

ANDRZEJ SAROTA

Université Catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve

## LE CONCEPT DE MOTIVATION DANS LA CAUSALITÉ PSYCHIQUE<sup>1</sup> D'EDITH STEIN

Une présence croissante des termes *motivation*, *motif* ou *motiver*, dans notre langage et dans notre culture, est digne de notre réflexion. Nous posons souvent la question des motifs lorsque nous revenons aux raisons d'une situation présente qui nous étonne ou qui nous inquiète: «pour quels motifs a-t-il fait cela?». Ce n'est pas seulement la question récurrente du juge ou de l'avocat. «Pourquoi ai-je fait telle bêtise?». Ce *pourquoi* nous met de suite dans le vaste champ de la causalité. Les questions de motivation et de causalité se croisent à travers l'histoire de la pensée. Est-ce que nous ne pouvons pas poser de manière rationnelle la question de la motivation, une «causalité» de l'homme qui ne se limite pas au monde physique? Pouvons-nous poser la question de la motivation sans nous contenter d'une vision réductrice de l'homme?

On voit bien dans notre culture une instrumentalisation de la motivation. Celle-ci est très souvent conçue comme une sorte d'objet intériorisé: il nous faut non seulement des outils performants, mais surtout des acteurs performants. Cette performance rapide et presque automatique n'est pas un danger en soi. L'homme a besoin d'habitudes et de performances pour vivre.

Cependant, l'action aveugle, privée de réflexion et de perspective anthropologique plus générale, peut être néfaste pour l'homme et la société. L'homme se comprend et comprend autrui, du moins d'après les phénoménologues, à travers les motivations. De même qu'il comprend la nature par la connaissance de ses causalités. Si les motivations deviennent uniquement des instruments, c'est l'homme qui commence à disparaître. Ce n'est pas la technique ou l'industrialisation qui doivent nous faire peur, mais l'oubli humain de se comprendre et de réfléchir, notamment à ses propres motivations et aux motivations de la société où il vit.

Ce qui est inquiétant, du moins selon moi, c'est qu'une réflexion philosophique sur la question de motivation – presque absente dans l'océan des travaux en psychologie – soutient parfois les tendances de notre époque, en constatant que nous n'avons pas besoin du concept de motivation et qu'il est superflu<sup>2</sup>. Evidemment,

---

<sup>1</sup> E. Stein, *Psychische Kausalität*, in idem, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970.

<sup>2</sup> On peut mentionner deux exemples: J. Dancy, *Why There Is Really No such Thing as the Theory*

dans le contexte évoqué ci-dessus, le concept de motivation est bel et bien inutile. Mais telle motivation instrumentalisée ou instrumentale a perdu son essence parce qu'elle est devenue une sorte de causalité intériorisée.

## 1. Le concept de motivation est-il nécessaire?

La question devient urgente, en tout cas à partir l'époque moderne où l'on a commencé à expliquer l'homme par des modèles mécaniques. Entre les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ce point de vue est bien présent chez de nombreux psychologues qui essaient d'expliquer le comportement humain. D'où une distinction importante introduite à l'époque entre la causalité et la motivation, notamment par Dilthey. En réaction au positivisme, et en s'inspirant de la création littéraire, il propose pour l'univers de l'esprit une approche autre que causale, à savoir celle d'une motivation qui permettra de *comprendre* une cohérence de la vie humaine<sup>3</sup>.

Cette distinction est reprise par Husserl et ses disciples qui, eux aussi, attaquent les dérives positivistes. Le concept de motivation trouve une place importante tant dans les travaux de Husserl que chez ses disciples et pourtant l'apport de la phénoménologie à l'exploration de la motivation humaine reste peu connu<sup>4</sup>. Le concept trouve une importante signification dans la *Psychische Kausalität* d'Edith Stein. L'assistante de Husserl fait explicitement allusion à l'élaboration du concept, notamment dans *Idées I* et dans *Idées II* (non encore publiées à l'époque mais connues de l'assistante de Husserl<sup>5</sup>) et à l'essai d'A. Pfänder *Motifs et motivations*. Par son essai, Edith Stein s'engage dans la bataille menée par les phénoménologues contre la psychologie empiriste de l'époque, qui essayait de réduire et d'expliquer le psychique de l'homme par une causalité physique. Pourtant, elle ne veut pas négliger certains acquis de cette psychologie en suivant A. Pfänder, le disciple de Theodor Lipps. De plus, étant donné le contexte plus large de son travail exprimé par le titre: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, E. Stein entre dans le débat concernant la philosophie des sciences – les sciences humaines surtout.

---

*of Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, XCV (1995), pp. 1–18, et R. Norman, *Practical Reasons and the Redundancy of Motives*, „Ethical Theory and Moral Practice”, 4 (2001), pp. 3–22.

<sup>3</sup> Cette idée diltheyenne est bien présente dans la *Causalité psychique* d'Edith Stein, notamment dans l'introduction.

<sup>4</sup> Cf. un long article *Motives and Motivation* de W. P. Alston dans *Encyclopedia of Philosophy*, éd. E. Craig, Londres, Routledge, 2000, v. 6, pp. 399–409.

<sup>5</sup> Cf. l'étude du travail d'E. Stein comme assistante dans M. Sawicki, *Body, Text and Science. The Literacy of Investigative Practice and Phenomenology of Edith Stein*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1997, pp. 153–165. Voir aussi R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, à Edyta Stein, *O zagadnieniu wczucia* (trad. D. Gierulanka, J. F., Gierula), Cracovie, Znak 1988, pp. 155–180, et idem, *Edith Stein on her activity as an Assistant of Edmund Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 23 (1962), pp. 155–175.

Dans les limites de notre article, nous voulons limiter notre intérêt au concept de motivation, exposer comment Edith Stein a montré la motivation humaine et indiquer la spécificité de cette exposition steinienne.

## 2. La motivation au sens spécifique

Edith Stein propose plusieurs distinctions concernant la motivation, dont la plus importante est la distinction entre motivation au sens spécifique et motivation au sens général. Le mode spécifique, qui se réalise dans les actes libres, est certes, exemplaire pour l'action rationnelle de l'homme. Dès le début de ses analyses, l'auteur indique ce sens de la motivation, qui est d'ailleurs le plus fréquent dans l'approche philosophique. À plusieurs reprises, elle signale que les motivations explicites et fondées rationnellement permettent d'éviter les erreurs. Elle affirme que la motivation trouve sa signification plénière dans le domaine des actes libres<sup>6</sup>. Ceux-ci sont définis comme suit :

„Wir können also den Bereich der freien Akte, die für uns gleichbedeutend sind mit dem »Tun« das Ich, dadurch abgrenzen, daß sie und nur sie aus einem Vorsatz hervorgehen können und durch ein fiat! eingeleitet werden müssen”<sup>7</sup>.

