

알베르 까뮈와 시몬 베이유의 比較研究

高 元 禧

I

1960年 1月 4일 알베르 까뮈는 交通事故로 死亡했다. “La Table Ronde” 二月號와 “N. R. F” 三月號는 까뮈追悼號가 되었으나 이 兩誌의 記事全體를 통해서 <까뮈와 시몬 베이유>라고 하는 데 —마를 正面으로 다루고 있는 것은 시몬 베이유 研究者로서 알려져 있는 Marie Madelaine Davy가 “La Table Ronde”에 投稿한 “까뮈와 시몬 베이유” 一篇뿐이었다. 그러나 Davy의 一篇은 다만 Essai形式으로 쓰여진 것이지만 確實히 問題의 所在를 깊이 暗示하고 있다고 생각된다. 시몬 베이유라고 하는 特異한 思想家가 文學史, 思想史에 있어서 어떠한 位置를 차지하고 있는가를 가볍게 論할 수 없으며 이 問題는 今後 여러 思想家들의 評에 依存할 수 밖에 없다. 그러나 그녀의 思想의 浸透가 이미 始作된 것은 事實이다. 特히 그녀의 思想에 까뮈가 접하게 된 事實은 시몬 베이유에 대한 評價라는 點에서도 또한 까뮈에 대한 認識이라는 點에서도 똑같이 注目해야 할 課題의 하나인 것이다. 20世紀 文藝批評家 André Rousseaux는 까뮈가 노벨文學賞을 받았을 때 “Figaro littéraire”에 쓴 讚辭에서 까뮈와 시몬 베이유를 Bernanos의 代를 잇는 Humaniste로서 같은 系列로 다루고 있고 그밖에 까뮈의 作品에서 시몬 베이유에게 받은 影響의 痕跡을 指摘하는 批評家가 적지 않다. 시몬 베이유의 遺稿의 殆半이 Gallimard社에서 까뮈의 監修에 의해 “Espoir” 叢書로서 刊行된 事實은 그녀에 대해서 까뮈가 얼마나 感動이 깊었던가를 雄辯으로 立證하고 있다고 보겠다. 그러나 두사람의 思想的인 觀點에는 類似點만 아니라 根本的인 質의 相異가 적지 않는 것을 찾아낼 수 있다. 까뮈自身도 그의 作品에서 시몬 베이유의 思想的인 影響의 痕跡을 指摘받았을 때 그것을 否定한 境遇도 있다. 도대체 까뮈는 시몬 베이유의 思想에서 어떤 點에 共鳴하고, 어떤 點에서 反撥했을까? 이것은 적어도 어느 時期의 까뮈의 作品을 檢討하는 데 無視할 수 없는 要素가 되며, 또한 이와 같은 要素를 考察해 본다는 것은 同時에 시몬 베이유의 位置를 確定하는 데 적지 않는 도움이 될 것으로 생각된다. 우선 첫째로 까뮈가 시몬 베이유의 著書에 最初로 접하게 된 時期의 事情, 그 時期에

대한 關心의 中心등을 詳細히 檢討할 必要가 있으나 까뮈自身이 시몬 베이유의 著書를 어떻게 읽어 왔느냐에 대해서 그의 著作속에서 詳細히 言及하고 있지 않기 때문에 그 點에는 어느 程度이 困難이 따르고 있다. 둘째로는 두사람의 思想의 特質을 考察해 볼 必要가 있다. 시몬 베이유는 思想의 現實性和 絶對로 向하는 過激한 飢渴, 思想的인 一貫性이 缺如되기 쉬운 矛盾등이 있는 反面에 까뮈는 그의 作品속에서 보여주듯이 發展의 諸段階의 詳細點과 아우구스티니스에서 지드에 이르기까지 先人들에게 捕捉한 選擇眼의 獨自의인 一貫性 및 그 影響을 날카롭게 받아들인 點이 不可缺한 前提일 것이다. 시몬 베이유에 대해서는 여러가지 觀點에서 評論家의 見解가 서로 相反될 수 있는 評價가 내려지고 Perrin 神父 같은 境遇는 後日 그의 見解가 修正된 例도 있다. 그녀를 理解한다는 그 自體가 一貫性을 缺如하기 쉬운 危險性을 內包하고 있다. 까뮈自身도 이와 같은 條件을 免하기가 어려웠던 것으로 여겨진다. 까뮈에 대한 시몬 베이유의 思想的인 影響을 問題로 삼는 경우 速斷을 내리기 어려운 要素의 하나가 여기에 있다고 보겠다 그러나 까뮈가 시몬 베이유를 三〇年代의 證人이라고 評價한 그녀의 行動과 思想에 대해서 그 影響을 處理하는 경우의 無力을 느끼지 않았다고는 말할 수가 없을 것이다. 筆者는 本稿에서 까뮈와 시몬 베이유와의 思想的인 觀點에서 본 類似點과 相異點 및 까뮈가 시몬 베이유의 思想에서 받은 그 影響에 대해서 論해 보고자 한다.

II

까뮈와 시몬 베이유는 年齡의 差가 별로 없다. 까뮈는 1913年生인데 비해 시몬 베이유는 1909年生으로서 四年 差異밖에는 없다. 하지만 이 두사람 사이에는 단지 年齡差異에 止치지 않고 所謂 位相의 差라고 할 수 있는 差異가 있다. 두사람의 年譜를 比較해 보면 그들은 單純한 意味에 있어서 同時代人이 아니라는 것을 알 수가 있다. 1931年 아직 10代의 까뮈가 알제리에서 學生生活을 보내고 있을 때 시몬 베이유는 22歲로 高等師範學校를 卒業한 것은 그렇게 時間的인 距離差異를 느낄 수 없으나 第二次大戰이 시작되는 1939年에 까뮈는 겨우 26歲인데 反해 시몬 베이유가 30歲의 女性이 있다는 것, 다시 말해서 “시지프스의 神話”가 出版된 1943年에 시몬 베이유는 이미 그녀의 生涯를 마친 事實. 즉 까뮈의 本格的인 活動은 오히려 其後의 十年間에 있었다는 事實을 勘索할 때 까뮈는 시몬 베이유의 다음 幕에 登場한 印象을 拂拭할 수 없을 것 같다. 시몬 베이유가 그 깊은 洞察에 의해서 언제나 時代를 한발 앞서 걸어간 사람인데 反해서 까뮈는 좋은 意味든 나쁜 意味든간에 時代와 더불어 걸어간 사람이다.

