

## Albert Camus et Simone Weil : le sentiment du tragique, le goût de la beauté

Par [Guy Samama](#) - août/sept. 2012

<https://esprit.presse.fr/article/guy-samama/albert-camus-et-simone-weil-le-sentiment-du-tragique-le-gout-de-la-beaute-37133>

On ignore souvent que Simone Weil a écrit une pièce de théâtre, *Venise sauvée*, point commun, parmi d'autres, la rapprochant de Camus, qui a toujours reconnu une dette envers elle. Venise, c'est la beauté, la fragilité du monde, qui n'est jamais perdue de vue, qui reste obstinément contemplée, même si le malheur et la quête du salut ont été les thèmes mis en avant par les premières lectures de la philosophe dans la réception de son œuvre, en partie grâce à Camus, après la Seconde Guerre mondiale.

Les dates parlent d'elles-mêmes : deux existences brèves, inachevées en tout cas, interrompues par une mort brutale, plus ou moins volontaire pour l'une, accidentelle pour l'autre. Mais une œuvre longue, qui se prolonge bien au-delà.

Simone Weil et Albert Camus ne se sont pas croisés. Ils ne se sont pas connus. Elle ne l'a pas lu. À supposer même qu'ils se fussent croisés, Camus, sensible aux femmes, amoureux des corps, les glorifiant, aurait-il seulement remarqué ce corps féminin si émacié que « jamais âme n'a paru moins incarnée », selon les mots de son amie et biographe, Simone Pétrement ? À supposer qu'il l'eût remarqué, aurait-il été attiré par ce corps ? Il est permis d'en douter, comme le confirmerait dans ses *Carnets* cette notation sur Simone Weil :

Moi qui depuis longtemps vivais, gémissant, dans le monde des corps, j'admirais ceux qui, comme S. W., semblaient y échapper. Pour ma part, je ne pouvais imaginer un amour sans possession et donc sans l'humiliante souffrance qui est le lot de *ceux qui vivent selon le corps*<sup>1</sup>.

À supposer que des corps s'empêchent parce qu'ils séparent (bien que pour Camus, généralement, ils s'attirent), il arrive aussi que des âmes ne s'empêchent pas parce que, transparentes, elles s'unissent.

### Une rencontre d'âmes

Mais, malgré une rencontre qui n'eut pas lieu, ne peut-on imaginer un dialogue de leurs âmes ? D'autant que, peut-être, Simone Weil cherchait ainsi, inconsciemment ou non, à *fondre* son premier corps, terrestre, dans un deuxième, spirituel, s'approchant du corps mystique dont elle parle en mai 1942 dans son *Autobiographie spirituelle* adressée au père Perrin.

L'image du Corps mystique du Christ est très séduisante. Mais je regarde l'importance qu'on accorde aujourd'hui à cette image comme un des signes les plus graves de notre déchéance. Car notre vraie dignité n'est pas d'être des parties d'un corps, fût-il mystique, fût-il celui du Christ. Elle consiste en ceci que dans l'état de perfection, qui est la vocation de chacun de nous, nous ne vivons plus en nous-mêmes, mais le Christ vit en nous ; de sorte que par cet état le Christ dans son intégrité, dans son unité indivisible, devient en un sens chacun de nous, comme il est tout entier dans chaque hostie... Certainement il y a une vive ivresse à être membre du Corps mystique du Christ. Mais aujourd'hui beaucoup d'autres corps mystiques, qui n'ont pas pour tête le Christ, procurent à leurs membres des ivresses à mon avis de même nature<sup>2</sup>.

Ces derniers propos, d'inspiration paulinienne, peuvent *mutatis mutandis* avoir une résonance actuelle si nous pensons à différents mouvements de fusion passionnelle procurant à l'individu une ivresse d'appartenance à une communauté !

Simone Weil et Camus se seraient rencontrés *malgré tout*. Peut-être en terre de beauté : l'Italie, plus spécialement Florence, Fiesole et leurs environs. Simone Weil fait part de son éblouissement à Jean Posternak :

J'aurai rassemblé à Florence une certaine quantité de jouissances pures en peu de temps. Fiesole (d'où je suis descendue juste pour entendre Mozart...), San Miniato (où je suis retournée deux fois, la plus belle des églises florentines à mon gré), la Vieille sacristie de San Lorenzo, les Donatello, les bas-reliefs du Campanile, les fresques de Giotto à Santa Croce, le *Concert* de Giorgione, *David*, *l'Aube* et *la Nuit*<sup>3</sup>...

Comme en écho, Camus écrit :

Les Giotto de Santa Croce. Le sourire intérieur de saint François, amant de la nature et de la vie. Il justifie ceux qui ont le goût du bonheur... Des millions d'yeux ont contemplé ce paysage, et pour moi il est comme le premier sourire du monde<sup>4</sup>.

Mai 1937-septembre 1937, les dates ne sont pas indifférentes : sans pouvoir échanger, sans se connaître, ils éprouvent la même année une même émotion, indissolublement esthétique et religieuse : fusion des âmes ? Mieux : au *Concert* de Giorgione ferait plus directement écho chez Camus Giorgione, peintre des musiciens :

Ses sujets et sa peinture fluide, sans contours, qui se prolonge, qui féminise tout, surtout les hommes. La volupté n'est jamais sèche<sup>5</sup>.

Mozart les réunit. La dernière chronique de *L'Express* est dédiée par Camus à ce génie :

Écoutez les mesures triomphantes qui accompagnent les entrées de Don Juan. Il y a dans le génie cette indépendance irréductible, qui est contagieuse<sup>6</sup>.

Deux êtres en consonance, vibrant à l'unisson.