Les actes libres, au sens plein, sont toujours précédés par une résolution (*Vorsatz*), et ils viennent nécessairement d'un *fiat*<sup>8</sup> du sujet. Cette résolution peut être fondée objectivement ou non. Elle est pourtant toujours précédée de la prise de position (*Stellungnahme*)<sup>9</sup>. Au sens plus large, les actes libres ne présupposent pas toujours une résolution. Quel est alors cet acte réellement et pleinement libre selon Edith Stein? Sans entrer dans tous les détails de l'analyse, notons l'importante distinction entre la volonté et la liberté, et sa conséquence, à savoir que tous les actes volontaires ne sont pas libres<sup>10</sup>. Pour qu'un acte puisse être qualifié de libre, cette «secousse intérieure» qui vient de l'ego est toujours nécessaire<sup>11</sup>. Cette secousse intérieure est davantage dans la possession du „je” si elle est précédée d'une résolution, alors même que la résolution n'est pas nécessaire pour l'acte libre en tant que tel. C'est notamment le cas de la prise de position ou de la transformation du tendre-vers (*das Streben*) en l'acte de volition où le sujet rejoint en quelque sorte le mouvement d'un vécu.

Cette conception steinienne de l'acte libre est proche de celle d'Alexandre Pfänder qui voit dans l'acte libre un acte pleinement rationnel. La position d'Edith Stein semble cependant plus nuancée, car elle affirme que dans certains actes, la

<sup>6</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970, p. 53.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>8</sup> Ce terme latin était utilisé par Husserl pour désigner l'activité d'un ego (Cf. J. English, «Ego», in idem, *Le vocabulaire de Husserl*, Paris 2002, p. 31).

<sup>9</sup> E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 50.

<sup>10</sup> Cf. ibidem, p. 49s.

<sup>11</sup> Cf. ibidem, p. 51.

liberté humaine se manifeste pleinement, mais que d'autres actes venant de l'ego ne sont pas du tout dépourvus de liberté. D'autant que toute résolution est précédée par des actes qui ne sont pas, dans cette optique, pleinement libres, comme l'acceptation ou la prise de position<sup>12</sup>. L'acte libre au sens complet est réfléchi et, osons-nous dire, entièrement vu par le sujet. L'ego s'élève pour voir, en quelque sorte du haut, son acte qui sera initié par son *fiat*. Néanmoins, selon l'affirmation de Stein, dans les contextes de tous ces actes, la motivation réalise son sens précis, parce que l'ego fonde pleinement, en pleine lumière, son acte<sup>13</sup>. La motivation n'est pas seulement sentie, vue ou vécue dans son mouvement ou sa mise en mouvement. La motivation dans les actes libres est alors «très cognitive», c'est-à-dire très exigeante à l'égard du sujet qui, non seulement met des actes en mouvement, mais pose aussi le point de départ et d'arrivée. Les connexions noématiques sont donc très explicites. On voit aussi qu'un tel acte se donne pleinement à l'évaluation.

Toutefois l'auteur n'accepte pas de réduire le champ de la motivation à ces actes seuls, car même ces actes se fondent sur des actes qui ne viennent pas de la « secousse » de l'ego. De plus, cette définition ne rend pas compte de l'ensemble du phénomène de la motivation. Il y a même un danger à limiter la motivation aux actes strictement libres, car on met entre parenthèses une bonne partie de la vie humaine qui ne satisfait pas à une telle exigence. Si on se limite à cette définition de la motivation, elle devient, selon moi du moins, une des causes d'instrumentalisation de la motivation, qui devient formelle et séparée de la vie humaine. Une telle vision de la motivation – soulignons-le, fondamentale pour l'homme – risque cependant d'ignorer une vie humaine qui n'est jamais uniquement un objet. Ainsi, on exclut de la motivation, par exemple, la connaissance humaine qui doit alors, par conséquent, résulter *totalemment* d'une causalité. Edith Stein a bien démontré que l'acte libre est le fruit d'une succession d'actes, marqués non seulement par certaines données et certains états, mais aussi par les vécus et les sentiments vitaux. La résolution comme meilleur point de départ pour l'acte libre n'est alors jamais, pour le sujet, une simple formule rationnelle qui se donne totalement à évaluer. Elle porte toujours le sens-contenu qui est plus large que le contenu rationnel et l'évaluation rationnelle.

Edith Stein veut démontrer la possibilité d'aborder de manière rationnelle le thème des vécus et des états psychiques, mais elle rejette un rationalisme à la Kant, excessif car allant jusqu'à idéaliser en fin de compte la vie concrète de l'homme.

De plus, la liberté, pour Edith Stein, est un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ. L'acte libre n'est pas le simple libre arbitre qui est l'une de ses conditions. Il n'est pas seulement une sortie de l'ego (dans n'importe quelle direction). La liberté n'est pas comme une explosion de volcan, mais comme une flèche qui se di-

<sup>12</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 50.

<sup>13</sup> Edith Stein utilise le verbe *hingehören*, souvent utilisé par Pfänder aussi, pour les actes libres qui se donnent facilement à „écouter“ ou „ré-écouter“ (Cf. *ibidem*, p. 53). Stein préfère cependant l'exemple de la vision.

rige dans une direction bien déterminée. Au sens plein, l'acte libre est consciemment dirigé vers un but, par la résolution. Dans la résolution et dans l'intervention de l'ego – ce *Kern* de l'homme – sa vie joue constamment un rôle important. L'article de Richard Norman<sup>14</sup> est un exemple de cette tendance à limiter la motivation à la rationalité formelle. Ainsi la motivation devient superflue parce qu'un homme concret n'est plus nécessaire. Il suffit de déterminer certaines causes et raisons pour faire un calcul, et arriver à certaines possibilités déterminées.

La motivation au sens spécifique, qui est toujours – et doit être – liée à l'activité humaine, et qui révèle notamment la liberté de l'homme, peut parfois faire oublier son caractère dynamique, lié à la vie d'un homme concret. La constatation que moi (ou quiconque) «j'ai épousé telle femme par amour ou non» exprime l'essence, le contenu rationnel d'une motivation, mais une telle déclaration met entre parenthèses toute la richesse des motivations de l'homme qui a épousé une femme.