까뮈가 地中海의 被岸에서 地上의 生命을 所重히 여기고 “니체에 의해서 삶을 생각하고 도스토옙스키에 의해서 죽음을 생각한다”라고 Albérés가 評한 그 지드의 思想의 離伏의 時期에 처

해 있을 때 시몬 베이유는 下層社會속에서 人間의 不幸을 追求하고 그의 鬪爭하며 닳쳐오는 새로운 世界를 머리속에 構想하고 있었던 것이다. 거기에는 單純한 意味에 있어서의 時間的인 距離感 보다도 어떠한 時間的 意味를 갖춘 距離感이 있다고 생각해 볼 수가 있다. 까뮈에게는 過去の 여러 人間像속에서 思想的 血緣을 追求하려고 하는 慾求가 보이며 Albérés가 指摘한 것처럼 니체의 世界에 살면서 同時에 Malraux, Vercors와 同時代人이며, 하나의 時代보다도 오히려 하나의 血統에 屬한다고 할 수 있는 體質이 있고, 단지 時間的 近接의 意味를 稀薄하게 생각케 하는 面도 있다. 이와 같은 經歷, 性格, 삶의 態度的 相異點으로 因해서 겨우 四年의 年齡差에 그치지 않은 隔絶感이 생기게 된다고 볼 수 있다. 그러나 이와 같은 距離感은 時代의 推移로 빠르게 豫測될 수 있는 點과 시몬 베이유의 夭折에 의해서 短縮된다. 그래서 이 두世代가 共鳴되었을 때 이 特殊한 內容을 包含하는 年齡差에서 獨特한 同時代的인 意味가 이루어진다고 생각될 수 있다. 시몬 베이유는 確實히 戰後를 알지 못했으나 그 洞察과 獻身은 大戰의 終末을 超越해서 戰後의 世界와 함께 살아간 思想家였다고 말해도 過言은 아닐 것이다. 그녀의 遺著에 접한 사람들의 感動에는 先覺者에 대한 敬意와 共感이 있었을 것이다.

까뮈가 처음 그녀의 著書에 접하게 된 것은 Roger Quilliot의 “바다와 감옥”¹⁾에 의하면 1946년이지만 그는 終戰을 못보고 英國에서 死亡한 一女性이 이미 戰後에도 살아 있으며 더구나 그녀와 더불어 生存하고 있음을 發見하고 그녀속에 自己와 같은 피가 흐르고 있음을 느꼈을 지도 모른다. 그녀의 著書속에서도 특히 “Enracinement”(뿌리를 박기)는 시몬 베이유가 自由프랑스의 依賴에 의해서 執筆한 戰後社會를 위한 一種의 處方劑이지만, 까뮈는 그 著書를 “참된 文明論”이라고 評할 程度로 魅惑되어 出版케 한 것은 그의 가슴속에 용솨음치는 畏敬의 念을 表明한 것이라고 보고 싶다.

시몬 베이유의 名聲이 프랑스文學界에 丁重하게 받아들여지게 된 것도 바로 그 時期이며 또한 그녀의 遺著를 世上에 빛을 보게한 그의 功勞가 至大했음을 立證하고 있다. 그 以前까지는 그녀의 著書가 一部の 雜誌에 發表되었을 뿐 死後에는 雜記帳이나 書簡의 一部가 知人の 손으로 刊行될 程度에 지나지 않았다.

G. Marcel도 1954年 3月 31日 講演會에서 “시몬 베이유를 理解하기 위해서는 眞理에 대한 飢餓, 現實에 대한 渴望이 없어서는 안된다”라고 말하고 있지만 까뮈는 이러한 意味에서 稀少한 有資格者의 한사람이었다고 생각된다. 그러나 그가 本格的으로 시몬 베이유論을 完成시켜 後世에 남기지 못한 것은 못내 아쉬운 마음 禁치 못한다. 요컨대 이 두사람의 思想的인 接觸은 보다 多角的이고 詳細한 檢討에 의해서 다시금 밝혀야 할 興味깊은 問題點을 남기고 있으며 또한 歷史的인 意義마저도 內包하고 있다고 생각 된다. 까뮈의 가슴속에 용솨음 친 시몬 베이유

1) Roger Quilliot: La mer et les prisons, essai sur Albert Camus, Gallimard, 1956.

에 대한 共感은 첫째 人間の 日常生活의 不條理를 徹底하게 體驗한 先覺者에 대한 敬意였다고 생각된다. “시지프스의 神話” 속에 展開되는 日常生活의 不條理的인 性格은 이 作品이 쓰여진 1941년보다 四年앞서 Rounot 工場을 爲始해서 2, 3의 工場속에서 文學者의 臆想에 의해서가 아니라 스스로 最下의 勞動者가 된 女教師의 肉體를 통해서, 또한 그 辛酸을 통해서 남김없이 不條理世界를 體驗했던 것이다.

“工場日記”속에서 그녀는 軟弱하고 病든 肉體를 채찍질하며 持病인 頭痛과 深한 疲勞感에 사로잡혀 嘔吐와 不眠과의 鬭爭 및 上司에게 당하는 叱責, 強要된 勞動時間에 쫓기는 모습과 屈辱感을 다음과 같이 눈물겹게 表現하고 있다.

“Le soir, à mes cartons, maux de tête. Mais en même temps sentiment de ressources physiques. Les bruits de l'usine, dont certains à présent significatifs (les coups de maillet des chaudronniers, la masse……), me causent en même temps une profonde joie morale et une couleur physique.”²⁾

“Mardi. -3h de travail dans la journée: début de la matinée, 1h de perçage (Catsous). Fin de la matinée, 1h de presse avec Jacquot (C'est là que j' ai fait connaissance avec le magasinier). Fin de l'après-midi: 3/4 à tourner une manivelle pour aider à faire cartons (avec Dubois).”³⁾

“Mercredi 19-7h a 11h, arrêt. 11h à 5, lourde presse pour faire des rondelles dans une barre de tôle avec Robert. Bon coulé (2F 1'heure; 2, 28F pour mille rondelles). Mal de tête très violent, travail accompli en plerrant presque sans arrêt. (En rentrant, crise de sanglots interminable.)”⁴⁾

이와 같은 敘述은 카뮈의 “시지프스의 神話”에서도 찾아볼 수 있다.

“起床. 電車. 事務所 또는 工場에서 四時間. 食事. 電車. 四時間 일함, 食事. 睡眠. 月火水木金土 같은 氣分으로 보냄.” 이와 같은 日常生活의 不條理的인 性格은 마치 시몬 베이유의 工場生活의 苦痛에 대한 리듬과 合致된다고 볼 수 있다. 工場生活의 苦痛의 또한가지 生々한 體驗을 그녀는 다음과 같이 敘述하고 있다.