### **En miroir : les *Justes* et *Venise sauvée***

Peut-être se seraient-ils aussi rejoints au théâtre, passion commune : les deux pièces, l'une en cinq actes, *les Justes* (1949), l'autre en trois actes, mais inachevée, *Venise sauvée* (1940), offrent d'étranges résonances bien que Simone Weil ne connût pas la longue expérience de metteur en scène, d'acteur, d'auteur dramatique qui fut celle de Camus. Les deux pièces, liées au contexte historique de la guerre et de la Résistance, mettent en jeu un complot destiné à combattre, et à abattre, une tyrannie : celle de la Russie du grand-duc Serge dans *les Justes*, celle du gouvernement de Venise par les Dix pour faire de la cité une possession du roi d'Espagne dans *Venise sauvée* ; dans les deux, le but du complot est de rendre du bonheur à la Russie libérée chez Camus, à Venise délivrée chez Simone Weil ; les deux pièces commencent dans l'excitation d'un jeu – « Tu semblais marcher vers une grande fête » (Dora à Kaliayev, acte III). Elles se poursuivent dans l'affrontement de personnages qui éprouvent leur fermeté et leur capacité à se sacrifier ; dans les deux, les conjurés ne sont pas tous sûrs de la détermination à tuer de l'un d'entre eux, dont ils craignent un moment de faiblesse qui le trouble par pitié : Kaliayev chez Camus, Jaffier chez Simone Weil : « [...] je sens que votre ami nous perdra. Il a eu une défaillance, il en aura d'autres... Pour être un bon conjuré, il ne faut rien aimer<sup>7</sup> », déclare Renaud à Pierre au sujet de Jaffier. Kaliayev, par pitié, renonce une première fois à lancer la bombe sur la calèche du grand-duc à cause du regard des enfants, ses neveux. Jaffier, par pitié, renonce au complot contre Venise en révélant au Conseil des Dix les détails d'une conjuration qui devait placer la cité sous la domination espagnole. Le plan était d'agir par surprise en pleine nuit en allumant au même moment de nombreux incendies dans tous les quartiers afin de répandre la confusion, et en tuant tout ce qui tenterait de résister. Dans *les Justes*, Voinov a eu peur, et honte d'avoir peur, lorsqu'il n'a pas lancé la bombe après le premier échec de Yanek :

Oui, j'ai honte. J'ai visé trop haut. Il faut que je travaille à ma place. Une toute petite place<sup>8</sup>.

Il préfère quitter ses amis conjurés. À fronts renversés, la honte qui accable Jaffier, celle d'avoir trahi ses amis, est l'inverse symétrique de celle de Yanek : d'un côté, la honte d'avoir trahi en *ne tuant pas* les habitants de Venise, de l'autre la honte d'*avoir tué* le grand-duc lors de la deuxième tentative. « La honte qui m'écrase a fait de moi un misérable », confie Jaffier. « Je ne pourrais pas supporter la honte pendant vingt ans », confie Kaliayev à Foka<sup>9</sup>. Dans les deux drames, la présence d'une femme innocente fait entendre la voix de la pureté et de l'amour : Dora chez Camus, Violetta chez Simone Weil :

Oh ! Que je voudrais être à demain ! Vous n'avez jamais vu la fête de Venise ? Il n'y a rien de comparable dans le monde ; vous verrez, demain ! Quelle joie pour moi, demain, de vous montrer ma ville dans sa plus parfaite splendeur ! Il y aura une si belle musique...

s'écrie Violetta, décrite comme « l'innocence heureuse... Un bonheur précaire, fragile, un bonheur de hasard. Fleurs de pommier<sup>10</sup> ». Dora, de son côté, prononce ces mots :

Si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas sur la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil. On ne peut avoir froid sans cesse<sup>11</sup>...

Mais surtout les deux drames ont un même enjeu, le droit de tuer. Chez Camus, ce droit a des limites : s'il faut les franchir, il faut aussi accepter de mourir. Si le monde est répugnant, c'est parce que

[il] est fabriqué par des hommes qui s'accordent le droit de franchir ces limites, et d'abord de tuer les autres, sans jamais payer de leur personne. C'est ainsi que la justice d'aujourd'hui sert d'alibi aux assassins de toute justice<sup>12</sup>.

Le devoir de tuer au nom d'une Organisation, par une *nécessité extérieure*, trouve chez Simone Weil comme chez Camus sa limite dans le droit de tuer. Même si Kaliayev et Jaffier finissent par mourir, l'un meurt parce qu'il a renoncé à obéir à l'Organisation, l'autre parce que l'idéal héroïque de la justice a fait de lui un meurtrier malgré lui :

Il y a quelque chose de plus abject encore que d'être un criminel, c'est de forcer au crime celui qui n'est pas fait pour lui. Regardez-moi. Je vous jure que je n'étais pas fait pour tuer<sup>13</sup>, déclare-t-il à la grande-duchesse venue le visiter en prison pour obtenir son repentir et le ramener à Dieu.

Dans le conflit entre l'amour et la justice, le bonheur est sacrifié. Mais renoncer ou bien accepter suppose qu'il y ait, au-delà du désespoir, dépassement de soi-même. Jaffier a renoncé, Kaliayev a accepté.

Nous ne sommes pas de ce monde. Nous sommes des justes. Il y a une chaleur qui n'est pas pour nous. Ah ! Pitié pour les justes<sup>14</sup> !

s'écrie Dora, laissant parler son cœur. Cette pitié a arrêté Jaffier, l'empêchant de briser Venise comme un jouet et de tuer ceux qui la peuplent. Elle lui fut refusée par ceux auxquels il a fini par se confier en trahissant ses amis complices :

Je n'avais rien promis à Venise, et je l'ai sauvée,  
Renonçant par pitié à tant de puissance et de gloire,  
Ah ! Ne devez-vous pas me rendre pitié pour pitié,  
Préserver ce que j'aime, alors que vous l'avez promis<sup>15</sup> ?

Balancement entre la justice et l'amour chez Camus, entre l'amour et le mal chez Simone Weil.

D'un côté, chez Simone Weil, des oscillations entre le refus et le consentement, entre la pesanteur et la grâce ; de l'autre, chez Camus, un balancement entre oui et non :

Puisque cette heure est comme un intervalle entre oui et non, je laisse pour d'autres heures l'espoir ou le dégoût de vivre<sup>16</sup>.

Espoir et dégoût de vivre se retrouvent alternativement chez Simone Weil. Racontant en 1935 son expérience de vie en usine, elle écrit à Albertine Thévenon, institutrice syndiquée :

Pour moi cette vie est assez dure, à parler franchement. [...] C'est seulement le samedi après-midi et le dimanche que je respire, me retrouve moi-même, réacquiers la faculté de rouler dans mon esprit des morceaux d'idées. D'une manière générale, la tentation la plus difficile à repousser, dans une pareille vie, c'est celle de renoncer tout à fait à penser<sup>17</sup> [...].

Douleur physique et malheur non seulement n'altèrent pas chez elle l'espoir de vivre, mais lui font goûter la saveur de la beauté du monde. N'aurait-elle pu écrire :

Là était tout mon amour de vivre : une passion silencieuse pour ce qui allait peut-être m'échapper, une amertume sous une flamme ?

Ces mots sont de Camus<sup>18</sup>. À l'équilibre camusien, difficile, entre oui et non répond chez Simone Weil cet autre équilibre : « Oscillations intérieures entre le refus et l'acceptation<sup>19</sup>. » Est-il si différent ?

