement intellectuel et politique dont l'idée principale consistait à donner à l'ensemble des Européens une Europe unitaire. Ainsi, « refusant à la fois le capitalisme libéral et le communisme égalitariste, d'où le terme de "Troisième voie" (tercérisme), les NR souhaitent, dans un même temps, nationalisme et socialisme »⁵¹³.

Si j'ai choisi de parler de tercérisme philosophique au lieu de tercérisme politique, c'est juste dans le sens où j'ai eu à traiter seulement de libéralisme et de communautarisme philosophiques. Et pourquoi tercérisme ? J'estime tout simplement que les idées libérales et celles communautariennes renferment toutes deux des réalités incontournables de nos jours. Par exemple, la théorie de *l'idée de position originelle* de John Rawls caractérisée par *le voile de l'ignorance* montre effectivement que le pluralisme et la complexité des sociétés modernes ne pourront trouver de solutions idoines que si chaque individu apprend à « faire taire » ses particularités pour le bien de tous. D'autre part, prenant en compte le fait que même dans une société moderniste et pluraliste, il est nécessaire de pouvoir s'orienter à travers une identité collective et individuelle, l'on ne saurait nier l'opportunité de la doctrine communautarienne. Voilà pourquoi l'usage que j'aimerais faire du concept de tercérisme n'aura rien à avoir avec une opposition de doctrine dans la mesure où des communautariens tels Michael Walzer et Charles Taylor ont eu à souligner la pertinence des idées libérales, même si cela leur a valu d'être traités par Stephen Holmes d'« antilibéraux mous »⁵¹⁴.

⁵¹³ THUILLET, G, *Le système idéal*, Nordersted, Books on Demand GmbH, 2011, p. 210. 211.

⁵¹⁴ HOLMES, S., "The permanent Structure of Antiliberal Thought", in Rosenblum Nancy et alii, *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 223.

Ainsi, « la troisième voie » qui peut être proposée entre le libéralisme et le communautarisme philosophique sur la base de la pensée socio-politique d'Édith Stein est juste une conciliation des deux doctrines.

Quoique Édith Stein ne puisse être considérée comme communautarienne dans le sens propre du terme, sa conception de l'État comme communauté fait d'elle, comme je l'ai dit dans l'introduction générale, un précurseur de cette doctrine. Cela peut paraître étonnant du moment où l'on sait qu'Édith Stein a milité, ne serait-ce qu'un tout petit peu, dans un parti libéral. Toutefois, il ne faut pas non plus oublier qu'elle a clairement défendu dans son essai sur l'État (*Eine Untersuchung über den Staat*) l'idée que l'État puisse avoir aussi une base communautaire en plus de la base sociétale défendue par le libéralisme dans la théorie contractualiste. Pour cette dernière raison spécifique, je trouve qu'Édith Stein essaie de concilier idées libérales et idées communautariennes. Étant donné que je ne puis la qualifier ni de libérale ni de communautarienne, j'ai jugé opportun d'appeler tercérisme sa pensée sans l'opposer au libéralisme et au communautarisme.

Comment le tercérisme philosophico-steinien concilie-t-il libéralisme et communautarisme philosophiques en vue d'une intégration socio-politique de l'individu ? Telle est la question à laquelle devra répondre ce chapitre à travers les grandes sections suivantes : l'empathie comme une possibilité d'un moi ouvert et engagé (I), le tercérisme steinien et le libéralisme (II), le tercérisme steinien et le communautarisme (III), l'évaluation du tercérisme philosophico-steinien (IV).

I. L'EMPATHIE COMME UNE POSSIBILITÉ D'UN MOI OUVERT ET ENGAGÉ

Dans le chapitre antérieur mon objectif principal était de découvrir un moi isolé, renfermé dans un monde intérieur caractérisé par la réalité psychique qu'Édith Stein a défini comme « *eine Welt für sich* ». A la fin de ce chapitre, à travers le problème de la détermination, le terme « empathie » est ressorti comme un moyen qui permette à un moi de découvrir le monde intérieur d'un autre mieux que le sien. Dans ce sens, je trouve que l'empathie peut être perçue comme une possibilité qui permette à un moi de sortir de soi-même pour faire communauté avec les autres et de cette façon, arriver à se faire un moi engagé et intégré dans son milieu socio-politique.

Pour montrer en quoi l'empathie est une possibilité pour une intégration socio-politique, je me contenterai de développer sa nature et sa fonction chez Édith Stein.

1. La nature de l'empathie

Avant d'aborder la question de la nature de l'empathie chez Édith Stein, il faut noter que *Le problème de l'empathie* (*zum Problem der Einföhrung*) a été le sujet de son doctorat en philosophie soutenu en 1916 et dirigé par Edmund Husserl. Michel Dupuis qui a eu à traduire cette œuvre en français, fait cette observation dans son introduction :

La thèse de doctorat en philosophie qu'Édith Stein soutien en 1916 et publie en 1917, fait partie intégrante d'une œuvre à la fois théorique et spirituelle, d'emblée tournée vers l'énigme la plus profonde dans l'être de l'homme, l'énigme de la rencontre qui fait de l'être humain, individu absolument unique, un « co-existant » appelé à la communauté de la vie et du monde partagés⁵¹⁵.

Cette déclaration de Michel Dupuis laisse percevoir la possibilité d'analyser le phénomène de l'empathie comme un moyen qui favorise l'intégration socio-politique de l'individu. Pour ce faire, j'aimerais bien découvrir comment Édith Stein définit la nature de l'empathie dont il est question dans sa thèse de doctorat.

Dans l'avant-propos de la publication de ladite thèse, Édith Stein a fait remarquer que l'ensemble de son travail n'a pas été publié, car un chapitre tout entier, à savoir le premier chapitre, qui consistait en « une présentation purement historique des pro-

⁵¹⁵ DUPUIS, M., "Introduction", in Édith, Stein, *Le problème de l'empathie*, Paris, Cerf, 2012, pp. 5. 6.

blèmes qui se sont succédés dans la littérature disponible sur l'empathie »⁵¹⁶ a été omis. Dans ce chapitre, il apparaissait la différence entre plusieurs types d'empathies, à savoir « l'empathie esthétique, l'empathie comme source de connaissance du vécu des autres, l'empathie éthique, etc. »⁵¹⁷.

Parmi ces types d'empathies, celui qui a fait l'objet de l'étude steinienne, c'est l'empathie comme source de connaissance du vécu des autres ou « l'empathie en tant qu'expérience de sujets étrangers et de leur vécu »⁵¹⁸. En ce qui concerne ce type d'empathie, la tendance générale consiste à limiter l'expérience du vécu de l'autre aux expériences de souffrance, conformément à l'étymologie du terme « empathie ». Dans le même sens, je retiens la définition récente que Leslie Jamison fait de l'empathie dans sa célèbre œuvre intitulée *The empathy exams*, juste comme illustration et non pour une question de proximité avec Edith Stein par rapport à la manière de traiter de l'empathie :

L'empathie vient du grec *empathia* – *em* (à l'intérieur) et *pathos* (souffrance, ce qui est éprouvé) – une pénétration, une sorte de voyage. Cela suggère que l'on s'introduit dans la douleur d'autrui comme on entrerait dans un pays étranger, franchissant frontières, services d'immigration et autres douanes soumis à des questions telles que : « Qu'est-ce qui pousse là où vous habitez ? Quelles sont vos lois ? Quels animaux paissent dans vos prés »⁵¹⁹.

Quant à Édith Stein, en étudiant l'empathie (*Einfühlung*) comme la saisie de la vie de conscience de l'autre, elle ne se limite pas à un type de vécus, sinon à tous les vécus de l'autre considéré comme étranger au moi (*Ichfremde*). Ainsi, chez Édith Stein tous les vécus étrangers au moi sont susceptibles d'être connus par l'acte d'empathie. C'est dans ce sens qu'il est possible de comprendre sa déclaration suivante : « L'empathie que nous avons considérée et que nous avons cherché à décrire, c'est l'expérience de la conscience étrangère en général, à quelque espèce qu'appartiennent le sujet qui vit l'expérience, ou le sujet dont la conscience est objet d'expérience »⁵²⁰.

Pour une meilleure compréhension de la nature de l'empathie dans sa spécificité, Édith Stein l'a comparée à d'autres actes auxquels elle peut être confondue, parce que ayant des caractéristiques communes. Avant de passer à cette comparaison entre empa-

⁵¹⁶ STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, trad. Michel Dupuis, Paris, Cerf, 2012, p. 13.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ JAMISON, L., *Examens d'empathie*, trad. Emmanuelle et Philippe Aronson, Paris, Pauvert, 2016, p. 18.

⁵²⁰ STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, *op. cit.*, p. 31.

thie et autres actes, Édith Stein a bien voulu partir d'un exemple d'empathie qui permet une saisie intuitive de son essence :

Un ami vient vers moi et me raconte qu'il a perdu son frère et j'aperçois (*gewahren*) sa douleur. Quelle sorte d'apercevoir est-ce là ? Je ne désire pas entrer ici dans la question de savoir sur quoi il se fonde, d'où je tire cette douleur. Peut-être que son visage est pâle et troublé, sa voix faible et étouffée ; peut-être donne-t-il aussi une expression verbale à sa douleur : tout ceci constitue naturellement des thèmes de recherche mais cela ne me concerne pas ici. Ce que je voudrais savoir, ce n'est pas par quelles voies j'y parviens, mais bien ce qu'il est lui-même, cet acte d'apercevoir (*Gewahren*)⁵²¹.

A partir de cet exemple d'empathie, il s'avère clair qu'il faut la distinguer de certains actes de perception dont le premier est la *perception externe*.

- *Perception externe (äußere Wahrnehmung) et empathie*

L'empathie n'est pas une perception externe pour laquelle Édith Stein préfère utiliser le terme *Wahrnehmung* au lieu de *Gewahren*. Elle justifie cela par le fait que la perception externe soit une expression générique utilisée pour tout acte ou vécu dans lequel ce que je perçois (*wahrnehmen*) – de façon spatio-temporelle – m'est donné « en chair et en os (*leibhafter Gegebenheit*), et se tient devant moi en tant qu'existant lui-même ici et maintenant, en tournant vers moi l'un ou l'autre côté »⁵²².

En ce qui concerne le côté tourné vers moi de ce que je perçois, c'est-à-dire le côté qui m'est physiquement présent, Édith Stein dira qu'il m'est présent de façon *originale*. Tandis que son côté co-perçu mais détourné de moi m'est présent de façon *non-originale*.

Quant à la douleur de mon ami que je perçois, elle n'est ni une chose et elle ne peut donc pas m'être donnée en chair et en os, « même si je l'aperçois (*gewahren*) “dans” la mine douloureuse que je perçois (*wahrnehmen*) de façon externe et avec laquelle elle est donnée “du même coup” »⁵²³. Par conséquent, l'empathie n'est donc pas à confondre avec la perception externe, dans la mesure où celle-ci est « un acte originellement donateur », c'est-à-dire qu'à travers la perception externe, l'objet perçu m'est physiquement présent. Cela n'est pas le cas dans l'acte de l'empathie, même s'il faut reconnaître qu'il a quelque chose de commun avec l'acte de la perception externe : « le fait que son objet [mon ami] est là lui-même, ici et maintenant »⁵²⁴.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 23.

⁵²² *Ibid.*, p. 24.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

L'empathie n'est donc pas *un acte originellement donateur* à l'exemple de la perception, pourtant les caractéristiques *originarité* (*Originarität*) et *non-originarité* (*Nichtoriginarität*) sont décisives pour saisir la nature de l'empathie. Voilà pourquoi, Édith Stein a bien voulu éclairer ces deux notions par rapport à l'empathie et en comparaison à d'autres actes.

- *Originarité et non-originarité*

En plus de la perception externe, Édith Stein estime que : « L'idéation dans laquelle nous saisissons intuitivement des rapports d'essence, est aussi donatrice originellement »⁵²⁵. Toutefois, ces deux genres d'actes ne sont pas les seuls à se prévaloir du caractère d'originarité, car conformément à l'affirmation steinienne : « Sont originaires tous les vécus propres présents (*alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse*) en tant que tels [...] Mais ce ne sont pas tous les vécus qui sont originellement *donateurs*, originaires quant à leur contenu »⁵²⁶. Ainsi, existe-t-il des vécus qui sont non-originaires quant à leur contenu. C'est pour expliquer mieux cela qu'Édith Stein établit une analogie entre souvenir, attente, imagination et empathie.

- *Souvenir, attente, imagination et empathie*

Le souvenir, l'attente et l'imagination sont considérés comme des actes à la fois caractérisés par l'originarité et la non-originarité : « Le souvenir d'une joie est originaire en tant qu'acte de présentification, mais son contenu – la joie – est non-originaire »⁵²⁷. Cela s'explique par le fait que la joie comme souvenir ne m'est pas présente *hic et nunc* (*leibhaft*) comme *autrefois*. D'où cette formulation steinienne : « La non originarité de maintenant renvoie à l'originarité d'autrefois »⁵²⁸.

En ce qui concerne le cas de l'imagination qui n'est pas parallèle à celui du souvenir – contrairement au cas de l'attente – Édith Stein dira :

En vivant dans le vécu d'imagination, je ne trouve aucune distance temporelle remplie par une continuité de vécus, entre le moi imaginant et le moi imaginé (s'il ne s'agit pas justement d'un souvenir ou d'une attente imaginés). Et pourtant, ici aussi il faut faire une distinction : le moi qui crée le monde imaginaire, est originaire ; le moi qui vit dans ce monde, est non-originaire⁵²⁹.

⁵²⁵ « Donatrice de façon originaire par exemple, l'évidence intellectuelle (*Einsicht*) d'un axiome géométrique ; donatrice de façon originaire, l'estimation de valeur. Enfin et surtout, nos propres vécus ont le caractère d'originarité, tels que la réflexion les amène à l'état de donné » (*Ibid.*, p. 25).

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁵²⁹ *Ibid.*, pp. 28. 29.

Analogiquement au souvenir, à l'attente et à l'imagination, l'acte de l'empathie est « originaire en tant que vécu présent, mais qui est non-originaire quant à sa teneur »⁵³⁰.

En plus des caractères d'originarité et de non-originarité que l'empathie a en commun avec le souvenir, l'attente et l'imagination, Édith Stein fait observer qu'à l'instar de ces derniers, elle est capable de présenter diverses formes. L'explication qu'elle donne de ces diverses formes consiste en ce que le vécu de l'empathie (la douleur de mon ami par exemple) surgit, d'abord, de façon soudaine devant moi, c'est-à-dire, qu'il se tient devant moi comme un objet. Ensuite, lorsque j'essaie de me faire une idée claire sur la situation dans laquelle se trouve mon ami, sa douleur n'est plus à proprement parler un objet, puisqu'elle m'a attiré en elle. Cela voudrait dire que maintenant je ne suis plus tourné vers la douleur, mais plutôt tourné en elle. En conséquence : « Je suis auprès de son sujet [mon ami], à la place de celui-ci »⁵³¹. Et c'est seulement après la réalisation de cette clarification que la douleur me fait face à nouveau en tant qu'objet.

Ainsi, dans l'empathie tout comme dans le souvenir, l'attente et l'imagination – tous considérés comme des cas de *présentification de vécus*⁵³² – il y a trois modalités d'accomplissement qui peuvent ne pas être effectives dans tous les cas : 1) le surgissement du vécu, 2) l'explication (*Explikation*) remplissante et 3) l'objectivation (*Vergegenständlichung*) rassemblante du vécu explicité. Alors que la première et la troisième modalité coïncident avec le parallèle non-originaire de la perception, la deuxième, quant à elle, coïncide avec l'accomplissement du vécu.

