

**La philosophie contemporaine. (7) La femme dans
la philosophie.**

p.mario neva



A ce **septième** niveau d'analyse de la **philosophie contemporaine**, nous désirons rendre compte d'un fait nouveau et extraordinaire, caractéristique et propre du vingtième siècle: **l'irruption** de la femme dans les milieux culturels et en particulière sa présence active dans la construction de la philosophie du vingtième siècle; au point que toutes les expériences déjà significatives de la présence féminine pendant les siècles passés ont la couleur et la saveur d'une prophétique anticipation. L'on doit tout de suite faire remarquer et ajouter que, si la présence active des femmes dans la vie des écoles et surtout dans les universités est très forte en intensité et en nombre aujourd'hui, la domination masculine continue de prévaloir au niveau de l'organisation et de la gestion de la culture. Il s'agit d'un grand thème social et ecclésial, un rendez-vous historique à ne pas manquer. Néanmoins il faut aussi dire que cette révolution est destinée à être incessante, quand bien même les fortes résistances culturelles constituent une réelle pesanteur. Ce que nous définissons ici, par simple commodité de présentation, comme **femme philosophe**, est une manifeste confirmation qu'il n'existe pas de différence de **niveau intellectuel**, pour lequel l'homme masculin serait *a priori* plus adapté à la philosophie que la femme, en particulier plus capable d'abstraction, d'analyse et de synthèse. Il existe certainement de différentes opportunités et il reste certainement ouverte la grande question toute philosophique, si la façon particulière d'exister de l'être féminin engendre une différente sensibilité et de différentes attitudes. Le thème, contrairement aux lieux communs, difficiles d'être éliminés au niveau culturel, assume une **dimension spéculaire** ... Si en effet je puis déterminer, dans la même valeur déjà indiquée et potentielle (en effet, ce ne sont pas toutes les femmes ou tous les hommes qui sont philosophes), entre homme et femme, je suis invité à prendre conscience que deux mille cinq cent années d'histoire de la philosophie manquaient d'un élément décisif pour s'accomplir. Donc l'on peut affirmer au-delà des contingences et parfois des exagérations polémiques, que l'irruption de la femme dans la culture, dans la philosophie et dans la vie sociale, est un élément en faveur de l'avenir même de l'humanité. L'histoire doit s'accomplir et, du point de vue chrétien, on peut considérer l'affirmation de saint Paul qui s'adresse aux Galates comme une grande prophétie de l'achèvement en Christ...**en Christ Jésus il n'y a plus juif ou grec, esclave ou libre, homme ou femme** ... Il faut bien que les chrétiens agissent dans la profondeur de leurs consciences, quand surtout l'on maintient des formes de domination, parfois sous la raison masquée de l'obéissance et de la direction spirituelle. Sans oublier que l'affirmation de la liberté et de l'autonomie de la femme passe surtout par la femme elle-même,

par sa volonté d'abandonner la disponibilité et le désir même d'être soumise. Donc ce n'est pas ici que l'on entend affronter une thématique si importante et complexe, ici nous prendrons ensemble conscience d'une présence destinée d'avoir un avenir important pour toute l'humanité. Pour ce motif nous avons choisi 7 biographies au féminin, sept femmes très différentes pour leur histoire, leur formation, pour leur impact avec la vie et la philosophie. Sans aucune prétention, encore une fois, d'être exhaustif, entrons dans une analyse ponctuelle avec l'aide des experts ... Il s'agit de : **Rosa Luxemburg, Simone de Beauvoir, Simone Weil, ME Anscombe, Annah Arendt, Edith Stein, Vanni Rovighi,**

BEAUVOIR SIMONE DE (1908-1986) Simone de Beauvoir fut, sans doute, l'une des femmes les plus influentes de son siècle. Son œuvre, considérable, se déploie dans trois directions principales : une série de romans dont les meilleurs se situent au début de son parcours ; un vaste ensemble autobiographique commencé en 1958 et achevé, en même temps que son œuvre même, en 1981 ; et plusieurs essais, enfin, d'où émerge *Le Deuxième Sexe*. Depuis le succès de son premier roman, *L'Invitée* (1943), elle n'a cessé, sa vie durant, d'occuper une place dans l'actualité et de susciter des controverses. Attaquée avec virulence, elle recueillit aussi l'admiration inconditionnelle d'autres lecteurs. Mais ses partisans furent à leur tour désorientés par l'épilogue amer de *La Force des choses* (1963), comme par le ton nouveau qu'elle adopta dans ses dernières fictions. L'impact de ses différentes œuvres s'est modifié : au cours de sa vie, l'autobiographe a fini par éclipser la romancière ; quant au rayonnement du *Deuxième Sexe*, il n'a cessé de s'amplifier. Par ailleurs, alors que la critique française semble la boudier depuis les années 1980, les études anglo-américaines qui lui sont consacrées se développent, substituant à la perspective philosophique ou politique qui prévalait en France antérieurement une approche surtout féministe de sa vie comme de son œuvre. **Simone de Beauvoir** La Française Simone de Beauvoir (1908-1986), romancière existentialiste (*L'Invitée*), prix Goncourt (*Les Mandarins*), et féministe (*Le Deuxième Sexe*). Hulton Getty Consulter

1. Simone de Beauvoir et Sartre La destinée posthume de Simone de Beauvoir a dissocié son œuvre de celle de Jean-Paul Sartre. Il est cependant impossible de parler d'elle sans évoquer son rapport avec Sartre qu'elle s'est employée elle-même à ériger en mythe. Simone de Beauvoir raconte dans *La Force de l'âge* l'invention par Sartre de cette relation de couple originale fondée sur la "nécessité" (entre eux deux), la liberté et la transparence. Ainsi commencent non seulement une vie commune (sans cohabitation), mais aussi et surtout une collaboration et un dialogue intellectuel permanents engagés dès 1929 et poursuivis pendant un demi-siècle. Les œuvres des deux écrivains se

complètent et ne cessent de s'interpeller. Leurs itinéraires demeurent étroitement liés. Simone de Beauvoir découvre l'engagement politique avec la Résistance des intellectuels et participe, en 1945, à la fondation de la revue *Les Temps modernes* qui se donne un programme de littérature engagée. Son évolution politique est inséparable ensuite de celle de Sartre : socialiste ou progressiste jusqu'en 1952, compagne de route des communistes jusqu'en 1956, engagée avec passion pour l'indépendance de l'Algérie et vivement hostile au gaullisme, proche des mouvements gauchistes après 1968, elle cautionnera de manière plus spécifique les mouvements féministes à partir de 1970. Chez les deux écrivains, le souci exclusif de la littérature a cédé le pas à une conception militante de l'intellectuel. Cette relation exemplaire devint un modèle de vie privée pour toute une génération. Avec le recul, l'évaluation des lecteurs s'est quelque peu modifiée. Les féministes soupçonnent Simone de Beauvoir d'avoir sous-estimé sa véritable valeur philosophique et comprennent mal ce qu'elles considèrent comme une trop forte dépendance affective de l'auteur du *Deuxième Sexe* à l'égard de l'homme aimé. Surtout, la publication posthume du *Journal de guerre* (1990) et des *Lettres à Sartre* (1990) a jeté un nouvel éclairage sur le fonctionnement du couple durant les années couvertes par ces deux écritures privées.

2. Fictions Écrire, pour Simone de Beauvoir, c'est vouloir reprendre à son compte toute la richesse du monde pour le justifier, soit en tirant la portée universelle de son expérience singulière, soit en singularisant une connaissance universelle. Les trois genres qu'elle a privilégiés comportent des spécificités qu'elle a pris soin de définir. Alors que dans l'essai l'auteur communique son savoir de manière conceptuelle, il tente dans le roman et dans l'autobiographie de rendre ce que Sartre appelait "le sens vécu de l'être dans le monde", avec toute sa complexité et son ambiguïté. À la différence de l'autobiographie, le roman recrée un monde imaginaire, en dépouillant le monde réel de ses éléments inutiles, pour le rendre plus clair et plus signifiant. Inscrites dans cette dialectique du singulier et de l'universel, les fictions de Simone de Beauvoir puisent donc largement dans l'expérience vécue de l'auteur. Visant à une "re-construction", Simone de Beauvoir se montre, par ailleurs, extrêmement attentive aux techniques narratives qu'elle choisit et dont l'efficacité contribue à l'intérêt de ses œuvres les plus réussies. *L'Invitée*, premier roman publié de Simone de Beauvoir, où l'on a vu le modèle du roman "existentialiste", relate l'histoire d'un trio hors du commun : Françoise et Pierre Labrousse, désireux d'inventer des rapports nouveaux entre les êtres, "invitent" dans leur couple une troisième personne, la jeune Xavière, dont la présence va progressivement faire exploser tous les équilibres établis. L'aventure psychologique tire sa force et son originalité de l'argument philosophique qui la sous-tend. Le conflit des personnages représente, comme le souligne l'épigraphe empruntée à Hegel, l'affrontement irréductible des consciences dont chacune poursuit la mort de l'autre. Le meurtre final de Xavière par Françoise, peu vraisemblable sur un plan réaliste, se

justifie par sa fonction cathartique. Si l'essentiel de l'action est perçu par Françoise, aucune interprétation univoque de l'histoire ne peut pourtant être donnée, grâce à la variation des points de vue, à la prédominance des dialogues, à l'absence de discours autorisé. *Les Mandarins* (1954), le plus ambitieux de ses romans, couronné par le prix Goncourt, propose une vaste fresque de l'après-guerre, telle que la vécurent les intellectuels de gauche non communistes, assimilés aux mandarins de l'ancienne Chine. Ceux-ci s'interrogent sur l'opportunité d'un rapprochement avec le Parti communiste et, plus largement, sur le rôle de la littérature dans ses rapports avec l'action politique. Leur dur apprentissage est raconté à travers le regard alterné de deux témoins privilégiés : celui de Henri Perron, journaliste et écrivain célèbre, en prise directe avec l'Histoire et celui d'Anne Dubreuilh, psychanalyste, plus en retrait par rapport à l'action politique. En tous deux l'auteur s'est partiellement projetée. Le contrepoint de la narration, le grand nombre de personnages diversifiés tant par leur âge que par leurs évolutions politiques, l'ambiguïté possible d'un titre diversement interprété confèrent à ce roman la richesse foisonnante d'une œuvre ample et maîtrisée qui dépasse assurément le roman à thèse et même le roman à clé auxquels certains ont voulu le réduire. Après un détour par l'autobiographie, Simone de Beauvoir entreprend de renouveler ses sujets et ses techniques narratives. Dans *Les Belles Images* (1966), elle aborde un milieu qui lui est étranger, celui des technocrates arrivés, dont elle veut faire entendre le "discours" pour en suggérer la sottise et la férocité. En invitant le public à "lire entre les lignes", l'auteur, en fait, renouait avec des préoccupations déjà présentes dans *Quand prime le spirituel*, première œuvre de jeunesse aboutie mais publiée seulement en 1979. Simone de Beauvoir y dénonçait les méfaits qu'engendre le spiritualisme, toujours entaché de mauvaise foi et d'aveuglement, à travers les histoires, à la fois séparées et liées, de cinq jeunes personnages féminins. Commencée par une suite de récits courts, l'œuvre de fiction de Simone de Beauvoir se termine, avec *La Femme rompue*, en 1968, par un recueil de trois nouvelles. L'auteur s'efface, ici encore, derrière la subjectivité mystifiée de femmes en crise, confrontées, cette fois, aux difficultés de la maturité : vieillissement, solitude, abandon conjugal.