“La capacité de me suffire moralement à moi-même, de vivre dans cet état d'humiliation latente perpétuelle sans me sentir humiliée à mes propres yeux; de goûter intense-

2) Simone Weil: La condition ouvrière, p.72, Gallimard, 1949.

3) Ibid. p.45.

4) Ibid. p.52

ment chaque instant de liberté ou de camaraderie, comme s'il devait être éternel. Un contact dirçet avec la vie. ...J'ai failli être brisée. Je l'ai presque été—mon courage, le sentiment de ma dignité ont été à peu près brisée pendant une période dont le souvenir m'humilierait, si ce n'était que je n'en ai a proprement parler pas conservé le souveir. Je me levais avec angoisse, j'allais à l'usine avec crainte: je travaillais comme une esclave...;⁵⁾

이와 같은 實在的인 工場生活의 體驗報告에서 까뮈는 깊이 驚歎했음에 틀림없다고 생각된다. 까뮈는 “反抗의 人間”에서 勞動의 條件과 더불어 人間의 尊嚴이 否定되고 있는 事實에 대한 그녀의 洞察이 銳利함을 言及하고 있으나 시몬 베이유 特有的 直接的이고 強烈한 現實把握에는 까뮈도 마음속으로 머리를 숙였을 것으로 여겨진다. 그래서 이와 같은 그녀의 著書를 통해 自己와 極히 가까운 思想的인 核心을 찾아낼 것이다.

다시 말해서 現代人을 現代人 自身の 참된 運命에 直面케 하려는 思想的인 根源을 그녀를 통해 認識하기에 이른 것으로 생각된다. 이에 “Peste”를 刊行하고 “反抗의 人間”이라는 課題를 構想하고 있었던 까뮈에게는 이 偉大한 精神에 共鳴할 수가 있었던 것이다. 까뮈는 “反抗의 人間”에서 다음과 같이 言及하고 있다.

“On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour.Le mouvement le plus sûr de la révolte se couronne alors du cri déchirant de Karamazov: s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul.”⁶⁾

이와 같은 觀點에서 볼 때 等閑視할 수 없는 또하나의 焦點은 시몬 베이유의 革命觀이다. “勞動의 條件”에서 그녀는 革命을 “民衆의 阿片”이라고 부르고 “革命에 대한 希望은 언제나 麻醉劑이다”라고 糾彈하고 있다.

“En tant que révoite contre l'injustice sociale l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge. Car aucune révolution n'abolira ce malheur.le nom d'opium du peuple que.....L' espoir de la révolution est toujours un stupéfiant.”⁷⁾

5) Ibid. p.144

6) Albert Camus: L'homme révolté, p.375, Gallimard, 1951.

7) Simone Weil: La condition ouvrière, p.358, Gallimard, 1951.

“反抗의 人間”의 革命觀과 軌道를 같이하고 있는 點은 Davy도 그의 著書 시몬 베이유(Simone Weil)에서 言及하고 있다.⁸⁾ 시몬 베이유는 이와 같은 革命觀을 스페인 動亂에서 겪은 그녀 自身の 獨特한 直接的인 體驗을 통해서 現實的으로 把握하기에 이른 것이다. 友人의 制止를 排斥하며 自己의 肉體的 弱點을 돌보지 않고 參加한 動亂에서 發見한 것은 惡의 集團의 體驗이었다. 다시 말해서 巨大한 動物이 犯하는 不條理한 殺戮을 現實로서 捕捉한 體驗이 있다고 생각해 볼 수가 있다. 요컨대 깊은 失望을 招來케 한 이 發見이야말로 그녀의 革命觀을 決定했음에 틀림없다고 생각된다. 이와 같이 不正과 不條理에 대한 敏感性은 까뮈나 시몬 베이유가 同一한 類似點을 지니고 있었다고 말해도 좋을 것이다. 革命속에 惡한 니히리즘의 混合을 警戒하면서 까뮈는 “反抗의 人間”에서 다음과 같이 言及하고 있다.

“la révolution sans honneur, la révolution du calcul qui, préférant un homme abstrait à l'homme de chair, nie l'être autant de fois qu'il est nécessaire, met justement le ressentiment à la place de l'amour.”⁹⁾

La révolution de Simone Weil tient en ces mots; “Il faut retrouver le pacte originel entre l'esprit et le monde.”¹⁰⁾

이와 같은 까뮈의 見解는 시몬 베이유의 影響에서 비롯되었다고 推定해 볼 수가 있다. 20世紀 프랑스文學評論家 André Rousseaux의 見解는 이와같은 觀點에 根據를 가지고 다음과 같이 言及하고 있다.

“Camus en somme fait le bilan de l'histoire de l'humanité depuis que, retranchée de Dieu, elle s'est posé le problème du salut de l'homme par l'homme. Il a établi que l'homme qui se sauve de sa condition, c'est l'homme révolté. Mais c'est en même temps l'homme qui accomplit par là sa nature d'homme, et qui ne s'égare pas dans des présomptions utopiques. Si bien qu'après avoir montré où la révolution est conduite par de tels égarements, Camus en vient à nous faire comprendre que ce qui peut décider de la pureté révolutionnaire, c'est le retour à l'humain. Pour entrer dans cette démonstration, il suffit de nous adapter à son vocabulaire, ou la révolution, qui conduit l'homme de la divinisation à la terreur, s'oppose à la révolte, génératrice de grandeur humaine.”¹¹⁾

8) Marie Magdeleine Davy: Simone Weil, p.72-91, Éditions Universitaires, 1961.

9) Albert Camus; L'homme révolté, p.376, Gallimard, 1951.

10) André Rousseaux: Littérature du Vingtième Siècle, p.250, Albin Michel, 1953.

11) Ibid. p.209-10

이와 같은 A. Rousseaux의 見解는 카뮈와 시몬 베이유의 血緣을 明確히 하고 또한 하나의 文學史的 觀點을 示唆하는 것으로서 傾聽할 만한 主張이라고 생각된다. 카뮈가 “反抗의 人間”과 같은 作品을 쓸 수 있었던 것은 그의 思想的 信念을 밀받침하는 시몬 베이유의 思想이 가지는 體驗的인 現實性에 依存된 바가 컸다고 생각된다. 苛烈한 體驗을 통해서 그녀만이 獲得할 수 있었던 眞理의 強味를 카뮈는 自己의 思想의 背景으로 삼은 것으로 考察해 볼 수가 있다.

II

시몬 베이유의 現實性과 具體性의 源泉을 究明하기 위해서는 어느 女學生에게 보낸 便紙의 한 句節을 吟味해 볼 必要가 있다.