Ce qui fait la différence entre l'empathie et les autres actes de présentification que nous avons nommés ici, c'est que le sujet (mon ami) du vécu saisi par empathie n'est pas le même que celui (moi) qui accomplit l'empathie. En ce sens, Édith Stein dira à propos de l'empathie en relation avec la question d'originarité et de non-originarité et par rapport à sa spécificité :

C'est cet autre sujet qui possède l'originarité bien que je ne vive pas cette originarité ; sa joie qui jaillit en lui est une joie originaire bien que je ne la vive pas en tant qu'originaire. Dans mon vivre non-originaire, je me sens en quelque sorte

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 29. 30.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 30.

⁵³² « Le souvenir, l'attente, l'imagination n'ont pas leur objet devant eux comme présent en chair et en os (*als leibhaftig gegenwärtig vor sich*), mais ils ne font que le présentifier (*vergegenwärtigen*) ; et le caractère de présentification est un moment essentiel immanent de ces actes, non une détermination obtenue à partir des objets » (*Ibid.*, p. 26).

conduit par un vivre originaire, qui n'est pas vécu par moi mais qui est quand même là, se manifestant dans mon vivre non-originaire. C'est ainsi que nous avons dans *l'empathie une espèce d'actes d'expérience sui generis*.

A travers cette présentation, j'ai voulu me limiter seulement à ce qu'Édith Stein considère comme *caractère propre* de l'empathie qui n'a rien à voir avec les questions de savoir si cette expérience est-elle valide ou par quelles voies se produit-elle ? Pour conclure la description de l'empathie en vue de montrer sa spécificité, elle fera cette déclaration qui nous introduit dans une certaine mesure à la fonction de l'empathie :

C'est ainsi que l'homme saisit la vie psychique de son semblable (*das Seelenleben seines Mitmenschen*), mais c'est ainsi aussi qu'en tant que croyant, il saisit l'amour, la colère, le commandement de son Dieu, et ce n'est pas autrement que Dieu peut saisir sa vie. En tant qu'il possède une connaissance parfaite, Dieu ne se trompera pas sur les vécus des hommes, comme les hommes se font illusion entre eux à propos de leurs vécus⁵³³.

2. La fonction de l'empathie

Il est évident que l'empathie comme un moyen de connaissance des vécus de l'autre peut remplir une fonction diversifiée que ce soit au niveau de l'autre qui est le sujet du vécu saisi par empathie ou que ce soit au niveau du moi qui accomplit le vécu de l'empathie. Ce qui m'intéresse ici précisément, c'est la fonction que peut remplir l'empathie au niveau du moi, puisque la question de l'empathie intervient dans mon travail en tant qu'une possibilité pour obtenir un moi ouvert et engagé. Alors, en quoi l'empathie aide-t-elle en vue d'atteindre à une telle finalité ?

En traitant du problème de l'empathie, l'un des objectifs principaux d'Édith Stein consistait à refuser que l'empathie continue d'être enfermée dans la psychologie comme un moyen thérapeutique : par exemple un moyen de se représenter la vie psychique de l'autre, pour tenter de l'aider à sortir de problèmes psychologiques ou pour une autre fin. Voilà pourquoi elle dira que : « L'empathie refuse précisément de se laisser ranger dans un des tiroirs disponibles de la psychologie, et elle veut être étudiée dans son essence propre »⁵³⁴. Étudier l'empathie dans son essence propre, c'est entre autres choses, la considérer comme un vécu propre du moi, un vécu dont la fin se trouve

⁵³³ *Ibid.*, p. 32.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 47.

en lui-même. Et c'est dans ce sens que l'empathie va au-delà d'une simple représentation ou saisie de la vie psychique de l'autre.

A partir d'Édith Stein, j'aimerais présenter l'empathie dans son essence comme étant le « fondement de l'expérience intersubjective » et en tant que telle, elle « devient condition de possibilité d'une connaissance du monde extérieur existant »⁵³⁵.

L'empathie comme *fondement de l'expérience intersubjective* est justement ce qui explique la raison pour laquelle elle peut aider le moi isolé ou enfermé dans son monde intérieur à s'ouvrir, en vue de reconnaître l'autre et faire communauté avec lui. Il va falloir, pour cela, présenter la façon dont Édith Stein explique que l'empathie puisse jouer ce rôle que nous voulons lui attribuer.

Son explication consiste, avant tout, à montrer que l'expérience de l'autre par empathie permet au moi de prendre conscience de sa propre constitution.

En effet, Édith Stein juge qu'à travers l'empathie, j'acquies un « point-zéro » (*Nullpunkt*) d'orientation. Et à partir de ce point-zéro d'orientation : « Je dois considérer mon propre point-zéro comme un point de l'espace parmi beaucoup d'autres, et non plus comme point-zéro »⁵³⁶. Une des conséquences immédiates de cette prise de conscience, c'est l'expérience de mon corps comme *un corps-objet (Körper)* à l'égal des autres. Sans l'acte de l'empathie, mon corps m'est seulement donné dans une expérience originaire en tant que *corps vivant (Leib)* ou chair.

Dans l'acte de l'empathie, je suis capable d'appréhender à *nouveau* mon corps comme *corps vivant*. Cela s'explique par le caractère d'itérabilité (*Iterierbarkeit*) de l'empathie qui consiste dans le fait que je puisse saisir par empathie un acte d'empathie tout comme je peux me souvenir d'un souvenir, attendre une attente, imaginer une imagination⁵³⁷. Ainsi, grâce à l'itérabilité de l'empathie, mon corps vivant m'est aussi donné dans l'empathie. Alors, dans « l'empathie redoublée » (*iterierter Einfühlung*) tout mon corps m'est donné : mon corps-objet (*Körper*) et mon corps vivant ou chair (*Leib*). Je suis, par conséquent, constitué ou « donné à moi-même comme individu psychophysique au plein sens du terme »⁵³⁸.

L'empathie est donc une condition de possibilité de la constitution de mon propre individu. D'où cette autre déclaration d'Édith Stein : « L'individu en tant que tel

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁵³⁷ Cf. STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, op. cit., p. 43.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 111.

se constitue [...] totalement et absolument, dans des actes d'empathie »⁵³⁹. Et c'est justement en tant qu'individu que je peux faire communauté. Être un individu ou me considérer comme tel c'est, selon une expression lippsienne, être « un moi parmi beaucoup d'autres »⁵⁴⁰.

Il est évident que si j'arrive à me constituer comme individu dans l'acte de l'empathie, c'est grâce à la connaissance que je fais de la constitution de l'autre qui se présente comme un individu étranger : « La constitution de l'individu étranger est une condition de la constitution intégrale de mon propre individu »⁵⁴¹. Cela s'explique par le fait que l'autre m'aide à considérer mon vivre comme un objet d'observation et d'évaluation, au lieu d'être quelque chose de naturel, qui va de soi et n'a pas besoin qu'on lui prête attention. Édith Stein exprime cette réalité de la façon suivante :

La posture naïve originelle du sujet, c'est de s'engager dans son vivre sans le prendre pour objet. Nous aimons et nous haïssons, voulons et agissons, nous nous réjouissons et nous attristons, et nous l'exprimons, et tout cela nous en sommes conscients en un certain sens, sans le saisir, sans le prendre pour objet. Nous ne nous livrons à aucune considération là-dessus, nous n'en faisons pas un objet d'attention, encore moins d'observation, et par conséquent d'évaluation, et nous ne cherchons pas ensuite à savoir ce que cela manifeste comme « caractère ». En revanche, tout cela nous le faisons à propos de la vie psychique d'autrui, qui, liée qu'elle est au corps physique perçu, se tient d'emblée en tant qu'objet devant nos yeux. Or, du fait que je l'appréhende comme « mon semblable », j'en viens à me considérer moi-même comme un objet pareil à lui⁵⁴².

Outre l'explication que l'empathie puisse être considérée comme *une condition de possibilité de la constitution de mon propre individu*, Édith Stein a aussi analysé la signification d'une telle possibilité. En réalité, je pourrais bien me poser la question de savoir quelle signification revêt-elle la connaissance que j'obtiens de moi-même par empathie ou par la connaissance de la personnalité de l'autre ?

Pour répondre à cette question, il convient de prendre en compte deux dimensions de l'empathie en tant que moyen de connaissance. La première dimension consiste dans le fait que l'empathie est une saisie de « natures apparentées, c'est-à-dire de personnes de notre type »⁵⁴³. Et comme telle, l'empathie me permet de prendre conscience de certaines choses en moi qui étaient comme « endormies », des choses que j'ignorais sur moi-même.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁴⁰ LIPPS, Th., *Leitfaden der Psychologie*, op. cit., S. 36.

⁵⁴¹ STEIN, E., *Le problème de l'empathie*, op. cit., p. 147.

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 147. 148.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 186.

Quant à la deuxième dimension de l'empathie en tant que moyen de connaissance, elle apparaît lorsque celle-ci est considérée non plus comme une saisie de natures apparentées, sinon comme la saisie des « structures d'une autre espèce »⁵⁴⁴. Cela voudrait dire que l'autre est saisi dans sa particularité dans l'empathie. Dans ce cas, l'empathie devient pour moi un moyen de connaître ou de m'éclairer sur ce que je ne suis pas, sur ce que je suis plus ou moins que les autres. Ainsi, à côté de la constitution de mon propre individu que me procure l'empathie, il existe aussi la possibilité d'une *évaluation* de moi-même. Partant, l'empathie est source de *connaissance de soi* et d'*évaluation de soi*.

En tant que source d'évaluation de soi, l'empathie m'ouvre au monde des valeurs : « En nous heurtant, dans l'empathie, à des domaines de valeurs qui nous étaient fermés, nous prenons conscience d'une lacune ou d'une non-valeur »⁵⁴⁵.

Si je pars du principe steinien selon lequel : « Ce n'est pas seulement la saisie d'une valeur, mais aussi sa réalisation, qui est une valeur »⁵⁴⁶, je pourrais déduire le fait que l'empathie permette, d'une part, l'ouverture du moi, et d'autre part, son engagement pour les valeurs perçues dans le monde extérieur existant.

La fin de cette grande section qui avait comme finalité l'analyse de l'empathie comme la possibilité d'un moi ouvert et engagé, marque également la fin de la présentation de ce que j'ai appelé tercérisme philosophico-steinien. Ce dernier consiste essentiellement à montrer que la réalité égoïque est à la fois fermée et ouverte. Toutefois, son ouverture se fait à travers d'actes libres dont les fondamentaux sont les actes d'empathie.

La question que je pourrais me poser à l'issue de la présentation du tercérisme steinien en comparaison au libéralisme et au communautarisme qui m'ont servi d'état de question de ma thèse serait : quels sont les différents apports que le tercérisme steinien peut faire au libéralisme et au communautarisme philosophiques dans leur débat ?

Pour répondre à cette question je mettrai en parallèle le tercérisme steinien avec chacun de ces deux mouvements, avant de procéder à une évaluation générale du tercérisme philosophico-steinien.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 168.

II. APPORT DU TERCÉRISME STEINIEN AU LIBÉRALISME

De façon générale, le libéralisme philosophique ne constitue pas un objet de rejet pour les philosophes communautariens. Comme preuve de cela, il suffit de rappeler que c'est seulement à l'issue de la publication en 1971 du fameux livre *A Theory of justice* de John Rawls que le débat entre libéralisme et communautarisme a concrètement commencé. A part Alasdair MacIntyre qui a une attitude plus ou moins radicale envers le libéralisme – quasi sans relativisation – à travers sa critique que l'on qualifierait d'antimoderne, les trois autres philosophes communautariens ont montré qu'ils n'étaient pas contre le libéralisme dans sa totalité :1) Michael Sandel a fait la distinction entre un libéralisme traditionnel qu'il ne discute pas et un libéralisme déontologique auquel il reproche une vision erronée des fondements de la justice. 2) Michael Walzer se dit communautariste libéral ou libéral communautariste en se contentant de critiquer la conception libérale de la justice distributive. 3) Charles Taylor, quant à lui, énumère les mérites du libéralisme, à savoir, la lutte pour la liberté politique et la reconnaissance individuelle, avant de s'en prendre à la liberté individualisée que certains libéraux ont promue au détriment d'une liberté individuelle qui va de pair avec une liberté collective.

De même, dans son essai sur l'État, Édith Stein va essentiellement reprocher au libéralisme sa théorie contractualiste qui ne laisse pas percevoir la base communautaire de tout État.

Considérant donc que le libéralisme ne fait pas l'objet d'un rejet de la part d'une critique communautarienne, j'aimerais cibler quelques éléments du libéralisme auxquels le tercérisme steinien peut apporter des contributions : la liberté, le droit et la morale, la justice et la place d'autrui.

1. La liberté

Le concept de « liberté » est sans nul doute le fondement de la doctrine du libéralisme duquel il dérive. De fait, la défense des libertés individuelles face aux pouvoirs absolutistes et royalistes ainsi que leurs partisans est une réalité indéniable du libéralisme depuis son existence dans les temps modernes avec John Locke et John Stuart Mill comme figures représentatives.

L'élaboration de la théorie du *contrat social*⁵⁴⁷ par John Locke et l'affirmation du *principe de non-nuisance* ou *principe du tort*⁵⁴⁸ ont effectivement été des armes très efficaces ayant contribué – après de longs combats – à la libération politique de l'individu qui était l'une des nécessités immédiates en l'époque moderne.

Le libéralisme contemporain que j'ai fait représenter dans mon travail par John Rawls poursuit certainement la lutte pour les libertés individuelles, mais dans des conjonctures socio-culturelles très différentes. De fait, le libéralisme contemporain est surtout confronté au pluralisme socio-culture marqué par des conflits particularistes de doctrines morales, philosophiques, religieuses... Ainsi, sa finalité, consiste fondamentalement à penser à la possibilité d'une société à la fois rationnelle et pluraliste, afin que les libertés individuelles soient sauvées dans une société stable et durable.

Après ces remarques sur l'importance de la notion de « liberté » dans le libéralisme, je rappelle brièvement les fondements de la liberté individuelle élaborés par le libéralisme, afin de voir si Édith Stein peut y apporter une certaine contribution.

Alors que le libéralisme moderne – à travers John Locke – évoque essentiellement les droits naturels de la personne humaine pour fonder la liberté individuelle, le libéralisme contemporain chez John Rawls fait appel aux facultés cognitives et mentales pour l'affirmer.

Chez Édith Stein, la liberté est un présupposé inconditionnel à l'heure de parler de personne humaine : « Être une personne veut dire être libre et spirituel. Que l'homme (*Mensch*) soit une personne, c'est cela qui le distingue de tous les êtres de la nature »⁵⁴⁹. Toutefois, ce n'est pas la même chose être libre et exercer sa liberté. Voilà pourquoi, Édith Stein a pu dire aussi : « Une personne est libre dans la mesure où elle effectue des actes spontanés et qu'elle se gouverne elle-même. Et cette liberté est inséparable de la personnalité »⁵⁵⁰.

Si la pensée libérale a défendu la liberté individuelle c'est exactement dans le sens de la liberté d'action que l'individu peut perdre. Édith Stein a souligné cette réalité dans la situation de l'individu de masse qui manque de liberté d'action et de pensée, même si cela n'empêche qu'il soit libre et pourrait d'un moment à l'autre récupérer sa liberté d'action.

⁵⁴⁷ Cf. LOCKE, J., „Second Tract on Government“, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁴⁸ Cf. STUART MILL, J., *De la liberté*, *op. cit.*, pp. 74. 75.

⁵⁴⁹ STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 94.

⁵⁵⁰ *Id.*, *De l'État*, p. 83.

Il est certain que la perte de la liberté d'action peut être la conséquence d'une manipulation provenant d'un pouvoir autoritaire. Sachant que les pouvoirs autoritaires ou totalitaires sont combattus par la pensée libérale, il est évident que le libéralisme lutte pour la liberté d'action. Par conséquent, il n'y aura certainement pas d'apport en ce qui concerne la distinction qu'Édith Stein établit entre la liberté qui revient inconditionnellement à toute personne et la liberté d'action qui peut ne pas exister chez l'une ou l'autre personne.