3. L'autobiographie L'entreprise de vivre et l'entreprise d'écrire sont si liées chez Simone de Beauvoir que le passage à l'autobiographie, plus directement en prise avec le réel que le roman, était inévitable. Commencée à la cinquantaine, cette entreprise, qui répond aussi au désir de sauver le passé, se poursuit avec des modalités diverses presque jusqu'à la fin de la vie de Simone de Beauvoir : au socle dur constitué par les *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958), *La Force de l'âge* (1960) et *La Force des choses* (1963) s'ajoute, à titre de complément plus tardif, *Tout compte fait* (1972). *Une mort très douce* (1964) occupe une place adventice tandis que *La Cérémonie des adieux* (1981) met un point final à l'écriture et à une certaine forme de vie. Le récit d'enfance et d'adolescence obéit à un désir ancien et tenace chez Simone de Beauvoir. Sans doute est-il aussi le plus

réussi et, comme le pense son auteur, le mieux construit. Les *Mémoires d'une jeune fille rangée* racontent les étapes d'une émancipation intellectuelle et morale, la naissance et la confirmation d'une vocation d'écrivain, la rencontre ultime, enfin, après maints tâtonnements, de l'homme qui allait orienter toute une vie. La narratrice sait respecter la perspective de l'enfant et de l'adolescente qu'elle fut, quitte à introduire après coup des explications plus généralisantes qui ménagent cependant la liberté du lecteur. *La Force de l'âge* décrit les années obscures et gaies de deux écrivains animés d'une ardeur de vivre et d'une soif de connaître peu communes : on y trouve un irremplaçable tableau des années 1930, vues par des intellectuels peu engagés (1930-1944). *La Force des choses* détaille une existence plus connue du public, marquée par des engagements politiques, des voyages, un travail incessant mais aussi le vieillissement (1945-1963). Plus qu'un récit de vie personnelle, ces deux tomes sont à la fois une autobiographie de couple et des mémoires en forme de chronique. L'auteur s'y accorde explicitement le droit à l'omission. La publication du *Journal de guerre* et des *Lettres à Sartre* apporte ainsi des informations nouvelles (récits de liaisons homosexuelles, compléments aux fragments de journal insérés dans les mémoires). *Tout compte fait*, rompant avec l'ordre chronologique adopté antérieurement, établit, en suivant un ordre thématique, le bilan des années 1964 à 1972. L'agonie et la mort de la mère de Simone de Beauvoir font l'objet d'un très beau récit, à la fois pudique et lucide, *Une mort très douce*. Grâce à la compassion et à la révolte qu'inspirent la maladie et la mort, la fille renoue les liens rompus avec la mère perdue. Avec ce livre, où beaucoup de lecteurs purent reconnaître leur propre souffrance, commence vraiment la méditation sur la vieillesse et la mort. L'œuvre se clôt avec *La Cérémonie des adieux*, récit des dernières années de Jean-Paul Sartre (de 1970 à 1980). Témoin désormais moins proche que par le passé mais toujours attentif et vigilant, Simone de Beauvoir y raconte parallèlement les derniers engagements politiques de Sartre et les pénibles défaillances de son corps, toujours supportées avec stoïcisme. Ce livre déroute car il est, à la fois et de manière incompatible, "le discours solennel et attendu aux funérailles d'une gloire nationale et la dernière œuvre d'un écrivain démythificateur" (Geneviève Idt).

4. "Le Deuxième Sexe" Auteur de plusieurs essais, Simone de Beauvoir reconnaît, dans le film qui lui a été consacré par Josée Dayan, que *Le Deuxième Sexe* (1949) est son "seul essai important". Paradoxalement, cette volumineuse somme d'un millier de pages sur la condition féminine fut conçue fortuitement, par une femme indifférente jusque-là aux problèmes d'un sexe dont elle affirma toujours n'avoir jamais eu à subir les limitations. Après les premiers tâtonnements, Beauvoir mena rapidement à bien ce projet imprévu, mettant au point des problématiques neuves et maîtrisant, avec une remarquable puissance de synthèse, une masse de matériaux de tous ordres qui faisaient une bonne place aux recherches les plus récentes, notamment dans le domaine anthropologique.

S'opposant aux tenants de "l'éternel féminin" mais aussi aux féministes de l'époque qui niaient les différences concrètes entre les sexes, Simone de Beauvoir démontre que ces différences ont une origine culturelle et non naturelle. Son étude, qui analyse les mécanismes générateurs de l'oppression des femmes en montrant toujours les chemins d'une possible libération, s'appuie sur la morale et la philosophie existentielles, qu'elle contribue ainsi à enrichir : l'homme, en tant que sujet, a de tout temps défini la femme comme l'autre, faisant d'elle un objet incapable d'assumer sa liberté, seule justification authentique de l'existence humaine. Après avoir éliminé l'idée d'un destin biologique, psychique ou économique de la femme, l'auteur interroge, dans un premier volume, l'Histoire, toujours dominée par les hommes, et les mythes forgés par ces derniers sur les femmes à travers les religions, les coutumes et les littératures. Dans un second volume, elle montre comment "on ne naît pas femme : on le devient", en décrivant l'expérience vécue des femmes, de l'enfance à la vieillesse, à partir d'études de cas psychiatriques, d'exemples littéraires ou de témoignages personnellement recueillis. L'émancipation féminine, commencée mais encore minée par des contradictions déchirantes, ne pourrait se réaliser pleinement que dans une société restructurée globalement selon des principes socialistes. Cette priorité donnée à l'action politique explique que Simone de Beauvoir refusa longtemps de se définir comme "féministe". C'est seulement à partir de 1970 que, consciente des échecs du socialisme en matière de libération des femmes, elle accepta l'idée d'une dissociation entre lutte des sexes et lutte des classes et passa de la théorie à l'engagement militant. "Je suis devenue [féministe] surtout après que le livre eut existé pour d'autres femmes", reconnaît-elle. En effet, *Le Deuxième Sexe*, surtout objet de scandale dans un premier temps, ne commença à rencontrer véritablement tout son public qu'aux États-Unis, avec le développement, dans les années 1960, du néo-féminisme américain, pour qui il devint une véritable Bible, et qui gagna l'Europe à partir de 1970. Depuis lors, en multipliant entretiens, conférences, mises au point, Simone de Beauvoir a retouché et complété les positions développées dans *Le Deuxième Sexe* dont elle maintient les lignes directrices. Elle a également participé à des actions militantes en faveur de la liberté de l'avortement et de la contraception et ouvert *Les Temps modernes* à des rubriques telles que "Le Sexisme ordinaire". La tendance "égalitariste" et universaliste défendue par Simone de Beauvoir, qui vise à l'abolition de la différence entre les sexes, est contestée par le courant "différentialiste" qui affirme l'existence et la valeur d'une spécificité féminine irréductible, encore à découvrir par les femmes elles-mêmes et source d'un rapport particulier au monde dont les hommes pourraient s'inspirer. Simone de Beauvoir refusait cette position où elle voyait un retour à l'idée de "nature féminine". Des études féministes anglo-saxonnes récentes lui reprochent également une adhésion excessive aux "valeurs masculines", au prix d'une dévaluation regrettable du corps féminin et des expériences propres aux femmes. Quelles que soient ces restrictions ou ces mises à distance, *Le Deuxième Sexe*

demeure pour toutes les féministes une référence obligatoire. Le cri poussé par Élisabeth Badinter lors des funérailles de Simone de Beauvoir en 1986 garde encore toute sa vérité : "Femmes, vous lui devez tout !" Éliane LECARME-TABONE

LUXEMBURG ROSA (1870-1919) Née près de Lublin, en Pologne sous domination russe, Rosa Luxemburg est issue d'une famille de commerçants juifs de tradition libérale. **Rosa Luxemburg** Révolutionnaire allemande, Rosa Luxemburg (1870-1919) fut l'une des plus importantes théoriciennes de la pensée marxiste. Elle meurt assassinée lors de l'insurrection spartakiste, à Berlin. Après des études au lycée de Varsovie, elle entre dès 1887 en relation avec des militants socialistes polonais. Obligée de passer à l'étranger à cause de son activité politique, elle s'installe à Zurich, où elle étudie l'économie politique et devient marxiste. Avec son compagnon Leo Jogiches, elle participe en 1893 à la fondation du Parti social-démocrate du royaume de Pologne, qu'elle représente au congrès de Londres de la II^e Internationale (1896). Deux années plus tard, elle contracte un mariage blanc avec un médecin allemand afin de pouvoir militer dans le Reich, et s'inscrit au Parti social-démocrate (S.P.D.). Elle s'impose comme une des figures de proue de l'aile gauche du parti, et dirige la contre-attaque contre les thèses révisionnistes d'Eduard Bernstein ; elle soumet, dans sa brochure *Réforme ou Révolution* (1889), le réformisme de Bernstein à une critique acérée, s'attaquant en particulier au parlementarisme qu'il préconisait. Brillante journaliste, elle assure la rédaction en chef du quotidien *Sächsische Arbeiterzeitung* et collabore à plusieurs publications sociales-démocrates, dont *Die neue Zeit*, la revue théorique dirigée par Kautsky. Oratrice très demandée, elle parcourt l'Allemagne au gré des meetings et des campagnes du parti.

Deuxième Internationale socialiste : congrès d'Amsterdam (1904) Au congrès d'Amsterdam, en 1904, la II^e Internationale socialiste prend position contre le nationalisme belliciste et le colonialisme. Y participent notamment Rosa Luxemburg (au centre), Victor Adler et Karl Kautsky (au fond, à la gauche de Rosa Luxemburg), Édouard Vaillant (à demi-masqué... Mais cette activité au sein du S.P.D. ne l'a jamais détournée des affaires polonaises. En décembre 1905, elle gagne clandestinement Varsovie en révolution. Elle propose aux militants une compréhension globale du mouvement et fixe dans ses brochures les buts immédiats à atteindre : contrecarrer l'orientation putschiste des courants nationalistes et étendre la révolte contre le tsarisme à la paysannerie et à l'armée. Emprisonnée en mars 1906, elle est libérée en juillet et peut quitter Varsovie. Elle rédige alors *Grèves de masses, parti et syndicats*, dans lequel elle tire pour la classe ouvrière allemande les enseignements de la révolution russe et polonaise. Sa conception de la grève politique et le mot d'ordre central qu'elle préconise pour l'Allemagne — « la république » — entraîne en 1910 sa rupture avec Kautsky et la majorité de gauche du S.P.D. C'est aussi vers cette époque qu'elle

se lance dans une campagne de dénonciation du militarisme allemand et qu'elle se lie avec Karl Liebknecht. En août 1914, après le vote des crédits de guerre par les députés sociaux-démocrates, elle connaît un moment de désespoir. Mais bientôt une réunion des opposants internationalistes se tient à son domicile. Arrêtée en février 1915, puis de nouveau en juillet 1916 (par « mesure de protection »), elle ne sera libérée que par la révolution. Aussi est-ce depuis sa prison qu'elle fait parvenir la brochure *La Crise de la social-démocratie* (mars 1916), signée Junius, et ses contributions aux *Lettres de Spartakus*, voix de l'opposition révolutionnaire de la social-démocratie. À sa sortie de la forteresse de Breslau (9 nov. 1918), son premier geste est de tenir un meeting sur la place de la ville. Pendant les deux mois qui lui restent à vivre, cette femme va se dépenser sans compter, « comme une chandelle qui brûle aux deux bouts », à la tête de la ligue Spartakus, puis du Parti communiste allemand, fondé en janvier 1919. Lucide sur la difficulté de mener à terme la révolution socialiste, elle compte sur le développement du mouvement de grèves pour arracher les masses à l'influence des dirigeants sociaux-démocrates. Mais la droite décide de passer à la contre-offensive. En riposte à une mesure provocatrice du gouvernement, les ouvriers de Berlin déclenchent, le 6 janvier, l'insurrection. Opposée à celle-ci, Rosa Luxemburg comprend qu'il faut « agir vite ». Mais ni elle-même ni aucun chef du parti ne fut en mesure de diriger le combat, qui tourna à l'avantage de la contre-révolution. Le 14, elle écrit son dernier article, « L'ordre règne à Berlin ». Arrêtée avec Liebknecht par des officiers des corps francs, celle que Franz Mehring qualifiait de « plus géniale tête que le marxisme ait produite depuis Karl Marx » eut le crâne défoncé à coups de crosse, et son corps fut jeté dans un canal du parc de Tiergarten. Martyre de la cause révolutionnaire, Rosa Luxemburg s'impose aussi comme une des plus importantes théoriciennes de la pensée marxiste. Sa contribution la plus originale réside dans l'approfondissement de la notion de reproduction élargie du capital. Combattant la vision réformiste d'un système capitaliste qui parviendrait à résoudre ses contradictions, elle cherche dans *L'Accumulation du capital* (1913) à démontrer que le capitalisme ne peut échapper à la ruine ; elle précise comment le capital a besoin de marchés non capitalistes pour réaliser la plus-value ; elle conclut ainsi que, le jour où le capital aura désintégré toutes les formes antérieures et où la mondialisation du marché sera un fait accompli, la crise sera inéluctable. Cette conception, fortement teintée de catastrophisme, n'est pas sans implications quant à ses positions politiques, particulièrement en ce qui concerne l'organisation du prolétariat : l'aggravation des contradictions du système lui fait considérer que seul, et spontanément, le prolétariat peut devenir révolutionnaire, donc qu'il faut privilégier la grève de masse. Aussi le regroupement de l'avant-garde ouvrière consciente se réalise-t-il essentiellement au cours de la lutte, le parti apparaissant comme un produit de la crise révolutionnaire ; en cela, elle s'oppose à Lénine et aux bolcheviks, qui lui reprochent de surestimer les capacités politiques du mouvement de masse. Après sa mort, les disciples de Rosa Luxemburg cristalliseront

ses idées dans une théorie de la « spontanéité révolutionnaire ». Enfin, en tant que dirigeante du Parti social-démocrate polonais, Rosa Luxemburg intervint activement dans le débat sur la question nationale (*Question nationale et autonomie*, 1908 ; *La Révolution russe*, 1918) : limitant le fait national à un phénomène culturel, elle stigmatise dans le nationalisme un moyen pour la bourgeoisie d'occulter la lutte de classes et se prononce contre le droit des nations à disposer d'elles-mêmes ; cette position sera combattue par toutes les autres tendances du mouvement socialiste, et particulièrement par les bolcheviks, qui lui font grief d'ignorer la dimension politique du problème national. Jean-Claude KLEIN