### 3. La causalité psychique

La motivation est juxtaposée à la causalité, mais elle n'en est pas séparée totalement. Pour mieux saisir le concept steinien de motivation, il faut nous arrêter un peu sur l'analyse de la causalité dans le domaine du psychique. E. Stein propose l'exemple de la fatigue et de la vigueur qui influencent tous les vécus à la manière de, ou analogiquement à une causalité physique. Elle décrit comment nous la percevons, en gardant la perspective noétique. Posons un événement causant et un événement causé, p.ex. une boule en mouvement, et un incident qui intervient entre deux événements quand une boule en heurte une autre. Les événements sont déterminés par leur substrat spécifique.

Dans la sphère du psychique, un incident est senti comme un changement de la sphère vitale. Nous ne pouvons pas l'interposer entre deux événements, en tous cas à ce moment-là, puisque nous gardons le point de vue noétique (nous ne sommes pas encore arrivés à une analyse objective qui peut se tromper)<sup>15</sup>. L'incident ou ce changement de la sphère vitale détermine l'événement causant qui ne peut pas passer sans effets. Cette différence remarquée entre deux causalités est surtout noétique et expérientielle. Répétons que c'est cette analyse qui intéresse E. Stein car elle saisit la motivation humaine dans l'action.

Quelqu'un pourrait réagir au fait que, par exemple, le vécu de la fatigue est déterminé par exemple par un travail lourd. C'est vrai, mais au niveau des vécus, nous n'avons pas accès à cette connexion entre vivre son engagement, le travail, etc., et le vécu de la fatigue. Nous ne « voyons » pas de lien direct entre le travail et la fatigue, même si nous le connaissons. Nous n'avons pas la vue sur ce changement. Comme dans la causalité physique, nous voyons les effets et l'incident,

<sup>14</sup> R. Norman, *Practical Reasons...*, pp. 3–22.

<sup>15</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, pp. 13s.

c.-à-d. la fatigue que je commence à ressentir, mais pas les événements causants. Nous les retrouvons par la détermination du vécu de la fatigue que nous ressentons. Mais nous pouvons nous tromper. Après un petit travail, la fatigue qui apparaît peut être une manifestation d'une surcharge émotionnelle des derniers jours plutôt que mon épuisement à cause du fait d'écrire quelques lignes. Pourtant la similitude entre les deux causalités est que l'avènement de l'incident dans le domaine psychique mène nécessairement à ces effets, et que nous n'avons pas l'accès direct à la causalité même. Elle est, comme l'a déjà remarqué Hume, impénétrable pour notre esprit.

Il n'est pas possible après avoir ressenti la fatigue, d'être ravivé! Il n'est pas possible de vivre dans ses racines l'apparition de la fatigue. Bref cette sorte de vécu se passe comme si c'était en face de moi. Je ne peux pas pénétrer ces vécus comme les vécus intentionnels. Ils m'arrivent, même si ce sont mes actes qui sont leurs causes. Mais la connexion entre eux est différente de celle des actes intentionnels! Je n'ai pas un regard à l'intérieur d'eux, même si je suis toujours capable d'intervenir, p.ex. pour me défendre devant la fatigue.

Pour aller plus loin dans cette analyse de la causalité, il faut introduire la notion de conscience. Pour distinguer les vécus et pour les pénétrer, il faut une conscience. Remarquons que l'auteur propose de distinguer divers niveaux de la conscience, mais que cette différenciation n'est pas uniquement quantitative: il ne s'agit pas simplement d'être plus ou moins conscient de quelque chose. En proposant la triade husserlienne, inspiré par Twardowski, dans la version noétique (c'est-à-dire que chaque vécu possède un contenu, le vivre de ce contenu et la conscience de ce vivre), Stein remarque que vivre un vécu, son contenu, c'est déjà une sorte de conscience. Ce n'est pas le sens plein de la conscience, car elle n'est qu'une part du vécu. Elle n'est pas encore devenue un vécu en soi-même, c.-à-d. un acte de réflexion qui saisit ce vécu<sup>16</sup>. Plus intense est ce vécu, plus nous sommes absorbés par une objectivité tandis que, remarque Stein, la conscience consiste en ce qu'elle ne possède pas l'objectivité<sup>17</sup>.

Edith Stein démontre dans ces analyses ce qui est explicité au début du chapitre concernant la motivation<sup>18</sup>, que tout ce qui concerne la causalité dans l'humain est une sorte de fleuve dans lequel l'homme vit et qu'il possède, mais pour lequel il n'a pas de véritable regard pénétrant. Tout cela est objet. D'où la proximité des causalités naturelle et psychique, lesquelles en dépit de certaines différences sont foncièrement semblables, et qui se donnent probablement à explorer par des méthodes semblables, celles des sciences de la nature. Edith Stein est en avance sur son époque, car elle critique d'une part la réduction de la causalité psy-

<sup>16</sup> Grâce à cette distinction, E. Stein ne sépare pas radicalement la conscience du psychique, c.-à-d. qu'elle ne rejette pas totalement la possibilité que la conscience soit, dans ces manifestations inférieures, impliquée dans la causalité. On peut voir une certaine proximité des analyses de la conscience chez elle et chez John Searle qui distingue deux niveaux de conscience.

<sup>17</sup> E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 16 et 19.

<sup>18</sup> Cité ci-dessus, p. 4.

chique à la causalité physique, et elle accepte d'autre part les interactions entre les deux. Toutefois ce n'est jamais une causalité qui permettra de comprendre vraiment l'homme.

#### 4. Adopter un point de vue noétique ou noématique?

Jusqu'à présent, nos réflexions nous incitent à insister sur l'importance de la perspective noétique pour aborder la question de la motivation. C'est que cette perspective met en relief la différence entre motivation et causalité. De plus, ce point de vue permet de saisir la vie humaine de manière dynamique. La motivation est pour l'homme quelque chose de vécu. Deux auteurs qui ont contribué à l'étude de la pensée d'Edith Stein – Marianne Sawicki et Angela Ales Bello – soulignent justement (la seconde – de manière explicite<sup>19</sup>) que la perspective noétique est omniprésente dans cet ouvrage<sup>20</sup> inspiré par les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl. C'est d'ailleurs l'affirmation d'Edith Stein elle-même dans l'annotation à son introduction où elle se réfère à cet ouvrage de Husserl comme confirmation de son choix<sup>21</sup>. Néanmoins il faut admettre que cette manière d'approcher la problématique repose sur un choix délibéré et suggéré par d'autres réflexions steiniennes sur la motivation, contenues déjà dans la thèse sur l'empathie. Elle y détermine le caractère de la motivation et la manière adéquate de l'aborder:

„Während das Kausalverhältnis sich immer nur in der Form des «wenn...so» kundgibt, so daß die Gegebenheit eines Geschehens (sei es psychisch oder physisch) ein Fortschreiten zur Gegebenheit des anderen motiviert, wird hier das Hervorgehen eines Erlebens aus dem anderen ohne den Umweg über die Objektsphäre in reinster Immanenz erlebt. Wir wollen dies erlebte Hervorgehen «Motivation» nennen. (...) Diese gehört dagegen wesentlich der Erlebnissphäre an, nirgend sonst gibt es einen solchen Zusammenhang. Wir pflegen die Motivationsbeziehung im Gegensatz zur kausalen als verständlich oder sinnvoll zu bezeichnen. Verstehen heißt gar nichts anderes als den Übergang von einem Teil zum anderen innerhalb eines Erlebnisganzen erleben (nicht: gegenständlich haben), und aller objektive, aller Gegenstandssinn konstituiert sich allein in Erlebnissen dieser Art.“<sup>22</sup>

<sup>19</sup> A. A. Bello, *Presentazione*, [in] E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova (*Opere di Edith Stein*), Rome 1996, p. 10.

<sup>20</sup> Il convient de mentionner d'autres auteurs qui ont déjà analysé cet ouvrage: C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Milano, Vita e Pensiero 1976, pp. 21–37; A. M. Pezzella, *Edith Stein fenomenologa*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1995, pp. 23–28; A. A. Bello, *Lo studio dell'anima fra psicologia e fenomenologia in Edith Stein*, [in] *Sogno e mondo. Ai confini della ragione. Studi fenomenologici*, eds. B. M. D'Ippolito, E. Mazzarella, A. Piromallo Gambardella, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1995, pp. 7–25.

<sup>21</sup> E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 7.

<sup>22</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Weisenhauses, 1917, p. 95.

Ce passage constitue en plus une bonne confirmation de ce que nous avons dit jusqu'à présent. La *Causalité Psychique* est un développement important de la thèse doctorale. Dans la foulée des réflexions sur l'empathie, l'assistante de Husserl nous mène aux analyses de la motivation qui est, dans le sens premier (du point de vue le plus connu pour nous), une transition vécue. Comprendre mes motivations ou celles des autres, c'est d'abord vivre cette transition. Cette expérience devient ensuite un fondement pour l'objectivation. Rappelons que l'une des affirmations de sa thèse doctorale concerne une priorité de l'empathie sur la connaissance conceptuelle, et c'est celle-là qui est la première condition de la constitution<sup>23</sup>.

La perspective noétique choisie par Stein est, dans ce cas, une sorte de nécessité méthodique. Comme Husserl, Stein se dirige vers la vie de la conscience et vers l'expérience transcendante caractéristique de la phénoménologie<sup>24</sup>. Néanmoins, on voit clairement dès l'introduction, que l'auteur se préoccupe surtout de «la vie de la conscience vraie et propre»<sup>25</sup> dans la perspective noétique. Il s'agit d'abord des vécus et des actes de la consciences, c.-à-d. des *noèses*. Dans ces analyses elle montre que dans la constitution des «choses», tant intérieures<sup>26</sup> qu'extérieures, c'est surtout la motivation qui est en jeu. Le domaine des vécus est structuré par des motivations. Ce sont elles qui, comme la causalité pour le monde extérieur, créent une cohérence qui se donne à saisir et à comprendre. L'importance des analyses steiniennes tient en ce qu'elles n'excluent pas la présence de la causalité dans le psychique et dans la conscience. C'est pourquoi l'approche steinienne peut être intéressante aussi pour la *Philosophy of Mind* contemporaine.

De toute manière, cette perspective permet de mieux distinguer les causalités physique et psychique, et de mieux saisir la spécificité de la motivation plutôt qu'une approche descriptive. Je pense que c'est pour cela surtout que Stein préfère garder la motivation dans son sens général. La motivation est d'abord saisie selon l'approche noétique qui a permis à Stein d'articuler originalement la motivation et la causalité afin d'éviter autant une confusion qu'une séparation. Tout ce qui, dans l'homme, n'est pas causé, c.-à-d. nécessaire, est un effet venu de la motivation. Toutefois cela ne doit pas supprimer l'intervention de la causalité. En plus, cela a permis de réaliser la distinction entre nature et esprit qui sont unis en l'homme.

Nous voulons maintenant noter comment Edith Stein distingue la causalité et la motivation dans ses analyses des vécus humains. Comment cette approche noétique, qui s'est bien manifestée dans sa thèse sur l'*Einführung*<sup>27</sup>, a-t-elle permis de saisir ce qui est essentiel pour la motivation?

<sup>23</sup> Cf. H. Sawicki, *Personal Connections: The Pre-Baptismal Philosophy of Edith Stein*, [in] <http://www.nd.edu/~coldev/subjects/catholic/personalconn.html>.

<sup>24</sup> Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris 1950, pp. 109–111; Voir aussi D. Seron, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles 2001, pp. 38–43.

<sup>25</sup> E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 6.

<sup>26</sup> Rappelons que Edith Stein connaît les *Ideen II* de Husserl qui ne seront publiées qu'en 1952, et cet ouvrage d'Edith Stein est une première présentation des réflexions husserliennes sur la constitution.

<sup>27</sup> Le concept d'*Einführung*, si important pour la phénoménologie nous pose beaucoup de problèmes,

## 5. La motivation au sens général

Quelle est la première saisie de la motivation dans la vie de conscience? Le chapitre qui introduit la motivation commence par une remarque importante à l'égard du sujet humain et son regard spirituel (*geistig*). On peut dire qu'Edith Stein change la perspective, dans son chapitre III, de *third-person ontology* en *first-person ontology* – en utilisant l'expression de John Searle, ce qui exprime bien la différence dans la manière de saisir par le sujet la causalité et la motivation:

„Wir heben die Abstraktion auf, in der wir die Untersuchung bisher führten, und ziehen einen neuen Kreis von Phänomenen in Betracht. Das Ich, das bisher im Strom dahinlebte, im Ablauf der Daten, die es »hatte«, ohne darauf »hinzusehen«, tut feinen geistigen Blick auf und »richtet« sich auf etwas, etwas tritt ihm gegenüber – wird ihm zum »Gegenstand«“. <sup>28</sup>

La motivation est donc présentée dans le contexte des vécus intentionnels de la vie spirituelle tels que l'appréhension (*Auffassung*), la perception, la synthèse, etc. <sup>29</sup> Il faut remarquer la différence du regard du sujet sur ces vécus ici et sur ceux qui étaient analysés dans le cadre de la causalité psychique. Même s'ils sont tous immanents (je les ressens en moi), et se donnent au regard du sujet, les vécus intentionnels se distinguent clairement des autres vécus par l'intervention du sujet, notamment de son regard immanent à cette mise en mouvement d'un vécu par l'autre.