Cependant, là où le tercérisme steinien pourrait être une aide pour le libéralisme par rapport à la question de la liberté, c'est le fait que celui-ci estime que l'individu, en vertu de ses facultés cognitives et rationnelles, et partant de sa liberté, doit assumer seul son épanouissement moral sans l'intervention du législateur ou de l'État. Selon Édith Stein conformément à ce qui est a été mentionné dans l'analyse des relations entre droit et morale, « la qualité éthique d'une personne ne dépend pas d'elle seule – ni sa capacité de saisir des valeurs, ni sa manière de s'en imprégner ne dépendent de sa liberté »⁵⁵¹.

J'ai fait appel à ce principe steinien dans l'objectif de faire voir que la liberté individuelle que le libéralisme contemporain prétexte pour fonder la neutralité de l'État dans les questions éthiques n'est pas suffisante pour garantir à chaque individu un épanouissement moral.

Ainsi, le tercérisme steinien permet de se rendre compte que l'affirmation de la liberté individuelle n'est pas une garantie de l'autonomie morale de l'individu conformément à l'idée que le libéralisme pourrait laisser entendre dans sa lutte pour une autonomie individuelle et une autonomie collective. C'est pourquoi elle n'exclut pas une relation entre droit et morale contrairement au libéralisme contemporain.

2. Le droit et la morale

A l'opposé du libéralisme moderne qui a réservé une place à la morale dans son élaboration en l'incluant au niveau de la place que chaque individu doit réserver à l'autre dans la société, le libéralisme contemporain l'a exclu dans sa conception de justice. La raison principale de cette exclusion est très simple : il existe un pluralisme mo-

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 161.

ral de nos jours et la préservation d'une société stable et durable passerait par la relégation de la morale à la sphère privée.

Il faut aussi rappeler que cette opinion du libéralisme contemporain ou déontologique sur la question de la morale dans un État est la plus rejetée par la critique communautarienne qui s'oppose à toute justice ou à tout droit décontextualisé, c'est -à-dire, un droit construit sans « *critères de validité impersonnels* », pour reprendre l'expression Macintyrienne ; un droit sans aucune relation avec le bien ou la morale.

En ce qui concerne l'apport du tercérisme steinien à cette question de relation entre droit et morale, il faut de prime abord dire qu'Édith Stein a été claire sur le fait que la structure ontologique de l'État n'est pas en accord avec une prise de position par rapport aux questions morales.

Toutefois, elle ne rejette pas complètement pas l'idée que l'État puisse contribuer – en tant que sujet de droit et défenseur des valeurs portées par la communauté qu'il rassemble – à l'éducation morale des citoyens.

Avant de rappeler brièvement comment peut contribuer à cette tâche, je reprends quelques raisons qui soutiennent cette proposition steinienne et qui montrent que le pluralisme socio-culturel n'est pas une raison suffisante pour que l'État se désintéresse de la question morale : 1) Il existe une morale *a priori* fondée sur les états-de-chose de devoir ayant un caractère universel. C'est probablement dû à ces états-de-chose de devoir que la question de la solidarité n'est pas étrangère à la politique. Il convient aussi d'ajouter qu'une morale de caractère universel est totalement différente d'une *morale dominante* qui pourrait entrer en conflit avec des morales de minorités dans une société. 2) Les représentants de l'État en tant que sujets moraux peuvent entraîner facilement l'État dans des conflits de conscience. C'est justement, pour avertir contre un tel danger que Charles Taylor déclarait : « L'État ne peut être ni chrétien ni musulman ni juif. Mais, pour la même raison, il ne doit pas non plus être ni kantien ni marxiste ni utilitariste »⁵⁵².

Pour remédier aux conflits d'idéologie et de conscience dans lequel l'État est entraîné par la personnalité morale de ses représentants, Édith Stein propose un principe selon lequel les représentants de l'État pourraient adapter l'État à l'*éthos* du peuple au lieu de chercher à lui imposer une morale qui n'a rien à voir avec une éventuelle morale dominante, c'est-à-dire la morale de la communauté étatique. N'est pas à engager l'État

⁵⁵²TAYLOR, Charles, « ¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo? » en HABERMAS, Jürgen, TAYLOR Charles, et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Alianza, 2010, p. 54.

dans des conflits de conscience que de s'évertuer à lui imposer une morale laïque, alors que la quasi-totalité de la population professe une foi religieuse ou la même foi religieuse ?

En ce qui concerne la manière dont l'État pourrait contribuer à l'éducation morale des citoyens, Édith Stein a proposé deux modes : 1) En ne voulant pas négliger le grand risque que court l'État en s'engageant dans le domaine moral qui n'est pas du tout le sien, Édith Stein propose que l'État puisse permettre à des individus et à des associations de pourvoir à la nécessité morale du citoyen en omettant de légiférer pour certains domaines qui visiblement manifestent les valeurs propres à la communauté que rassemble l'État. Car, il est clair que l'État ne saurait être défenseur du pluralisme socio-culturel à travers l'élimination de ce qui manifeste cette pluralité, c'est-à-dire les valeurs portées par chaque groupe social. D'où le deuxième mode par lequel l'État pourrait contribuer à l'éducation à la moralité ou à la promotion des valeurs : 2) Considérant le fait que l'État ne peut pas être un acteur moral, Édith Stein propose au moins que celui-ci, dans une ambiance socio-culturelle pluraliste où l'individu peut manquer de motifs éthiques ou d'orientation morale, puisse servir comme *condition préliminaire de la moralité*. Ainsi, l'État pourra dégager les possibles obstacles d'un pluralisme socio-culturel qui empêchent l'individu d'atteindre à des motifs éthiques ou à une orientation morale. Dans cette situation, en dehors de son ordre juridique que l'État met à la disposition de l'individu pour son éducation à la moralité, il est en train de jouer le rôle d'un animateur moral au lieu d'être un fossoyeur moral.

L'apport du tercérisme steinien à la question des relations entre droit et morale ne peut être acceptable que si l'on se place dans sa logique selon laquelle l'État a une base communautaire, c'est-à-dire, l'État est aussi le lieu où la relation entre moi et l'autre n'est pas seulement une relation sujet-objet (une relation sociétaire), sinon une relation sujet-sujet (une relation communautaire). C'est aussi dans ce sens que l'on pourrait apprécier valablement la contribution d'Édith Stein à la justice et à la place d'autrui dans le libéralisme.

3. La justice et la place d'autrui

La place déterminante de la justice dans le libéralisme contemporain a sans

conteste été exprimée par John Rawls en la considérant comme la première vertu des institutions sociales. Celles-ci, en tant que structure organique de l'État qui est fondamentalement un sujet de droit, sont effectivement régies et maintenues par la justice, de façon essentielle. C'est plutôt la conception de cette justice qui est source de controverse, même dans la pensée libérale.

John Rawls en concevant la justice comme une équité obtenue à l'issue d'un consensus par recoupement (*overlapping consensus*) entre des citoyens libres et égaux, a fait l'objet de divers types de critique dont libérale et communautarienne. Il est vrai qu'il a pris en compte un certain nombre de remarques en faisant constater que la justice comme équité n'était pas suffisante pour régir tous les cas de droit ainsi que de préjudice dans les institutions sociales et qu'il fallait, par conséquent, d'autres vertus pour la compléter.

Édith Stein, à travers sa méthode phénoménologique, avait déjà fait remarquer le fait que l'État ne pouvait pas être seulement porteur de valeurs particulières telles que la justice, sur la base de sa structure formelle. Aussi, en tant que collectivité populaire, l'État porte-t-il des valeurs de personnalité.

Je ne voudrais pas centrer l'apport du tercérisme steinien sur la question des valeurs qui doivent compléter la justice, puisqu'elle n'a pas manqué de noter la possibilité d'un conflit entre la justice et les valeurs de personnalité de l'État. Ce conflit se justifie dans la mesure où ces dernières relèvent du droit pur, parce qu'elles sont du droit du peuple, tandis que la valeur de justice, telle conçue par le libéralisme, relève entièrement du droit positif.

La contribution que la conception steinienne de la justice peut apporter au libéralisme consiste essentiellement en la conception d'une justice fondée sur le droit pur ; une justice qui ne naît pas seulement d'un consensus, c'est-à-dire du droit positif, pour résoudre des problèmes concrets et actuels, mais plutôt une justice qui émerge de principes fondamentaux ou des essences.

En fait, conformément à ce qui a été dit dans la section sur l'importance de l'État pour la justice, il apparaît clairement qu'Édith Stein attend que l'État assume non seulement la mission de ce qui est *juste*, mais aussi celle de ce qui est *juste en soi*. Car un État qui se préoccupe de ce qui est juste uniquement, c'est-à-dire, de ce qui est du droit positif, sans prendre en compte ce qui est juste en soi, à savoir, la justice fondée sur le droit pur ou les états-de-chose de devoir, court le risque d'être un État injuste.

Une justice qui tient compte de ce qui est juste en soi est une justice qui s'appuie sur l'idée de la justice qui selon les explications steiniennes est loin d'être une pure abstraction qui n'a pas d'impact sur la réalité. L'idée de la justice est, selon Édith Stein, un *prédictat de valeur* qui peut être attribué soit à un ordre juridique existant soit aux sujets appelés à reconnaître ledit ordre. Dans ce cas, l'ordre juridique tout comme les sujets qui y sont soumis seront en conformité avec le droit pur.

Ainsi, la justice ne peut pas être seulement le fruit du consensus des citoyens aussi rationnels soient-ils, car ce qui est juste ne dépend pas uniquement de la raison ni des besoins actuels des citoyens. Il dépend aussi de l'essence de la justice.

Tout compte fait, fonder la justice sur le droit pur, c'est lui donner également une force morale. Cependant, il est évident qu'Édith Stein ne partage pas non plus l'idée – à l'instar de Michael Sandel – selon laquelle la force morale de la justice doit provenir des valeurs communément épousées ou largement partagées par les membres d'une communauté donnée. Car dans une communauté il n'existe pas que de valeurs positives, il existe aussi de valeurs négatives. Dans le même sens, un État n'est pas juste pour le simple fait de disposer d'un ordre juridique. Voilà pourquoi il existe des États injustes. Par conséquent, la justice doit être fondée sur le droit pur qui n'est lié ni à une communauté donnée ni à l'État en tant que garant de l'ordre juridique.

La valeur de la justice dans le libéralisme vise essentiellement à régler les relations d'individu à individu et d'individu à institutions. Toutefois, en ce qui concerne les relations d'individu à individu où n'intervient pas l'ordre juridique, le libéralisme n'a pas jugé bon de laisser à chaque individu la liberté de gérer cette situation à son gré. Il a donné quelques orientations, même si elles sont jugées insuffisantes.

De fait, s'inspirant de la morale chrétienne, John Locke a parlé d'une loi de fraternité ou de charité qui ne provient ni de la loi divine ni de la loi civile, mais qui contraint l'individu à tenir compte de l'autre dans l'exercice de sa liberté. De son côté John Stuart Mill a mentionné le fait que l'individu est contraint à prendre en compte les intérêts d'autrui et de faire des sacrifices pour les sauvegarder.

Quant à John Rawls, il détermine la possible place d'autrui à travers la coopération essentiellement : je prends compte de l'autre, afin que nous puissions coopérer mutuellement pour le bien de tous. Même les inégalités sociales et économiques que justifie John Rawls par le bénéfice qu'elles puissent apporter aux individus désavantagés, a finalement comme objectif le bien du système de coopération.

Car il faut encourager les individus talentueux à continuer à mettre leurs talents au service de la société.

Ainsi, la place d'autrui dans le libéralisme en général – excepté celle définie par Locke – se justifie tout simplement par le fait que les relations interpersonnelles sont fondamentalement construites sur le modèle d'une société ou d'un système de coopération : les relations d'individu à individu sont celles de sujet-objet. Cela signifie que l'autre est essentiellement pris en compte par le moi à cause de son rôle dans un système de coopération. Il est vrai qu'Édith Stein a indiqué qu'il existe un minimum de vie communautaire dans la société (relations de sujet à sujet) pour la simple raison qu'avant que le moi ne voit en l'autre un objet en vue d'une finalité commune, il est nécessaire qu'il le considère comme un sujet, puisqu'un objet n'est pas capable de coopération. C'est un sujet qui coopère nécessairement. Cette observation steinienne peut expliquer pourquoi, en dépit de la base sociétaire que les libéraux attribuent à l'État, ils admettent des relations de vie communautaire entre les individus dans le système de coopération. Par exemple, John Rawls a estimé que le moi, mû par l'affection et les liens de sentiments qui l'unissent avec l'autre dans le système de coopération (société) peut arriver à prendre en compte son bien-être en le promouvant. C'est pourquoi Michael Sandel a qualifié de *sentimentale* cette notion de communauté, tout en prônant une communauté constitutive qui ne manque certainement de caractéristique sentimentale, étant donné que les sentiments sont une réalité fondamentale de la personne humaine.

L'apport du tercérisme steinien à la place d'autrui dans le libéralisme consiste à défendre une vie communautaire qui n'est pas seulement fondée sur des sentiments, mais surtout sur la constitution même de la personne humaine, car parlant de la structure de la personne humaine dans *Der Aufbau der menschlichen Person*, elle dira : « La vie de la personne humaine est une vie en communauté et un processus réciproquement conditionné »⁵⁵³.

Lorsque la place de l'autre est saisie chez le moi comme formant partie de sa constitution en tant que sujet communautaire, il est certain qu'une forme de vie communautaire où l'autre est à la fois perçu comme un objet qui permet d'atteindre une finalité commune et un sujet qui nécessite mon soutien pour son bien-être, n'est pas du tout recommandable. C'est en ce sens que, distinguant plusieurs formes de vie

⁵⁵³ STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, op. cit., p. 36.

communautaire, Édith Stein identifie une qui est *la forme suprême* : il s'agit du type de communauté où celle-ci est considérée comme l'union de vie personnelle et spirituelle où chaque individu se sent responsable de soi-même et de la communauté. Dans une telle forme de vie communautaire, il est bien entendu que tous les individus sont égaux et libres conformément à l'idée libérale, mais il est évident que l'on ne saurait déduire de l'égalité et de la liberté la responsabilité individuelle. Elles sont plutôt des moyens sûrs pour atteindre une vie de responsabilité envers soi-même et envers les autres.

Par conséquent, j'estime que les implications de la forme de communauté comme l'union personnelle et spirituelle, contribuent non seulement à corriger la conception instrumentale et sentimentale du libéralisme, mais aussi celle constitutive du communautarisme. Ainsi, le tercérisme steinien, même s'il semble plus proche du communautarisme que du libéralisme, au travers de ses propositions politiques concernant les relations entre morale et droit, ne partage certainement pas certains points fondamentaux du communautarisme.

III. APPORT DU TERCÉRISME STEINIEN AU COMMUNAUTARISME

Le communautarisme connaît en général plus de détracteurs que de partisans que ce soit au niveau philosophique ou politique. L'une des raisons principales consiste en une grande difficulté à penser avec ou comme les communautariens. D'où certainement la difficulté à les comprendre. Ces difficultés ont peut-être été à l'origine d'une grande confusion du communautarisme avec des doctrines déjà énumérées telles que le communisme, le collectivisme, le socialisme, le multiculturalisme, l'ethnicisme, le nationalisme et autres doctrines défendant politiquement des positions particularistes dans une société foncièrement pluraliste.