“Il y a des gens qui n'ont vécu que de sensations et pour les sensations; André Gide en est un exemple. Ils sont en réalité les dupes de la vie, et, comme ils le sentent confusément, ils tombent toujours dans une profonde tristesse où il ne leur reste d'autre ressource que de s'étourdir en se mentant misérablement à eux-mêmes. Car la réalité de la vie, ce n'est pas la sensation, c'est l'activité. — j'entends l'activité et dans la pensée et dans l'action. Ceux qui vivent de sensations ne sont, matériellement et moralement que des parasites par rapport aux hommes travailleurs et createurs, qui seuls sont des hommes.”¹²⁾

感覺의 遍歷만으로는 人生의 現實에 부딪칠 수 없다는 注意를 喚起시킨 便紙의 內容이다. 시몬 베이유에 의하면 可能한 限 많은 感覺을 맛본다는 것은 現實에 처해 있는 人生에게 接觸한다는 것과는 正反對라는 命題를 提起한다. 다시 말해서 感覺만을 追求해서 사는 人間은 實際로는 人生에 幻滅을 느끼고 있는 者들이며 이와 같은 人間은 언제나 깊은 悲衷속에 빠져 있고 또한 自己를 欺瞞하여 그것을 隱蔽시키고 있다고 그녀는 非難한다. 그 一例로 그녀는 앙드레 지드를 指摘하고 있다. 感覺을 追求하는 人間은 勞動을 해서 產品을 만들어 내는 人間의 寄生蟲의 存在라고 酷評한다. 그 理由는 他人을 自己의 快樂이나 苦惱의 相對的 存在에 불과하다고 보는 利己主義的인 性格을 지니고 있기 때문이다. 다시 말해서 現實속에 사는 것이 아니라 幻影속에 살고 있는 存在들이다 라고 主張한다. 人生의 現實이라는 것은 感覺이 아니라 活動的인 것이다. 再言하면 시몬 베이유가 말하는 人生의 現實이라는 것은 하나의 生活條件속에 自己의 全

12) Simone Weil: La condition ouvrière, p.34.

人格을 바쳐 그 生活條件을 남김없이 받아들이고 살아가는 가운데 얻을 수 있다는 點이다. 이와 같은 人生의 現實에 대한 探究야말로 그녀의 思想이 가지는 體驗的인 現實性的 根源인 것이다.

“Table Ronde” 까뮈 追悼號에서 Davy는 “까뮈야말로 지드와 交替된 唯一한 現代作家”라 言及하고 있지만, 니체의 神의 死를 여러가지 觀點에서 받아들인 지드와 까뮈는 超感覺的인 것은 어느 것이나 否認하고 感覺이야말로 世界의 참된 現實과의 接觸을 可能케 하는 것으로 認識하고 있다. 여기에서 시몬 베이유와 까뮈와의 삶의 態度에 대한 相連點을 類推할 수 있는 하나의 問題點을 提起할 수 있다. 시몬 베이유와 까뮈와의 根源的인 相連點은 幸福論에 대한 觀點에서 考察해 볼 수가 있다. 시몬 베이유는 30年代를 가장 主體的으로 現實에 參與하면서 프랑스와 人類全體와의 崩壞를 그 內部에서 오는 必然으로 把握했다. 그래서 그 把握된 現實을 現代人的 참된 運命으로 여기고 現代人으로서 하여금 여기에 直面케 하려고 努力했다. 까뮈는 이와 같은 그녀의 所望을 받아들여 그녀와의 暗黙의 對話에 의해서 “反抗的 人間”의 까뮈는 그녀를 代身해서 現代人을 그 참된 運命에 直面케 하려고 試圖했는지도 모른다. 만약 그렇다면 시몬 베이유 思想의 相續의 試圖는 싸르트르와의 論爭의 敗北에 의해서 어느 程度 挫折되어 버린 것으로 생각될 수 있다. 그래서 그 最大의 原因은 시몬 베이유가 30年代의 諸問題와의 主體的 對決에서 얻어진 “L'enracinement”(뿌리를 막기)이라는 要請의 發見이었던 點에 反해서 까뮈는 주로 抵抗運動의 經驗과 그의 誠實以外에는 없었다는 點이다.

現代人에게 놓여진 條件에 責任을 가지려고 하는 態度, 不條理에 대한 感受性, 不正에 대한 敏感 등 兩者의 類似點은 적지 않다. 그럼에도 불구하고 까뮈는 嚴密한 意味에서 시몬 베이유의 後繼者라고는 말할 수 없는 本質을 가지고 있었다. Davy는 “La table Ronde” 까뮈 追悼號에서 시몬 베이유는 他人과 함께 누리지 못하는 幸福을 拒否하는 데 反해, 까뮈는 이에 대해서 흔들린다”¹³⁾라고 言及하고 있다. “우리 둘은 兩人的 思想의 根源的인 相連點을 上記의 引用文에서도 吟味해 볼 수가 있다. 시몬 베이유는 無條件 一切의 幸福을 否定한 것이 아니라 오히려 個人的 幸福을 問題로 삼는 餘地가 없는 삶을 택했다고 말할 수가 있을 것이다. 他人의 不幸을 自己것으로 하려는 意慾은 그녀의 境遇에 있어서 거의 하나의 삶의 本能이라고 말할 수 밖에 없을 것이다. 이러한 意慾이 滿足되지 않는 경우 그녀의 心的苦痛은 단지 肉體의 衰弱以上の 것이 되어 버린다. 二次大戰中에 兩親과 더불어 美國으로 亡命할 때에도 프랑스 本國의 사람들과 苦樂을 함께 나누지 못한 것을 懊惱했다. 神을 求하는 경우에도 그 目的은 그녀 個人的 救援이 아니었다. 他人의 不幸과 더불어 함께 나누워 깊어지는 가운데서 그녀의 기쁨이 있었던 것이다. “工場日記”에서도 그녀는 다음과 같이 叙述하고 있다.

13) Marie Magdeleine Davy: Camus et Simone Weil, La Table Ronde, n° 146-février, 1960.

"A midi, rentre chez moi en proie à un épuisement extrême; ne mange guère, arrive à peine à me traîner à l'usine. Mais, le travail une fois repris, la fatigue disparaît, remplacée par une sorte d'allégresse, et je sors sans fatigue."¹⁴⁾

이와 같은 記錄을 읽을 때, 다시 말해서 使命感을 發見할 때 비로소 그 무엇에도 比較할 수 없는 시몬 베이유의 幸福이 存在하는 것을 認識할 수가 있다. 그렇다면 까뮈의 幸福感은 어떤 것일까? 우리는 "시지프스의 神話"에서 그의 幸福觀을 考察해 볼 수가 있다.

"Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables.....

La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un coeur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux."¹⁵⁾

(幸福과 不條理는 같은 땅에서 태어난 두 子息이다. 그들은 分離시킬 수가 없다. 頂上에 향하는 鬭爭 그 自體야 말로 人間의 마음을 充分히 充足시킨다. 시지프스를 幸福하다고 생각하지 않으면 안된다.) 까뮈에게는 幸福이란 不條理 그 自體에 密着하며 그의 表裏一體가 되고 있다. 다시 말해서 유토피아의인 느낌을 주는 그의 幸福感은 具體적인 狀況에 臨하면 當然 不安全的 모습을 취하게 된다고 볼 수도 있다. 까뮈의 作品中 "케스트" 속에 極히 暗示적인 場面을 찾아 볼 수가 있다. 케스트로 感染된 都市의 内部에 閉鎖된 채 랑베르는 外部에 있는 戀人에게 가고 싶으나 苦痛을 당하고 있는 사람들을 남기고 떠날 것인가, 아니면 머물어서 그들과 함께 싸울 것인가 망서리는 場面이 있다. 이러한 경우 戀人은 個人的 幸福의 象徴이다. 그런데 이 幸福을 버리고 都市에 남을 決定을 表明하는 랑베르와 리으릿 따루間에 意味 깊은 對話가 展開된다.

"Rembert dit qu'il avait encore réfléchi, qu'il continuait à croire ce qu'il croyait, mais que s'il partageait, il aurait honte. Cela le gênerait pour aimer celle qu'il avait laissée. Mais Rieux se redressa et dit d'une voix ferme que cela était stupide et qu'il n'y avait pas de honte à préférer le bonheur. "Oui, dit Rambert, mais il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul." Tarrou, qui s'était tu jusque-là, sans tourner la tête vers eux, fit remarquer que si Rambert voulait partager le malheur des hommes, il n'aurait plus jamais de temps pour le bonheur. Il fallait choisir.

"Ce n'est pas cela, dit Rambert. J'ai toujours pensé que j'étais étranger à cette ville

14) Simone Weil: La condition ou vrière, p. 70.

15) A. Camus, : Essais, p. 197~8 Gallimard et Calmann-Lévy, 1965.

et que je n'avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j'ai vu ce que j'ai vu, je sais que je suis d'ici, que je le veuille ou non. Cette histoire nous concerne tous.".....

"Rien au monde ne vaut qu'on se détourne de ce qu'on aime. Et pourtant je m'en détourne, moi aussi, sans que je puisse savoir pourquoi.".....

"C'est un fait, voilà tout, dit-il avec lassitude."¹⁶⁾

上記對話에서 個人的 幸福이 결코 拒否된 것이 아니라 集團의 問題를 내세울 때 變貌되는 것에 不過하다. 再言하면 한 人間이 獲得하는 幸福이 아니라 他人에게 주는 幸福이 問題가 되고 있다고 하는 內容은 시몬 베이유의 幸福感과 同一한 類似點을 發見할 수가 있다. 換言하면 不條理속에 몸을 담아 새로운 幸福을 찾아내려고 하는 努力은 一種의 히로이즘이라고는 할수가 없다.

"Peut-être, répondit le docteur, mais vous savez, je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu'avec les saints. Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme."¹⁷⁾

上記의 叙述에도 까뮈自身이 히로이즘을 排斥하고 있고 오로지 人間 그 自體에게 關心을 기울이고 있는 點을 엿볼 수 있다. 요컨대 까뮈는 幸福의 問題에 대해서 明快한 最終的 結論을 내리고 있지 않다. 이러한 結論이 없는 態度는 까뮈의 無力보다도 오히려 意識的인 努力을 나타내고 있다고 보겠다. 文藝評論家 Boisdeffre는 1950年이라는 해를 파시즘의 意味도 모르고, 1945년에 겨우 成年에 達한 世代가 發言하기 始作한 時期라는 意味에서 轉換期라고 부르고 있다. 그래서 거기에 出現하는 Bernanos의 晩年の 作品과 더불어 시몬 베이유의 著作을 그 時期의 "하나의 知能檢査"¹⁸⁾라고 評價하고 있다. 그녀는 말하자면 30年代에 있어서 時期的으로 늦게 浮刻한 證人이다. 이와 같은 證人을 까뮈가 遲刻者로 보지 않고 敬意를 表示하는 先覺者로 받아들였다는 점에 우리의 關心을 끌게한다. G. Marcel도 1954年 3月 31日의 講演會에서 "시몬 베이유를 理解하기 爲해서는 直理에 대한 饑餓와 實在에 대한 渴症을 갖지 않아서는 안된다"라고 말하고 있다. 까뮈가 이와 같은 饑餓와 渴症을 갖고 있었다는 것은 認定하지 않으면 안될 것으로 생각된다. 그러나 本來 그에게는 相對化的 情熱은 있었으나 絶對에의 慾求는 없었다고 말할

16) A. Camus: La Peste, p. 1389, Gallimard, 1962.

17) Ibid. p. 1427.

18) Boisdeffre: Une histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui, 1939-1961, p. 148, Librairie académique, 1962.

수가 있다. 換言하면 시몬 베이유에 있어서 絶對는 그녀의 體質 그 自體인 데 反해 까뮈는 어디까지나 絶對리는 誘惑을 拒否하는 立場을 取하고 있다는 點이 그 特異性和 差異點을 나타내고 있다고 생각할 수가 있다.

20世紀 프랑스文學 評論家 Morris Branchot도 그녀의 思考가 立證이나 問題提起에 의해서 進展하지 않고 斷定에 의해서 進展하며 斷定이 하나의 問題提起가 되는 것 같은 立論의 特徵을 갖고 있다고 主張하고 있다. Davy는 그녀를 眞理에 대한 證人이라고 言及하는데 反해 G. Marcel은 오히려 絶對의 證人이라고 力說하면서 다음과 같이 叙述하고 있다.

“Reprenant une expression empruntée à Kierkegaard, Madeleine Davy constate que Simone weil fut un témoin de la vérité. Sans doute. Mais j'aimerais dire: un témoin de l'absolu, ce qui est beaucoup plus exceptionnel et plus paradoxal.”¹⁹⁾

요컨대 그녀만큼 絶對에 대한 慾求를 渴望했던 思想家는 20世紀에 와서는 찾아보기 힘들며 常識의이고 相對的인 價値觀에 대해서는 輕蔑의 念을 품고 있다. 이와같은 視點에서 시몬 베이유의 思想的인 核心을 잘 捕捉한 Julien Green는 1949年 12月3일에 쓴 日記속에서 다음과 같이 銳利하게 評하고 있다.