E. Stein reprend l'analyse husserlienne des *Ideen I* concernant l'approche noétique de la conscience et elle rejoint la réflexion sur la constitution de la personne humaine qu'elle inaugurerait déjà dans sa thèse. Elle reprend ainsi une partie importante des *Ideen II*. On voit pourtant clairement dans la partie concernant la motivation des différences importantes dans la manière d'aborder la question chez les deux auteurs <sup>30</sup>.

Elle définit la motivation comme «une *mise en mouvement (Bewegungsgesetztwerden)* de ce qui suit par le moyen de ce qui précède» <sup>31</sup>. Cette mise en mouve-

---

non seulement pour la traduction. Sur la présentation steinienne de ce concept, on a déjà publié plusieurs articles. Une partie de la monographie de M. Sawicki aborde cette question. En outre, on peut mentionner: R. M a n g a r a n o, *L'Empfindung nell'analisi fenomenologica di Edith Stein*, „Aquinas“, XLIII (2000), pp. 101–121; C. M e r c u r i, *L'empatia: «Finestra» sull'altro*, „Aquinas“, XLIII (2000), pp. 123–141; C. B a l z e r, *The Empathy Problem in Edith Stein*, „Analecta Husserliana“, XXXV (1991), pp. 271–278; R. K ö r n e r, *'Empfindung' im Sinne Edith Steins*, „Communio“, 27 (1998), pp. 515–531. Cependant je pense qu'il nous manque toujours une présentation complète et exhaustive de cette notion fondamentale pour l'itinéraire de Stein. Roman Ingarden remarque dans ses cours à Oslo en 1967 que malgré une proximité intellectuelle avec Husserl, elle manifeste déjà son originalité dans sa thèse doctorale. Elle est d'autant plus grande qu'à l'époque de rédaction de la thèse, Stein ne connaît pas encore *Ideen II* de Husserl. C'est pourquoi certaines thèses de M. Sawicki sont, à mon avis, à nuancer.

<sup>28</sup> E. S t e i n, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 34.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 34s.

<sup>30</sup> Cf. E. H u s s e r l, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris 1982, pp. 299–377.

<sup>31</sup> E. S t e i n, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 35.

ment spécifique n'a pas beaucoup de sens en dehors des actes de l'ego. Il y a une différence radicale entre le mouvement provoqué par une causalité et une motivation. L'auteur l'a bien souligné dans sa description de la causalité psychique et de la motivation. Rappelons que cette mise en mouvement peut se réaliser assez passivement si l'on considère le rôle du sujet. L'ego peut être un intermédiaire très passif, mais il est toujours présent. C'est un trait caractéristique du concept steinien de motivation. Le sujet joue toujours le rôle d'intermédiaire dans la motivation. Et cette médiation s'effectue à l'intérieur de cette mise en mouvement<sup>32</sup>. Le sujet n'est pas l'observateur extérieur de ce qui se passe en lui, même si parfois il lui faut un effort de réflexion pour qu'une motivation implicite devienne explicite et qu'une activité voilée sorte de l'obscurité<sup>33</sup>.

Cette première formulation, répétée d'ailleurs quelquefois, montre bien que Edith Stein place la question de motivation dans la perspective noétique. Cette «mise en mouvement» peut être saisie à l'origine seulement de l'intérieur du sujet. Le sujet est le terrain de cette „causalité” humaine. Comment y a-t-il accès de manière originaire? Evidemment je peux thématiser une connexion de motivation de l'extérieur si elle se manifeste. Je le peux avant tout par rapport à ma propre motivation vécue. Je peux deviner et supposer la motivation d'autrui à travers les successions des ses actes, p.ex. le mariage de quelqu'un. Pourtant je peux me tromper car je n'ai pas d'accès direct à ses motivations. Une certaine incohérence de ses actes pourra toujours abolir mes suppositions ou même ses propres déclarations. Néanmoins je ne possède pas les moyens d'expérimenter les motivations d'autrui de manière originaire car l'empathie n'est pas une expérience originaire des vécus d'autrui. Mais nous ne sommes pas séparés non plus par un abîme infranchissable.

Nous n'avons donc pas le regard dans la vie de la conscience d'autrui. Cela ne nous oblige pas à constater que la motivation est surtout subjective, la connaissance véritable ne s'y intéresse donc pas. La motivation est *subjective* car elle toujours est liée à une intervention du sujet réel, précisément de l'ego individuel. Mais la motivation, ce n'est pas seulement un regard intérieur, immanent dans les vécus liés par la motivation. Il y a toujours, dans la motivation, cette intervention active du sujet – ne serait-ce que l'acceptation.

On voit bien, dans la connaissance intérieure, ce modèle de la vue est complété par celui du toucher. Edith Stein revient quelquefois sur cet intermédiaire de l'ego. Cette intervention de l'ego et même des vécus intentionnels qui ne sont pas encore marqués par cette intervention, ne sont pas tout à fait arbitraires, même si l'action volontaire peut l'être. Néanmoins, on peut aussi chercher des motifs dans ce cas. Bien plus, il les faut chercher. Car, pour Edith Stein, la motivation est une condition de possibilité de la connaissance de l'homme si on définit cette connaissance comme *compréhension* et non comme explication causale. La question de la motivation nous conduit à la question fondamentale: qu'est-ce que l'homme?

<sup>32</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 37.

<sup>33</sup> Cf. *ibidem*, p. 41.

La science doit-elle tout simplement mettre entre parenthèses cette conviction universelle qu'on se connaît soi-même grâce à ses propres vécus et que ceux-ci ne se réduisent pas aux processus physico-chimiques? Par cette connaissance de nous-mêmes, nous sommes capables de connaître autrui, et nous pouvons garder cette conviction que l'autre est toujours beaucoup plus que ce que nous voyons, entendons ou expérimentons.