Toutefois, la démarcation du communautarisme dit académique vis-à-vis d'un communautarisme idéologique ou politique devrait pouvoir être – au moins – une interpellation pour ne pas rejeter sans détour tout le communautarisme, à la manière d'Alain Laurent qui a fait mention d'un « flou total »⁵⁵⁴ dans le communautarisme lorsqu'il s'agissait d'y identifier la communauté. Car il est vrai que la notion de communauté n'est pas si claire dans le communautarisme, tout comme elle ne le paraît

⁵⁵⁴ LAURENT, A., « Repenser l'individualisme », *op. cit.*, p. 16.

pas non plus quand l'on parle aujourd'hui de Communauté européenne, Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) ou encore Communauté de Madrid...Mais, ce manque de clarté ne peut être une raison suffisante pour rejeter en bloc l'importance du communautarisme. C'est dans ce sens, concluant sa thèse sur le communautarisme et le libéralisme Justine Lacroix dira ce qui suit :

Si la pensée des communautariens ne parvient pas à se constituer en alternative crédible à la théorie libérale contemporaine, elle n'en recèle pas moins la vérité d'un avertissement. Comme ce fut autrefois le cas du marxisme, le communautarisme peut fournir au libéralisme politique une occasion de réfléchir sur lui-même et, au moins partiellement de se transformer⁵⁵⁵.

L'avertissement que peut constituer le communautarisme n'interpelle pas seulement, à mon sens, les libéraux, sinon aussi chaque individu concerné par la réalité de la communauté – ne serait-ce que la communauté familiale. Voilà pourquoi, sensible à cet avertissement, j'aimerais, à partir du tercérisme steinien objecter quelques éléments que je ne partage pas dans les idées communautariennes déjà exposées dans la partie de l'état de question de mon thème.

1. L'individu

Les « *traditions rationalisées* » d'Alasdair MacIntyre, la « *communauté constitutive* » de Michael Sandel, les « *significations partagées* » de Michael Walzer ainsi que les « *horizons des significations* » peuvent être considérés comme des réalités constatées ou perçues dans les divers groupes sociaux. Elles sont le résultat d'un autre regard posé sur le « collectif » qui souffre généralement d'un manque d'attention. Ainsi, les communautariens ont un certain mérite de vouloir orienter notre regard sur une réalité qui semble aller de soi, et pourtant a besoin d'une attention particulière.

De fait, dans une société pluraliste, chaque individu – quel que soit le lieu où il se trouve – agit de temps à autre en référence à toutes ces réalités constatées, c'est-à-dire, en référence à une tradition et à une communauté auxquelles il a appartenu ou en référence à des significations et des horizons partagés avec d'autres individus. Il est fort probable que l'on ne puisse en prendre suffisamment conscience, mais cela n'empêche que la personne humaine soit historiquement, socialement et politiquement

⁵⁵⁵ Lacroix, J, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?*, p. 174.

conditionnée. Michael Walzer fait mention de cette réalité humaine, à savoir, les conditionnements socio-politico-historiques, en estimant qu'un individu ne crée pas les institutions auxquelles il participe, pas plus qu'il ne détermine entièrement ses contraintes et les obligations qu'il assume⁵⁵⁶.

Cependant, l'importance décisive que les auteurs communautariens accordent à ces réalités collectives en tirant à partir d'elles des conséquences juridiques ou politiques peut poser quelques problèmes liés à la place de l'individu dans ces réalités collectives : quel est le rôle de l'individu dans la formation des traditions rationalisées, de la communauté constitutive, des significations partagées et des horizons de significations ? Pour répondre à cette question il aurait fallu un approfondissement des essences desdites réalités collectives. Par exemple, Édith Stein dans son étude phénoménologique de la communauté a aussi constaté qu'une communauté a une personnalité, en faisant une analogie entre celle-ci et la personnalité individuelle, car strictement parlant, c'est à la personne concrète qu'il faut attribuer une personnalité.

De même, c'est à l'individu comme personne humaine que revient en propre ce qui est rationnel, ce qui a un sens. Pour cela, les réalités collectives ne peuvent être essentiellement fondées qu'à partir de l'individu. Pourtant certains communautariens les fondent sur l'ensemble des membres de la communauté. Considérons l'exemple de Michael Walzer qui affirme que : « Les sociétés ont une forme particulière car leurs membres ont eux-mêmes des soi spécifiques »⁵⁵⁷. Cela paraît indiscutable, mais en considération des développements steiniens sur l'individu comme une monade fermée sur soi-même et un corrélat du monde, je m'abstiendrais de parler de soi spécifiques au pluriel, mais plutôt d'un soi spécifique. Car la particularité d'une société peut dépendre seulement de quelques-uns de ses membres.

En fait, l'impression qui se dégage des réalités collectives évoquées par certains communautariens, c'est que l'individu n'a pas le choix que d'y participer. Pourtant, en dépit des conditionnements sociaux-politiques, l'individu demeure toujours libre et peut à tout moment entrer en possession de sa liberté d'action et prendre position pour ou contre lesdites réalités collectives. Une prise de position de l'individu en faveur de ces dernières, pourrait signifier qu'il aurait pris conscience de leurs bienfaits et se serait décidé à s'y intégrer en devenant un acteur dans son milieu social et dans sa constitution

⁵⁵⁶ Cf. WALZER, M., *Thick and thin. Moral argument at home and abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 103.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

culturelle. Dans ce cas, l'identité individuelle ne sera pas purement et simplement déterminée par l'identité collective comme si elle manquait de dynamisme ou s'imposait tout court à l'individu.

En effet, le rapport que Charles Taylor établit entre identité individuelle et identité collective en récusant une identité individualisée, semble faire de l'identité collective une réalité monolithique et statique à laquelle l'individu n'a rien à apporter. C'est justement dans ce sens que je trouve, en prenant en compte la place décisive qu'Édith Stein attribue à chaque individu dans la constitution des réalités communautaires, que le communautarisme *minimise* la place de l'individu dans les réalités collectives sur lesquelles ils se fondent comme un idéal normatif, pour atteindre une justice contextualisée. Je ferai dans la section qui va suivre une exception concernant le cas de Michael Sandel qui défend une communauté constitutive allant dans le même sens que l'analyse steinienne sur la constitution d'une communauté.

La minimisation de la place de l'individu dans la constitution des réalités collectives est, selon mon opinion, due à des insuffisances relatives à la conception de la façon dont une communauté se constitue. C'est pourquoi, j'estime que l'analyse phénoménologique d'Édith Stein pourrait être d'un grand apport pour remédier à quelques-unes de ces insuffisances.

2. La communauté

La véritable question dans le communautarisme est bel et bien la nature de la communauté sur laquelle ils se fondent pour défendre une identité collective et individuelle. Certains communautariens engagés tels Robert Bellah et ses collaborateurs ont beau parler de communauté de mémoire et de communauté réelle, cela ne semble pas résoudre le problème tant que l'individu lui-même ne se reconnaît pas dans une communauté qui lui est attribuée.

En ce qui concerne le problème de la nature de la communauté défendue par les philosophes communautariens, j'aimerais souligner fondamentalement le cas d'Alasdair MacIntyre qui attire plus mon attention

En revendiquant, contrairement au libéralisme, une rationalité et une justice contextualisée, c'est-à-dire, en référence à une appartenance sociologique, Alasdair

MacIntyre a eu à faire appel à l'exemple des sociétés prémodernes et aux communautés traditionnelles où l'individu s'identifiait ou était facilement identifié par son appartenance à un groupe social : « Je suis frère, cousin et petit-fils, membre de ce ménage, de ce village, de cette tribu »⁵⁵⁸. Il est clair que MacIntyre ne prétend pas que l'on puisse dans les temps modernes ou contemporains constituer des communautés ou des sociétés identiques à celles prémodernes. Mais en s'y référant comme modèle de vertus, il donne l'impression que cela est faisable, ne serait-ce que pour ce qui concerne les vertus ou les valeurs.

En considérant les valeurs conformément à la conception schélérienne comme des essences indépendantes des objets qui leur servent de support, il est possible de penser que les valeurs constatées dans des sociétés traditionnelles ou prémodernes sont constatables dans les sociétés modernes et contemporaines, dans la mesure où les valeurs en tant qu'essences ne dépendent d'aucune époque. Seulement la manière de les vivre qui peut différer d'une époque à l'autre. En admettant cela, la question qui pourrait se poser consisterait en la manière de vivre ces valeurs. Car, comme nous l'avons vu dans l'analyse steinienne, la possibilité d'une vie communautaire dépend des vécus individuels ayant un caractère communautaire. Il n'est pas absolument nécessaire que les individus vivent ensemble pour sentir leur appartenance à une communauté donnée. Cela a été démontré à travers les types de vécus retenus par Édith Stein comme étant des vécus susceptibles d'être des vécus communautaires : les actes sensoriels et imaginatifs, les actes catégoriaux, les actes émotionnels.

En vertu de cette conception steinienne de la constitution d'une communauté, je considère que le modèle de la communauté traditionnelle que propose Alasdair MacIntyre pour atteindre à certaines valeurs ou vertus est très restreint au vu de la variété considérable des possibilités d'une vie communautaire.

Il n'y a pas de doute possible sur le fait que le choix du modèle de la communauté traditionnelle est un choix fait par MacIntyre parmi tant d'autres, toutefois c'est le fait de lier certaines valeurs ou vertus à un type de communauté qui pose le problème. C'est comme si on faisait dépendre ces valeurs de cette communauté ; ce qui est contraire à la conception schélérienne des valeurs comme essences et qu'Édith Stein partage entièrement.

Ainsi, selon mon opinion, faire dépendre des valeurs d'un genre de communauté,

⁵⁵⁸ MACINTYRE, A., *After virtue*, op. cit., p. 32.

c'est transmettre une vision très restreinte de ce que signifie constituer une communauté.

En revanche, Michael Sandel a montré dans sa conception de *communauté constitutive* que la communauté répond mieux aux attentes de l'individu et de la collectivité lorsqu'elle est constituée. Selon lui, une communauté constitutive n'aurait pas un modèle préétabli, mais viserait plutôt entre autres : une plus grande dimension intersubjective dans laquelle l'individu participe à la constitution ce qu'il est et non de ce qu'il a par rapport aux autres membres. Le plus important dans la communauté constituée, ce n'est pas d'atteindre forcément à une identité collective qui détermine une identité individuelle, mais plutôt d'aider l'individu à s'identifier dans une société pluraliste en se rapportant à un groupe social dont il participe de la constitution. Je pourrais donc dire que l'apport steinien en ce qui concerne la manière de constituer une communauté se trouve dans une certaine mesure chez Michael Sandel à travers sa conception d'une communauté constitutive.

Un autre apport steinien au communautarisme et qui me paraît décisif dans leur discussion avec le libéralisme contemporain, consiste dans les relations entre la justice et la morale.

3. La justice et la morale

En plus de ce que j'ai pu dire quand il s'agissait d'analyser l'apport du tercérisme steinien au libéralisme sur les relations entre droit et morale, j'ajouterai seulement la question de l'autolimitation : Édith Stein admet seulement qu'un État prenne en compte la question morale au nom du principe d'*autolimitation* de l'État sur lequel je reviendrai dans l'évaluation du tercérisme steinien. Car, autant la justice dans un État ne peut être le fruit d'*un consensus par recoupement*, autant elle ne saurait dériver d'une certaine conception du bien liée à un groupe social, une culture ou une tradition. C'est ce qui pourrait être entendu lorsqu'Édith Stein fait dépendre la justice du droit pur ou les états-de-chose de devoir.

Michael Sandel semble le plus proche de la conception steinienne de la justice, lorsqu'il estime, dans sa critique à la justice procédurale de John Rawls, que la question fondamentale consiste à savoir si le droit est antérieur au bien.

D'après Édith Stein, le droit positif, c'est-à-dire, le droit promulgué qui règle

essentiellement l'État n'est pas présupposé par un droit naturel selon le jusnaturalisme, sinon par le droit pur qui est le même dans toutes les cultures, traditions et groupes sociaux. De cette façon, si Édith Stein devait répondre à la question de savoir si le droit (positif) est antérieur au bien, il est certain qu'elle répondrait par la négative, à condition que la notion du « bien » ici n'ait rien à voir avec les conceptions particularistes du bien selon des cultures ou traditions données.

D'autre part, en voulant justifier le principe d'autolimitation de l'État par rapport à la question législative, Édith Stein a jugé bon de reconnaître que : 1) toute législation a ses « liens particuliers » qui lui sont propres et 2) toute législation est ancrée dans les sociétés ou individus qu'elle régit.

Ainsi, pour ce qui concerne la question des relations entre le droit et la morale, je puis dire qu'Édith Stein est plus communautarienne que libérale, si je devais la positionner forcément. Cependant, je reconnais que son étude générale sur l'individu et la communauté permet une conciliation des deux doctrines conformément à l'étude comparative que je viens de faire entre tercérisme steinien, libéralisme et communautarisme. En plus de cette étude comparative, j'aimerais, pour terminer, évaluer le tercérisme steinien pour lui-même.

III. L'ÉVALUATION DU TERCÉRISME PHILOSOPHICO-STEINIEN

Si j'ai tenu à réaliser une étude comparative entre ce que j'ai personnellement appelé tercérisme philosophico-steinien et le libéralisme ainsi que le communautarisme, c'est juste parce que je trouve que ces deux dernières doctrines ont une certaine relation de complémentarité en tant que modèles d'intégration socio-politique. Et puisqu'il n'existe pas un antagonisme absolu entre les deux, il faut simplement trouver une doctrine qui concilie leurs idées qui se complètent. C'est dans cet objectif que j'ai réalisé l'étude comparative en considérant que l'essai steinien sur l'État ressemble plus à une conciliation du libéralisme et du communautarisme. Ce qui me permet surtout de dire cela c'est le fait qu'Édith Stein ait réalisé son étude sur l'État en partant du principe selon lequel celui-ci a à la fois une base sociétariaire et une base communautaire.

Outre cette évaluation que je fais de l'essai d'Édith Stein sur l'État en rapport avec le libéralisme et le communautarisme, j'aimerais à présent procéder à une autre analyse qui vise à considérer son étude comme une théorie sur l'État qui doit être

appréciée pour ce qu'elle est en elle-même.

L'originalité et les possibles limites de cette théorie steinienne en relation à certains thèmes tels la communauté étatique, l'autolimitation et la personnalité constitueront le contenu de cette section.

1. La communauté étatique dans le tercérisme steinien

Pour mieux apprécier chez Édith Stein l'idée d'une communauté étatique, il va falloir prendre sérieusement en compte ses développements sur la genèse d'un État en tant que l'ensemble de communautés et sociétés. Autrement dit, l'on devrait pouvoir prendre au sérieux le fait que l'État est une manière d'organiser des communautés et des sociétés existantes. Dans cette considération, il va de soi que l'État est toujours antérieur aux communautés qu'il organise. Ainsi, qu'Édith Stein puisse parler d'une communauté étatique, ne devrait pas poser un problème, car cela s'entend simplement que des communautés ont été constituées sous une forme étatique ; avec le droit promulgué comme première caractéristique.

Ce qui peut être considéré comme insuffisances, dans les développements steiniens sur la communauté étatique, c'est avant tout le manque de précisions sur la façon dont l'État peut se constituer en une seule communauté, si l'on sait qu'il est organisé à partir de plusieurs communautés. De toute façon, ce n'est pas le droit – étroitement lié à l'État – qui arrive à transformer plusieurs communautés en une seule, puisque conformément aux convictions mêmes d'Édith Stein, la loi n'est pas capable en elle-même de créer une communion entre les personnes.

Si Édith Stein n'a pas jugé nécessaire de préciser comment tout un État parvient à se faire communauté, c'est parce que ces précisions ne semblent pas faire partie de l'objectif que vise sa théorie. Son objectif principal, c'est de montrer que l'État a aussi une base communautaire et devrait dans son organisation et structure prendre compte de cette réalité. Nous avons déjà montré comment cela est possible à travers les relations entre droit et morale ou entre l'État et les questions éthiques, car c'est surtout dans le domaine moral que se manifeste plus le problème entre l'État et les différentes communautés qui s'y constituent.