Simone Weil et Camus se seraient donc *rencontrés*, d'une rencontre dans l'au-delà, imaginaire, mais combien profonde : une *fraternité d'âme*. Nous aimerions le faire sentir.

### **La Grèce : source spirituelle pour l'Europe**

C'est en juin 1946 après un voyage aux États-Unis, long voyage mélancolique tempéré par « les soirs sur la mer », que Camus découvre le travail de Simone Weil. En juin 1949, dans le *Bulletin de la Nrf*, il présente *l'Enracinement* comme l'un des livres « les plus importants qui ait paru depuis la guerre », jetant « une lumière puissante sur l'abandon où se débat l'Europe ». Il faut toujours

revenir à la Grèce pour y trouver la source de la spiritualité qui manque à l'Europe. Camus partage avec elle cette inspiration.

Nous ne voulons pas de n'importe quelle Europe. [...] Notre Europe est aussi celle de la vraie culture<sup>20</sup>.

Dans une conférence du 28 mars 1946 *la Crise de l'homme*, Camus déclarait :

La décadence du monde grec a commencé avec l'assassinat de Socrate. Et on a tué beaucoup de Socrate en Europe depuis quelques années. C'est une indication. C'est l'indication que seul l'esprit socratique d'indulgence envers les autres et de rigueur envers soi-même est dangereux pour les civilisations du meurtre<sup>21</sup>.

Dans *la Source grecque*, Simone Weil écrivait :

La contemplation de la misère humaine dans sa vérité implique une spiritualité très haute.

L'Europe souffre de meurtre et d'abstraction, qui sont une même maladie, pensait Camus : comme si elle l'avait entendu, Simone Weil a toujours préféré les expériences de situations concrètes, et associé étroitement l'amour de Dieu et celui des hommes.

Toute la civilisation grecque est une recherche de ponts à lancer entre la misère humaine et la perfection divine<sup>22</sup>.

Elle cherche, comme Camus, à établir des ponts entre hellénisme et christianisme. En 1936, dans son diplôme d'études supérieures « Métaphysique chrétienne et néoplatonisme », Camus expliquait comment la pensée chrétienne, « contrainte de s'exprimer dans un système cohérent, a tenté de se couler dans des formes de pensées grecques », dans « des formules métaphysiques qu'elle a trouvées toutes faites », et qu'elle a transfigurées<sup>23</sup>.

Depuis la découverte de *l'Enracinement*, Camus n'aura de cesse de la publier dans sa collection « Espoir » chez Gallimard, excepté la tragédie en trois actes *Venise sauvée* qui parut dans la collection « Blanche ». Huit livres de Simone Weil y paraissent, du vivant de Camus, les *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* étant posthumes. Ces livres sont, par ordre chronologique d'édition : *l'Enracinement* en 1949 ; *la Connaissance surnaturelle* en 1950 ; *la Condition ouvrière* en 1951 ; *Lettre à un religieux* en 1951 ; *la Source grecque* en 1953 ; *Oppression et liberté* en 1955 ; *Écrits de Londres et dernières lettres* en 1957 ; *Écrits historiques et politiques* (sur lesquels Camus travaillait avant sa mort) en 1960. Dans certains de ces volumes, figurent des notes de présentation par l'éditeur non signées, qui auraient été rédigées par la mère de Simone Weil, selon ce qu'indique Guy Basset<sup>24</sup>.

Lors de la conférence de presse du 9 décembre 1957 qui suivit la remise du prix Nobel à Stockholm, fut posée à Camus la question : y a-t-il en France des écrivains contemporains avec lesquels il se sentait une fraternité d'âme ? Camus répondit :

Oui, il y a beaucoup d'hommes en France avec qui je sens une fraternité profonde. Je citerai simplement deux noms, car ils sont significatifs pour moi. L'un est une personne morte : je veux parler de Simone Weil. Et il arrive que l'on se sente aussi près d'un esprit disparu que d'un esprit vivant<sup>25</sup>.

L'autre écrivain cité par lui est celui qu'il considérait comme notre plus grand poète français : René Char.

### **La force de l'amour et la folie de vérité**

De *l'Enracinement*, Camus cite :

L'histoire officielle consiste à croire les meurtriers sur parole.

Comme en écho, il écrit dans *l'Homme révolté* :

L'histoire officielle a toujours été l'histoire des grands meurtriers. Et ce n'est pas d'aujourd'hui que Caïn tue Abel<sup>26</sup> !

Plus loin, Camus cite :

Qui peut admirer Alexandre de toute son âme s'il n'a l'âme basse ?

Camus voit dans ces vérités provocantes des certitudes de l'amour. Qui s'étonnerait alors, poursuit Camus,

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 cœur fier est

d'en refuser les privilèges. On verra dans *l'Enracinement* quelle profondeur avait atteint ce refus chez Simone Weil. Mais elle portait fièrement son goût, ou plutôt sa folie, de vérité.

On ne peut mieux aller à l'essentiel : la force de l'amour qui la fait si proche du christianisme qu'elle en a mal (ses réflexions sur l'Église et le baptême révèlent un mysticisme et une foi dont elle prend peur), la fierté qui fait d'elle constamment une rebelle, la folie de vérité dont certains n'ont voulu retenir que la folie, la défense des pauvres, des humiliés, des offensés, des affamés, le refus de mentir : ces deux dernières composantes, Camus les partagea, ô combien ! avec elle. Il suffit de rappeler qu'il s'est toujours trouvé aux côtés des pauvres, de ceux qui sont injustement condamnés. Ces mots dans le *Discours de Suède* du 10 décembre 1957 lors de la remise du prix Nobel nous le rappellent :

[...] le silence d'un prisonnier inconnu, abandonné aux humiliations à l'autre bout du monde, suffit à retirer l'écrivain de l'exil, chaque fois du moins qu'il parvient, au milieu des privilèges de la liberté, à ne pas oublier ce silence et à le faire retentir par les moyens de l'art<sup>27</sup>.

La noblesse du métier d'écrivain, poursuivait Camus, *s'enracine* (est-ce un hasard si ce mot leur est commun ?) dans

deux engagements difficiles à maintenir : le refus de mentir sur ce que l'on sait et la résistance à l'oppression.

Ancienne élève d'Alain, kantienne, mais aussi cartésienne, Simone Weil nourrissait une passion pour la liberté, qu'elle ne séparait pas de la vérité. Jusque dans sa sensibilité, elle avait le courage de la volonté. Alain prônait « un esprit d'examen, de résistance, une volonté de juger librement et de maintenir dans les justes bornes, par la force du contrôle exercé par l'opinion, les pouvoirs<sup>28</sup> » qui servent toujours à tyranniser.