Si l'homme est connaissable seulement ou surtout par l'explication causale, la démarche philosophique steinienne n'aurait pas beaucoup de sens. Mais l'auteur veut montrer dans cet ouvrage que ce qui est humain dans l'homme est surtout tissé de motivations, qui sont autre chose que du subjectif et de l'arbitraire. Elles sont porteuses du sens et elles transcendent toujours le niveau de la causalité. La motivation comme porteuse du sens se donne à l'objectivation et à la rationalisation. La motivation permet de se comprendre soi-même et de comprendre les autres parce qu'elle ouvre une nécessaire possibilité à l'inverse de la causalité qui se réalise de manière nécessaire<sup>34</sup>. Sans la motivation – telle que perçue par Edith Stein – la valeur cognitive de l'*Einführung*, si elle n'est pas essentielle pour la connaissance de l'homme, perd sa signification<sup>35</sup>. Néanmoins la motivation n'est pas simplement l'une des approches possibles de l'homme, ni non plus une partie de cette connaissance. Sans elle, en fin de compte, toutes les autres perdent leur valeur car elles ne peuvent traiter l'homme que comme un objet soumis aux différentes causalités. L'originalité de Stein se manifeste dans la capacité d'introduire la juste place de la causalité et des sciences respectives. Elle affirme qu'aucune motivation réelle n'est possible sans une causalité, sans un facteur causal<sup>36</sup>. L'approche causale de l'homme est ainsi nécessaire, ainsi que celle des sciences, mais cette approche est insuffisante – insuffisante parce qu'elle est incapable d'expliquer la constitution de l'objet.

La manière d'aborder la question de la causalité psychique et notamment la motivation dans *Psychische Kausalität* représente une certaine divergence avec Husserl<sup>37</sup> quant à la possibilité de la constitution de l'objet<sup>38</sup>. Je pense que l'éminent travail de Marianne Sawicki dissimule un élément important du succès de la démarche steinienne, à savoir sa fidélité à garder la priorité de l'approche noétique ou autrement dit la priorité de la découverte husserlienne du vécu humain. Avant l'objectivation et la constitution, l'homme vit son flux de conscience. L'homme vit aussi les vécus des autres avant de les objectiver et de les rationaliser. L'homme vit aus-

<sup>34</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 102.

<sup>35</sup> Il faut remarquer l'importante rectification du concept d'empathie dans son *Einführung in die Philosophie*, éd. L. Gelber, M. Linssen, Freiburg (Brisgau), Herder (coll. «Edith Stein Werke», vol. XIII), 1991, p. 173.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 72.

<sup>37</sup> Paradoxalement Husserl qui s'est tourné davantage vers la problématique de la constitution de l'objet a terminé par une philosophie transcendantale, Edith Stein qui s'est orientée davantage vers la constitution du sujet, a trouvé le chemin à travers le concept d'*Einführung* vers la réalité de l'homme et du monde.

<sup>38</sup> La monographie *Body, Text, and Science* de Marianne Sawicki sur la philosophie d'Edith Stein traite amplement cette question.

si ses motivations, et il est capable de vivre les motivations d'autrui, même si ce n'est pas de manière originaire. C'est pourquoi la motivation au sens large, même inférieur<sup>39</sup> – certes l'homme doit chercher les motivations explicites et fondées rationnellement –, est fondamentale. Car l'homme vit d'abord ainsi la motivation! C'est pourquoi d'ailleurs chaque motivation est consciente – quoi qu'en pense Marianne Sawicki<sup>40</sup>. Stein distingue deux niveaux de la conscience: celui du vécu et celui de la réflexion. Selon le premier, on pourra dire que beaucoup de nos motivations sont inconscientes, c.-à-d. irréfléchies. Néanmoins nous sommes toujours potentiellement capables de revenir à un passage motivé des vécus parce que la conscience, dans sa signification fondamentale, est une partie du vécu<sup>41</sup>, c.-à-d. que telle conscience « accompagne toujours plus ou moins le vécu »<sup>42</sup>. C'est un autre problème d'effectuer cette possibilité<sup>43</sup>. Il faut toujours, pour cela, les facteurs de causalité qui ne sont pas toujours disponibles du moins à ce stade de développement des méthodes introspectives<sup>44</sup>.

Selon les indications de Husserl considérant qu'il convient de garder le sens plus large<sup>45</sup> pour le concept phénoménologique de la motivation, d'ailleurs très proche de son usage courant, Edith Stein reprend une piste délaissée par son maître.

Remarquons que le sujet est motivé – à savoir, son acte – non directement par des motifs, qui ne sont pas toujours objectivés, mais par sa propre action antérieure apportant une signification ou un sens:

„Motivation in unserm allgemeinen Sinn ist die Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: kein bloßes Verschmelzen wie das der gleichzeitig oder nacheinander abfließenden Phasen des Erlebnisflusses oder die assoziative Verknüpfung von Erlebnissen, fordern ein Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, um des andern willen.“<sup>46</sup>

Ce sont les motifs qui sont noématiques<sup>47</sup>. En lisant l'ouvrage d'E. Stein, nous constatons que le terme *motif* apparaît très rarement. Dans ce passage, Stein n'aborde pas le caractère unitaire de la motivation, ni son fondement rationnel. Elle s'arrête d'abord sur un élément vécu de cette chaîne des actes<sup>48</sup> appelé *motivation*. Il s'agit alors d'un passage d'un acte à l'autre ayant la structure correspondant à la motivation<sup>49</sup>. Quelle est cette structure?

<sup>39</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 102.

<sup>40</sup> Cf. M. Sawicki, *Body, Text, and Science. The Literacy of Investigative Practice and Phenomenology of Edith Stein*, Dordrecht–Boston–London 1997, p. 233, n. 17.

<sup>41</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 15.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Cf. ibidem, p. 36.

<sup>44</sup> De toute façon, je suis incompetent pour aborder la question de l'hypnose.

<sup>45</sup> Cf. E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie...*, p. 157; Voir aussi E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 35.

<sup>46</sup> E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 35.

<sup>47</sup> Cf. M. Sawicki, *Body, Text, and Science...*, p. 233.

<sup>48</sup> Edith Stein utilise le mot *acte* pour désigner le plus souvent les actes intérieurs comme la perception, etc.