ANSCOMBE ELIZABETH (1919-2001)

La philosophe britannique Elizabeth Anscombe, proche de Ludwig Wittgenstein, fut, avec Georg Henrik von Wright, l'exécutrice testamentaire de son œuvre. Ses idées personnelles exercèrent par ailleurs une certaine influence dans les cercles philosophiques. Née le 18 mars 1919 à Limerick, en Irlande, Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe étudie à la Sydenham School de Londres et au Saint Hugh's College d'Oxford. Alors qu'elle est chargée de recherche au Newnham College de Cambridge au début des années 1940, elle rencontre Wittgenstein, dont elle deviendra l'amie et le disciple. La jeune Elizabeth Anscombe traduit ainsi en anglais les dernières œuvres de son maître, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1956, *Remarks on the Foundations of Mathematics*), et *Philosophische Untersuchungen* (1953, *Philosophical Investigations*). Elle explique l'évolution de sa pensée dans *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959). Elizabeth Anscombe concentre quant à elle ses travaux personnels sur la philosophie de l'action et l'éthique. Dans *Intention* (1957, *L'Intention*), elle met ainsi davantage en avant les raisons que les causes de l'action. L'article « Modern Moral Philosophy » (1958) défend l'idée d'un retour à la notion aristotélicienne de vertu au détriment du conséquentialisme moderne, un terme qu'elle a forgé. Convertie au catholicisme en 1940, Elizabeth Anscombe reprend à son compte nombre d'enseignements philosophiques et moraux de l'Église. Elle condamne ainsi la contraception dans *Contraception and Chastity* (1975) et fait sienne la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Acceptant la notion catholique de guerre juste, elle critique l'entrée du Royaume-Uni dans la Seconde Guerre mondiale et s'oppose à ce que l'université d'Oxford décerne un diplôme honoraire au président Harry Truman en 1956. Elizabeth Anscombe travaille comme chercheuse au Somerville College d'Oxford de 1946 à 1964 et enseigne à

l'université de Chicago. En 1970, elle est nommée titulaire de la chaire de philosophie qu'occupait Wittgenstein à Cambridge. Femme à l'esprit indépendant, Elizabeth Anscombe fume le cigare, porte le monocle et revêt pantalons et tuniques à une époque où cette tenue masculine n'est pas vraiment acceptable pour une femme. Elle épouse en 1941 le philosophe Peter Geach, dont elle aura sept enfants. Elle s'éteint le 5 janvier 2001, à Cambridge. Universalis

L'INTENTION (G. E. M. Anscombe) *L'Intention*, de Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe (trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, Paris, 2002) figure au nombre de ces livres qui, malgré le peu d'écho dont ils ont bénéficié auprès d'une large fraction de la philosophie française, n'en ont pas moins contribué à transformer profondément l'état de nos questions. L'auteur s'y s'attaque à un problème dont seuls Aristote et Wittgenstein avaient antérieurement contribué à saisir la difficulté et la spécificité. Ce problème, qui plonge au cœur de l'action humaine, consiste à établir ce qu'est un *acte intentionnel* ou, plus simplement encore, en quoi consiste une *intention*. Un examen du langage, comme le suggèrent les premières remarques du livre, montre à l'évidence la variété des usages de ce mot et la nécessité d'en clarifier le sens. L'exigence de clarification passe ici par une analyse des distinctions qui entrent dans la définition du concept et par un examen des énoncés vrais susceptibles d'être formés à propos des intentions de quelqu'un. Cette voie conduit G. E. M. Anscombe à s'attaquer d'abord aux obscurités qui entourent le concept. Le mot « intention », tel qu'on l'utilise selon les circonstances, peut désigner tantôt un vœu ou une visée, tantôt un caractère de certaines actions, tantôt une prévision. Il peut s'appliquer à un acte de l'esprit tourné vers le passé, autant qu'à une visée tournée vers le futur. On peut aussi prêter à ce qu'il désigne, parfois le caractère de la volonté, parfois celui d'une cause, d'une raison ou d'un motif. Non seulement le même mot est alors utilisé en des sens très variés, mais les problèmes que recouvrent ces usages se révèlent très différents. L'utilisation d'un même mot n'est pas étrangère aux confusions qui entourent le concept d'intention, en particulier au regard de la dissociation que nous avons tendance à opérer entre l'*acte* où s'illustre une intention et cette *intention* comme telle. Comme le suggère l'auteur, on est porté à penser que ce qui a lieu physiquement est la dernière chose à considérer, alors qu'il s'agit en fait de la première. Cette thèse, pour être argumentée, exige que soient distinguées les actions intentionnelles de celles qui ne le sont pas. Pour y parvenir, G. E. M. Anscombe privilégie la question « Pourquoi ? » en s'interrogeant sur les conditions de pertinence permettant de considérer que les actions intentionnelles sont celles qui peuvent se voir appliquer cette question. L'enquête montre qu'il faut y voir « un sous-ensemble des choses connues sans observation », contrairement à l'idée nous poussant à penser qu'il existe des sensations descriptibles séparément et qui serviraient de critère. Une attitude répandue voit dans l'intention

une propriété s'ajoutant à nos actes et qui peut en être dissociée. G. E. M. Anscombe, à la suite de Wittgenstein, propose une analyse aussi complète que possible des malentendus que nourrissent les préjugés mentalistes. Elle s'attache en particulier aux notions de « cause mentale » et de « motif », et au rôle des interprétations. Le rôle de la question « Pourquoi ? » apparaît alors clairement : « Le concept d'action volontaire ou intentionnelle n'existerait pas s'il n'existait pas non plus la question „Pourquoi ?“ » L'idée que l'intention n'est jamais une opération mentale est étroitement liée à la thèse selon laquelle « en gros, l'intention d'un homme c'est son action ». Plusieurs exemples permettent à l'auteur de montrer comment l'intention dans laquelle un acte est accompli peut aussi « avaler » les intentions d'actes antérieurs d'une même série, et de mettre au jour toute l'importance de la *connaissance pratique*. Se trouve ainsi reprise la question aristotélicienne du « raisonnement pratique », inopportunément confondue avec le « raisonnement ordinaire ». Dans le véritable syllogisme pratique, la conclusion est une *action* dont les prémisses révèlent la pertinence. Les malentendus qui nous conduisent à appliquer, dans le registre de l'action, le modèle du raisonnement démonstratif tiennent en partie à notre habitude de voir dans l'intention un acte de l'esprit, distinct de l'action elle-même. Du coup, le raisonnement pratique est de nature à révéler la nature de l'intention et celle de la volonté. L'action en est l'élément majeur, même si certaines actions échouent qui n'en sont pas moins intentionnelles. Sans cela, comment pourrions-nous parler d'actions humaines ? Comme l'indique la fin du livre, parler d'actions intentionnelles revient à mobiliser une forme de descriptions d'événements dont l'examen de la question « Pourquoi ? » permet seul de saisir l'essentiel. Comme le rappelle Vincent Descombes dans sa Préface, ce livre, publié initialement en 1957, a largement contribué à renouveler la pensée de l'action dans la philosophie de tradition analytique. On peut aussi y voir l'illustration de la fécondité de certaines vues wittgensteiniennes, au-delà des vertus thérapeutiques auxquelles on a parfois exagérément tendance à les associer. Jean-Pierre COMETTI

ARENDR HANNAH (1906-1975) « Femme, juive, mais pas Allemande », telle se définissait Hannah Arendt, née à Hanovre en 1906 dans une famille cultivée de juifs réformés. Philosophe, théoricienne du politique, « simple » journaliste, Hannah Arendt reconnaissait volontiers elle-même son caractère inclassable : « *I don't fit* ». Marquées au sceau des « sombres temps », sa vie et son œuvre sont inséparables l'une de l'autre. **Hannah Arendt**Après avoir soutenu en 1928 une thèse de doctorat sur le «Concept d'amour» sous la direction de Karl Jaspers, Hannah Arendt va s'intéresser à la vie de Rahel Varnhagen. Son travail sur cette figure de l'époque du romantisme allemand, et sur son impossible assimilation, marque une étape dans sa réflexion sur le judaïsme. Ce portrait a été réalisé en 1927.

1. « Il importe d'être pleinement présent » À partir de 1924, Hannah Arendt étudie la philosophie, la théologie et la philologie classique aux universités de Margbourg, Fribourg et Heidelberg. Elle est l'élève des plus grands maîtres de l'époque : Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger – avec qui elle aura une liaison – et Karl Jaspers, sous la direction duquel elle soutient son doctorat sur *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, publié en 1929. Elle épouse Günther Anders Stern, qu'elle avait connu en 1925. Grâce à une bourse d'études, elle se consacre jusqu'en 1933 à la biographie de Rahel Varnhagen, une figure des salons de l'époque du romantisme allemand. L'étude de ce personnage tourmenté lui permettra de s'expliquer par personne interposée avec son propre donné de juive et avec le phénomène de l'assimilation. Promise à un brillant avenir intellectuel, Hannah Arendt, dès lors que la menace hitlérienne l'éveille à la politique et à l'histoire, décide de s'engager dans l'action en se chargeant à partir de 1933 d'une mission pour le compte de l'Organisation sioniste, dirigée par Kurt Blumenfeld, qui consiste à recueillir les témoignages de la propagande antisémite. Arrêtée et questionnée par la Gestapo, elle sera relâchée faute de preuves suffisantes. Elle prend alors le chemin de l'exil et passe tout d'abord huit années à Paris. Là, elle travaille, pour survivre, au sein de différentes organisations juives sionistes. Si elle n'écrit pas, elle fréquente néanmoins l'intelligentsia de l'époque (Raymond Aron, Alexandre Koyré), ainsi que les émigrés allemands (Brecht, Zweig, Benjamin). En mai 1940, elle est internée au camp de Gurs en tant qu'« étrangère ennemie ». Elle réussit à s'échapper et, dès la proclamation du statut des Juifs en octobre 1940, gagne Lisbonne avec son second mari, Heinrich Blücher, dans l'attente d'un visa pour les États-Unis. Arrivée à New York en mai 1941, Hannah Arendt apprend l'anglais et publie son premier grand article : « De l'Affaire Dreyfus à la France d'aujourd'hui », dont elle avait rassemblé les matériaux à Paris, en observant de près les agissements de l'Action française. Éditorialiste au journal *Aufbau*, destiné aux réfugiés de langue allemande, elle s'engage dans la politique juive. Elle défend l'idée de la constitution d'une armée juive, et s'interroge dans plusieurs articles sur la solution adéquate à apporter à la question judéo-arabe. En 1944, nommée directrice de recherche de la Commission pour la reconstruction de la culture juive européenne, elle est chargée d'étudier les moyens de récupérer les trésors spirituels juifs : c'est dans le cadre de ce travail, en 1949, qu'elle effectue son premier voyage de retour en Europe. Elle renoue à cette occasion avec Heidegger et Jaspers. De 1946 à 1948, elle occupe un poste de directrice aux éditions Schocken Books, tout en travaillant simultanément à l'ouvrage qui allait la faire connaître en Amérique, *Les Origines du totalitarisme*, publié en 1951, l'année où elle choisit la citoyenneté américaine. « Que s'est-il passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? » Telles sont les trois questions que pose Hannah Arendt. Analysant ces « trois piliers de l'enfer » que sont l'antisémitisme, l'impérialisme, le racisme, elle s'efforce de comprendre le caractère absolument inédit du totalitarisme qui tient dans l'existence de crimes impunissables autant

qu'impardonnables, et dans la révélation d'un « mal absolu ». Irréductible aux formes traditionnelles d'oppression, ce nouveau type de régime naît de la crise des valeurs sur lesquelles était fondée l'ancienne notion de politique : « liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire ». Il suppose la production d'un homme nouveau, pur et simple représentant de l'espèce, composante anonyme d'un ensemble d'individus interchangeable. La terreur devient son principe même. De 1953 à 1958, Hannah Arendt enseigne la philosophie et les sciences politiques dans les plus prestigieuses universités américaines. La notoriété acquise dans son pays d'accueil ne l'empêche pas de critiquer la force de dissuasion de l'armement atomique, de même que la politique étrangère des États-Unis au Vietnam, à Chypre, au Moyen Orient, la corruption du pouvoir dans l'affaire du Watergate, son attitude à l'égard de la question noire, ni de défendre la légitimité de la désobéissance civile. Hantée par la perspective d'une troisième guerre mondiale, Hannah Arendt, rappelant la prophétie de Tocqueville selon lequel « un nouveau monde a besoin d'une nouvelle politique », poursuit inlassablement son interrogation sur *Qu'est-ce que la politique ?* (posthume, 1993).