### **Compagnonnage avec les ouvriers et les humiliés**

Mais l'insoumission, le choix des pauvres, des chômeurs, des travailleurs, pour compagnons, lui étaient naturels. *L'indignation* plutôt que l'insoumission caractérisait Camus (révolte vs rébellion). Son hostilité aux partis politiques, son antitotalitarisme, une critique sévère du stalinisme, une expérience du malheur, des contradictions *vécues*, mais de tonalité et de régime différents chez les deux : par exemple, juive et antijuive bien que petite-fille de rabbin, dans le catholicisme et au dehors chez l'une (« Le nettoyage philosophique de la religion catholique n'a jamais été fait. Pour le faire, il faut être dedans *et* dehors »), oui *et* non chez l'autre, un bonheur sans espoir, l'appel du sacré et l'impossibilité de croire. Les réunissaient leur amitié avec des anarcho-syndicalistes comme Nicolas Lazarévitch, Pierre Monatte, Alfred Rosmer, avec des libertaires<sup>29</sup>, leur combat au côté des républicains espagnols, dénotant une méfiance vis-à-vis des organisations rigides, de l'ordre bourgeois, et un goût pour ce qui est populaire, pour ce qui est mesuré non par la puissance, mais par le travail pour l'une, par l'art pour l'autre. Comme le rappelle Daniel Lindenberg, Camus s'était lié au groupe de la rédaction de *La Révolution prolétarienne*, des hommes qui ne baissent la tête ni face à la toute-puissance des staliniens en milieu ouvrier, ni face à celle d'un patronat...

Tous les témoignages concordent : Camus, toujours mal à l'aise avec le milieu littéraire, même au zénith de sa gloire, « se lâche » avec ces ouvriers et ces militants qui pratiquent dans leur plénitude le « refus de parvenir » et la simplicité chaleureuse des rapports humains. Il est leur « compagnon de doute », selon le mot de l'un d'entre eux<sup>30</sup>. Simone Weil n'était pas à l'aise non plus avec le monde enseignant, avec l'administration surtout car elle avait le soutien de ses élèves. Elle préférait la fréquentation des « camarades », des prolétaires, des magasiniers, des moins favorisés dans la société. Elle « se lâchait » souvent avec eux, en chantant ou en récitant des vers.

### **Au service de la vérité et de la liberté**

Camus se définissait non comme philosophe, mais comme artiste. Il se mettait au service, non de ceux qui font l'histoire, mais de ceux qui la subissent. Ce service était celui de la vérité, et celui de la liberté. De son côté, Simone Weil ne se définissait jamais comme intellectuelle, normalienne, agrégée de philosophie. Elle y voyait une position, un statut, une hiérarchie implicite, qui l'auraient éloignée, croyait-elle, des combats et de la vie des classes populaires. Dans une lettre, ironique, à Xavier Vallat, commissaire aux Questions juives, alors qu'elle était vendangeuse, elle écrit :

Je tiens à vous exprimer la reconnaissance sincère que j'éprouve envers le gouvernement pour m'avoir ôtée de la catégorie sociale des intellectuels et m'avoir donné la terre, et avec elle toute la nature. Car seuls possèdent la nature et la terre ceux à qui elles sont entrées dans le corps par la souffrance quotidienne des membres rompus de fatigue<sup>31</sup>.

Même ironique, elle révèle ainsi qu'elle ne souhaite pas être enfermée dans la catégorie de ceux qui s'imposent par leur savoir et la maîtrise du langage. « Alain avait défini le bourgeois comme l'homme qui vit de persuader<sup>32</sup> », rappelle Simone Pétrement. Il a affaire aux hommes plutôt qu'aux choses : il s'impose par l'art de la rhétorique. Simone Weil s'occupait des choses, et des hommes dont les mains, mais aussi la tête, pétrissent les choses. À ses yeux, il y aurait presque plus de spiritualité dans les choses que dans l'esprit. À la différence de ceux qui opposaient travail intellectuel et travail manuel, elle apercevait dans ce dernier une valeur *spirituelle*. Camus note dans ses *Carnets* :

Selon Simone Weil, les pensées qui se rapportent à la spiritualité du travail, ou à son pressentiment, éparées chez Rousseau, Sand, Tolstoï, Marx, Proudhon, sont les seules pensées originales de notre temps, les seules que nous n'ayons pas empruntées aux Grecs<sup>33</sup>.

Le travail physique et ceux qui l'exécutent élèvent l'homme au-dessus de la matière inerte. Or notre culture est dans une large mesure une culture d'intellectuels bourgeois, et même d'intellectuels fonctionnaires. Ce qui la rend « si difficile à communiquer au peuple, ce n'est pas qu'elle soit trop haute, c'est qu'elle est trop basse », écrit-elle dans *l'Enracinement*<sup>34</sup>. C'est une culture de mots, qui dissocie l'étude et l'expérience.

Albert Camus mettait son art au service de la vérité et de la liberté, Simone Weil mettait son intelligence au service de la liberté et de la vérité (héritage d'Alain ?).

### **La rebelle**

Dans la tragédie de Sophocle, Antigone incarne, dit-on, la *révolte* de la conscience face au pouvoir et à la raison d'État en refusant d'obéir aux ordres du roi Créon, lui interdisant d'accorder ni deuil ni sépulture à l'un de ses frères Polynice, condamné à être la proie des oiseaux et des chiens. Il y a de l'excès dans celle qui est dans la toute-puissance de la mort dont elle nie la réalité, alors qu'il y a de la limite dans la révolte, et qu'elle la constitue même. Ce lien entre *ubris*, désir de mort et du pouvoir ferait d'Antigone plus une *rebelle* qu'une révoltée.

Rebelle, Simone Weil l'était par rapport à tous les pouvoirs, dans l'Éducation nationale (le proviseur, l'inspecteur, le recteur), dans le christianisme, dans ses accroc de santé, à Londres dans la Résistance, bien qu'elle eût demandé à de Gaulle de créer un Conseil suprême de la révolte, devenu, avec Jean Moulin en 1943, Conseil national de la Résistance. Son intelligence n'admettait aucune compromission, d'ordre physique, religieux, politique ou affectif. Deux exemples : au Puy, où elle était nommée (1931-1932), elle fit scandale en accompagnant un mouvement de chômeurs à la mairie et au conseil municipal, prenant la parole et soutenant leurs revendications. Elle eut évidemment à s'expliquer devant l'inspection académique pour répondre à un rapport de police.