Ainsi, l'idée d'une communauté étatique pose surtout le problème de savoir si

l'État doit prendre la réalité de la communauté – quelle que soit sa nature – dans sa juridiction. Il est clair que chez Édith Stein la réponse est affirmative avec toutes les nuances possibles qui ont été déjà mentionnées.

J'estime, toutefois, qu'une meilleure appréciation de ce problème que pose l'idée d'une communauté étatique dans une société pluraliste, devrait passer par l'analyse préalable d'autres questions telles que : la communauté est-elle encore une réalité pour tout individu ? Tous les individus sont-ils encore capables d'une vie communautaire ? Apparemment, ces questions sont paradoxales, puisqu'on ne parle d'individu que par rapport à une communauté. Pourtant, elles valent la peine d'être posées quand on sait que de nos jours, il n'est pas un fait rare de rencontrer des individus qui se sentent seulement identifier par leur appartenance à une nation à laquelle on ne peut, strictement parlant, attribuer le caractère de communauté à cause surtout de sa vastitude et de sa diversité en matière de groupes sociaux. Je n'inclus pas ces individus dans le cas de ceux qui souffrent d'exclusion sociale.

En ce qui concerne la question de savoir si la communauté continue d'être une réalité, je pourrais la poser autrement en m'inspirant d'Alasdair MacIntyre : tout individu est-il capable de dire dans une société pluraliste et progressiste, « je suis frère, cousin et petit-fils, membre de ce ménage, de ce village, de cette tribu, de cette commune, de cette association, de ce groupe social... » ? Si la réponse est oui, cela signifierait que la communauté demeure toujours une réalité. La possibilité d'une réponse négative à cette question demanderait à repenser la nature de la personne humaine contrairement à la vision steinienne. Cela ne fait pas partie de la finalité du présent travail.

Quant à savoir si tous les individus sont capables d'une vie communautaire de nos jours, cela me renvoie aussi à une autre question qui consiste à savoir si la réalité du pluralisme n'est-il pas plus favorable à une vie sociétaire plus qu'à une vie communautaire ? Pour répondre à cette question, je commence par souligner qu'Édith Stein, en rejetant l'idée schélérienne selon laquelle toute l'attitude fondamentale d'une société est une *méfiance* primaire et sans fondement, avait émis la possibilité que la méfiance soit à l'origine de la transformation d'une vie communautaire en une vie sociétaire où les individus considèrent qu'ils sont principalement en relation les uns avec les autres à cause d'une finalité commune : « S'en tirer mieux ». C'est justement cette idée qui est perçue dans la conception rawlsienne de la justice qui préconise plus

une vie sociétaire qu'une vie communautaire, en vue de régler le problème du pluralisme social dans l'État.

Ainsi, la réponse à la question de savoir si le pluralisme favorise plus une vie sociétaire est oui. Le oui ne se justifie par le fait que le pluralisme abrite des non-valeurs comme la méfiance des uns envers les autres qui ne favorise pas une vie communautaire, mais s'explique plutôt par le fait que l'on pense qu'une vie sociétaire résout mieux le problème du pluralisme. C'est pourquoi, l'un des reproches faits au communautarisme, est qu'il ne permet pas de résoudre la question du pluralisme, au moins selon Justine Lacroix qui fait cette déclaration :

A vrai dire, la réflexion des communautariens finit même par constituer une démonstration par l'absurde que le formalisme des libéraux, loin d'être un obstacle à la résolution des difficultés soulevées au sein des démocraties pluralistes, en serait plutôt la condition de possibilité⁵⁵⁹.

Je partage l'idée que la prise en compte des identités culturelles et communautaires dans la législation des États modernes n'est certainement pas la solution la plus adéquate pour la résolution du problème du pluralisme social en matière politique. Au contraire, cela va aggraver le problème de la complexité socio-politique, surtout quand la prise en compte est exigée à travers des revendications identitaires.

D'autre part, je suis aussi d'accord avec le communautarien Robert Bellah et ses collaborateurs que : « Le monde moderne est complexe, mais dans sa très grande complexité il existe de riches possibilités pour nous comme individus et dans nos relations avec les autres »⁵⁶⁰. L'une de ces riches possibilités dans nos relations avec les autres, c'est pouvoir constituer une vie communautaire ou garder les liens communautaires qui nous unissent les uns aux autres. Car le pluralisme ne constitue pas seulement des difficultés, mais aussi de nouvelles opportunités de formes de vie communautaire qui intègrent les particularités individuelles, culturelles et civilisationnelles.

Pour revenir à la question de savoir si les individus sont encore capables d'une vie communautaire dans une société pluraliste et progressiste, la réponse est aussi affirmative. Le cas contraire remettrait également une dimension fondamentale de la structure de la personne en question : dimension ouverte à l'autre.

Pour me résumer, je dirai que la réalité de la communauté pour tout individu de

⁵⁵⁹ LACROIX, J., *Communautarisme versus libéralisme*, op. cit., p. 171.

⁵⁶⁰ BELLAH, R. et alii, *The good society*, New York, Vintage Books, 1992, p. 20.

nos jours et la capacité de tout individu d'une vie communautaire dans une société pluraliste et progressiste ne sont pas à remettre en cause. Par conséquent, ce n'est pas du tout antipolitique que les États tiennent compte des communautés dans leur juridiction et législation. Au contraire, ce qui le serait, c'est le fait de les reléguer carrément dans la sphère privée. C'est l'une de ces raisons qui permet de justifier le concept d'« autolimitation » employé par Édith Stein dans sa théorie politique.

2. L'autolimitation de l'État dans le tercérisme steinien

Dans sa théorie politique fondée sur la méthode phénoménologique et qui s'oppose, de ce fait même, aux théories empiristes sur l'État, Édith Stein a hardiment affirmé la souveraineté de l'État, même si Vincent Aucante dans son *Essai sur la philosophie politique d'Édith Stein*, voit l'influence du contexte social dans le type de souveraineté qu'elle définit en faisant la déclaration suivante :

Ce statut de la souveraineté de l'État chez Édith Stein implique un certain type de relations interétatiques. Notons qu'elle développe sa théorie de l'État sur le fond de la constitution du premier Reich où par la politique de Bismarck les différents royaumes et principautés allemands ont progressivement perdu leur autonomie et leur souveraineté, un contexte historique qui conditionne fortement ses résultats⁵⁶¹.

Pour ma part, je minimiserais cette influence sur la base de la méthode phénoménologique utilisée par Édith Stein. Mais, je reconnais que cette remarque qui vise à spécifier la conception de la souveraineté étatique chez Édith Stein permet à Vincent Aucante de le différencier effectivement d'autres conceptions dont celle de Jacques Maritain qui limite la souveraineté étatique au bien commun en disant que : « L'État est seulement cette partie du corps politique dont l'objet spécial est de maintenir la loi, de promouvoir la prospérité commune et l'ordre public, et d'administrer les affaires publiques »⁵⁶².

Quoique, contrairement à Jacques Maritain, Édith Stein ait affirmé la souveraineté de l'État sur tout ce qui est sous sa juridiction territoriale, elle a aussi fait

⁵⁶¹ AUCANTE, V., *De la solidarité. Essai sur la philosophie politique d'Édith Stein*, Langres-Saints-Geosmes, 2006, p. 103.

⁵⁶² MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid, Encuentro, 2002, 2^a edición, p. 25.

des réserves sur cette souveraineté qui, en fin de compte, est au service des individus comme le dira plus tard Jacques Maritain en considérant que l'État « est un instrument au service de l'homme » et que « mettre l'homme au service de cet instrument, c'est une perversion politique »⁵⁶³.

Ainsi, le concept d'autolimitation utilisé par Édith Stein a cet avantage d'affirmer la souveraineté de l'État tout en la relativisant. Cette relativisation de la souveraineté de l'État est certes contraire à l'idée de « l'État de droit » qui proclame la toute-puissance juridique de l'État.

A travers, son concept d'autolimitation, Édith Stein montre qu'une communauté étatique ne peut se comporter de telle sorte à faire croire que le domaine du droit est exclusivement le sien. Car, avant l'existence des États, l'on pouvait bel et bien parler de droit, ne serait-ce qu'à travers les *états-de-droit* « purs » qui existent fondamentalement à travers les actes sociaux : le cas de la promesse.

L'autolimitation de la communauté étatique vis-à-vis des communautés ou groupes sociaux qu'elle organise a été justifiée de façon particulière en avançant trois raisons principalement : 1) l'impossibilité de prescrire et prohiber la personnalité propre de chaque individu qui commence à se développer dans une communauté (famille). 2) L'impossibilité à la loi de susciter la communion entre les individus. 3) Le fait que toute législation doit être ancrée dans les personnes qu'elle régit.

Si les raisons d'une autolimitation de l'État sont théoriquement fondées, il demeure nonobstant que la pratique peut être – dans certaines circonstances – un risque d'autosuicide de la part d'un État. Par exemple, Édith Stein, a proposé dans sa théorie que l'État puisse s'autolimiter en accordant une liberté d'activité législative à certaines communautés ou groupes sociaux qui pourraient même légiférer dans les cas de pénalisation et sanctions. Cette proposition steinienne ne prend pas suffisamment en compte deux réalités : premièrement, il existe de formes de communautés où l'individu vit sous une oppression qui ne lui permette pas de développer sa personnalité propre et deuxièmement, accorder une liberté d'activité législative à un groupe d'individus, c'est lui donner l'opportunité de faire croître son pouvoir d'agir par la coercition et cela pourrait mettre en péril l'existence même de l'État en cas de rébellion.

Ainsi, l'État qui accorde la liberté d'une activité législative à un groupe d'individus ou association (l'Église catholique par exemple) doit s'assurer qu'à tout

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 26.

moment il serait capable d'abstreindre cette liberté sans péril.

Dans une société pluraliste où se constituent des associations de tout genre réclamant des droits fondés plus sur « l'émotivisme moral » dans le sens macintyrien, plutôt que sur des critères de validité impersonnels, il est clair qu'un État ne saurait s'autolimiter seulement sur la base de la liberté et l'égalité individuelles. C'est en ce sens que les raisons d'autolimitation de l'État proposées par Édith Stein méritent une attention particulière surtout en ce qui concerne le cas de la personnalité.

3. La personnalité dans le tercérisme steinien

Dans son étude sur la communauté et sur l'État en tant qu'une forme de communauté, Édith Stein a eu à démontrer que la communauté a une personnalité, c'est-à-dire, une unité constituée de qualités personnelles. Pour montrer en quoi la communauté a une personnalité, il a fallu se référer aux individus-membres qui sont à l'origine de cette personnalité en faisant usage du concept de « psyché impersonnelle ».

De même, pour l'affirmation de la personnalité juridique de l'État, Édith Stein a fait recours à la personne concrète ou physique en tant sujet libre et juridique, tout en regrettant le fait que l'on exclue paradoxalement des personnes physiques du domaine des personnes juridiques.

Si Édith Stein a tenu à analyser la personnalité d'une communauté et d'un État en relation étroite avec la personne physique, c'est avant tout pour montrer la nécessité voire l'indispensabilité de la personne humaine dans la construction de sa théorie politique. Vincent Aucante exprime cette réalité chez Édith Stein de la manière suivante :

Édith Stein est à l'origine d'une pensée politique et d'une philosophie de l'État assez riche, qui s'enracinent dans une réflexion sur la nature de la personne. En effet le citoyen est d'abord et avant tout une personne, et il n'est de philosophie du droit ou de l'État qui puisse prétendre se passer d'une anthropologie préalable⁵⁶⁴.

De fait, contrairement à certaines théories politiques dont celle libérale qui se fondent sur la citoyenneté de l'individu en tant que sujet libre et égal par rapport à ses concitoyens pour bâtir leur système, Édith Stein part de la personnalité qui permet d'exprimer ce que chaque individu a de particulier par rapport aux autres et ce que

⁵⁶⁴ AUCANTE, V., *op. cit.*, p. 165.

chaque communauté a en propre.

L'indispensabilité de la personnalité, qu'elle soit individuelle ou communautaire, dans le tercérisme steinien tient surtout au fait que celle-ci, conformément à ce qui a été dit, « fait fond à tout développement personnel »⁵⁶⁵.

La prise en compte de la personnalité propre à chaque individu et communauté en matière de législation dans une société pluraliste, sera une réalité dans la mesure où l'on cherchera à garantir les conditions qui permettent l'épanouissement de la personnalité à tous les niveaux.

Si nous retenons la définition de la personnalité de Gordon Willard Allport comme étant « l'organisation dynamique, interne à l'individu, des systèmes psychophysiques qui déterminent son adaptation particulière à l'environnement »⁵⁶⁶, il n'y a de doute possible sur le fait que la personnalité se construit dans une interrelation conformément à la conception steinienne. Ainsi, une législation qui prend en compte la personnalité est celle qui favorise les interrelations personnelles tout en garantissant les libertés individuelles.

En ce sens, je partage l'opinion d'auteurs communautariens tels Charles Taylor qui ont critiqué la bureaucratisation de la politique qui consiste surtout à faire croire aux citoyens que le gouvernement ou les politiques sont la solution à tous leurs problèmes et qu'ils peuvent se passer des liens de communautés ou de solidarité qui ne sont pas du tout superflus pour le développement personnel.

Ce qui est paradoxal, c'est le fait que l'on pense être indépendant, autonome et libre en se défaisant du « joug » des relations interpersonnelles dans une communauté voire dans une famille, alors que tout laisse à croire que la bureaucratisation politique est une forme de soumission, même si elle est volontaire et parfois inconsciente. C'est ce que disait Charles Taylor en ces termes :

Une fois que la société a cessé d'avoir une structure sacrée, une fois que les conventions sociales et les modes d'agir cessent d'être fondés sur l'ordre des choses ou sur la volonté de Dieu, ils sont en un certain sens à la disposition de quelqu'un⁵⁶⁷.

La prise en compte de la personnalité dans l'arène politique sera une opportunité

⁵⁶⁵ Stein, E., *De l'État*, p. 118.

⁵⁶⁶ ALLPORT, G W., *Personality: a psychological interpretation*, op. cit., p. 40. p. 48.

⁵⁶⁷ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Barcelona, Paidós, 1994, p. 40.

donnée à chaque individu et chaque communauté ou groupe social de participer à son propre développement qui ne peut se réaliser sans sa propre personnalité. C'est de cette façon aussi que l'État dans sa structure organique contribuera à faire du citoyen un individu ouvert et engagé en favorisant son intégration socio-politique.

CONCLUSION

Le présent chapitre avait pour objectif principal d'analyser l'étude steinienne sur l'individu et la communauté comme une théorie politique. De fait, s'il y a lieu de faire allusion à une théorie politique chez Édith Stein, strictement parlant, c'est son étude sur l'État qui a occupé le deuxième chapitre de la deuxième grande partie de mon travail qui permet de le faire. Autrement, la philosophie steinienne est plus sociale que politique. Mais, si j'ai trouvé convenable de considérer l'ensemble de la pensée steinienne exposée ici comme une théorie politique, c'est parce que j'ai voulu la mettre en parallèle avec deux autres théories politiques, à savoir, le libéralisme et le communautarisme. C'est pour cette même raison que je l'ai appelée tercérisme philosophico-steinien.

Il s'agit d'un tercérisme, comme je l'ai déjà dit, qui ne prétend pas rejeter deux doctrines ou mouvements comme les tercérismes politiques le font généralement. C'est un tercérisme *conciliateur* qui vise à ne pas donner l'impression que l'individu et la communauté sont inconciliables dans une société pluraliste et progressiste. La conciliation que réalise le tercérisme steinien passe essentiellement par le principe incontestable selon lequel le moi individuel est une réalité que l'on peut bien étudier soit pour elle-même en minimisant son rapport avec la communauté soit pour son caractère dialogal en négligeant sa dimension solitaire. C'est pourquoi les deux possibilités ont été clairement exposées chez Édith Stein, avant de montrer comment elles sont conciliables.