“Elle touche à tous les sujets qui m'emeuvent le plus, qui cherchent en nous ce qu'il y a de plus profond.

Sa passion de l'absolu l'apparente aux meilleurs et elle a pour le relatif un dédain dont je ne connais d'exemples que chez Saint Jean de la Croix et Pascal.....”²⁰⁾

프랑스文學 評論家 A. Rousseaux는 文學을 ① 幸福의 文學과 ② 救濟의 文學으로 分類시키고 救濟의 理念과 幸福의 理念이라는 것은 方向이 매우 다른 두 種類의 文學의 血統의 靈感이 되고 있다고 主張하고 있다. A. Rousseaux에 의하면 幸福의 文學은 Montaigne, Rabelais, Voltaire, Stendhal등의 血統이며 그 主題는 Optimisme이다. 그런데 이에 反해서 救濟의 文學은 Pascal의 血統이며 그 理念은 반드시 그리스도敎 敎理에는 限定되지 않지만 地上의 死滅되는 秩序에는 幸福은 存在하지 않는다는 認識에 立脚하고 있다. 그렇다면 結論으로 까뮈와 시몬 베이유는 두가지 種類의 文學의 血統中에서 어디에 屬할가가 問題가 된다. 筆者가 考察한바로는 까뮈는 여러가지 形態로 나타내는 그 危機意識에 의해서 救濟의 文學에 接近한다고 보고 싶

19) Marie Magdeleine Davy: Simone Weil, p. 5.

20) Claude Mauriac: Hommes et Idées d'aujourd'hui, p. 297, Albin Michel, 1953.

다. 그러나 幸福에 대한 強한 執着과 慾求와 信賴에 의해서 如何든 그는 幸福의 文學에 屬한다고 말해도 過言은 아닐 것이다. 한편 시몬 베이유는 A. Rousseaux가 말하는 救濟의 文學과는 意味를 달리한 反幸福의 文學의 系列에 屬한다고 보는 것이 妥當한 見解가 아닐까 생각된다.

IV

까뮈의 思想에서 시몬 베이유의 影響을 찾아볼 수 있느냐 하는 問題는 우리들에게 커다란 興味와 關心事를 불러 일으킨다. 까뮈가 急死해서 二個月後에 시몬 베이유의 “歷史政治論集”이 역시 까뮈의 監修를 거쳐 “Espoir” 叢書의 한권으로 刊行되었다. 이 事實은 까뮈가 事故死에 의해서 停止할 때까지 그의 마음은 언제나 그 先輩로부터 떠날 수 없었음을 立證하고 있다. 오히려 그 不毛의 晩年에 시몬 베이유研究는 戯曲의 翻案과 함께 그의 主要한 努力의 하나였을지도 모른다. 그러나 그는 그 時期의 心境을 胸中에 깊이 간직한 채 永遠히 沈黙을 지키고 말았다. 그렇지 않아도 潜在的인 印象을 주는 시몬 베이유의 影響은 不慮의 事故에 의해서 그 印象을 決定的인 것으로 하고 말았다. 까뮈가 쓴 “手帖”(Carnets) 第二卷을 보면 그가 그녀의 著書를 發見한 1946년의 페이지에는 30年代의 問題를 다루는 作家들의 이름이 자주 言及되고 있으며 또한 시몬 베이유에 대한 見解도 當初부터 Thivon이나 Perrin神父와는 달리 그녀를 오로지 三〇年代의 證人으로 看做하고 있다는 點이다. 未發表로 끝난 “L'Enracinement” 序文의 原稿에서 까뮈는 다음과 같이 記述하고 있다.

“Imaginons seulement la solitude d'un pareil esprit dans la France d'entre les deux guerres. Qui s'étonnerait que Simone Weil se soit réfugiée dans les usines, ait voulu partager le sort des plus humbles. Quand une société court irrésistiblement vers le mensonge, la seule consolation d'un coeur pur est d'en refuser les privilèges.....

Il me paraît impossible en tout cas d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone weil a définies dans l'Enracinement.”²¹⁾

1913年生의 까뮈는 1909年生의 그녀와는 年齢差以外에 없으나 三〇年代의 問題는 思想的으로 直接的인 體驗은 거의 하고 있지 않다. 第二次大戰下의 抵抗運動에 投身한 時期에도 그녀와는 다른 立場에 놓여 있었다. 시몬 베이유는 Bernanos와 같이 挫折을 問題로 삼지 않고 30年代의 課題에 대한 誠實한 主體的 對決을 重視하고 프랑스 自體속에 敗戰의 必然과 抵抗의 必然성과

21) A. Camus: Essais, p.1701.

의 要因을 認識하고 있었다. 까뮈는 그에 對해서 “獨逸人의 친구에게 부치는 便紙”(Les lettres à un ami allemand) 內容에서 나타내고 있는 것처럼 敗戰이라고 하는 事態를 外部에서 받은 災害라고 보고 프랑스自體의 自責의 念을 갖지 않고 抵抗運動의 正常性을 信奉했다. 그것은 시몬 베이유의 著書인 “어느 修道士에게 부치는 便紙”나 “뿌리를 박기”에서 一貫하고 있는 프랑스批判, 現代文明批評과는 明瞭한 相違點을 나타내고 있다. 까뮈가 “뿌리를 박기”를 耽讀했을 때의 最大의 印象의 하나는 自己로서는 認識하지 못했던 30年代의 經驗의 銳利한 證言에 놀라움과 感動에 사로잡혔던 것이다. 그 事實은 그가 “뿌리를 박기”를 評해서 “이것은 참된 文明論이다”라고 陳述하고 있는 것을 보아도 理解될 수가 있다.

까뮈는 시몬 베이유가 特權을 拒否해서 不幸에 몸을 바친, 그녀의 衝動을 認識한 唯一한 作家였으며, 또한 그녀의 證言속에 不幸論을 正確히 吟味하고 不幸論의 關心이 絶對人格의 領域에 向한다는 點과 시몬 베이유思想에서 그리스精神의 優越의 意義도 考察할 수가 있었던 것 같다. 1952年은 까뮈가 여러가지로 批判을 받던 時期이다. 사르트르와의 論爭은 別途로 하고, 그는 시몬 베이유에게 影響을 받았다는 批判을 免치 못했다. Albert Béguin이 指摘하고 있는 “反抗의 人間”에는 다음과 같은 記述이 있다.