2. « Penser ce que nous faisons » Comment penser la crise de la culture, la crise de l'éducation, l'avènement du mensonge en politique, dès lors qu'aucune des réponses fournies par la tradition n'est plus valable : telles sont les interrogations qui sous-tendent *La Crise de la culture* (1954), puis *La Condition de l'homme moderne* (1958). Ce livre signe sa réconciliation avec le monde, en appelant à penser la *vita activa* sous l'angle du travail, de l'œuvre et de l'action. « Les hommes qui ne pensent pas sont comme des somnambules » : c'est ce dont allait prendre conscience Hannah Arendt lorsqu'elle couvrit en 1961, à sa demande, le procès Eichmann pour le *New Yorker*, estimant qu'elle devait cela à son passé. Elle en tira le livre *Eichmann à Jérusalem*, dont le sous-titre, *Rapport sur la banalité du mal*, ainsi que les quelques pages où elle relate le rôle des conseils juifs dans la « solution finale » des Juifs européens déclenchèrent contre elle une véritable cabale, dont les effets se font encore sentir : « Eichmann n'était ni un Iago, ni un Macbeth et il ne lui serait jamais venu à l'esprit, comme à Richard III, de faire le mal par principe », y affirmait-elle. Son seul crime, sans précédent, consistait à ne pas avoir pensé ce qu'il faisait, à n'avoir pas imaginé les conséquences de ses actes, à ne pas avoir compris que « la politique n'est pas la *nursery* », que ce peut être un honneur que de désobéir dès lors que la loi est inique. De 1963 à 1968, Hannah Arendt enseigne à l'université de Chicago avant d'être nommée professeur de philosophie politique à la New School for Social Research à New York. Les victoires d'Israël durant la guerre de Six Jours l'enthousiasment – « Toute catastrophe réelle en Israël m'affecterait profondément, plus que tout au monde », écrivait-elle à son amie, Mary MacCarthy – même si, en 1952, elle avait décrété, suite à une loi de nationalité votée par le gouvernement israélien, qui excluait de la citoyenneté israélienne un grand nombre d'Arabes vivant en

Israël, qu'elle ne voulait plus avoir affaire avec la politique juive. La révolte étudiante à Columbia, en avril 1968, lui fournit une fois de plus l'occasion de réfléchir sur les concepts de pouvoir et de violence : l'article qu'elle écrivit à cette occasion, « Sur la violence », sera repris dans *Du mensonge à la violence* (1969). Outre son « souci du monde », la fidélité caractérise également Hannah Arendt. En 1958, elle prononce un discours à Francfort en l'honneur de Karl Jaspers, à l'occasion de la remise du prix de la paix des libraires allemands et, en 1969, elle prononce l'éloge funèbre de « celui qui pendant un quart de siècle a été la conscience de l'Allemagne ». La même année elle accepte de contribuer aux « Mélanges » dédiés à Martin Heidegger à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, célébrant celui dont la réputation l'avait attirée à Fribourg, et comparant son engagement nazi au rôle joué par Platon auprès du tyran de Syracuse. Les écrits rassemblés dans *Vies politiques* (1968), et consacrés notamment à Jaspers, Heidegger, Broch, Benjamin, Brecht, sont un autre témoignage de fidélité envers ceux qui ont su penser en de « sombres temps ». En 1973, elle accepte d'assurer les conférences Gifford à Aberdeen. C'est l'occasion pour elle de revenir à la *vita contemplativa*, comme en témoigne sa déclaration : « En politique, j'ai simplement joué mon rôle, rien de plus. À partir de maintenant, et pour le temps qui me reste, je m'occuperai de problèmes qui sont au-delà des choses dont s'occupe la politique », soit, de *La Vie de l'esprit*, dont trois volumes étaient prévus : *La Pensée, Le Vouloir, Juger*. Ils parurent après sa mort, advenue le 4 décembre 1975. En 1970, à la mort de son second époux, Heinrich Blücher, lequel n'était pas juif, Hannah Arendt avait néanmoins fait dire le *kaddish*. Sur sa propre tombe, ses amis décidèrent de lire un psaume en hébreu, puis en anglais. Hans Jonas, l'ami d'une vie, achève l'éloge funèbre de cette « passagère sur le navire du xx^e siècle » avec ces simples mots : « Sans ta chaleur le monde s'est glacé. Tu nous as quittés trop tôt. Nous allons tenter de t'être fidèles. » Hannah Arendt avait été lauréate du prix du National Institute of Arts and Letters (1954). Elle avait également reçu le prix Lessing à Hambourg (1959), puis le prix Sigmund-Freud de l'Académie allemande pour la langue et la littérature en 1967. En 1975, recevant le prix Sonning de l'université de Copenhague qui récompensait son œuvre pour sa contribution au développement de la civilisation européenne, elle remarquait toutefois : « Rien de plus éphémère en notre monde, de plus précaire que cette forme de réussite qui confère la renommée. Rien n'advient plus aisément que l'oubli. » Sylvie COURTINE-DENAMY

WEIL SIMONE (1909-1943) On ne séparera pas chez Simone Weil l'action et la pensée, le témoignage vécu et la doctrine vivante. Sa passion de militante (de *La Révolution prolétarienne* à la « France libre » du général de Gaulle) naît des exigences de sa réflexion, et sa réflexion se fait péremptoire pour nous enjoindre d'obéir sans réserve à l'exigence du réel. Au cœur du réel, il y a l'ordre divin, l'harmonie souveraine descendue jusqu'à nous, qui nous crucifie et nous sauve. Simone Weil le démontre mais surtout l'affirme. Ainsi, elle nous touche avant même de nous

éclairer, et nous subjugué. 1. Les trois leçons de Simone Weil Née à Paris, dans une famille d'israélites cultivés, Simone Weil, élève d'Alain, dont elle retient le rationalisme volontaire, devient agrégée, professeur de philosophie, et déjà milite dans le mouvement anarchiste. Elle décide, en 1934 et 1935, de travailler en usine comme manœuvre sur machines à l'entreprise Alsthom, puis chez Renault. Elle s'engage, en 1936, aux côtés des républicains dans la guerre d'Espagne. Elle professe cependant face à la montée du nazisme un pacifisme résolu, qui se mue, après l'entrée des Allemands à Prague en 1938, en appel à la lutte armée contre Hitler. L'occupation de Paris, en juin 1940, lui fait gagner Marseille, puis l'Ardèche, où elle travaille comme ouvrière agricole. Sa découverte du Christ, qui s'approfondit, a alors pour interlocuteurs à Marseille le père Perrin, à Saint-Marcel-d'Ardèche Gustave Thibon. Puis, par le Maroc et les États-Unis, où sa famille a fui la persécution, elle gagne Londres où elle travaille dans les bureaux de la « France libre », et demande à rejoindre le combat de la résistance sur le sol national. Malade, elle se laisse peu à peu mourir de faim à Ashford (Kent). Cette vie, cette mort sont déjà sa doctrine, qu'on manquerait à ne chercher que dans ses écrits proprement spirituels, qui datent presque tous des années 1940-1943. Avant même d'ouvrir ses ouvrages posthumes, on peut retenir trois leçons. La première est celle de l'analyse politique. Elle a démonté les ressorts de la redoutable frénésie du nazisme, et cela dès 1932. Le nazisme n'est pas la création d'Adolf Hitler : c'est une maladie de l'âme moderne, qui a livré celle-ci au premier chef de bande. Dans l'Allemagne de 1932, Simone Weil voit la tragédie se nouer, autant par la démission des élites bourgeoises que par la division entre les partis populaires. Hitler encourage les ouvriers en grève, les communistes allemands les désavouent, Hitler enfin les mate. Qu'on accepte ou non les positions personnelles de Simone Weil, l'acuité des *Écrits historiques et politiques* est incomparable. La deuxième leçon concerne la condition ouvrière : « L'ignorance totale de ce à quoi on travaille est excessivement démoralisante [...] On n'a pas le sentiment, non plus, du rapport entre le travail et le salaire. L'activité semble arbitrairement rétribuée. On a l'impression d'être un peu comme des gosses à qui la mère, pour les faire tenir tranquilles, donne des perles à enfiler en leur promettant des bonbons. » La troisième leçon est apportée par le témoignage de Simone Weil sur sa découverte de Dieu, notamment dans les lettres au père Perrin. Elle s'adresse au prêtre, elle fait état de sa rencontre du christianisme à travers le comportement de certains pratiquants et la liturgie catholique, puis de sa rencontre du Christ dans le seul à seul de l'expérience mystique. Mais, en même temps, elle refuse l'adhésion par le baptême à aucune Église visible. Elle désire bien plutôt voir l'Église romaine renoncer à ses anathèmes et accorder la communion eucharistique sans exiger la confession du dogme, que l'Église définit, pense-t-elle, par des mots et des notions, en termes purement intellectuels. Elle demeure donc « sur le seuil » et, cependant, elle s'est avancée bien au-delà, car elle a foi en la présence du Christ en l'hostie. La profondeur et la beauté de sa conception du surnaturel, la sincérité de son cri rendent

émouvant son appétit d'absolu, toujours inapaisé. Mais le témoignage ici est aussi un enseignement. Cette sagesse qu'elle dit recevoir comme un don, et, dans la plus totale désappropriation, elle entend nous l'apprendre. 2. Les chemins de la sagesse La clé de la méthode, c'est l'*attention*, qui, si elle se rend pure, est comme un holocauste de la conscience : le moi s'oublie, apparaît alors la réalité. C'est toujours l'attention qui la trouve, que ce soit à travers la beauté, la souffrance, l'amour. Et elle la trouve en découvrant la relation entre l'humain et le divin, qui s'appelle l' *analogie*. Au sens fort, le Logos unique fait la vie de Dieu et la consistance de l'Univers : il est l'Âme de l'Univers et l'Univers est son Œuvre. « L'amitié est une égalité faite d'harmonie », reedit-elle après Philolaos. Cette harmonie invisible, fin et loi de construction de toutes choses, est en même temps une personne. La médiation est le Médiateur, et s'appelle le Christ. Simone Weil ne voit rien qui sépare le christianisme authentique et la source grecque, saint Jean et Héraclite. Elle déchiffre toujours le Nouveau Testament dans le texte grec et récuse le Dieu de crainte selon la loi juive, comme aussi le Dieu des Églises ivres de puissance sur les corps et sur les esprits. C'est dire la place véritablement focale de l'analogie, qui la guide jusqu'en mathématiques. Car la théorie des proportions symbolise l'ordre universel, l'ordre divin. La proportion transparait visiblement dans la beauté du monde, qui est « la coopération de la Sagesse divine à la création ». La beauté naturelle, signe actif de la présence divine, est « quelque chose comme un sacrement ». La voie positive de la Beauté demande une âme pure. Mais l'âme se replie sur le moi dont elle fait son dieu, et devient aveugle. Elle est encombrée de sa « pesanteur », encombrée de soi et de son néant. Elle ne peut guère en être libérée que par le malheur. Certes, la pensée spontanément fuit le malheur « aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort ». C'est pourquoi persévérer dans l'amour alors qu'on souffre le malheur, c'est laisser Dieu « descendre » en nous : « Chaque fois que nous subissons une douleur [...], c'est l'univers, l'ordre du monde, la beauté du monde, l'obéissance de la création à Dieu qui nous entrent dans le corps » (*Attente de Dieu*). L'attention découvre l'analogie. L'analogie, qui est mentale, exprime l'ordre, qui est réel. *L'Enracinement* montre comment cette réalité essentielle qu'est l'ordre relie au surnaturel les tâches humaines de la politique et de la culture. L'ordonnance divine prescrit à la matière la pesanteur, qui est sa loi ; elle s'exprime entre les hommes par leurs véritables besoins, et l'ordre politique est le besoin primordial. Seule la connaissance surnaturelle peut nous détourner de l'illusion – car les racines de l'homme sont divines – , nous ouvrir au réel et nous apprendre nos vrais besoins. *L'Enracinement*, dont la critique de la pseudo-démocratie et de la pseudo-culture semble anticiper des contestations plus récentes, établit pour l'après-guerre un programme de réforme politique et morale appuyé sur cette perception des vrais besoins de l'homme. Plus souvent, comme dans les trois tomes des *Cahiers*, Simone Weil développe librement sa doctrine spirituelle, d'autant plus librement que ses notes n'étaient pas destinées telles quelles à la publication. Ce sont maintes observations