Une agrégée de philosophie peut-elle être citoyenne ? Mais ce qui choqua surtout, c'est qu'on pût la trouver au café avec des ouvriers, ou qu'elle serrât la main des casseurs de pierres en sortant du lycée. Elle en fut amusée. Elle écrivit un texte dans le bulletin du Syndicat national des instituteurs de la Haute-Loire, sous le titre « Une survivance du régime des castes ». Il commençait ainsi : L'administration universitaire est en retard de quelques milliers d'années sur la civilisation humaine. Elle en est encore au régime des castes.

Ce régime fit curieusement l'objet de la thèse en 1935 de Célestin Bouglé, directeur adjoint de l'École normale supérieure (*Essai sur le régime des castes*), qui n'appréciait pas les frasques de Simone Weil. Elle poursuivait :

On savait qu'il est interdit à un officier de marine de trinquer avec un matelot. Il faut croire que des règles analogues s'appliquent aux fréquentations des membres de l'enseignement. [...] Nous demandons à l'administration un règlement précis qui indique exactement dans quelles conditions chaque catégorie du corps enseignant a le droit de fréquenter les membres de telle ou telle couche sociale.

Autre exemple d'une attitude *générale*, parmi de nombreux exemples possibles : à Asolo, en Italie, alors qu'elle était en voyage avec sa mère (1937-1938), elle demanda des places populaires, à une lire, pour entrer dans un cinéma. Un fasciste énorme, en chemise noire, lui expliqua qu'il n'y avait que quatre rangs de places populaires, d'où l'on ne voyait rien. Une fois entrée, elle constata qu'il lui avait menti. Elle alla le trouver à l'entracte, lui lançant : « *Ha mentito lei* », et le fixant de ses yeux perçants. Le fasciste, furieux, se leva et lui fit signe qu'on la mettra en prison. Elle lui répondit en italien : « Si vous croyez que j'ai peur de vous, vous vous trompez », et, se tournant vers sa mère : « Séparons-nous, car si l'on m'arrête il vaut mieux que tu ne sois pas avec moi. » Simone Weil était *rebelle*. C'était un point de départ pour la révolte. Camus était *révolté*. C'était un préalable pour *penser* la révolte. Elle était rebelle au point de mettre sa vie plusieurs fois en danger, notamment en refusant de se nourrir alors que d'autres sont affamés. Dans la rébellion, entre la composante *bellum*, la guerre. Le contraire de la rébellion, c'est la soumission. Le rebelle l'est contre l'autorité, l'institution ; le révolté l'est contre des situations, des conditions. La rébellion, plus spontanée et collective, est soudaine, explosive, mais non durable. La révolte est plus individuelle, plus réfléchie, plus durable, plus métaphysique. Dans la révolte, mouvement cyclique, se dressent les forces de la liberté contre l'injustice. Il y a en elle une solidarité métaphysique avec tous les hommes. Le désespoir s'y mêle souvent. La rébellion est plus revendicative. Il y a de la *générosité*. L'engagement de Simone Weil, son travail chez Renault en 1935, son expérience en usine pour connaître la condition ouvrière en témoignent. Elle pensait y trouver la fraternité humaine. Elle a souvent été humiliée : « Le fait capital n'est pas la souffrance, mais l'humiliation », écrit-elle dans *la Condition ouvrière*. Mais, bien qu'elle faillît être brisée par l'esclavage industriel, par ses deux composantes, la vitesse et les ordres, l'intérêt qu'elle portait à la vie de ces hommes et de ces femmes était récompensé par un sourire, par un simple regard d'un contremaître. Simone Weil était appelée « la vierge rouge » : se mettre sous l'autorité d'un autre n'était pas dans sa nature. Ses plus grands projets – devenir ouvrière agricole, ou, surtout, faire partie d'un corps d'infirmières chargé de soigner les blessés et d'aider les mourants sur les champs de bataille (*Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*<sup>35</sup>) –, son engagement dans la Résistance, parurent fantaisistes ou dangereux à ses interlocuteurs (le père Perrin, André Philip grâce auquel elle gagna Londres, Jean Cavaillès, Maurice Schumann, de Gaulle à qui son projet d'infirmières fut montré, et qui s'écria « Mais elle est folle ! »). Bien qu'elle sentît que ce dernier projet n'avait aucune chance d'être accepté, elle ne céda pas. Elle se tourna vers cette autre demande : être envoyée en France avec une mission. Mais elle se heurta, là encore, à des objections si fortes qu'elles ne laissaient pas d'espoir. Pourtant, elle préférerait mourir plutôt que renoncer. Mourir de tuberculose était d'ailleurs un signe du destin qui la rapprochait de Camus. Céder était une faiblesse. Sa force était de ne pas céder à ses faiblesses.

### **Le révolté**

Camus était un révolté. Il en fit même théorie dans *l'Homme révolté* en 1951. Le livre commence ainsi :

Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce « non<sup>36</sup> » ? On pourrait croire que par ces mots, « premier mouvement », « soudain », « inacceptable », nous sommes proches de la rébellion. D'autant que Camus poursuit :

D'une certaine manière, il [le révolté] oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au-delà de ce qu'il peut admettre.

Simone Weil aurait pu y adhérer. Mais Camus ajoute :

Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur.

La valeur implique une conscience, et même une réflexion. L'aspect positif de la *valeur* de révolte se manifeste dans ces deux observations :

le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste. On se révoltera contre le mensonge aussi bien que contre l'oppression ;

la révolte ne naît pas seulement chez l'opprimé, mais elle peut naître au spectacle de l'oppression dont un autre est victime. Dans la révolte, par cette identification à autrui, l'homme se dépasse en lui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. Dépassant l'absurde, qui est un point de départ, la révolte tire l'homme de sa solitude, et devient l'aventure de tous : « Je me révolte, donc nous sommes. » Toute la démarche de Camus consistera ensuite à distinguer révolte et révolution, chacune étant comme la limite de l'autre. Il rejette dos à dos individualisme et culte de l'Histoire, la révolte solitaire et la recherche de l'efficacité à n'importe quel prix, y compris jusqu'au meurtre. L'essence de la révolte est de mettre en question toutes les formes du culte de l'absolu, de l'efficacité et de l'Histoire. La lutte contre le nihilisme, la « pensée de midi », cette pensée de la nature solaire se dressant face à l'Histoire sur les rivages méditerranéens, sont à ce prix. Car la mesure et la limite qui sont au principe de la nature commune des hommes, révélant l'unité de la condition humaine, touchent à l'honneur métaphysique. La révolte ne peut se passer d'un étrange amour pour les humiliés. Il y a en elle une « folle générosité ». C'est « celle de la révolte qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice<sup>37</sup> ». Cette révolte est celle d'un homme qui sait plus qu'il ne sent. Elle n'exclut pas qu'il sente. Elle est seulement réfléchie.

Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisisons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de *l'homme qui sait*. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard<sup>38</sup>. La révolte est bien de ce monde. La rébellion chez Simone Weil, sans négliger ses frères vivants, appellerait plutôt à une autre vie dans un autre monde.

[La] texture commune, la solidarité de la chaîne, une communication d'être à être qui rend les hommes ressemblants et ligüés<sup>39</sup>

font tomber les chaînes selon la lecture que Simone Weil fait de la *République* chez Platon. Ce qu'elle nomme « ce choc du beau » n'est pas seulement une image, il est un essai de théorie psychophysique des phénomènes qui accompagnent la grâce...

La grâce vient d'en haut, mais elle tombe dans un être qui a une nature psychologique et physique, et il n'y a aucune raison de ne pas rendre compte de ce qui se produit dans cette nature au contact de la grâce<sup>40</sup>.

L'idée de Simone Weil est que c'est la beauté de Dieu, c'est Dieu sous l'attribut de la beauté qui se manifeste.

On le constate : solidarité horizontale entre les hommes chez Camus, verticale chez Simone Weil. Nulle trace non plus de *rébellion* dans l'analyse que propose Camus. La rébellion est trop instinctive pour être à ce point réfléchie. Elle est presque animale. Mais la révolte prouve qu'elle est le mouvement de la vie, et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre. Lorsque le ressentiment prend la place de l'amour,

[la révolte] fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graine d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude<sup>41</sup>.

L'amour était ce qui faisait aussi se lever Simone Weil. Même payée d'injustices et d'humiliations, sa générosité consistait à donner sans tarder sa force d'amour.

### **Ni révolution ni réformisme**

Ce refus est partagé par Camus et Simone Weil. Dans la souffrance, conquérir, ou reconquérir, le sentiment de dignité d'être humain, sentiment qui ne s'appuie sur rien d'extérieur, conférant à la liberté ses conditions de possibilité aussi bien que ses limites, et réciproquement. Dans une lettre à Georges Bernanos, relatant son expérience espagnole, elle dit admirer

l'amour, l'esprit de fraternité, et surtout la revendication de l'honneur si belle chez les hommes humiliés<sup>42</sup>.

Une méfiance vis-à-vis de l'idée de révolution les unit. Cette idée, en promouvant un idéal abstrait, est destructrice : elle nie l'humanité en l'homme. La protestation contre le mal qu'elle cherche à faire entendre se retourne contre elle-même en autorisant le meurtre. « La plupart des révolutions



prennent leur forme et leur originalité dans un meurtre<sup>43</sup> », écrit Camus. Si pour lui, en théorie, le mot garde le sens qu'il a en astronomie d'un mouvement qui boucle la boucle après une translation complète, Simone Weil se demande s'il est autre chose qu'un mot.

Il est cependant, depuis 1789, un mot magique qui contient en lui tous les avenir imaginables, et n'est jamais si riche d'espoirs que dans les situations désespérées : c'est le mot révolution... C'est pourquoi le premier devoir que nous impose la période présente est d'avoir assez de courage intellectuel pour nous demander si le terme de révolution est autre chose qu'un mot, s'il a un contenu précis... Qui sait si les révolutionnaires n'ont pas versé leur sang aussi vainement que ces Grecs et ces Troyens du poète qui, dupés par une fausse apparence, se battirent dix ans autour de l'ombre d'Hélène<sup>44</sup> ?

Ce courage intellectuel dans la dénonciation de ce que cache le mot de révolution – une revendication de la totalité, une négation de l'individu et sa dissolution dans l'histoire – les rapproche : « Les révolutionnaires enseignent depuis longtemps que l'individu dépend étroitement, et sous tous les rapports, de la société<sup>45</sup> » pour Simone Weil, de l'histoire pour Camus. Ce qu'ils retiennent ensemble de la révolution, c'est l'esprit syndicaliste et libertaire qui la porte. C'est que le syndicalisme part de la base concrète et touche au réel au lieu que la révolution « césarienne » fait entrer de force le réel dans la doctrine.

C'est lui [le syndicalisme] qui, en un siècle, a prodigieusement amélioré la condition ouvrière<sup>46</sup>. À la différence des Églises et des partis, organisations refermées sur elles-mêmes qui n'ont d'autre but que d'exister le plus possible, les syndicats appartiennent à ce type d'organisations qui n'ont pas à étendre leur existence au-delà de ce qu'exige leur rôle. Ce sont des instruments, non des fins. Une formule célèbre dit que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ; l'on peut dire que le syndicat est l'outil par lequel ils fabriquent leur propre liberté<sup>47</sup>.

#### **Expérience commune de l'exil et du déracinement**

Mais leur proximité vient de plus loin : ils sont tous deux des *exilés de l'intérieur*. Ils ont le sentiment chevillé au corps qu'il n'y aura jamais de Terre promise. Dans une lettre à son frère après le 28 mars 1940, Simone Weil écrivait :

L'âme humaine est exilée dans le temps et l'espace qui la privent de son unité ; tous les procédés de purification reviennent à la délivrer des effets du temps, de manière qu'elle parvienne à se sentir presque chez elle dans le lieu de son exil<sup>48</sup>.

Camus, divisé, n'a cessé de chercher son unité. Il a cherché à se sentir chez lui dans le lieu de son exil. L'exil est *dans* le royaume, le soleil *dans* la misère.

J'ai toujours eu l'impression d'être en haute mer : menacé au cœur d'un bonheur royal<sup>49</sup>.

Pour Camus, ce lieu a pour nom l'Algérie :

Le matin l'Algérie m'obsède. Trop tard, trop tard... Ma terre perdue, je ne vaudrais plus rien<sup>50</sup>.

Pour Simone Weil, cette terre perdue s'appelle la démocratie, ou la judéité. Le fait d'être juive rend possible une existence caractérisée par un manque premier d'appartenance, existence qui ne s'accomplit que s'il y a séparation d'avec le judaïsme, comme Hannah Arendt le remarquait en 1938 dans sa biographie de Rahel Varnhagen (1771-1833), cette fille d'un commerçant juif de Berlin qui tenait « salon » où se retrouvaient les principaux intellectuels berlinois. Comme en écho, Simone Weil se déclarait, du seul fait de son nom, « porteuse d'une tare originelle<sup>51</sup> ». Elle signifiait ainsi que, en ne se *sentant* pas juive, elle se séparait du judaïsme, donc d'elle-même, sans se séparer pour autant du peuple juif. Cette déhiscence, l'impossibilité de définir sans ambiguïté le fait d'être juif font partie de cette condition. Une confusion entre religion et peuple en procède.