“Par l'idée de médiation, le christianisme est grec. Par la notion d'historicité, il est judaïque et se retrouvera dans l'idéologie allemande.……”

“L'amour antique du cosmos est ignoré des premiers chrétiens qui, du reste, attendaient avec impatience une fin du monde imminente. L'hellénisme, associé au christianisme, donnera ensuite l'admirable floraison albigeoise d'une part, Saint François de l'autre. Mais avec l'Inquisition et la destruction de l'hérésie cathare, l'Eglise se sépare à nouveau du monde et de la beauté, et redonne à l'histoire sa primauté sur la nature.”²²⁾

까뮈는 Béguin이 말하는 시몬 베이유思想의 歷史的 幻想인 것, 다시 말해서 Perrin神父가 “歷史的 方法의 缺如를 나타내고 있다”라고 評한 部分에 相當한 關心이 있었다고 생각된다. 또 한 시몬 베이유思想과 아주 類似한 點은 Béguin이 指摘하는 事實以外에도 “反抗의 人間”속에서 찾아 볼 수가 있는 것이다.

우리가 그 影響의 有無, 實態등을 檢討하는 데는 特히 個人과 集團과의 關係를 두사람이 어떻게 보아왔는가 하는 觀點에 注目해야 할 것이라고 생각된다.

22) A. Camus: L'homme révolté, p. 235-6.

近代의 市民社會가 發展함에 따라서 個人과 集團과의 關係에 대해서 各自가 품고 있는 素朴한 調和感은 수없이 崩壞되곤 한다. 그러므로 素朴하게 하나의 調和를 追求하는 그 樂觀的 態度는 一舉에 崩壞하지 않는다 하더라도 지금은 地上의 여기저기서 局部的으로 여러가지 變貌를 하지 않을 수 없으리라고 말할 수 있을 것이다. 까뮈가 지드의 後繼者라고 할 수 있는 理由의 하나는 그의 生의 原理中에 이와 같은 調和感의 殘滓가 남아있었던 것이 아닐까 생각된다. 그러나 까뮈는 지드보다 그 調和感의 破綻을 멀리할 程度로 느끼고 있었으며 最後까지 그 問題에 對해서 苦惱를 繼續했다고 생각된다. “La Table Ronde” Camus 追悼號에서 Jacques Madaule 은 까뮈가 宗教的 信念이든지 政治的 信念이 있었더라면 그는 그 不毛에서 救援될 수 있었을 것이다.”라는 言及을 이러한 觀點에서 結付시켜 考察해 볼 때 個人과 集團과의 關係에서 하나의 새로운 人間型을 提示한 시몬 베이유의 存在는 까뮈의 生涯에 있어서 우리들의 想像以上の 커다란 事件이었다고 생각할 수가 있고 또한 이 先輩를 認識하려는 晩年の 그의 苦衷을 想像할 수가 있다. 시몬 베이유에게는 이러한 調和感의 破綻의 意識을 보이지 않고 오히려 그 連帶感의 苦惱로부터 超越하려는 그녀의 意志를 생각해 볼 수가 있다. 그녀의 思想이 集團意識의 重視와 複雜性에 대해서 當初부터 一種의 免疫性을 간직하고 있었던 것은 아마도 그녀의 스승인 Alain의 影響이 컸다고 생각된다. 요컨대 시몬 베이유의 이와 같은 特異한 意識은 까뮈가 그녀 以前의 先輩에서 찾아볼 수 없는 것으로서 까뮈로서는 끝까지 깊은 共感을 느끼고 또한 魅惑되면서 그 先輩의 知慧의 一部를 自己化할 수 없는 焦躁感을 품고 있었다고 생각된다. 結論으로 까뮈가 1951년까지 받았던 시몬 베이유의 影響은 否定할 수 없으며 또한 그 時期가 “反抗的 人間”의 執筆과 접쳐있는 以上 그 作品에 미친 시몬 베이유의 思想的 影響이 크게 左右되었으리라고 생각된다. 그러나 까뮈自身은 이 事實을 否定하려고 하고 있다. 1954가을에 “Bernanos에게 부친 便紙”가 發表된 以後 同年 12월에 까뮈는 “Samson에게 부친 便紙”에서 시몬 베이유의 影響이라는 指摘에 否定的인 態度가 神經質的으로 나타나고 있다.

“Il est naturel que la lettre de Simone Weil fasse du bruit. Mais la publier ne signifiait pas que nous approuvions tout ce qu'elle disait. Moi-même j'aurais à dire.....Mais il est bon que la violence révolutionnaire, inévitable, se sépare parfois de la hideuse bonne conscience où elle est désormais installée.”²³⁾

“Bernanos에게 보내는 便紙”는 1936년의 스페인 動亂을 內容으로 하고 있으나 當時 23세로 Algérie 劇團에 있었던 까뮈가 思想的으로 시몬 베이유와 完全한 同時代人이라고 말할 수가 있

23) A. Camus: Essais, p.1702.

느냐 없느냐는 잘라 말할 수 없으나 그녀의 便紙에 나타난 見解에 대한 贊反에 대해서 그렇게 神經質的인 態度를 나타낼 必要가 없다고 생각된다. 이러한 保留的인 態度는 1952年 以來 당한 여러가지 批判과 거기에서 보여 주는 시몬 베이유의 影響이라는 指摘에 의해서 일어난 警戒心 이라고 筆者는 생각하고 싶다. 그러나 그의 死後에 곧 그의 監修에 의한 “歷史政治論集”이 刊行된 것은, 그가 “Bernanos에게 부치는 便紙”를 包含하는 龍大한 冊字의 編集에 끝까지 從事하고 있었음을 立證하는 것이라고 생각된다. 시몬 베이유의 著書의 編集과 刊行은 最後의 十年間의 그의 主要한 業績이라고 보아야만 될 것이다.

까뮈는 그녀를 30年代의 證人으로서 받아드리고 또한 30年代의 諸經驗을 통해서 人類 그 自體를 洞察할 수 있었던 稀有의 證人으로서 敬意를 表示한 作家였다고 생각되는 것이다. 이 證人의 影響의 極限은 確實히 까뮈라는 人間에게 의해서 發見된 것이라고 보고 싶다.