cruelles et pénétrantes, car elle nous demande sans attendrissement de détruire en nous tout ce qui n'est pas le désir de Dieu. Nous sacrifier n'est pas suffisant, nous devons nous « décréer ». Cette cruauté presque inhumaine s'éclaire par contraste aux rares moments d'abandon et de pure joie. Ce n'est plus elle alors qui veut parler, mais une présence plus forte. Le Dieu de Simone Weil ne s'enferme pas dans un concept et ne se démontre pas. Il est Père, Fils, Esprit, mais, en même temps, il est impersonnel comme la nécessité dans la Nature. Le Fils, ou Verbe, s'il s'est singulièrement incarné en Jésus, s'est « peut-être » rendu présent aussi dans le culte d'Osiris ou les rites sacrificiels de l'Inde. Et l'Esprit souffle où il veut. Ce dernier point, du moins, les Églises visibles l'admettent, lorsqu'elles proclament que les enveloppe et, en un sens, les déborde l'Église invisible des saints. L'assurance prophétique de Simone Weil fait cependant difficulté non pas au théologien seulement, mais au philosophe. Si elle parle de Dieu, selon l'expérience et la raison, elle ne peut parler pour Lui ; la raison et l'expérience conduisent à une idée de Dieu qui n'est pas parole de Dieu. Mais, si la « connaissance surnaturelle » déborde l'expérience sensible et la raison, tout le poids de l'affirmation repose sur une expérience ou connaissance mystique dont la raison ne peut vérifier l'aloï. De fait, beaucoup de philosophes se refusent à entrer dans les convictions de Simone Weil, et beaucoup de croyants hésitent à y reconnaître le Dieu de leur foi. Simone Weil refuse ces distinctions : elle ne peut séparer ce qu'elle pense et ce qu'elle croit, car elle croit au Logos universel qui la fait penser et vivre et meut tout l'Univers. Et, ce qu'elle pense, c'est Lui encore. Ainsi doit-on parler non pas d'une religion de Simone Weil, mais d'une sagesse qui absorbe l'engagement personnel dans un acquiescement philosophique. Elle entend que son témoignage non point plaide pour sa doctrine, mais soit interprété selon sa doctrine. Notre raison ne peut s'y trouver comblée que si elle consent d'abord à s'être humiliée. Si nous n'y parvenons pas, nous garderons du moins le bénéfice d'une des enquêtes sur l'homme les plus fortes et les plus aiguës qu'on ait jamais menées, depuis Pascal et Nietzsche.

François HEIDSIECK

3. Une pensée en action La célébration du centenaire de la naissance de Simone Weil a donné lieu à une profusion de publications consacrées à sa vie et à son œuvre. Une œuvre intégralement posthume, à l'exception de quelques articles publiés de son vivant dans des journaux et des revues. De sa vie courte – trente-quatre années – mais si intense, dont son amie Simone Pétrement fut la première à rendre compte, que retenir ? Avec Sylvie Weil (*Chez les Weil : André et Simone*), nièce de la philosophe, nous pénétrons dans l'intimité de la famille Weil tout entière. S'intéressant à vrai dire davantage à l'aîné de la géniale fratrie, André Weil, le célèbre mathématicien cofondateur du groupe Bourbaki, qu'à cette tante plutôt « encombrante » qui mourut quelques mois seulement après sa naissance, l'auteur rétablit quelques vérités biographiques jusque-là méconnues concernant la branche maternelle de la famille et ses ascendances juives, du côté de la Galicie. Des racines que

paradoxalement la philosophe, née dans une famille bourgeoise très assimilée, n'ayant reçu aucune éducation religieuse et « rattrapée » par le régime de Vichy, rejeta avec véhémence, elle qui avait pourtant diagnostiqué que l'Europe souffrait précisément de la maladie du déracinement. La biographie de Laure Adler (*L'Insoumise, Simone Weil*), qui choisit délibérément d'aborder cette vie sous l'angle de sa fin tragique pour remonter ensuite à rebours le cours du temps – tuberculeuse, Simone Weil se laissa en effet mourir en refusant de s'alimenter dans un sanatorium d'Angleterre où elle était parvenue à se faire rapatrier de son exil à New York en 1943 dans les services de la Résistance –, place la philosophe sous le signe de l'« insoumission ». Dès l'adolescence, en effet, son mépris des conventions propres à son milieu d'origine, la bourgeoisie cultivée, son dédain des apparences, ses convictions aussi indisposent. On la surnomme « la Martienne », « monstrum horrendum », « la Vierge rouge », et pour son frère elle est tout simplement « un champignon sur l'humus ». Lors de sa brève carrière de professeur (octobre 1931-décembre 1934), ses rapports avec sa hiérarchie sont houleux, en raison de la sympathie qu'elle montre pour les ouvriers – se nourrissant à peine, ne se chauffant pas, dormant à même le sol, elle verse la moitié de son salaire à la caisse des chômeurs, apprend à faire une soudure, descend dans la mine – et des engagements syndicaux qu'elle affiche ouvertement : on la verra ainsi en tête des manifestations de mineurs au chômage, arborant le drapeau rouge, parlant au public contre le fascisme à la Bourse du Travail où elle dispense des cours du soir. Elle publiera des articles dans *La Révolution prolétarienne*. Christiane Rancé (*Simone Weil. Le Courage de l'impossible*) met quant à elle en évidence le courage de celle qui désira toujours se porter aux avant-postes : ainsi de son expérience dans la colonne de miliciens espagnols qu'elle rejoignit au bord de l'Èbre en août 1936, et qui fut rapidement interrompue par un malencontreux accident – très myope, Simone Weil mit malencontreusement le pied dans une bassine d'huile bouillante –, de son projet d'infirmières de première ligne dispensant les premiers soins aux blessés et les réconfortant qu'elle élaborait en 1941, ou encore de ses activités de résistante lors de son exode à Marseille où elle distribua le trois premiers numéros de *Témoignage chrétien*. Courage de celle qui, trop bien née, se confronta au monde réel en endurant dans sa propre chair la souffrance des ouvriers dans les trois usines successives où elle se fit embaucher, vérifiant sur le terrain un certain nombre d'idées théoriques exposées dans ce qu'elle nomme son « premier grand œuvre », ou encore son « Testament », ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qu'elle achève le 4 décembre 1934, quelques jours avant son entrée en usine. Une expérience de huit mois au terme desquels, ayant partagé l'aliénation, l'esclavage, l'exil de la pensée auxquels l'inhumanité du travail parcellaire, la cadence, la crainte des ordres, l'organisation bureaucratique confrontent les ouvriers, elle ressort « l'âme et le cœur en morceaux », mais néanmoins « moralement endurcie ». « On est ce qu'on vit » écrivit un jour Hannah Arendt. Nulle n'illustra ce propos mieux que Simone Weil, dont la vie et l'œuvre, étroitement imbriquées,

sont traversées par la notion de valeur, une notion qui est au centre de la philosophie, comme le montre de façon argumentée l'ouvrage de Julien Mollard (*Les Valeurs chez Simone Weil*). Valeurs cardinales du Beau – incarnation de Dieu dans le monde – et du Bien, du Vrai – « j'aimais mieux mourir que vivre sans la vérité » –, de la Justice, érigée en valeur suprême de l'action. Cette agrégée de philosophie avait aussi compris que ceux qui n'ont pas accès à la culture sont privés de mots pour dire leur condition. Elle dispense ainsi bénévolement des cours aux cheminots dans un Groupe d'éducation sociale et épouse la cause de tous les déshérités de la terre : ouvriers, paysans, chômeurs, peuples colonisés. Nombreux seront ceux qui, à la suite de Raymond Aron, verront en elle une « sainte », épithète qu'elle récusera. Simone Weil met également en avant la valeur spirituelle du Travail que, contrairement aux Grecs – « les Grecs connaissaient l'art, le sport, mais non pas le travail » – ou à la source chrétienne – « Tu travailleras à la sueur de ton front » –, elle sanctifie. Le travail en effet révèle la dignité de l'homme dès lors qu'ont été mises en place ses conditions de possibilité non serviles et que le monde de la production a été réorganisé en sorte que les ouvriers s'y sentent « chez eux » et non plus des « étrangers ». C'est précisément à cette tâche que s'attela la philosophe dans son « second grand œuvre », rédigé en 1943 à Londres, et que la mort l'empêcha d'achever, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, dont nombre de propositions demeurent d'actualité, lorsqu'elles ne sont pas déjà passées dans les mœurs. Pour Simone Weil, en effet, il importe de souligner que le besoin le plus important et le plus méconnu reste celui d'enracinement dans divers milieux naturels – une patrie, une langue, une culture, un passé historique commun, une profession, un lieu. Le travail, l'affrontement à la nécessité, la domination de la matière par la volonté humaine faisant partie intégrante de l'essence de l'homme, la prédiction de Marx concernant l'abolition du travail humain qui devrait accompagner la réalisation du communisme ne saurait se réaliser. L'idée que la technique moderne se développe suffisamment pour assurer assez de bien-être à l'individu apparaît tout aussi utopique à Simone Weil, d'autant que, dans son optique, une société de loisirs laisserait libre cours à l'unique passion des hommes : la domination. Édifier une civilisation orientée vers la « dignité de l'homme dans le travail, ce qui est une valeur spirituelle », autrement dit imaginer les conditions de possibilité d'un travail non servile d'où la pensée ne serait pas exclue, telle est la tâche à laquelle s'attelle Simone Weil. Abolir ces « bagnes » que sont les grandes usines, grâce au travail à domicile, voire dans de petits ateliers répartis à travers la campagne et organisés sur le mode coopératif ; accéder à la propriété – de son habitat, de son lopin de terre, voire de ses machines –, laquelle retournerait, à la mort de l'ouvrier, à l'État ; favoriser l'initiative et la participation à l'entreprise ; assurer une formation en alternance, une université ouvrière se trouvant à proximité de chaque atelier de montage ; réduire la fracture entre la masse et l'élite cultivée, non pas en « vulgarisant » les connaissances mais en l'adaptant à la sensibilité ouvrière : voici

quelques-unes des mesures qu'elle préconise, même si elle ne se fait aucune illusion sur les chances de réalisation de sa nouvelle conception sociale, ce « dépôt d'or pur » dont elle se sait détentrice. Enfin, il faut souligner l'importance de l'attention, un concept central dans l'œuvre de celle qui, en dépit de ses propres dons, éprouva à l'adolescence un profond sentiment d'infériorité par rapport à son génial frère, au point de vouloir en mourir. Elle se ressaisit néanmoins après avoir découvert que tout individu, si médiocres que soient ses capacités naturelles, peut néanmoins parvenir au « royaume transcendant de la vérité » à force d'attention, véritable moteur du progrès. Ne prendre en compte que cet aspect-là du réel serait toutefois réduire la pensée de Simone Weil. Car « l'attention absolument sans mélange est prière », comme le montrent respectivement les essais de Robert Chenavier (*Simone Weil. L'attention au réel*), Sylvie Courtine-Denamy (*Simone Weil. La quête des racines célestes*) et Martin Steffens (*Prier 15 jours avec Simone Weil*). Entre 1935 et 1938, au sortir de l'expérience d'usine, la philosophe, élevée dans une famille juive agnostique et qui n'avait en outre jamais lu de mystiques, rencontra en effet le christianisme, cette « religion des esclaves » à l'occasion de trois contacts réels, de « personne à personne ». La révolution en laquelle elle croit sera désormais toute spirituelle, le salut ne pouvant venir des hommes politiques sourds à la souffrance des « malheureux ». Toutefois, l'Église « catholique » ne faisant droit ni à la révélation égyptienne, ni aux Grecs, ni au taoïsme et à l'hindouisme – n'était pas assez « universelle » pour Simone Weil qui condamnait en outre la filiation entre le Nouveau Testament et l'Ancien, un « tissu d'horreurs » à ses yeux. Elle ne se convertit pas mais demeura sur le seuil de l'Église – à la fois dedans et dehors –, en attente, appelant de ses vœux une élite spirituelle animée de l'« esprit de pauvreté », susceptible d'insuffler l'« inspiration chrétienne » d'où pourrait jaillir une civilisation nouvelle. Les systèmes totalitaires dont le xx^e siècle a fait la terrible expérience et auxquels « tant d'âmes en désarroi » ont donné massivement leur adhésion, ne sauraient en effet prétendre au titre de « religions », pas même politiques, ou séculières. Se détacher de cette « fausse réalité (réalité ersatz) » qu'est celle du monde extérieur, car il ne s'agit en fait que de la réalité de notre « moi » que nous transposons dans les choses, se décentrer pour accéder à l'éternel, à la « réalité étrangère à ce monde » en faisant taire en nous tous les « mobiles et réactions » pour émettre « la totalité de l'énergie vers Dieu », tel est dès lors l'objectif de la philosophe. Atteindre à l'« indifférence (au sens élevé) », détruire en nous l'instinct vital, consentir à sa propre mort, en un mot se « décréer » afin de parachever la création de Dieu qui a lui-même abdiqué sa Toute-puissance, qui s'est « vidé » et dont la présence ne se manifeste plus que sur le mode de l'absence afin que nous puissions être : c'est cela être « à l'image de Dieu ». Devenir « en vide égaux à Dieu » – « le vide est la plénitude suprême » – équivaut pour Simone Weil, qui reprend ici l'image platonicienne du *Timée* comparant l'homme à un plante dont la racine plonge dans le ciel, à « couper les racines que nous créons selon notre mesure ». Car les racines se nourrissent non pas des profondeurs