En conséquence, le mérite du tercérisme c'est d'avoir réussi à insister sur la dimension solitaire et communautaire du moi individuel en parlant de sa double nature au moyen de deux métaphores très expressives : *monade et corrélat*. Ainsi, le tercérisme a-t-il pu concilier deux doctrines qui en principe devraient être complémentaires conformément à l'intention de Michael Walzer et Charles Taylor qui ont été traités d'« antilibéraux mous » par Stephen Holmes.

J'ai voulu faire montre de cette conciliation en analysant l'apport que le tercérisme steinien pouvait faire respectivement au libéralisme et au communautarisme, afin de les rapprocher l'un à l'autre.

En plus de l'apport du tercérisme steinien au débat entre libéraux et communautariens, j'ai jugé bon de retenir quelques points particuliers de ce dernier qui

fait de lui une théorie politique qui peut être considérée pour elle-même, d'autant plus que la méthode phénoménologique qui y a servi de guide constitue quelque chose de totalement rénovant en termes de philosophie politique. En ce sens, Édith Stein aura certainement son mot à dire dans les recherches actuelles sur les relations possibles entre phénoménologie et politique⁵⁶⁸.

La considération du tercérisme steinien pour lui-même m'a permis d'y retenir trois concepts principaux dont : la communauté étatique, l'autolimitation de l'État et la personnalité. Le contenu commun à tous les trois consiste à souligner pourquoi la législation d'un État doit pouvoir être à la fois au service de la réalité de solitude et de communauté de l'individu, en vue de l'aider à la conserver et en servir pour son intégration socio-politique.

Ainsi, le tercérisme steinien est un système qui affirme que l'intégration socio-politique d'un individu ne peut réussir sans la participation et l'engagement même de ce dernier lui-même. L'État ne fait donc que mettre son ordre juridique au service de l'individu en tant que *monade et corrélat*.

⁵⁶⁸ La Société Allemande pour la Recherche Phénoménologique (*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*), dans le cadre de ses activités de 2017, a eu à lancer un concours de recherches phénoménologiques sur le thème suivant : « La phénoménologie est-elle une philosophie réaliste (*Ist die Phänomenologie eine realistische Philosophie*). Ce thème a été choisi en rapport à celui de la réunion annuelle de la Société Allemande pour la Photogrammétrie et la Télédétection (*Deutsche Gesellschaft für Photogrammetrie und Fernerkundung*) : « Phénoméologie et Politique » (cf. <http://phaenomenologische-forschung.de/preisfrage-der-dgpf-2017/> consulté le 12 avril 2017).

CONCLUSION GÉNÉRALE

A travers la réalisation de la présente thèse j'avais une intention voire une préoccupation exprimée dans l'introduction généralement : comment en tant que moi individuel, pourrais-je arriver à me sentir à la fois inconditionnellement engagé pour le bien commun et profondément identifié dans mon ipsité face aux inévitables conditionnements socio-politiques d'une société de plus en plus pluraliste et progressiste ?

De fait, l'expérience intérieure que je fais d'une telle société en ce qui concerne certaines solutions politiques proposées pour une coexistence pacifique en dépit des différences, ne sont pas plutôt favorables à une identité individuelle. Elles sont au contraire, un terrain favorable à la formation d'une vision unique de la société fondée sur l'arbitrarité et le rejet de tout ordre établi ou préétabli.

Pour trouver réponse à la préoccupation que suscite une telle expérience, j'ai choisi de passer par une connaissance du moi individuel dans sa structure constitutionnelle avant toute expérience socio-politique vécue. Car se contenter du quasi slogan, « *l'homme est un être sociable* », en s'engageant dans des relations socio-politiques où je me sens désorienté voire « perdu », c'est manquer sérieusement de liberté intérieure. Il est possible que ce soit le même sentiment que Michael Sandel a voulu exprimer en laissant entendre dans son *Democracy's discontent* qu'au cœur du mécontentement démocratique contemporain, résiderait le sentiment que, individuellement et collectivement, nous sommes en train de perdre le contrôle des forces qui gouvernent nos vies⁵⁶⁹.

En vue de la connaissance de la structure constitutionnelle du moi individuel, j'ai voulu partir d'Édith Stein non pas avant tout pour le contenu de ses œuvres philosophiques que je connaissais à peine avant le projet de ma thèse, mais pour être, selon moi, un modèle d'une vie pour soi-même et d'une vie pour les autres en toute liberté et dans l'affirmation d'une identité personnelle.

A la fin de cette étude menée, je puis exprimer ma satisfaction quant aux découvertes faites sur la structure du moi individuel qui a permis à Édith Stein de l'identifier comme une monade fermée sur elle-même et un corrélat du monde extérieur.

⁵⁶⁹ SANDEL, M., *Democracy's discontent : America in search of public philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 3.

En fait, comme j'ai pu le souligner dans l'introduction de la deuxième grande partie du travail en citant Beate Beckmann-Zöller, Édith Stein s'est consacrée à la structure de la communauté et de l'intersubjectivité parce que préoccupée par la question de savoir comment le moi peut sortir de sa concentration sur lui-même manifesté dans un égoïsme moral et un solipsisme en matière de connaissances. Je pourrais donc dire que ma préoccupation relative à la problématique de mon thème fait écho dans une certaine mesure à celle steinienne.

A partir d'Édith Stein, je n'ai pas seulement découvert la structure du moi, mais aussi celle de la communauté et de l'intersubjectivité. Tous ces acquis engrangés m'ont effectivement permis, suivant mon second objectif étroitement lié au principal (la connaissance de la structure du moi individuel), de prendre part au débat entre libéralisme et communautarisme en tant que voies d'intégration socio-politique.

C'est justement en vue *d'une intégration socio-politique de l'individu* qui n'est pas dictée par aucune loi positive et ne prétend pas se limiter à l'accomplissement de celle-ci, que j'ai eu l'intention d'étendre l'étude à un niveau politique. De ce côté également, ma satisfaction est manifeste dans la mesure où j'ai rencontré dans l'Étude steinienne sur l'État une théorie politique qui permet de se rendre compte qu'aucune loi positive ou promulguée par une autorité instituée n'est capable en elle-même de réaliser l'intégration socio-politique de l'individu. Ce qu'elle peut faire c'est de servir d'instrument en prenant en compte la structure du moi et de celle de la communauté dont il est issu.

Si j'avais à préciser mieux ce que j'entends par intégration socio-politique de l'individu dans un monde globalisé et pluraliste, je dirais tout simplement qu'il s'agit essentiellement d'assumer responsablement ses origines communautaires et sociales avant de prétendre se réclamer citoyen du monde. En fin de compte, il est question de l'identité individuelle qui va de pair avec une identité collective et la connaissance de soi-même.

Édith Stein est pour moi un modèle par rapport à une telle intégration, qui après tout est la tâche du moi. De fait, elle a assumé responsablement ses origines juives et son appartenance à la nation allemande en luttant pour servir celui-ci au niveau professionnel, politique et religieux sans jamais nier ses origines juives pour lesquelles elle a courageusement pris le chemin d'Auschwitz où elle allait trouver la part dans les chambres à gas.

Ainsi, je suis convaincu et assuré par l'exemple steinien que l'intégration socio-politique est une question de responsabilité individuelle qui n'a rien à voir avec une quelconque responsabilité civile imposée ou définie par les dispositions légales d'un État. C'est une responsabilité qu'une figure emblématique dans l'histoire de la philosophie telle Socrate a assumée au point de périr d'une mort politique, alors qu'il n'avait jamais assumé une charge politique. De cette façon, l'intégration socio-politique avant d'être un droit à revendiquer professionnellement et politiquement, est donc un devoir qui s'enracine dans l'essence même du moi. Il s'agit donc d'une question d'*être* que pourrait être vérifiée dans la philosophie ontologique d'Édith Stein.

RESUMEN DE LA TESIS EN ESPAÑOL

INTRODUCCIÓN

El ideal del conocimiento de sí mismo y de la formación de una identidad propia parece alejarse cada vez más en una sociedad moderna, pluralista y progresista. De hecho, por una parte, el anhelo de conocerse a sí mismo ante una sociedad muy pluralista se encuentra debilitado por la dificultad de evitar las influencias de tantas singularidades en torno a mí. Por otra parte, el deseo de vivir o sea de actuar, de hablar, de pensar, de entender a los demás y las cosas según su identidad propia, se enfrenta a una cierta evolución cultural que obliga a estar permanentemente en búsqueda de “nuevos” valores con la tentación de abandonar los “antiguos”. Ante una situación como ésta, uno se siente desorientado en sus relaciones sociales, sobre todo cuando a través de las ideologías políticas se intenta imponer una única visión de la sociedad o del mundo a todos a pesar de sentir y de ver las cosas de una manera diferente. La solución a dicha desorientación no es evidentemente el abandono o la desesperación de seguir aspirando al ideal del conocimiento de sí mismo y a la construcción de una identidad propia de cara a la complejidad de las relaciones sociales ya evocadas.

Por ello, el problema de dicha tesis consiste en: ¿Cómo entender la posibilidad de un individuo (yo) incondicionalmente comprometido con su comunidad sin malograr su auto-conocimiento y su identidad propia? Y ¿cómo el individuo puede a través de la intersubjetividad salir de su solipsismo, incluso de su egoísmo?

La finalidad de mi tema se focaliza, pues, en la salvaguarda de un auto-conocimiento y de una identidad del yo frente a un riesgo real de que el individuo pueda “evadirse” de “querer” cumplir sus deberes con respecto al otro y sobre todo a la comunidad. En efecto, existe una cierta tensión entre una vida dedicada a sí mismo, es decir, a sus necesidades, a sus aspiraciones, a su bienestar, y una vida dedicada a las necesidades, aspiraciones, bienestar del otro o de la comunidad en que se vive. La tensión no se limita solamente a una cuestión de interés material, sino también tiene que ver con cuestiones existenciales, esto es, la manera de concebir la existencia personal.

La posibilidad de apaciguar tal tensión y de encontrar una *conciliación* o una síntesis entre mis necesidades, mis aspiraciones, mi bienestar, mis concepciones exis-

tenciales y los de la comunidad debe ser pensable, sobre todo porque uno no puede negar la realidad “individuo y comunidad”. Sólo se constata un predominio de uno sobre la otra y viceversa a la hora de elegir las condiciones de satisfacción de las necesidades, de las aspiraciones y del bienestar.

Por otra parte, más allá de la resolución de un problema personal, espero a través de este tema participar en un debate que parece mucho más político que social. Se trata del actual debate entre liberalismo y comunitarismo como vías de integración socio-política. La posibilidad de tal proyecto es justificable a través de la relación entre Edith Stein y el método de trabajo que voy a presentar ahora.

1. Edith Stein y método de trabajo

A nivel académico, Edith Stein es ciertamente más conocida en el ámbito espiritual y teológico que en el ámbito fenomenológico o filosófico. En este sentido, comparto el punto de vista de la filósofa alemana Beate Beckmann-Zöller que piensa que la focalización en la biografía y la espiritualidad de Edith Stein – una focalización favorecida por el proceso de su beatificación (1987) y de su canonización (1998) – impidió, a causa de los prejuicios confesionales, un interés intenso de la investigación filosófica por la fenomenología de Edith Stein⁵⁷⁰.

Por otra parte, una investigación filosófica sobre Edith Stein encuentra otra dificultad, que consiste en saber si se trata de una fenomenóloga o de una tomista. Pues es sabido que Edith Stein además de ser alumna y asistente del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, perteneció al círculo de los pensadores del llamado “Movimiento fenomenológico”⁵⁷¹ y tiene un gran número de escritos incontestablemente fenomenológicos. Sin embargo, a continuación, Edith Stein se dedicó a trabajar intensamente en Tomás de Aquino, cuya enorme obra *Quaestiones disputatae de veritate* fue traducida por ella al alemán. Esta intensa dedicación al pensamiento tomista le llevó a intentar un acercamiento entre la filosofía tomista heredada de Aristóteles y la fenomenología en su obra maestra *Ser finito y eterno (Endliches und ewiges Sein)*. Por eso, se considera que se convirtió en una tomista: Karl Schuhmann en su comentario a la obra completa de

⁵⁷⁰Cfr. STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg, Herder, 2010, p. LXII.

⁵⁷¹Cfr. SEPP, H. R., « Edith Steins Stellung innerhalb der Phänomenologischen Bewegung » in *Edith Stein Jahrbuch*, t. 4, 1998, p. 495.

Adolf Reinach la cualifica como “tomista y monja”. En cuanto al fenomenólogo Bernhard Waldenfels habla de una “convertida a la doctrina tomista sobre el Ser”⁵⁷².

A pesar de estas dos principales dificultades de una investigación filosófica a partir de Edith Stein, puedo afirmar sin duda alguna que mi método será el fenomenológico por dos razones: 1) el tema “Individuo y comunidad” se encuentra tratado como tal en una obra fenomenológica de Edith Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. 2) Intento a través de mi tema resolver un problema existencial personal, y el método fenomenológico conviene mejor aquí, ya que éste tiene más en cuenta el sujeto que el objeto.

Una dificultad surge ciertamente cuando pretendo a través de mi tema participar en un debate socio-político, puesto que me encuentro frente a un dominio considerado como el propio del realismo. Así me pregunto: ¿es compatible el método fenomenológico con una postura realista o no? Edith Stein me ayuda a contestar. En su obra autobiográfica *La vida de una familia judía*, comentando la obra de Husserl *Investigaciones lógicas*, hace observar que dicha obra manifiesta un despego radical (*radikale Abkehr*) del idealismo crítico de Kant y afirma a continuación: “Todos los fenomenólogos jóvenes eran realistas decisivos”⁵⁷³. Sin embargo, Edith Stein nota en la obra maestra de Husserl *Ideas*, un idealismo que este último llama un “idealismo transcendental” que no coincide con el idealismo transcendental de Kant. De todas formas, las explicaciones que Husserl dio a sus discípulos sobre dicho idealismo no acabaron de convencerles⁵⁷⁴. Por eso, Edith Stein afirma que ellos, los antiguos alumnos de Husserl en la universidad de Göttingen no siguieron este camino idealista que llegaba a entender. Su libro *Sobre el Estado (Eine Untersuchung über der Staat)* es una prueba de ello. También según Beate Beckmann-Zöllner a la que me he referido hace poco, el realismo fenomenológico de Edith Stein podría justificarse por el hecho de que, a ejemplo de muchos de sus contemporáneos, buscaba a través de su interés por la constitución y de la intersubjetividad

⁵⁷²Cfr. STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften op. Cit.* P; LXII

⁵⁷³STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Und weitere autobiographische Beiträge*, Freiburg, Herder, 2010, 3. Auflage, p. 200.

⁵⁷⁴„Die *Ideen* aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken. Was er uns mundlich zur deuteug sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen“ (STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Und weitere autobiographische Beiträge*, p. 200).

encontrar soluciones a la concentración del yo sobre sí mismo (*Ich-Konzentration*), a su egoísmo moral y a su solipsismo a nivel de la teoría del conocimiento⁵⁷⁵.

Conforme con las observaciones sobre el realismo fenomenológico, no cabe duda de que el método fenomenológico pueda servir para la participación en un debate socio-político. Así, voy, en mi proceder, a seguir un plan que comprende tres grandes partes: 1) Un estado de la cuestión en el que intento resumir el pensamiento liberal y comunitario a través de autores representativos de ambas doctrinas. 2) La concepción fenomenológica y política de la comunidad en Edith Stein. 3) El individuo como factor fundamental de una integración socio-política desde Edith Stein.