<sup>49</sup> L'auteur souligne quelquefois l'importance de la structure des vécus qui entrent dans la moti-

„Die Struktur der Erlebnissen, die allein in das Verhältnis der Motivation eintreten können, ist für das Wesen dieses Verhältnisses durchaus maßgebend: dass Akte ihren Ursprung haben im reinen Ich, von ihm phänomenal ausgehen und hinführen auf ein Gegenständliches. Der »Drehpunkt« gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich. Es vollzieht den einen Akt, weil es den andern vollzogen hat. Der »Vollzug« braucht dabei noch nicht im Sinne einer echten Spontaneität genommen zu sein. Charakteristisch für das Verhältnis der Motivation ist es, daß es in verschiedener Form auftreten kann: es kann explizite vollzogen, es kann aber auch nur implizite vorhanden sein.“<sup>50</sup>

Stein insiste que cette structure est décisive (*maßgebend*)! Il s’agit des actes qui ont leur origine dans l’ego pur<sup>51</sup>, même si les vécus qui entrent dans cette relation de motivation ne sont ni motivés ni causés par l’ego. D’autre part, comme nous l’avons vu, un acte émerge de l’autre selon une connexion. Une apparente difficulté disparaît si nous n’oublions pas que, d’un côté l’ego n’est pas dissout dans le flux de conscience (Bergson)<sup>52</sup>, et de l’autre côté, l’ego n’en est pas totalement séparé. Ce passage, cette mise en mouvement par l’ego est toujours «vu» par l’ego. Alors des vécus qui n’ont pas de fondement dans l’ego comme l’impulsion, la tendance ou l’attitude (*Stellungnahmen*) peuvent entrer dans la structure de la motivation par l’intervention de l’ego qui informe ses vécus, mais aussi par le sens-contenu dont ils sont porteurs. Mais tout le contenu n’advient pas par l’intervention de l’ego parce qu’ainsi les vécus seraient sans importance. Et en conséquence, il faudrait passer surtout par l’ego transcendantal pour atteindre l’objet. Pourtant, comme insiste Edith Stein, les vécus intentionnels sont porteurs du sens qui peut être accompli par l’intervention du sujet. Cet accomplissement ne s’arrête pas à la continuation ou l’accomplissement de l’acte motivant<sup>53</sup>, mais il reprend le contenu du sens de cet acte – le *noème*.

Cette approche de la motivation suggère une question: le phénomène de motivation n’est-il pas d’abord et avant tout une manière, pour l’homme, de vivre ses actes et même une manière de vivre sa vie? Cette façon d’aborder la question de la motivation (semblable, dirait-on, à la façon aristotélicienne d’aborder la nature) correspond bien à l’usage courant de ce terme. En cherchant les motivations d’une personne, on sort du domaine de l’*objectivité* qui est d’habitude plus ou moins saisissable, et on se tourne vers le sujet proprement dit: «explique-toi». Dans la plupart des cas, cette recherche des motivations résulte d’une incohérence constatée dans le comportement du sujet. En conséquence, on cherche la compréhension de ces actes dans ses motivations proférées qui peuvent être, sciemment ou inconsciemment, trompeuses<sup>54</sup>. Poser la question de la motivation sur le même plan que

vation (Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, pp. 35, 36s).

<sup>50</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>51</sup> Edith Stein, suivant son maître, montre l’ego pur comme condition nécessaire de l’unité du flux de la conscience (Cf. ibidem, pp. 11, 20, 88).

<sup>52</sup> Cf. ibidem, p. 127.

<sup>53</sup> Cf. ibidem, p. 38.

<sup>54</sup> Cf. R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, London–New York 1960, pp. 28ss. En fin de

celui des choses du monde, chosifie le psychique et le réduit à un jeu des mobiles. Edith Stein évite cette tendance positiviste sans abandonner la rigueur scientifique. Pour cette raison aussi, elle semble écarter la tendance rationaliste dans les analyses de motivation.

Edith Stein préfère la perspective du *Ichblick* (regard du je)! Même si elle arrive, dans ces analyses, au point de vue de la volonté humaine, cher par ailleurs à Alexandre Pfänder, elle suit son maître Husserl et sa perspective du *voir*<sup>55</sup>. L'auteur précise qu'il ne s'agit pas d'un regard d'analyse dirigé vers un objet, mais plutôt d'un regard qui sent, c.-à-d. qui vit une réalité du vécu ou son mouvement, bien avant de le voir clairement.

Dans cette perspective, le sujet n'est pas traité d'abord comme la cause des actes, mais surtout comme la conscience des actes! De quelle conscience s'agit-il? Evidemment on peut être conscient – ce qui était analysé par Stein jusqu'à ici – des choses qui m'arrivent et qui se donnent à moi comme la faim. Pourtant, c'est tout à fait un autre vécu de *voir* monter en soi-même le désir de manger une pomme que je vois à présent sur la table. Le vécu de la faim ou de la fatigue, on peut les réduire à une causalité. Pourtant une concrétisation ou une réalisation de ce vécu, réduite à une causalité nous met tout simplement dans la sphère du hasard ou de la coïncidence, c.-à-d., par conséquent, dans l'incompréhension.

Stein remarque qu'il y a des vécus dont les structures permettent d'entrer en rapport avec la motivation, c.-à-d. comme si dans les vécus il y avait une sorte de matière qui peut être informée par l'ego pour devenir motivation. Comme nous le voyons, l'auteur garde toujours le caractère dynamique de la motivation, ce qui convient à la perspective noétique et à celle des vécus. Dans le flux des vécus, qui est toujours en mouvement, une structuration advient par les actes intentionnels, lesquels comme la causalité dans le monde physique, apportent une cohérence, et disons-le une lisibilité. Alors la motivation (au sens large) est ce qui peut, en quelque sorte, informer tout acte intentionnel.

La perception, exemple classique des phénoménologues est aussi reprise par l'auteur. Un autre exemple, peut-être plus intéressant pour nous, est l'impulsion (*der Trieb*) et le tendre-vers (*das Streben*). L'impulsion appartient à ces vécus qui nous arrivent. Ce ne sont pas des actes libres, mais ils portent un caractère intentionnel, ils *cherchent* leur objet. Selon l'auteur, l'impulsion est déterminée de manière causale<sup>56</sup>, mais ce vécu est sans contenu précis. L'impulsion devient le ten-

---

compte, c'est l'unique travail que j'ai trouvé, qui aborde, de manière assez exhaustive au point de vue philosophique, le concept de motivation (c'est aussi l'opinion de E. Garrard et D. McNaughton: «the lack of a clear account of motivation in the relevant literature» (E. Garrard, D. McNaughton, *Mapping Moral Motivation*, „Ethical Theory and Moral Practice” 1 (1998), p. 49). Par contre, la littérature psychologique sur la question est énorme, mais comme le constatait Stein au début du XXe siècle, la psychologie ne se préoccupe guère de la nature de l'objet de ses études. On pourra, en plus, mentionner quelques articles, surtout dans la philosophie anglo-saxonne. Pourtant l'approche phénoménologique est totalement absente de ces analyses (Cf. J. B. Deiter, J. W. Chotlos, *Motivation from a Phenomenological Viewpoint*, „Journal of existential psychiatry” 2 (1961), p. 45).