de la terre mais aspirent leur sève dans l'ordre surnaturel : « Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre les puissantes racines. » Deux recueils d'articles viennent compléter cet hommage à la philosophe. Le premier, aboutissement d'un colloque qui s'est tenu à l'Université fédérale de Rio de Janeiro en 1993, rassemble des contributions d'universitaires européens et latino-américains, et confirme dès son titre – *Action et contemplation* – que théorie et pratique représentent chez Simone Weil les deux aspects inséparables d'une même démarche. Le second (*Sagesse et grâce violente*) rassemble des articles qui prennent en considération les différents aspects de la pensée weilienne et présente une lettre inédite de la philosophe adressée à un jeune étudiant anglais, Charles Bell, rencontré lors de la Semaine sainte à l'abbaye de Solesmes en 1938, et concernant l'interprétation du *Roi Lear*. Sylvie COURTINE-DENAMY

Œuvres Complètes, sous la direction d'A. Devaux et F. de Lussy, Gallimard, Paris, 9 volumes parus depuis 1988.

L'Enracinement, Gallimard, Paris, 1949, rééd. 1990

Attente de Dieu, La Colombe, Paris, 1950, rééd. Fayard, Paris, 1985

La Connaissance surnaturelle, Gallimard, 1950

Intuitions préchrétiennes, La Colombe, 1951, rééd. Fayard, 1985

Lettres à un religieux, ibid., 1951

Correspondance avec Joe Bousquet, L'Âge d'homme, Lausanne, 1982 *Œuvres*, sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, 1999.

STEIN EDITH (1891-1942) Philosophe d'origine juive, Edith Stein fit ses premières études universitaires à Breslau, sa ville natale. En 1911, elle rejoint Husserl et son école à Göttingen ; en 1915, elle s'engage comme aide-infirmière dans un hôpital militaire ; en 1916, elle présente sa thèse de doctorat sur *l'Einfühlung* ou « empathie », et accepte la charge d'assistante privée de Husserl. Dès 1918, ayant renoncé à continuer à travailler avec ce dernier, elle cherche à se faire habilitier dans une université allemande, sans succès. Entre-temps — et cela est déjà sensible dans sa thèse —, Edith Stein ressent un intérêt croissant pour la religion ; d'abord, sous l'influence de Max Scheler, comme un système de valeurs qui mérite attention, puis (à l'occasion de la mort d'Adolf Reinach en 1917) comme une source de courage, d'espérance et de paix dans le malheur. Cette inclination ainsi que d'autres événements plus personnels la conduisent à se convertir au christianisme et à demander le baptême dans l'Église catholique. La lecture de la *Vie* de Thérèse d'Ávila semble avoir joué un rôle décisif dans cette démarche. Renonçant provisoirement à postuler son entrée au Carmel, elle enseigne de 1922 à 1932 dans un lycée de dominicains à Spire.

Elle prend contact avec la philosophie de Thomas d'Aquin, entreprend, sur l'invitation du père Erich Przywara, S. J., de traduire les *Quaestiones disputatae de veritate*, entretient ou poursuit une active correspondance, en particulier avec Roman Ingarden, et se fait connaître comme conférencière, notamment sur des questions touchant le rôle et la vocation spécifiques de la femme. En 1932, elle est appelée à enseigner à l'Institut de pédagogie de Münster, mais, un an plus tard, se voit interdite d'enseignement en qualité de juive. Plus rien ne la retient d'entrer au Carmel, avec résidence d'abord à Cologne, puis en 1938, par mesure de sécurité, à Echt en Hollande. C'est de là qu'en 1942, à la suite de la protestation des évêques de Hollande contre les persécutions des juifs, elle sera déportée à Auschwitz et gazée. Elle est béatifiée le 1^{er} mai 1987. La production philosophique d'Edith Stein est étroitement liée aux étapes de sa vie. Parmi ses travaux proprement phénoménologiques, rappelons sa thèse sur l'*Einführung* (1917), c'est-à-dire l'expérience d'autrui ; il faut citer également les *Beiträge zur philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften* (1922), qui épousent, dans une perspective proche de celle de Dilthey, le projet husserlien de donner ses assises définitives à tout l'édifice de la science. Témoignant également de la permanence des préoccupations psychologiques d'Edith Stein, ces *Beiträge* précèdent une *Untersuchung über den Staat* (1925) où l'on ressent, entre autres influences, celle de Reinach et de sa théorie de l'essence du droit. À quoi s'ajoute un travail harassant sur les brouillons de Husserl, sans lequel Heidegger n'eût pu mettre au net le texte sur le *Inneres Zeitbewusstsein* (1928). Devenue catholique, Edith Stein s'initie à la philosophie chrétienne et à la méthode scolastique, et tente une confrontation entre Husserl et Thomas d'Aquin (1929). Elle s'attaque par ailleurs à un travail sur *Akt und Potenz* qui sera ultérieurement développé dans une ontologie chrétienne, *Endliches und Ewiges Sein*. Elle tente d'y réarticuler, à travers une révision « théocentrique » du monde, les apports de la phénoménologie. Aspirant à la vie religieuse dans un ordre de tradition contemplative et mystique, Edith Stein oriente alors sa réflexion vers ce qui, dans l'analyse de la conscience et de la « vie intérieure » réinventée par Husserl, permet un rapprochement avec la tradition spirituelle chrétienne. De cette attention naissent de beaux textes sur la personne qui, d'une part, font référence au « Château de l'âme » de Thérèse d'Ávila et qui, d'autre part, en ce qui concerne les communautés de destin ou d'institution, font progresser des thèmes qu'elle avait déjà abordés. C'est dans cette perspective qu'il faut lire la *Kreuzeswissenschaft*, un commentaire de Jean de la Croix qu'elle laisse inachevé lors de son arrestation, et qui éclaire son nom de religion : Teresa Benedicta a Cruce. Plus proche de Reinach et de Ingarden que de Heidegger et de l'école de Fribourg, Edith Stein conçoit la phénoménologie à la fois comme une enquête sur l'essence et comme une analyse de ce qui se révèle de cette essence tantôt dans une inspection de l'esprit, tantôt à partir des objectivations culturelles dans lesquelles l'homme se donne à voir. On peut parler à ce propos d'une anthropologie essentialiste. Philibert SECRETAN

Thérèse-Bénédicte de la Croix Edith Stein (1891-1942)
Carmélite déchaussée, martyr (Vatican.va)

"Inclinons-nous profondément devant ce témoignage de vie et de mort livré par Edith Stein, cette remarquable fille d'Israël, qui fut en même temps fille du Carmel et Sœur Thérèse-Bénédicte de la Croix, une personnalité qui réunit pathétiquement, au cours de sa vie si riche, les drames de notre siècle. Elle est la synthèse d'une histoire affligée de blessures profondes et encore douloureuses, pour la guérison desquelles s'engagent, aujourd'hui encore, des hommes et des femmes conscients de leurs responsabilités; elle est en même temps la synthèse de la pleine vérité sur les hommes, par son cœur qui resta si longtemps inquiet et insatisfait, "jusqu'à ce qu'enfin il trouvât le repos dans le Seigneur" ". Ces paroles furent prononcées par le Pape Jean-Paul II à l'occasion de la béatification d'Édith Stein à Cologne, le 1 mai 1987. *Qui fut cette femme?* Quand, le 12 octobre 1891, Édith Stein naquit à Wroclaw (à l'époque Breslau), la dernière de 11 enfants, sa famille fêtait le Yom Kippour, la plus grande fête juive, le jour de l'expiation. "Plus que toute autre chose cela a contribué à rendre particulièrement chère à la mère sa plus jeune fille". Cette date de naissance fut pour la carmélite presque une prédiction. Son père, commerçant en bois, mourut quand Édith n'avait pas encore trois ans. Sa mère, femme très religieuse, active et volontaire, personne vraiment admirable, restée seule, devait vaquer aux soins de sa famille et diriger sa grande entreprise; cependant elle ne réussit pas à maintenir chez ses enfants une foi vivante. Édith perdit la foi en Dieu: "En pleine conscience et dans un choix libre je cessai de prier". Elle obtint brillamment son diplôme de fin d'études secondaires en 1911 et commença des cours d'allemand et d'histoire à l'Université de Wroclaw, plus pour assurer sa subsistance à l'avenir que par passion. La philosophie était en réalité son véritable intérêt. Elle s'intéressait également beaucoup aux questions concernant les femmes. Elle entra dans l'organisation "Association Prussienne pour le Droit des Femmes au Vote". Plus tard elle écrivit: "Jeune étudiante, je fus une féministe radicale. Puis cette question perdit tout intérêt pour moi. Maintenant je suis à la recherche de solutions purement objectives". En 1913, l'étudiante Édith Stein se rendit à Göttingen pour fréquenter les cours d'Edmund Husserl à l'université; elle devint son disciple et son assistante et elle passa aussi avec lui sa thèse. À l'époque Edmund Husserl fascinait le public avec son nouveau concept de vérité: le monde perçu existait non seulement à la manière kantienne de la perception subjective. Ses disciples comprenaient sa philosophie comme un retour vers le concret. "Retour à l'objectivisme". La phénoménologie conduisit plusieurs de ses étudiants et étudiantes à la foi chrétienne, sans qu'il en ait eu l'intention. À Göttingen, Édith Stein rencontra aussi le philosophe Max Scheler. Cette rencontre attira son attention sur le catholicisme. Cependant elle n'oublia pas l'étude qui devait lui procurer du pain dans l'avenir. En janvier 1915, elle réussit avec distinction son examen d'État. Elle ne commença pas cependant sa période de formation professionnelle. Alors qu'éclatait la première