2. Debate entre liberalismo y comunitarismo

Antes de resumir el debate entre el liberalismo y comunitarismo, conviene decir en qué este debate concierne a Edith Stein y por qué puede servir como estado de la cuestión de mi tema: Individuo y comunidad desde una lectura de Edith Stein.

La relación de Edith Stein con un debate libero-comunitario que surgió en los años 1980 puede parecer anacrónico si uno sabe que Edith Stein nació el 12 de octubre de 1891 en Breslau y murió en Auschwitz en las cámaras de gas de los nazis el 09 de agosto de 1942. Pese a este probable anacronismo, se puede mostrar que existe una relación entre Edith Stein y las doctrinas del liberalismo y del comunitarismo. De hecho, además de haber militado – aunque unos meses⁵⁷⁶ – en un partido de audiencia liberal llamado Partido Demócrata Alemán (*Deutsche Demokratische Partei*) considerado como el precursor del actual Partido Liberal-Demócrata (*Freie Demokratische Partei*). Su relación política con el liberalismo no le impidió, sin embargo, criticar uno de los fundamentos de la doctrina liberal que es el Contrato Social reivindicando una base comunitaria también para el Estado.

⁵⁷⁵ Cf. BECKMANN-ZÖLLER, B., « Einführung », in STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. LII.

⁵⁷⁶ Edith Stein participó en la creación del Partido Demócrata Alemán en noviembre de 1918 como uno de los miembros del comité director. Se fue del Partido después de las elecciones del 19 de enero de 1919 en las que su partido ganó el 18 % de los escaños y formó un gobierno de coalición con otros dos partidos (SPD y el Centro). Edith Stein dimitió de la política concreta estimando no tener los medios usuales para esto: “una piel dura y una conciencia robusta” (STEIN, E., *Selbstbilnis in Biefen III. Briefen an Roman Ingarden*, Freiburg, Herder, 2001, Br. 60 (30. 11. 1918). Sin embargo, Edith Stein tubo siempre un interés particular por la política a través de sus escritos sobre todo.

Por lo que se refiere a su relación con el comunitarismo, hay que notar que uno de los autores comunitarios, a saber, Alasdair MacIntyre se interesó por la obra filosófica de Edith Stein sobre las relaciones entre individuo y comunidad escribiendo un libro sobre ella⁵⁷⁷: *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Además de esto, considerando la importancia de la comunidad en la teoría política y en la filosofía social de Edith Stein, puedo cualificarle como “precursora” del comunitarismo, en términos relativos. De esta manera, encuentro la relación de Edith Stein y de mi tema con el debate libero-comunitario. ¿Y en qué consiste este debate?

Uno de los filósofos comunitarios que resume bien dicho debate es Michael Sandel que distingue entre un liberalismo tradicional y un liberalismo deontológico. El primero concierne al liberalismo desarrollado en la era moderna con John Locke como protagonista y el segundo se refiere al liberalismo contemporáneo ampliamente representado en la figura de John Rawls. El debate gira en torno al liberalismo deontológico en su concepción de la justicia. De hecho, en su famoso libro *A theory of justice* publicado por primera vez en 1971 John Rawls defiende una justicia como equidad (*fairness*), a fin de resolver las dificultades de justicia engendradas por el conflicto pluralista de las doctrinas morales, filosóficas, religiosas...

Su teoría de justicia es construida a partir de una experiencia de pensamiento según la cual la ignorancia (*Veil of ignorance*) de nuestra situación real, a la vez biológica y social, sería la condición *sine qua non* de una neutralidad indispensable cuando se tratara de establecer reglas de justicia o de equidad

Una de las soluciones propuestas por John Rawls defiende efectivamente la neutralidad del Estado en las cuestiones de doctrinas y promueve una justicia de modo constructivista y formalista, es decir, una justicia obtenida desde un consenso traslapado (*overlapping consensus*) entre ciudadanos libres e iguales. Para este tipo de justicia, hace falta considerar la sociedad fundamentalmente como un sistema de cooperación que permite a cada individuo alcanzar sus finalidades propias. También, este tipo de justicia no tiene ninguna relación con el tema moral y por consecuencia con una cierta concepción del bien. Una justicia parecida supone una minimización del papel de la realidad comunitaria y cultural del individuo. Al contrario, los filósofos comunitarios, o sea, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor defienden una

⁵⁷⁷ MacIntyre, A., *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. Feliciano Merino Escalera, Granada, Nuevo Inicio, 2008.

justicia que toma en cuenta la realidad de la identidad individual y colectiva que se puede encontrar en una comunidad, en una tradición o en una cultura.

Si se quiere resumir el debate libero-comunitario haciendo abstracción de las particularidades de cada autor comunitario que tienen su importancia, se dirá que se trata de saber si la justicia en un Estado debe tener en cuenta la cuestión moral con todas sus implicaciones culturales y tradicionales relativas a la cuestión de la comunidad. Tal debate da efectivamente la impresión de separar el individuo de su realidad comunitaria queriendo encontrar una solución adecuada a las dificultades del pluralismo social. Por esto he querido desde Edith Stein dar mi opinión sobre este debate buscando conocer el vínculo que existe entre la estructura del individuo y la de la comunidad a través de su concepción fenomenológica y política de la comunidad en Edith Stein.

3. La concepción fenomenológica y política de la comunidad en Edith Stein

La concepción fenomenológica de una comunidad consiste en considerar ésta antes de nada como una unidad de vida a través de las vivencias como las vivencias sensoriales e imaginativas, las vivencias categoriales y las vivencias emocionales.

Antes de mostrar cómo las vivencias se unen para formar una corriente de vivencias comunitaria, Edith Stein analiza lo que he llamado precondiciones para realizar una experiencia comunitaria. Dichas precondiciones son principalmente tres:

1) Hace falta llegar a hacer la diferencia entre un yo individual y un sujeto comunitario. En general se ve la comunidad desde fuera como un conjunto de individuos. Sin embargo, una mirada fenomenológica permite ver la comunidad como un sujeto que se hace realidad a través de las vivencias individuales.

2) Una diferencia entre la estructura de una vivencia pura y sencillamente individual y una vivencia comunitaria es necesaria. Fenomenológicamente, esta diferencia se hace teniendo en cuenta lo que se llama el contenido y el sentido de una vivencia. Pues, el contenido, o sea el vivenciar y su significado no pueden ser idénticos en el individuo y en la comunidad.

3) La última precondición llama la atención sobre el hecho de que una comunidad se constituye no a través de la suma de las vivencias individuales, sino más bien mediante un vínculo interno (*innerer Zusammenhang*) de las mismas. Lo que favorece este vínculo o unidad de las vivencias individuales es su *sentido*. Si una vivencia indivi-

dual no tiene un sentido comunitario a través del objeto en el que se fundamenta, nunca podrá constituir una vivencia comunitaria.

Por otra parte, la unión de las vivencias individuales para constituir las vivencias comunitarias o mejor dicho la corriente de las vivencias comunitarias se hace a través de tres modos:

1) *El modo de asociación*: se trata de un modo de conexión de las vivencias individuales que se hace conforme a lo que se llama las *leyes de asociación* utilizadas en varias materias como la psicología, el psicoanálisis, el empirismo...

El modo de asociación no permite percibir una unidad de vivencias comunitarias. Su papel consiste en mostrar que existe la posibilidad de que las vivencias individuales de géneros diferentes entren en relación las unas con las otras.

2) *El modo de motivación*: a través de este modo las vivencias individuales que se conectan según sus géneros por modo de asociación llegan a unirse sobre la base del sentido que encierran. Así, la motivación a la que Edith Stein hace referencia tiene que ver con el sentido de las vivencias que es el factor motivador.

3) *El modo de causalidad*: existe una unidad de vivencias individuales por modo de causalidad constituido cuando un individuo llega a influir en otro de tal manera que éste tenga el mismo estado psíquico que él. Se habla en este caso de un *contagio psíquico* en el que se realiza una unidad de corriente de vivencias comunitarias.

Edith Stein no hizo solamente un estudio fenomenológico sobre la comunidad. También, desde el método fenomenológico llegó a analizar la comunidad en el ámbito político. Es lo que llamo su concepción política sobre la comunidad. El contenido fundamental de dicha concepción consiste en considerar el Estado bajo la forma de una comunidad caracterizada principalmente por la *soberanía* y el *derecho*. Así, en Edith Stein se habla de comunidad estatal por una razón de principio. De hecho, un Estado es un conjunto de grupos sociales y de comunidades desde su génesis. La existencia del Estado es pues posterior a la de las comunidades. De ahí, Edith Stein dirá que el Estado no tiene solamente *una base societaria*, conforme a la teoría contractualista sino también una *base comunitaria*.

Si el Estado tiene una base comunitaria, es necesario que se examine la posibilidad para que la estructura orgánica del Estado refleje esta realidad comunitaria. Por esto en su análisis, aunque admitiendo que la estructura óptica del Estado no le permite comprometerse en un conflicto moral, no llega a afirmar la neutralidad del Estado en el

ámbito moral a ejemplo del liberalismo deontológico. Edith Stein concibe que el Estado debería ayudar a los ciudadanos a ser moralmente mejores o contribuir a su educación en materia de moralidad. Lo puede hacer de dos maneras:

1) Poner su orden jurídico al servicio del bien moral de los ciudadanos ayudándolos a superar las dificultades que obstaculizan la orientación hacia la moralidad. Para esto hace falta que los representantes del Estado no intenten imponer a éste una ideología moral.

2) En la segunda manera, Edith Stein propone que el Estado se autolimita dando la posibilidad a grupos sociales y comunidad de educar moralmente a sus individuos-miembros. Esto supone que el Estado no legisle para algunas esferas.

Uno de los principios que se puede destacar en la concepción política de la comunidad de Edith Stein concierne a la *autolimitación* del Estado. Siempre que el Estado mismo se autolimita para favorecer el desarrollo total de la comunidad que reúne y el de cada individuo de dicha comunidad, no existe un peligro para su existencia.

En la concepción fenomenológica y política de la comunidad de Edith Stein, el individuo se presenta como un factor determinante: la constitución de la comunidad se hace a través de las vivencias individuales. También para el bien moral del individuo, el Estado está llamado a tener en cuenta la realidad comunitaria. Examinando esta importancia incluso la indispensabilidad del individuo en ambas concepciones, he llegado a percibir que en Edith Stein el individuo es sí mismo el factor fundamental de su integración socio-política.

4. El individuo como factor fundamental de una integración socio-política desde Edith Stein

En su estudio de la comunidad como un sujeto, es decir, una personalidad individual, Edith Stein llegó a decir que la psique del individuo como la de la comunidad presenta una doble natura curiosa: “Es de una parte una mónada cerrada sobre ella misma y por otra parte, un correlato del mundo, un ojo abierto a todo lo que se llama “objeto” »⁵⁷⁸. Por esto a través de su estudio sobre la causalidad psíquica, Edith Stein mostró cómo el individuo se presenta como un ser aislado en un mundo interior regido por le-

⁵⁷⁸ STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, op. cit., S. 186.

yes que no tienen nada que ver con las leyes del mundo: las leyes de la causalidad psíquica y de la motivación vivencial.

Si el yo individual está aislado en su mundo interior, es necesario que haya una manera de abrirse al mundo exterior para ser su correlato. De allí, percibo el estudio de Edith Stein sobre el problema de la empatía como la posibilidad de pasar de un yo aislado a un yo abierto a través de la intersubjetividad.

Así, la cuestión de las relaciones individuo-comunidad en Edith Stein manifiesta claramente el papel indispensable que cada individuo tiene que jugar para hacer de estas relaciones una realidad. Por otra parte, la investigación sobre el Estado ha dejado ver la posibilidad de que el orden jurídico pudiera ayudar al individuo a hacer de sus relaciones con su comunidad – sea estatal o no – una realidad.

Hacer de las relaciones individuo-comunidad una realidad se puede entender también como la realización de una integración socio-política del individuo que el mismo tiene que realizar. Es en este sentido que considero que el liberalismo y el comunitarismo como vías de integración socio-política en una sociedad pluralista pueden entrar en diálogo con el pensamiento socio-político de Edith Stein que he llamado *tercerismo* con respecto a ambas doctrinas (liberalismo y comunitarismo), o sea una tercera vía de integración socio-política del individuo.

No se trata de un tercerismo que rechaza a otras dos doctrinas a ejemplo de los tercerismos políticos. Se trata de un tercerismo filosófico que intenta conciliar el liberalismo y el comunitarismo filosóficos, pues el individuo y la comunidad no pueden ser defendidas como si fueran dos realidades opuestas. Al contrario, son complementarias.

El tercerismo filosófico de Edith Stein que es un factor conciliador del liberalismo y del comunitarismo filosóficos apunta sobre todo a la realización de una integración socio-política en la que el individuo es el actor principal y el Estado un ayudante. Dicho tercerismo defiende tres cosas fundamentalmente:

1) *La idea de una comunidad estatal* en la que la justicia no se opone o mejor dicho no rechaza por completo una cierta relación con la cuestión moral que está vinculada con la estructura comunitaria. De esta manera, estimo que la cuestión de la relación entre justicia y moral encuentra una respuesta equilibrada en el tercerismo de Edith Stein.

2) *La idea de un principio de autolimitación del Estado* que relativiza la soberanía y la toda potencia del Estado afirmada en el concepto del “Estado de derecho”. Un

principio de autolimitación permite al Estado saber que el derecho no es su dominio exclusivo. Pues el derecho existe en los grupos sociales, comunidades, tradiciones independientemente de la existencia de un Estado. Por ello, toda legislación debería enraizarse en la identidad de los individuos que quiere regir. Es una realidad que tiene que permitir a un Estado autolimitarse en algunas cuestiones morales.

3) *La idea de tomar en cuenta la personalidad en toda legislación.* En su desarrollo sobre la comunidad y el Estado como una forma especial de comunidad, Edith Stein mostró que dichas realidades tienen una personalidad a ejemplo de la personalidad del individuo, puesto que es éste el que posibilita la referencia a cualquier personalidad. Y para ella la personalidad es el fundamento de todo desarrollo personal⁵⁷⁹. Por ello toda legislación debe tener en cuenta la personalidad ya sea individual o colectiva.

Conclusión

El objetivo principal de mi tesis consistía en saber cómo llegar a una vida para mí y para los demás con toda libertad interior sin sentirme llevado por los condicionamientos sociales y las influencias de las ideologías políticas que proponen o imponen generalmente una univisión del mundo en una sociedad pluralista.

El estudio de la estructura del yo y de la comunidad en Edith Stein fue un medio para saber: cuándo se puede hablar de una vida para sí mismo y para los demás, cómo se vive para sí y para los demás. Además, sé también que una vida para sí y para los demás significa antes que nada realizar mi integración socio-política con toda responsabilidad, asumiendo mi identidad individual y la que comparto con otros en tanto que formando juntos una realidad colectiva.

La necesidad de una vida para sí y para los demás, así como de una integración socio-política se inscribe en la doble naturaleza del yo como *mónada cerrada* en sí y un *correlato abierto* al mundo exterior. Se trata pues de una cuestión de ser.

⁵⁷⁹ Cf Stein, E., *De l'État*, trd. Philibert Secretan, Fribourg, Cerf, 1989, p. 118.