<sup>55</sup> Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, pp. 459–462.

<sup>56</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 58.

dre-vers par une transformation<sup>57</sup>, c.-à-d. par l'intervention du sujet qui transforme par exemple une impulsion à bouger en un désir de voyage. Cette sorte de transformation permet, d'après Stein, de parler de la motivation du tendre-vers<sup>58</sup>. Parce que, pouvons-nous ajouter, nous *voyons* cette mise en mouvement du tendre-vers à partir d'une impulsion qui se donne à nous. Mais à cause de manque du fondement rationnel de cette transformation, le sens spécifique de la motivation réclame une distinction claire entre l'impulsion et le motivation.

Une situation analogue concerne les attitudes ou les prises de position (*das Stellungnahme*) et le domaine des informations (*Kenntnisnahmen*) où les motifs ne possèdent pas de fondement rationnel<sup>59</sup>. Ils sont plutôt «au-delà de raison et de non-raison». C'est pourquoi E. Stein reconnaît que tout motif a une *puissance de fonder* pour l'approche rationnelle du sujet<sup>60</sup>. Déjà à ce stade de nos analyses, on peut voir que Stein comprend la motivation dans le sens le plus large possible, c.-à-d. que toute activité humaine est marquée par la motivation, ainsi que l'activité qui n'est pas encore entrée dans le domaine de la réflexion et du raisonnement. La motivation apparaît comme une manière de vivre ou plus précisément une manière d'organiser sa vie. Dans ce sens, on pourra même voir une sorte de motivation animale ou végétale si on reconnaît l'existence du finalisme dans la nature. Il existe pourtant une raison importante pour rejeter une telle possibilité : même si la nature possède cette capacité de mise en mouvement, elle ne possède pas ce regard du je.

La question se pose si les actes intentionnels sont déjà là, dans le courant des vécus, sans intervention de l'ego ou bien s'ils sont toujours une manifestation de son activité. La réponse steinienne n'est pas explicite, mais tout son essai sur la causalité psychique semble affirmer qu'une partie au moins de ces vécus intentionnels est déjà donnée. Par contre l'ego est toujours le pivot d'où part chaque motivation. L'ego «exécute un acte parce que il en a exécuté un autre». Il faut bien voir la rigueur de ce propos. L'acte sort en quelque manière d'un autre acte. Stein pouvait alors être d'accord, dans un certain sens, avec ceux qui déclarent qu'une telle chose n'existe pas comme motivation. La motivation n'est sûrement ni une chose ni un objet. D'ailleurs la causalité n'est pas non plus ni une chose ni une forme. Elle répète cette loi générale de motivation: l'ego exécute un acte car il en a réalisé un autre. Cette structure n'est pas supprimée, pas même par le fait que cette succession de vécus se déclenche en quelque sorte automatiquement, mais l'ego joue le rôle d'intermédiaire<sup>61</sup>.

\* \* \*

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*, p. 62.

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, pp. 62, 63.

<sup>59</sup> Cf. *ibidem*, p. 45.

<sup>60</sup> L'auteur n'hésite pas incorporer dans cette théorie générale de motivation le rôle de l'*epoché* comme une sorte de test du fondement.

<sup>61</sup> Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie...*, p. 37.

D'après nos analyses, nous pouvons constater que la perspective d'Edith Stein sur la motivation est fidèlement noétique, sans négliger cependant le sens-contenu essentiel pour l'approche rationnelle des motivations qui ne sont pas tout simplement des actes subjectifs et incompréhensibles. Cette vue noétique sur la motivation a permis de saisir toute l'activité humaine comme motivation. L'homme est motivé par toute son histoire et ses actes, mais aussi par les autres et le monde. Mais surtout l'homme vit ses motivations et, à travers elles, il se donne à comprendre.

L'homme se manifeste à travers ses motivations comme unique, même s'il peut tout simplement répéter et imiter. L'homme donne une cohérence ou un visage à sa propre vie par ses motivations. C'est par la motivation que l'homme transcende sa nature et au niveau de la société, il passe de l'on au je.

C'est notamment par cette perspective noétique que la motivation devient une notion précisément anthropologique. Elle n'est pas alors un simple objet d'un calcul de justesse ou de rationalité. La motivation nous révèle l'homme dans sa grandeur et sa finitude. Cette notion montre à la fois toute la difficulté de l'anthropologie liée à l'objet de son intérêt – l'humain. Même si nous n'avons pas d'accès direct aux motivations d'autrui, nous pouvons aller à sa rencontre. Les motivations humaines sont lisibles non seulement dans les artefacts lorsqu'elles sont objectivées, mais aussi dans les actes réalisés, notamment dans l'acte de la vie.

Les considérations steiniennes s'inscrivent bien dans sa démarche philosophique qui désire connaître l'homme dans son individualité<sup>62</sup>. Elles manifestent d'une part le désir d'approcher cette question de manière rationnelle, et d'autre part elles veulent garder la spécificité de la vie de chaque homme.

## **KONCEPT MOTYWACJI W PRZYCZYNOWOŚCI PSYCHICZNEJ EDYTY STEIN**

### Streszczenie

Artykuł podejmuje analizę konceptu motywacji w filozofii Edyty Stein, zwłaszcza w jej pracy zatytułowanej *Psychische Kausalität*. Autorka rozróżnia motywację w sensie ścisłym i ogólnym. Perspektywa fenomenologiczna pozwala jej uniknąć zbytnej racjonalizacji motywacji ludzkiej i przede wszystkim ukazać ją w całym jej bogactwie. Analizy motywacji nie można oddzielić od ludzkiej wolności, świadomości i wszelkich aktów wewnętrznych. Analizy asystentki Husserla charakteryzuje perspektywa noetyczna, która staje się wręcz koniecznością metodyczną, gdyż pozwala uniknąć częstego błędu redukcji przyczynowości psychicznej do fizycznej. Ta perspektywa pomaga w sposób racjonalny ukazać, że ludzkie motywowanie nie jest określane jedynie przez noematyczne motywy, ale także przez wcześniejsze akty i przeżycia.

<sup>62</sup> Roberta de Monticelli considère cette connaissance personnelle comme l'avenir de la phénoménologie (Cf. son ouvrage: *L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle*, Paris 2000).