guerre mondiale, elle écrivit: "Maintenant je n'ai plus de vie propre". Elle fréquenta un cours d'infirmière et travailla dans un hôpital militaire autrichien. Pour elle ce furent des temps difficiles. Elle soigna les malades du service des maladies infectieuses, travailla en salle opératoire, vit mourir des hommes dans la fleur de l'âge. À la fermeture de l'hôpital militaire en 1916, elle suivit Husserl à Fribourg-en-Brisgau, elle y obtint en 1917 sa thèse "summa cum laudae" dont le titre était: "Sur le problème de l'empathie". Il arriva qu'un jour elle put observer comment une femme du peuple, avec son panier à provisions, entra dans la cathédrale de Francfort et s'arrêta pour une brève prière. "Ce fut pour moi quelque chose de complètement nouveau. Dans les synagogues et les églises protestantes que j'ai fréquentées, les croyants se rendent à des offices. En cette circonstance cependant, une personne entre dans une église déserte, comme si elle se rendait à un colloque intime. Je n'ai jamais pu oublier ce qui est arrivé". Dans les dernières pages de sa thèse elle écrit: "Il y a eu des individus qui, suite à un changement imprévu de leur personnalité, ont cru rencontrer la miséricorde divine". Comment est-elle arrivée à cette affirmation? Édith Stein était liée par des liens d'amitié profonde avec l'assistant de Husserl à Göttingen, Adolph Reinach, et avec son épouse. Adolf Reinach mourut en Flandres en novembre 1917. Édith se rendit à Göttingen. Le couple Reinach s'était converti à la foi évangélique. Édith avait une certaine réticence à l'idée de rencontrer la jeune veuve. Avec beaucoup d'étonnement elle rencontra une croyante. "Ce fut ma première rencontre avec la croix et avec la force divine qu'elle transmet à ceux qui la portent [...] Ce fut le moment pendant lequel mon irrégiosité s'écroula et le Christ resplendit". Plus tard elle écrivit: "Ce qui n'était pas dans mes plans était dans les plans de Dieu. En moi prit vie la profonde conviction que -vu du côté de Dieu- le hasard n'existe pas; toute ma vie, jusque dans ses moindres détails, est déjà tracée selon les plans de la providence divine et, devant le regard absolument clair de Dieu, elle présente une unité parfaitement accomplie". À l'automne 1918, Édith Stein cessa d'être l'assistante d'Edmund Husserl. Ceci parce qu'elle désirait travailler de manière indépendante. Pour la première fois depuis sa conversion, Édith Stein rendit visite à Husserl en 1930. Elle eut avec lui une discussion sur sa nouvelle foi à laquelle elle aurait volontiers voulu qu'il participe. Puis elle écrit de manière surprenante: "Après chaque rencontre qui me fait sentir l'impossibilité de l'influencer directement, s'avive en moi le caractère pressant de mon propre holocauste". Édith Stein désirait obtenir l'habilitation à l'enseignement. À l'époque, c'était une chose impossible pour une femme. Husserl se prononça au moment de sa candidature: "Si la carrière universitaire était rendue accessible aux femmes, je pourrais alors la recommander chaleureusement plus que n'importe quelle autre personne pour l'admission à l'examen d'habilitation". Plus tard on lui interdira l'habilitation à cause de ses origines juives. Édith Stein retourna à Wroclaw. Elle écrivit des articles sur la psychologie et sur d'autres disciplines humanistes. Elle lit cependant le Nouveau Testament, Kierkegaard et le livre des exercices de saint Ignace

de Loyola. Elle s'aperçoit qu'on ne peut seulement lire un tel écrit, il faut le mettre en pratique. Pendant l'été 1921, elle se rendit pour quelques semaines à Bergzabern (Palatinat), dans la propriété de Madame Hedwig Conrad-Martius, une disciple de Husserl. Cette dame s'était convertie, en même temps que son époux, à la foi évangélique. Un soir, Édith trouva dans la bibliothèque l'autobiographie de Thérèse d'Avila. Elle la lut toute la nuit. "Quand je refermai le livre je me dis: ceci est la vérité". Considérant rétrospectivement sa propre vie, elle écrira plus tard: "Ma quête de vérité était mon unique prière". Le 1er janvier 1922, Édith Stein se fit baptiser. C'était le jour de la circoncision de Jésus, de l'accueil de Jésus dans la descendance d'Abraham. Édith Stein était debout devant les fonts baptismaux, vêtue du manteau nuptial blanc de Hedwig Conrad-Martius qui fut sa marraine. "J'avais cessé de pratiquer la religion juive et je me sentis de nouveau juive seulement après mon retour à Dieu". Maintenant elle sera toujours consciente, non seulement intellectuellement mais aussi concrètement, d'appartenir à la lignée du Christ. À la fête de la Chandeleur, qui est également un jour dont l'origine remonte à l'Ancien Testament, elle reçut la confirmation de l'évêque de Spire dans sa chapelle privée. Après sa conversion, elle se rendit tout d'abord à Wroclaw. "Maman, je suis catholique". Les deux se mirent à pleurer. Hedwig Conrad-Martius écrivit: "Je vis deux israélites et aucune ne manque de sincérité" (cf Jn 1, 47). Immédiatement après sa conversion, Édith aspira au Carmel, mais ses interlocuteurs spirituels, le Vicaire général de Spire et le Père Erich Przywara, S.J., l'empêchèrent de faire ce pas. Jusqu'à pâques 1931 elle assura alors un enseignement en allemand et en histoire au lycée et séminaire pour enseignants du couvent dominicain de la Madeleine de Spire. Sur l'insistance de l'archiabbé Raphaël Walzer du couvent de Beuron, elle entreprend de longs voyages pour donner des conférences, surtout sur des thèmes concernant les femmes. "Pendant la période qui précède immédiatement et aussi pendant longtemps après ma conversion [...] je croyais que mener une vie religieuse signifiait renoncer à toutes les choses terrestres et vivre seulement dans la pensée de Dieu. Progressivement cependant, je me suis rendue compte que ce monde requiert bien autre chose de nous [...]; je crois même que plus on se sent attiré par Dieu et plus on doit "sortir de soi-même", dans le sens de se tourner vers le monde pour lui porter une raison divine de vivre". Son programme de travail est énorme. Elle traduit les lettres et le journal de la période pré-catholique de Newman et l'œuvre " Questiones disputatx de veritate " de Thomas d'Aquin et ce dans une version très libre, par amour du dialogue avec la philosophie moderne. Le Père Erich Przywara S.J. l'encouragea à écrire aussi des oeuvres philosophiques propres. Elle apprit qu'il est possible "de pratiquer la science au service de Dieu [...] ; c'est seulement pour une telle raison que j'ai pu me décider à commencer une série d'oeuvres scientifiques". Pour sa vie et pour son travail elle trouve toujours les forces nécessaires au couvent des bénédictins de Beuron où elle se rend pour passer les grandes fêtes de l'année liturgique. En 1931, elle termina son activité à Spire. Elle tenta de nouveau d'obtenir l'habilitation

pour enseigner librement à Wroclaw et à Fribourg. En vain. À partir de ce moment, elle écrivit une œuvre sur les principaux concepts de Thomas d'Aquin: "Puissance et action". Plus tard, elle fera de cet essai son œuvre majeure en l'élaborant sous le titre "Être fini et Être éternel", et ce dans le couvent des Carmélites à Cologne. L'impression de l'œuvre ne fut pas possible pendant sa vie. En 1932, on lui donna une chaire dans une institution catholique, l'Institut de Pédagogie scientifique de Münster, où elle put développer son anthropologie. Ici elle eut la possibilité d'unir science et foi et de porter à la compréhension des autres cette union. Durant toute sa vie, elle ne veut être qu'un "instrument de Dieu". "Qui vient à moi, je désire le conduire à Lui". En 1933, les ténèbres descendent sur l'Allemagne. "J'avais déjà entendu parler des mesures sévères contre les Juifs. Mais maintenant je commençai à comprendre soudainement que Dieu avait encore une fois posé lourdement sa main sur son peuple et que le destin de ce peuple était aussi mon destin". L'article de loi sur la descendance arienne des nazis rendit impossible la continuation de son activité d'enseignante. "Si ici je ne peux continuer, en Allemagne il n'y a plus de possibilité pour moi". "J'étais devenue une étrangère dans le monde". L'archiabbé Walzer de Beuron ne l'empêcha plus d'entrer dans un couvent des Carmélites. Déjà au temps où elle se trouvait à Spire, elle avait fait les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. En 1933 elle se présenta à la Mère Prieure du monastère des Carmélites de Cologne. "Ce n'est pas l'activité humaine qui peut nous aider, mais seulement la passion du Christ. J'aspire à y participer". Encore une fois Édith Stein se rendit à Wroclaw pour prendre congé de sa mère et de sa famille. Le dernier jour qu'elle passa chez elle fut le 12 octobre, le jour de son anniversaire et en même temps celui de la fête juive des Tabernacles. Édith accompagna sa mère à la Synagogue. Pour les deux femmes ce ne fut pas une journée facile. "Pourquoi l'as-tu connu (Jésus Christ)? Je ne veux rien dire contre Lui. Il aura été un homme bon. Mais pourquoi s'est-il fait Dieu?" Sa mère pleure. Le lendemain matin Édith prend le train pour Cologne. "Je ne pouvais entrer dans une joie profonde. Ce que je laissais derrière moi était trop terrible. Mais j'étais très calme - dans l'intime de la volonté de Dieu". Par la suite elle écrira chaque semaine une lettre à sa mère. Elle ne recevra pas de réponses. Sa sœur Rose lui enverra des nouvelles de la maison. Le 14 octobre, Édith Stein entre au monastère des Carmélites de Cologne. En 1934, le 14 avril, ce sera la cérémonie de sa prise d'habit. L'archiabbé de Beuron célébra la messe. À partir de ce moment Édith Stein portera le nom de sœur Thérèse-Bénédict de la Croix. En 1938, elle écrivit: "Sous la Croix je compris le destin du peuple de Dieu qui alors (1933) commençait à s'annoncer. Je pensais qu'il comprenait qu'il s'agissait de la Croix du Christ, qu'il devait l'accepter au nom de tous les autres peuples. Il est certain qu'aujourd'hui je comprends davantage ces choses, ce que signifie être épouse du Seigneur sous le signe de la Croix. Cependant il ne sera jamais possible de comprendre tout cela, parce que c'est un mystère". Le 21 avril 1935, elle fit des vœux temporaires. Le 14 septembre 1936, au moment du renouvellement des vœux, sa mère meurt à Wroclaw. "Jusqu'au

dernier moment ma mère est restée fidèle à sa religion. Mais puisque sa foi et sa grande confiance en Dieu [...] furent l'ultime chose qui demeura vivante dans son agonie, j'ai confiance qu'elle a trouvé un juge très clément et que maintenant elle est ma plus fidèle assistante, en sorte que moi aussi je puisse arriver au but". Sur l'image de sa profession perpétuelle du 21 avril 1938, elle fit imprimer les paroles de saint Jean de la Croix auquel elle consacra sa dernière œuvre : "Désormais ma seule tâche sera l'amour". L'entrée d'Édith Stein au couvent du Carmel n'a pas été une fuite. "Qui entre au Carmel n'est pas perdu pour les siens, mais ils sont encore plus proches; il en est ainsi parce que c'est notre tâche de rendre compte à Dieu pour tous". Surtout elle rend compte à Dieu pour son peuple. "Je dois continuellement penser à la reine Esther qui a été enlevée à son peuple pour en rendre compte devant le roi. Je suis une petite et faible Esther mais le Roi qui m'a appelée est infiniment grand et miséricordieux. C'est là ma grande consolation". (31-10-1938) Le 9 novembre 1938, la haine des nazis envers les juifs fut révélée au monde entier. Les synagogues brûlèrent. La terreur se répandit parmi les juifs. La Mère Prieure des Carmélites de Cologne fait tout son possible pour conduire sœur Thérèse-Bénédictine de la Croix à l'étranger. Dans la nuit du 1er janvier 1938, elle traversa la frontière des Pays-Bas et fut emmenée dans le monastère des Carmélites de Echt, en Hollande. C'est dans ce lieu qu'elle écrivit son testament, le 9 juin 1939: "Déjà maintenant j'accepte avec joie, en totale soumission et selon sa très sainte volonté, la mort que Dieu m'a destinée. Je prie le Seigneur qu'Il accepte ma vie et ma mort [...] en sorte que le Seigneur en vienne à être reconnu par les siens et que son règne se manifeste dans toute sa grandeur pour le salut de l'Allemagne et la paix dans le monde". Déjà au monastère des Carmélites de Cologne on avait permis à Édith Stein de se consacrer à ses œuvres scientifiques. Entre autres elle écrivit dans ce lieu "De la vie d'une famille juive". "Je désire simplement raconter ce que j'ai vécu en tant que juive". Face à "la jeunesse qui aujourd'hui est éduquée depuis l'âge le plus tendre à haïr les juifs [...] nous, qui avons été éduqués dans la communauté juive, nous avons le devoir de rendre témoignage". En toute hâte, Édith Stein écrira à Echt son essai sur "Jean de la Croix, le Docteur mystique de l'Église, à l'occasion du quatre centième anniversaire de sa naissance, 1542-1942". En 1941, elle écrivit à une religieuse avec laquelle elle avait des liens d'amitié: "Une scientia crucis (la science de la croix) peut être apprise seulement si l'on ressent tout le poids de la croix. De cela j'étais convaincue depuis le premier instant et c'est de tout cœur que j'ai dit: Ave Crux, Spes unica (je te salue Croix, notre unique espérance)". Son essai sur Jean de la Croix porta le sous-titre: "La Science de la Croix". Le 2 août 1942, la Gestapo arriva. Édith Stein se trouvait dans la chapelle, avec les autres sœurs. En moins de 5 minutes elle dut se présenter, avec sa sœur Rose qui avait été baptisée dans l'Église catholique et qui travaillait chez les Carmélites de Echt. Les dernières paroles d'Édith Stein que l'on entendit à Echt s'adressèrent à sa sœur : "Viens, nous partons pour notre peuple". Avec de nombreux autres juifs convertis au christianisme, les deux femmes furent conduites au camp de

rassemblement de Westerbork. Il s'agissait d'une vengeance contro le message de protestation des évêques catholiques des Pays-Bas contro le progrom et les déportations de juifs. "Que les êtres humains puissent en arriver à être ainsi, je ne l'ai jamais compris et que mes sœurs et mes frères dussent tant souffrir, cela aussi je ne l'ai jamais vraiment compris [...]; à chaque heure je prie pour eux. Est-ce que Dieu entend ma prière? Avec certitude cependant il entend leurs pleurs". Le professeur Jan Nota, qui lui était lié, écrira plus tard: "Pour moi elle est, dans un monde de négation de Dieu, un témoin de la présence de Dieu". À l'aube du 7 août, un convoi de 987 juifs parti en direction d'Auschwitz. Ce fut le 9 août 1942, que sœur Thérèse-Bénédicté de la Croix, avec sa sœur Rose et de nombreux autres membres de son peuple, mourut dans les chambres à gaz d'Auschwitz. Avec sa béatification dans la Cathédrale de Cologne, le 1er mai 1987, l'Église honorait, comme l'a dit le Pape Jean-Paul II, "une fille d'Israël, qui pendant les persécutions des nazis est demeurée unie avec foi et amour au Seigneur Crucifié, Jésus Christ, telle une catholique, et à son peuple telle une juive".