BIBLIOGRAPHIE

Écrits d'Édith Stein

- STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, B. 5, Freiburg, Herder, 2. Auflage, 2010.
- _____, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, B. 6, Freiburg, Herder, 2. Auflage, 2010.
- _____, *Eine Untersuchung über den Staat*, B., 7, Freiburg, Herder, 2006.
- _____, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Und weitere autobiographische Beiträge*, B. 1, Freiburg, Herder, 3. Auflage, 2010.
- _____, *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)*, B. 2, Freiburg, Herder, 3. Auflage, 2010.
- _____, *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*, B. 3, Freiburg, Herder, 2006.
- _____, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefen an Roman Ingarden*, B. 4, Freiburg, Herder, 3. Auflage, 2005.
- _____, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, B. 14, Freiburg, Herder, 2. Auflage, 2010.
- _____, *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, B. 16, Freiburg, Herder, 2. Auflage, 2001.
- _____, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, B. 11/12, Freiburg, Herder, 2. Auflage, 2013.
- _____, *Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937)*, B. 9, Freiburg, Herder, 2014.
- _____, *Wer ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, B. 15, Freiburg, Herder, 2005.
- _____, *Einführung in der Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004.
- _____, *Le Problème de l'empathie*, trad. Michel Dupuis, Paris, Cerf, 2012.
- _____, *De l'Etat*, trad. Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1989.
- _____, *Obras completas, t. 2*, trad. Constantino Ruiz Garrido y José Luis Caballero Bono, Burgos, Monte Carmelo, 2005.
- _____, *La estructura de la persona humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Littérature secondaire sur Édith Stein

- BERNBECK, E., *Individuum und Gemeinschaft bei Edith Stein*, Doctoralem Dissertationem, Pontificia Studiorum Universitatis, A S. Thoma Aq. In Urbe, dec.1966.
- BETSCHART, Ch., „Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in „Psychische Kausalität“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 15, 2009, SS. 154-184.
- BOELLA, L., *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Madrid, Narcea, 2010.
- HAGENGRUBER, R., „Das Unsichtbare sichtbar machen. Die soziale Wirklichkeit und ihre Grundlagen in der Philosophie von Edith Stein“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 10, 2004, SS. 157-172.
- HERBSTRIH, W., „Edith Stein- ihrer Zeit voraus“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 2, 1996, SS. 406-407.
- BRENNER, R. F., „Die Frau im Denken Edith Steins. In Auseinandersetzung mit Sigmund Freud“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 3, 1997, SS. 349-366.
- MACINTYRE, A. Ch., *Edith Stein : a philosophical prologue*, London , Continuum International Publishing, 2006.
- MARTEN, R., „Edith Stein und Martin Heidegger“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 2, 1996, SS. 347-360.
- MÜLLER, A. U., „Emmanuel Levinas und Edith Stein“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 3, 1997, SS. 367-384.
- SEPP, H. R., „Edith Steins Stellung innerhalb der phänomenologischen Bewegung“ in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 4, 1998, SS. 495-509.
- WOBBE, Th., „Sollte die akademische Laufbahn für Damen geöffnet werden...“ „Edmund Husserl und Edith Stein“, in *Edith Stein Jahrbuch*, B. 2, 1996, SS. 361-374.
- WEIBEL, B., *Edith Stein. Prisonnière de l'Amour*, trad. Laurent Latil, Paris, Pierre Téqui, 2002.

Auteurs phénoménologues

HUSSERL, E., *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.

_____, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philo-*

sophy, Second book, trs. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht, 1989.

_____, *Logical investigations*, vols. 1 &2, trs. J. N. Findlay, Routledge & Kegan Paul, 2001.

REINACH, A., *Les fondements a priori du droit civil*, trd. Ronan de Calan, Paris, Vrin, 2004.

SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern, Bonn, Bouvier, 7. Auflage, 2000.

_____, „Vorlesung: Sozialphilosophie“ in *Schriften aus dem Nachlass* Band V, Varia I, Bonn, Bouvier, 1993, SS. 365-387.

Œuvres sur le libéralisme et le communautarisme

BELL, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

ETZIONI, A., *La tercera vía hacia una buena sociedad: propuestas desde el comunitarismo*, trad. José Antonio Ruiz San Román, Madrid, Trotta, 2001.

HAYEK, F. A., *Individualism: true and false*, Dublin, Hodges, 1946.

_____, *The road to serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

HOLMES, S., „The permanent Structure of Antiliberal Thought“, in Rosenblum Nancy et alii, *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

LACROIX, J., *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.

LOCKE, J., *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2014.

_____, *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2004.

MACINTYRE, A. Ch., *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

_____, *Whose justice? Which rationality?*, London, Duckworth, 1988.

MARX, K., *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004.

RAWLS, J., *A theory of justice*, London, Oxford University, 1973.

_____, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005.

- _____, *Justice as fairness: a restatement*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2001.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- _____, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.
- SANDEL, M. J., *Liberalism and the limits of justice*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 2ª ed., 2014.
- STRAUSS, L., *Histoire de la philosophie politique*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- _____, *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. Leonel Livchits, Madrid, Katz, 2007.
- STUART MILL, J., *Liberalismo y socialismo*, Madrid, Pirámide, 1996.
- _____, *De la liberté*, trad. Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1990.
- TAYLOR, Ch., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998.
- _____, *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- _____, *Justicia: ¿hacemos lo que debemos?*, trad. Juan Pedro Campos Gómez, 3ª ed., Barcelona, Debolsillo, 2013.
- _____, *âge séculier*, trad. par Patrick SAVIDAN, Paris, Seuil, 2011.
- _____, “¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?” en HABERMAS, Jürgen, TAYLOR Charles, et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Alianza, 2010.
- _____, « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États ? », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'université Laval, 1992.
- _____, « L'atomisme », in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, coll. Philosophie morale, 1997.
- WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

_____, *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, EEUU, Basic Books, 1983.

_____, *Thick and thin. Moral argument at home and abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

AUTRES SOURCES

- *Dictionnaires et encyclopédies*

FOULQUIÉ, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, trd. Armando-Gómez, C., Barcelona, Labor, 1967.

MICHEL, Ch. et NOVAK, F., *Kleines psychologisches Wörterbuch*, Freiburg, Herder, 1991.

RAYNAUD, Ph. et RIALS, St., *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

- *Ouvrages*

ALLPORT, G. W., *Personality: a psychological interpretation*, New York, Holt, 1947.

DE TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, t. 2, chap. VI, Paris, Gallimard, 1961.

BELLAH, R. et alii, *The good society*, New York, Vintage Books, 1992.

BELLAH, R., *Habits of Hearts. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

FICHTE, J. G., *La doctrine de l'État 1813. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, Paris, Vrin, 2006.

FILMER, R., *Patriarcha and other political works*, London, Transaction Publishers, 2009.

MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid, Encuentro, 2^a edición, 2002.

MESURE, S., RENAUT, A., *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.

PHILIPPS, D. L., *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

SEVE, R., « John Rawls et la philosophie politique », in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988.

SIMMEL, G., *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, Coll.

Quadrige, 2013.

THUILLET, G., *Le système idéal*, Nordersted, Books on Demand GmbH, 2011.

TRILLING L., *Sincerity and Authenticity*, New York, Norton, 1969.

VAN PARIJS, Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991.

- *Articles*

CLONINGER, C. R. ; BAYON, C. et SVRAKIC, D.M., « Measures of temperament and character in mood disorders: a model of fundamental states as personality types », *Journal of Affective Disorders*, n° 51, (1998), pp. 21-32.

JOUANNET, E., « L'idée de communauté humaine à la croisée de la communauté des Etats et de la communauté mondiale », in *Archives de philosophie du droit*, 2003, T. 47, pp. 191-232.

LOHMAR, D., « Le concept husserlien d'intuition catégoriale », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, t. 99, n°4, 2001, pp. 652-682.

SAUCIER, G. et GOLDBERG L.-R., « Personnalité, caractère et tempérament : la structure translinguistique des traits », *Psychologie française*, n° 51, (2006), pp. 265-284.

SIMMEL, G., „Das Problem der historischen Zeit, in *Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*, n° 12, Berlin, 1916.

- *Internet*

http://www.lemondepolitique.fr/cours/philosophie_politique/declin/locke.html consulté le 2 mai 2016.

<http://phaenomenologische-forschung.de/preisfrage-der-dgpf-2017/> consulté le 12 avril 2017.

<http://www.euro92.com/acrob/comlib.pdf> , consulté le 22 juin 2016.

<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F45891.php> consulté le 02 février 2017.

<http://www.revue-lebanquet.com/le-communautarisme-contre-la-communaute/>, consulté le 16 juin 2016.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Droit_des_peuples_%C3%A0_disposer_d%27eux-m%C3%A0mes, consulté le 15 janvier 2017.

<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F45891.php> consulté le 02 février 2017.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	5
PREMIÈRE PARTIE : ÉTAT DE LA QUESTION DE L'INDIVIDU ET DE LA COMMUNAUTÉ DANS LE LIBÉRALISME ET LE COMMUNAUTARISME	13
CHAPITRE I : LA CONCEPTION DE L'INDIVIDU DANS LE LIBÉRALISME PHILOSOPHIQUE.....	15
INTRODUCTION.....	15
I. L'INDIVIDU PERÇU À PARTIR DE SA CONSTITUTION NATURELLE.....	17
1. Dans le libéralisme de l'époque moderne.....	17
2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine.....	21
II. L'INDIVIDU APPREHENDÉ COMME FACTEUR CLÉ DE SA CONSTITUTION SOCIALE.....	24
1. Dans le libéralisme de l'époque moderne.....	24
2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine.....	28
III. L'INDIVIDU CONÇU DANS SA RELATION AVEC D'AUTRES INDIVIDUS	
32	
1. Dans le libéralisme de l'époque moderne.....	32
2. Dans le libéralisme de l'époque contemporaine.....	35
CONCLUSION.....	39
CHAPITRE II : LA CONCEPTION DES RELATIONS ENTRE COMMUNAUTÉ ET INDIVIDU DANS LE COMMUNAUTARISME PHILOSOPHIQUE.....	40
INTRODUCTION.....	40
I. PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES	42
1. La communauté dans le communautarisme	42
2. Le communautarisme et autres doctrines par rapport au concept de « communauté ».....	45
3. Types de communautarismes	48
II. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MACINTYRE.....	50
1. Identité individuelle et communauté.....	51
2. Une rationalité et une justice dans un contexte social donné.....	54
III. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MICHAEL SANDEL.....	56
1. Importance de la communauté dans sa démarche téléologique.....	56
2. La communauté constitutive	58
IV. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE MICHAEL WALZER.....	61
1. Justice distributive et identité des biens	62
2. Justice distributive et identité des individus	64
IV. LA CRITIQUE COMMUNAUTARIENNE DE TAYLOR.....	66

1. Identité individualisée et idéal de l'authenticité	67
2. Identité individuelle et identité culturelle ou collective	69
CONCLUSION.....	71
DEUXIÈME PARTIE : CONCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET POLITIQUE DE LA COMMUNAUTÉ CHEZ ÉDITH STEIN	73
CHAPITRE I: LA POSSIBILITÉ D'UNE COMMUNAUTÉ ET D'UNE VIE COMMUNAUTAIRE CHEZ ÉDITH STEIN : INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ.....	76
INTRODUCTION.....	76
I. PRÉCONDITIONS POUR UNE EXPÉRIENCE COMMUNAUTAIRE	78
1. La différence entre un moi individuel et un sujet communautaire	78
2. Distinction entre la structure d'un vécu individuel et celle d'un vécu communautaire 82	
3. La constitution du vécu communautaire	87
II. LES ÉLÉMENTS CONSTITUANTS DU VÉCU COMMUNAUTAIRE.....	90
1. Les vécus sensoriels et imaginatifs	91
2. Les actes catégoriaux	95
3. Les actes émotionnels	100
II. MOYENS POUR PASSER D'UN VÉCU INDIVIDUEL À UN VÉCU COMMUNAUTAIRE	105
1. Le mode d'association	105
2. Le mode de motivation.....	108
3. Le mode de causalité.....	112
4. Le mode d'effet de la volonté	116
III. CONDITIONS POUR FAIRE DE LA COMMUNAUTÉ UNE RÉALITÉ	119
1. La communauté comme une personnalité individuelle	119
2. La force vitale	122
3 Le caractère.....	125
V. LA RELATION ENTRE INDIVIDU ET GROUPES SOCIAUX.....	129
1. La masse.....	129
2. La société (Gesellschaft)	132
CONCLUSION.....	137
CHAPITRE II : L'ÉTAT COMME UNE COMMUNAUTÉ CHEZ ÉDITH STEIN	139
INTRODUCTION.....	139
I. LA SINGULARITÉ DE LA COMMUNAUTÉ ÉTATIQUE.....	141
1. Une réalité sociale	141
2 La souveraineté de la communauté étatique	144
3. La communauté étatique et l'individu	148
II. L'ÉTAT COMME UNE COMMUNAUTÉ JURIDIQUE	152

1. Droit pur ou droit positif ?	152
2. La communauté étatique comme une personne juridique	155
3. Les relations juridiques interétatiques.....	160
III. FACTEURS INFLUENTS SUR LA COMMUNAUTÉ ÉTATIQUE.....	163
1. Les facteurs de type fondamental.....	164
2. Les facteurs de type constitutif	168
3. Les facteurs de type doctrinal	172
IV. L'IMPORTANCE DE L'ÉTAT.....	176
1. L'importance de l'État pour les individus-membres	177
2. L'importance de l'État pour la communauté	179
3. L'importance de l'État pour la justice.....	182
V. L'ÉTAT ET LES VALEURS MORALES.....	184
1. La morale et le droit	185
2. L'État dans son rapport aux normes éthiques.	188
VI. L'ÉTAT ET LA RELIGION	193
1. Une relation conflictuelle	193
2. Un compromis de fait entre État et religion.....	195
CONCLUSION.....	199
TROISIÈME PARTIE : L'INDIVIDU COMME FACTEUR FONDAMENTAL D'UNE INTÉGRATION SOCIO-POLITIQUE.....	201
CHAPITRE I : LA DÉCOUVERTE D'UN MOI ISOLÉ À PARTIR D'ÉDITH STEIN.....	203
INTRODUCTION.....	203
I. LE PROBLÈME DE LA CONSCIENCE ET DE LA CAUSALITÉ DANS LA SPHÈRE DES VÉCUS PURS.....	205
1. Le flux original et le flux constitué de la conscience.....	205
2. Le contenu et l'unité du flux de la conscience	208
3. La causalité dans le flux de la conscience ou des vécus	211
II. LE PROBLÈME DE LA RÉALITÉ ET DE LA CAUSALITÉ PSYCHIQUES	217
1. La conscience et la réalité psychique	217
2. L'énergie vitale dans la causalité psychique	219
3. La causalité psychique	221
III. LE PROBLÈME DE LA MOTIVATION.....	224
1. La motivation comme loi fondamentale de la vie spirituelle	224
2. Des actes facteurs et objets de motivation	228
IV. RELATIONS ENTRE CAUSALITÉ ET MOTIVATION.....	234
CONCLUSION.....	243

CHAPITRE II : LE TERCÉRISME PHILOSOPHICO-STEINIEN OU LA RECHERCHE D'UN MOI OUVERT ET ENGAGÉ POUR UNE INTÉGRATION SOCIO-POLITIQUE	245
INTRODUCTION.....	245
I. L'EMPATHIE COMME UNE POSSIBILITÉ D'UN MOI OUVERT ET ENGAGÉ	247
1. La nature de l'empathie	247
2. La fonction de l'empathie	252
II. APPORT DU TERCÉRISME STEINIEN AU LIBÉRALISME	256
1. La liberté.....	256
2. Le droit et la morale	258
3. La justice et la place d'autrui	260
III. APPORT DU TERCÉRISME STEINIEN AU COMMUNAUTARISME.....	264
1. L'individu	265
2. La communauté	267
3. La justice et la morale	269
III. l'évaluation du tercérisme philosophico-steinien	270
1. La communauté étatique dans le tercérisme steinien.....	271
2. L'autolimitation de l'État dans le tercérisme steinien	274
3. La personnalité dans le tercérisme steinien	276
CONCLUSION.....	279
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	281
BIBLIOGRAPHIE.....	294
RESUMEN DE LA TESIS.....	284
Table des matières.....	301