Adhérer à une religion, comme la religion chrétienne, n'implique pas d'adhérer à un peuple. C'était le sens du reproche de Gershom Scholem à Hannah Arendt : « Votre problème, c'est que vous n'aimez pas votre peuple. »

La question de l'identité se pose constamment à Camus et à Simone Weil, le décalage leur est échu, l'origine est toujours absente. Dans des notes préparatoires à sa tragédie en trois actes *Vénise sauvée*, Simone Weil écrivait :

Dans le premier acte – et le deuxième – faire bien apparaître que c'est un complot d'exilés, de déracinés<sup>52</sup>.

Ils sont l'un comme l'autre dans une « position de déséquilibre permanent, de double vulnérabilité, de trouble ontologique, d'excentration infinie<sup>53</sup> », selon des mots de Jean-Jacques Gonzalès : un « exil chez soi<sup>54</sup> ». Ce décalage par rapport à soi, cette excentration infinie, des « racines célestes » les font comme étrangers sur terre. L'une, Simone Weil, s'éloigne de ce qui l'attire, mais dont elle se méfie aussi, et qui prend différentes formes : se faire ouvrière agricole, ouvrière en usine, le pacifisme, le baptême, le sport, la santé (de violents maux de tête l'obligèrent à prendre de nombreux congés), l'antifascisme, l'anticolonialisme, l'Ancien Testament (dont elle refuse la violence), une mission en France au nom de la Résistance, etc. Elle reste constamment sur le seuil. Ce qu'elle vit est dépassé pour s'intégrer dans ce qui est supérieur. Car, ce qui est recherché par elle derrière ces buts contingents, c'est l'Absolu. L'autre, Camus, se sent exilé du pays qui est le sien, du soleil, de la terre, de la mer, de l'odeur des cyprès, du parfum des absinthes de Tipasa, du vent de Djemila, se heurtant sans cesse aux murs qui enfermaient une origine perdue. Cet exil entraînait que, comme Simone Weil, il refusât les compromis ; à l'inverse, ce refus produisait et renforçait l'exil. Il était en quête d'Absolu. Une religion sans Dieu pour l'un, une foi sans l'Église pour l'autre les réunissait, à leur corps défendant peut-être.

Quant à la direction spirituelle de mon âme, je pense que Dieu lui-même l'a prise en main dès le début et la conserve. [...] Mais jusqu'à maintenant, bien que je me sois souvent posé la question pendant la prière, pendant la messe, ou à la lumière du rayonnement qui reste dans l'âme après la messe, je n'ai jamais eu même une fois, même une seconde, la sensation que Dieu me veut dans l'Église. [...] Je crois qu'à présent on peut enfin conclure que Dieu ne me veut pas dans l'Église écrit-elle au père Perrin, dominicain, le 14 mai 1942<sup>55</sup>. Le christianisme étant pour elle catholique en droit et non en fait, elle se regardait comme membre de l'Église en droit et non en fait.

Il y a un obstacle absolument infranchissable à l'incarnation du christianisme. C'est l'usage des deux petits mots *anathema sit*.

Elle se méfie de l'Église comme chose sociale. Elle écrit à Solange Beaumier, assistante du père Perrin :

En achevant le travail sur les pythagoriciens, j'ai senti d'une manière, autant qu'un être humain a le droit d'employer ces deux mots, définitive et certaine que ma vocation m'impose de rester hors de l'Église, et même sans aucune espèce d'engagement même implicite envers elle ni envers le dogme chrétien.

Cette obligation envers ce dogme commanderait l'*adhésion*, non l'*attention*, selon la distinction qu'elle opère dans un fragment de lettre au père Perrin d'avril 1942 :

Nous devons à la vérité religieuse bien autre chose que l'adhésion accordée à un beau poème, une espèce d'adhésion bien autrement catégorique<sup>56</sup>.

Elle écrivait aussi dans la *Lettre à un religieux* (le père Couturier) de novembre 1942 :

L'adhésion de l'intelligence n'est jamais due à quoi que ce soit. Car ce n'est jamais à aucun degré chose volontaire. L'attention seule est volontaire. Aussi est-elle *seule* matière d'obligation<sup>57</sup>.

*Toute l'âme* est engagée dans l'attention, et non la seule intelligence : la foi s'y trouve et s'y conforte, alors que, si l'on cherche à provoquer l'intelligence à adhérer, on produit de la suggestion. C'est ce qu'elle critique chez Pascal.

Mais cette attention ne naît-elle pas d'un sentiment d'abandon à soi, et même d'exil ? Pour qu'il y ait Royaume, il faut avoir connu l'Exil, le Désert ou bien l'Attente de Dieu, ce qui est sans doute identique.

### **Deux démarches parallèles de l'intelligence**

*Rayonnement* d'une foi implicite d'un côté, *raisonnement* d'une révolte explicite face au mal de l'autre :

Le chrétien doit crier. Nous n'avons pas besoin de son sourire : il y en a beaucoup autour de Saint-Sulpice ! Nous avons besoin de son cri<sup>58</sup>.

Le chrétien doit parler clair, et fort, il n'a pas à se réfugier dans l'abstraction ou dans le langage des encycliques. Il est possible de s'entendre sur un universalisme moyen, c'est-à-dire un universalisme au niveau moyen de l'homme. Pour sortir de la solitude, je crois qu'il faut parler, et parler franc, et ne jamais mentir, et dire toute la vérité que

l'on sait... aucun homme à lui seul ne peut donner pour aucun peuple les mots de la fin, les mots de l'explication et la doctrine qui peut servir à tous<sup>59</sup>.

D'un côté, chez Simone Weil, c'est le rapport entre la grâce et le désir, de l'autre, chez Camus, c'est le rapport entre la souffrance, l'absurde et la révolte qui qualifient le malaise de leur intelligence face au mystère de Dieu. Camus éprouve sans pouvoir la définir « une sainteté de la négation – un héroïsme sans Dieu – l'homme pur enfin<sup>60</sup> ».

*La Peste* (1947) est une sorte de théologie en négatif, un combat moins contre l'irrationnel que contre l'improbabilité de comprendre.