끝으로 까뮈가 시몬 베이유에게 影響을 받았다는 根據를 考察해 보면 ① 까뮈의 手帖(Carnets Ⅱ, Gallimard, 1964)에서 시몬 베이유의 이름이 3回나 記載되어 있으며 ② Pléiade版에 의한 著作集에는 “뿌리를 박기”(L'Enracinement)에 捺印하지 않는 未發表의 序文이 發表되었다. 거기에 의하면 그는 確實히 그녀의 思想을 깊이 考察해 본 印象을 주고 있다. ③ “時事論集 第二卷(Actuelles Ⅱ, Gallimard, 1953)에는 “反抗的 人間”이 받은 批判에 答하는 句節에서 그녀에 대한 言及이 있다. Gnose派등의 異端을 辯護한 데 대해서 시몬 베이유의 影響이라고 評을 받을 때에 그것을 否定하고 있다. Albert Béguin도 “Esprit” 1952年 4月號에서 까뮈의 歷史觀에 대한 그녀의 影響을 指摘하고 있다. 이것은 異端의 復權에 따르는 歷史觀이 問題로 되고 있다. “反抗的 人間”에서 보이는 進歩의 觀念에 대한 批判的 態度를 包含해서 筆者는 까뮈에 대한 그녀의 影響을 檢討한 結果 確實히 明白한 陽性的 反應이 있다고 確信하고 싶다.

V

시몬 베이유思想은 1950年이라고 하는 轉換期에 까뮈에 의해서 考察되어 充分한 理解를 試圖했으나 그 뜻을 이루지 못한 것 같다. 幸福論的인 까뮈의 感覺은 그녀의 不幸論의 一部를 吸收할 수가 있었으나 그 超自然的인 領域에 侵透할 수는 없었다. 그러나 까뮈가 그녀에 대한 敬意와 感動에 의한 考察에 의해서 그녀의 思想은 아마도 다른 어느 作家나 思想家의 考察보다도 훨씬 明瞭하게 그 影響의 根源의 모습을 提示해 주었다고 筆者는 믿고 싶다. 哲學者이면서 評論家인 스승 Alain으로부터 離脫하고 Bernanos와 Bousquet를 만나 思想的인 鼓舞를 받았던 것에 지나지 않았던 孤獨한 思想에 대해서 思想史 및 文學史에 있어서의 行方을 까뮈는 可能한 限 그녀의 思想의 核心의 一面을 提示해 주었다고 생각된다. 그것은 까뮈의 思想을 舞臺로 해

서 30年代의 證人과 50年代의 人間과의 誠實한 對話라고 하는 形態로써 行해진 은밀한 드라마였다고 생각된다. 그런데 까뮈가 最初로 그녀의 遺稿를 世上에 發表한 功績은 重力과 恩窮 (La Pesanteur et la Grace, plon, 1960)을 刊行한 G. Thivon의 功績도 認定하나 그녀의 著書이라고 칭해지는 것이 “重力과 恩窮 및 Perrin 神父 刊行의 “神을 기다리며” Attente de Dieu la colombe, 1957) 뿐이라고 한다면 프랑스 文藝評論家 Boisdeffre가 言及하듯이 “1950年”의 讀者는 시몬 베이유를 단지 異端者風의 聖女로 認識할 수 밖에 없었을지도 모른다.

까뮈가 그녀의 生涯의 決算書라고도 말할 수 있는 “뿌리를 박기(L'Enracinement, Gallimard, 1949) 即 1943年 런던에서 自由프랑스의 委囑에 의해 執筆된 戰後프랑스 再建을 위한 意見書라고도 말할 수 있는 論文을 우선 먼저 刊行한 事實 그 以前까지 그녀의 思想的 探求가 宗教的인 關心事에 있었던 知識人들의 認識을 全面的으로 轉換시켜 一般讀者앞에 그녀의 生涯와 思想의 本質 全體를 赤裸裸하게 論述하고 偏見에 치우치지 않는 올바른 이미지를 浮刻시켜 그녀를 1930年代의 證人으로써 내세우는데 貢獻한 것이다. 요컨대 까뮈가 어디까지나 시몬 베이유 思想의 本質을 追求한 그의 努力은 반드시 높이 評價해야 할 것이며, 또한 그의 生涯에 있어서 最大의 業績의 하나로 看做될 수가 있을 것이다. 그래서 시몬 베이유와의 對話가 歷史의 轉換期에 놓인 現代人의 誠實한 努力을 記錄하는것으로서 尊重되는 날이 반드시 오리라 확신하고 싶다.

—Résumé—

Etude comparative sur A. Camus et Simone Weil

Ko Won-hee

Camus a souvent évoqué l'auteur de l'Enracinement. Il ne la découvrit pourtant qu'au lendemain de la Libération. Il eut alors la charge d'éditer, non sans difficultés, l'essentiel de son oeuvre. Il appréciait son indépendance d'esprit l'intransigeance qui la poussait à l'engagement total. La sympathie qu'il portait à Simone Weil et à son oeuvre a sans doute contribué à rapprocher Camus des milieux syndicalistes révolutionnaires où elle avait longtemps évolué et où il retrouvait la même flamme intransigeante. On trouvera ici la présentation de l'Enracinement écrite par Camus pour le Bulletin de la N.R.F. (juin 1949) et un texte plus long, retrouvé en manuscrit; il s'agit là, semble-t-il, d'un projet de préface qu'il renonça à rédiger définitivement, à la suite de divergences avec certains proches de Simone Weil.

Voici ce que Camus dit: Simone Weil n'était prévenue contre rien sinon contre la cruauté ou la bassesse, ce qui revient au même. Elle n'a jamais rien méprisé sinon le mépris lui-même et, à la lire, on se dit que la seule chose dont fût incapable sa surprenante intelligence était la frivolité. On lui demande en 1940 un rapport sur la situation morale de la France et elle écrit le livre publié aujourd'hui sous le titre l'Enracinement, véritable traité sur la civilisation. Tel est le personnage qui allait toujours, et comme naturellement, à l'essentiel. L'Enracinement contient plusieurs des clés qui permettent de comprendre Simone Weil. Mais ce livre, un des plus importants, à mon sens, qui aient paru depuis la guerre, jette aussi une lumière puissante sur l'abandon où se débat l'Europe. Et il fallait peut-être la défaite, l'hébétéude qui l'a suivie et la méditation taciturne que tout un peuple a poursuivie dans les années obscures pour que des idées aussi inopportunes, des jugements qui renversent tant d'idées reçues, qui ignorent tant de préjugés, puissent trouver enfin chez nous leur exact retentissement. A. Camus a écrit qu'il me paraît impossible d'imaginer

pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone Weil a définies. Simone Weil examine les rapports entre l'individu et la collectivité. Elle montre les failles du monde moderne, la décomposition de la société contemporaine et esquisse les conditions d'une intégration harmonieuse de l'homme-et avant tout de l'ouvrière-dans un ensemble équilibré.