Sofia Vanni Rovighi,

nata nel 1908 a San Lazzaro di Savena (Bo), dopo la maturità classica conseguita nel Liceo Berchet di Milano, si iscrisse alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove seguì specialmente l'insegnamento di Emilio Chiochetti, Giuseppe Zamboni e Amato Masnovo. Si laureò con quest'ultimo nel 1930 con una tesi su "L'immortalità dell'anima in Duns Scoto". La carriera universitaria e l'insegnamento di S. Vanni Rovighi si sono svolti e compiuti interamente nell'Università Cattolica. Nella cinquantennale attività di docente, dal 1931 al 1948 fu Lettrice di Metafisica e poi incaricata di Filosofia teoretica nella Facoltà di Magistero; dal 1948 al 1951 fu incaricata di Filosofia morale nella facoltà di Lettere e Filosofia. Libero docente di Storia della Filosofia dal 1939, nel 1951 ottenne la cattedra di Storia della Filosofia medievale, vincitrice del concorso insieme con Bruno Nardi e Mario Dal Pra. Tenne l'insegnamento di filosofia medievale fino al 1959, quando passò alla cattedra di Storia della Filosofia. Dal 1973 al 1978 insegnò Filosofia teoretica; poi, come professore fuori ruolo, tenne il corso libero di Istituzioni di Filosofia fino al 1982. Nel 1980 le fu conferito dall'Accademia Nazionale dei Lincei il premio "Antonio Feltrinelli" per le Scienze filosofiche. Era membro dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere e della Commissione per il Corpus Philosophorum Medii Aevi dell'Unione Accademica Nazionale. Fu tra i promotori della S.I.E.P.M., entrò nel primo Bureau, ebbe parte rilevante nell'organizzazione del III Congresso internazionale di filosofia medievale del 1964 e ne curò la pubblicazione degli atti. Poche settimane prima della morte, il Consiglio della neonata Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale volle renderle omaggio nominandola membro onorario. Sofia Vanni Rovighi, sotto la guida dell'esigente maestro Amato Masnovo, confortata dall'amicizia e stima di colleghi di una levatura morale e scientifica quale un Ezio Franceschini, ma soprattutto con il confronto serrato con i testi, maturò un rigore scientifico di altissimo livello. Per quasi sessant'anni, con esemplare chiarezza e lucidità, seppe distribuire ai giovani i tesori del suo sapere ma soprattutto comunicare l'amore appassionato per la ricerca filosofica. Ella, non si sforzò mai di coltivare programmaticamente una personalità, tanto meno di ostentarla. Fu sempre persona libera e indipendente: non accettava nessun tipo di compromesso

con il corso del mondo. Negli anni difficili della contestazione e in quelli successivi, Sofia Vanni Rovighi continuò imperterrita a trattare i grandi temi e autori classici senza cedere alla richiesta di "francofortizzare" o di attualizzare S. Tommaso attraverso marxismi vari. Quando in Italia dominava l'idealismo, fu la prima a proporre alla cultura italiana il fenomenologo E. Husserl. Il contributo della Vanni Rovighi agli studi filosofici, sul piano storiografico e teoretico, non è certo meno rilevante della sua caratura morale esemplarmente e positivamente marcata. Seppe confrontarsi con tematiche del pensiero contemporaneo ribadendo insieme la sua fedeltà serena e ferma al tomismo. La preoccupazione della Vanni non era certo la moda ma la verità. Ella stessa si esprimeva in un'intervista con queste parole: "Per me il fatto che una filosofia si imponga o non si imponga nella storia non ha nessuna importanza. Una filosofia deve essere vera e basta".

Concluse la sua esistenza terrena nel 1990 pochi mesi dopo la scomparsa di Gustavo Bontadini, altro importante maestro dell'Università Cattolica.

Opere principali

Introduzione a Tommaso d'Aquino, Laterza

Filosofia della conoscenza, ESD

Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV, Vita e Pensiero

Il problema teologico come filosofia, FTL-Eupress

Istituzioni di filosofia, La Scuola

Elementi di filosofia, 3 voll., La Scuola

Introduzione allo studio di Kant, La Scuola

Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel, La Scuola

Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri,

Vanni Rovighi, "maestra unica"

Un dialogo incessante tra Medioevo ed età contemporanea è la caratteristica che spicca in tutto il percorso di studio e di interpretazione filosofica di Sofia Vanni Rovighi, che dopo essersi laureata in Filosofia in Università Cattolica nel 1930, insegnò nell'ateneo di largo Gemelli fino al 1982, a partire dalla libera docenza del 1938 in Storia della filosofia. Nel centenario della sua nascita, avvenuta a San Lazzaro di Savena di Bologna il 28 settembre 1908, l'Università Cattolica le ha dedicato lo scorso 25 novembre una Giornata di studio, a cui hanno partecipato molti filosofi, tra cui alcuni suoi allievi oggi a loro volta docenti universitari.

All'introduzione di Alessandro Ghisalberti sulla Filosofia perenne nel pensiero della Vanni Rovighi, sono seguiti gli interventi di Pietro Rossi dell'Università di Torino sulla filosofia interprete delle prove di S. Anselmo e S. Tommaso, e di Onorato Grassi della Lumsa sull'unità della conoscenza e i pensatori medievali. La Giornata ha visto poi le relazioni di Mario Sina, allievo della filosofa e docente in Cattolica su La filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hume negli scritti e nell'insegnamento di Sofia Vanni Rovighi; di Marco Paolinelli dell'Università Cattolica sul sapere hegeliano e l'umano filosofare della Vanni, e infine l'intervento di Michele Lenoci, filosofo e preside della facoltà di Scienze della formazione dell'Università Cattolica, sul senso e il valore del pensiero contemporaneo nell'opera della Vanni Rovighi. Il lavoro pomeridiano, presieduto da Tullio Gregory, professore emerito di Storia della Filosofia presso l'Università "La

Sapienza", sono stati conclusi dall'intervento dello stesso Accademico dei Lincei che ha celebrato la rilevanza non solo cattolica dell'opera della studiosa.

L'approfondimento della filosofia medievale, e in particolare del pensiero di S. Tommaso d'Aquino, è andato di pari passo, nello studio della Vanni Rovighi, con l'analisi attenta del pensiero contemporaneo a partire dalla prospettiva fenomenologica che ha cambiato lo sguardo sulla realtà introducendo il concetto di intenzionalità degli oggetti. Non a caso i due maestri che hanno segnato il percorso filosofico della Vanni Rovighi sono stati Amato Masnovo in Cattolica, che le ha introdotto il pensiero della neoscolastica milanese, e Edmund Husserl con la sua fenomenologia. Nel percorso di studio, dunque, la Vanni Rovighi parte dai guadagni della Scolastica, che ha saputo comporre i dualismi nella mente umana, per poi trovare una linea teoretica più valida per interpretare le nuove conoscenze e per ridefinire le categorie etiche che salvaguardino e promuovano la vita. Certa che la filosofia volesse indagare l'essere e al tempo stesso offrire una risposta alle domande ultime dell'uomo, la Vanni Rovighi era convinta di doverle riconoscere dei limiti, oltre i quali bisogna riconoscere la religione rivelata. E se il criterio di verità del filosofo è quello di evidenza, volto a vedere come stanno le cose, per assolvere il compito della filosofia c'è bisogno anche di una metafisica dell'uomo.

La filosofa, che ha lasciato una traccia ancora oggi ascoltata e studiata, del suo pensiero e della sua interpretazione della verità, ha ottenuto in Università Cattolica la cattedra di Storia della filosofia medievale nel 1951, per passare a quella di Storia della filosofia nel 1959, a quella di Filosofia teoretica dal 1973 al 1978, e infine, come professore fuori ruolo, ha insegnato Istituzioni di filosofia fino al 1982. **Emanuela Gazzoti**

Nel centenario della nascita di Sofia Vanni Rovighi, la rivista "Vita e Pensiero" ha pubblicato un inedito della filosofa dedicato alla bellezza della preghiera vissuta alla luce dell'insegnamento di Tommaso d'Aquino. Ne riportiamo la prima parte.

Quando recito il Salmo 18, in cui si parla di cieli che narrano la gloria di Dio, di una parola di consegna trasmessa dal giorno al giorno successivo, di un sapere che la notte comunica alla notte perché non siano trasgredite le loro misure; ancora più, forse, quando nel Salmo 148 mi unisco alla lode di tutto l'universo, dagli Angeli alle bestie più paurose (i dracones della Vulgata), dai buoni alberi fruttiferi alla grandine che distrugge i loro frutti, e mi domando quale concezione del mondo si adatti alla mia preghiera, penso volentieri a san Tommaso, che non ebbe paura di assimilare quella visione aristotelica nella quale ogni cosa che mi sta intorno ha un suo valore e spessore ontologico - non è solo l'ombra proiettata sul fondo di una caverna - ogni cosa, dall'Angelo più sublime alla grandine e alla neve, ha una sua forma, un principio di intelligibilità, in virtù del quale essa può narrare a me la gloria di Dio e, a suo modo, lo può lodare. Quello che Aristotele non sapeva, e che san Tommaso imparò dalla Bibbia, a cominciare dal primo versetto della Genesi, è che ogni cosa in tanto è intelligibile e narra, riflette la gloria di Dio in quanto è stata creata da Lui e porta un sigillo, un'orma, un vestigium, come dicevano i medievali, della sua infinita intelligenza, e per questo può parlare a me di Lui, a me che porto un'orma più profonda, che sono di Lui imago, e posso non solo parlare ad altri di Lui (come fanno i cieli, le piante e gli altri animali) ma aver coscienza della mia lode e così, propriamente, pregarlo. Sono ben inserita in questo mondo di cieli, di piante, di animali, in questo mondo sensibile, e ringrazio Dio di averci ispirato, nei salmi, una preghiera che fiorisce dalla contemplazione di questo mondo e che risponde così bene alla mia personale esperienza e a quella concezione dell'uomo e della sua situazione nel mondo che mi è offerta da san Tommaso. Il quale mi dice - con un'ardita teoria che non mancò di suscitare scandalo ai suoi tempi e che non è stata forse ancora assimilata dal pensiero cristiano, la tesi dell'unicità

della forma sostanziale nell'uomo - che il medesimo principio per cui mi elevo alla contemplazione della verità, alla contemplazione di ciò che Dio mi ha rivelato di sé, è quello per cui ho un determinato temperamento, un determinato corpo con le sue forze e debolezze. E mi spiega così, ripetendomi mille volte che l'intelligenza umana è l'infima delle intelligenze, la pochezza del mio lume, la fatica che debbo fare per elevarmi alla sublime verità della infinita trascendenza di Dio - haec sublimis veritas chiama san Tommaso la frase con la quale Dio disse il suo nome a Mosè - ma spiega anche come io possa in certo modo dare voce alle creature inferiori all'uomo, o meglio: come io possa capire, interpretare la loro voce di lode, poiché questa umana intelligenza, l'infima delle intelligenze, fa un po' da cerniera fra il mondo dei corpi e quello delle pure intelligenze, degli Angeli