Le cœur de la morale stoïcienne, son cosmopolitisme – considérer tous les hommes comme ses concitoyens, car ce qui arrive à chacun est utile à l'univers –, cette piété pour la cité du monde, est un *lien en universalisme* qui unit Camus et Simone Weil. Pour les stoïciens, l'attention pour les choses divines vient d'une conversion de l'âme à la sagesse, selon Clément d'Alexandrie. Le sage se comporte par rapport à la vie comme un *acteur* : le texte de la pièce, pas plus que la vie, ne lui appartient pas, il lui est attribué, mais son *art* consiste à le jouer du mieux possible comme s'il l'inventait à chaque instant. Simone Weil fait de Dieu l'unique auteur de la pièce, un peu à la manière dont les stoïciens veulent que Dieu s'est étendu à travers la matière comme le miel à travers les rayons :

[...] je sais par expérience que la vertu stoïcienne et la vertu chrétienne sont une seule et même vertu<sup>61</sup>.

Mais les dieux de Camus sont immanents : ce sont la lumière, la terre, les corps, la mer. Vivre en accord avec la nature, qui définit la vertu stoïcienne, c'est pour lui se conformer à la nature de l'homme, qui est sensible avant d'être raison : sentir d'abord, penser ensuite. Cet assentiment aux sensations implique de faire équipe avec tous les hommes. Une analyse de l'*indifférence* rapproche aussi Camus du stoïcisme. L'indifférence est une possibilité de s'ouvrir au tout. Sont indifférentes la plupart des choses extérieures qui ne concourent ni au bonheur ni au malheur, et dont il est possible de se servir en bien ou en mal. Mais, parmi elles, il en est que l'on doit préférer (la santé, la force, la beauté), d'autres que l'on doit rejeter (la maladie, la pauvreté, la douleur), d'autres qui ne sont ni à préférer ni à rejeter (étendre ou contracter un doigt). L'indifférence, chez Simone Weil, prend la forme d'une distance intérieure entre les événements et notre participation, entre l'expérience du mal et le malheur de l'âme, qui est un « *déracinement* de la vie » (nous soulignons). Elle n'est pas insensibilité, mais consentement à la nécessité.

Il s'agit, non de se rendre insensible aux douleurs et aux joies – ce serait plus facile – mais en laissant intacte toute la susceptibilité de l'âme aux douleurs et aux joies, ne pas désirer éviter les unes et obtenir les autres<sup>62</sup>.

### **L'écart et la présence**

Simone Weil était l'écart et la présence. Son mysticisme, sentiment de certitude de toucher quelque chose au-delà de soi-même par l'intérieur, l'élevait au-dessus des réalités contingentes de ce monde. Camus était la présence et l'écart. Il a toujours été déchiré entre le « oui » et le « non », entre son « *appétit des êtres* » qui le rendait ouvert à des enjeux collectifs, sur un stade ou sur une scène de théâtre, et le désir

[de se] rendre égal à ces mers d'oubli, à ces silences démesurés qui sont comme l'enchantement de la mort. [...] Ô douceur des nuits où toutes les étoiles oscillent et glissent au-dessus des mâts, et ce silence en moi, ce silence enfin qui me délivre de tout<sup>63</sup>.

Silence et beauté. Comme l'a rappelé Guy Basset dans une communication de mars 2010, au colloque « Camus, la philosophie et le christianisme » à l'Institut catholique de Paris<sup>64</sup>, Simone Weil écrivait en 1941 dans *Le Cheval de Troie*<sup>65</sup>, se référant à *la Condition ouvrière* (1935) : Une seule chose rend supportable la monotonie, c'est une lumière d'éternité, c'est la beauté. Camus n'aurait-il pu signer ?

Mais autant Simone Weil refusait les jeux de la séduction (allant jusqu'à s'amuser en empruntant des habits, une allure d'homme, à se faire passer pour un garçon manqué), se mettait en situation de martyr, nourrissait son âme de silence – « Notre âme fait continuellement du bruit, mais il est un point en elle qui est silence et que nous n'entendons jamais<sup>66</sup> » –, autant Camus était grand

séducteur, admirateur de femmes, homme de théâtre, journaliste, conférencier intarissable. Il vivait, il vibrerait avec les êtres. Mais il écrivait :

Je ne peux pas vivre longtemps avec les êtres. Il me faut un peu de solitude, la part d'éternité<sup>67</sup>.

Cet homme de parole cachait aussi, dans un coin de son âme, un point de silence, ce silence qui le délivre de tout : ce point est un puits où son âme peut éteindre sa soif. Y entre le bonheur tragique et la beauté.

Tiraillement entre dedans *et* dehors, tragédie du malheur : Simone Weil.

Si j'ai de la tristesse, cela vient d'abord de la tristesse permanente que le sort a imprimée pour toujours dans ma sensibilité<sup>68</sup> [...].

Balancement entre oui *et* non, tragédie du bonheur : Albert Camus.

À deux reprises, idée de suicide. La deuxième fois, toujours regardant la mer, une affreuse brûlure me vient aux tempes. Je crois que je comprends maintenant *comment* on se tue... La mer est ainsi, et c'est pourquoi je l'aime ! Appel de vie et invitation à la mort<sup>69</sup>.

Amour de vivre et désespoir de vivre. Promesse et menace. Aimer *désespérément*. Il y a le soleil, *et* il y a ce ciel gris, cette lumière froide, découpant Amsterdam dans la brume de *la Chute*.

« Notre âme est une balance<sup>70</sup> » : Simone Weil.

Simone Weil et Albert Camus, la rebelle et le révolté : leurs âmes étaient en relation symétrique, d'une symétrie inversée, comme en miroir l'une de l'autre. Deux âmes malades d'une origine manquante, insatisfaites, désirant l'accroissement, tourmentées par une *libido* débordante : elle envisage comme un idéal, mais aussi comme un danger, de pouvoir être *membre* du Corps mystique du Christ, lui se décrit fait pour créer et aimer. Mais l'une transportait cette libido jusqu'à Dieu en la sublimant, alors que l'autre la mettait tout entière dans son art, la laissant parfois retomber, et cristalliser dans des moments de découragement.

Vibrations de deux exilés de l'intérieur : des âmes en résonance.

- \*.  
Directeur de la rédaction de la revue *Approches*, dont le numéro de janvier 2010 (n° 141) est consacré à Albert Camus. Il a publié « Camus-Sartre, une polémique à fronts renversés », *Cause commune*, hiver 2008, n° 4, et « Albert Camus : un équilibre des contraires », *Esprit*, janvier 2008.
- 1.  
Albert Camus, *Carnet VI* (février 1949-mars 1951), dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 1102. Nous soulignons.
- 2.  
Simone Weil, *Œuvres*, Florence de Lussy (sous la dir. de), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 778.
- 3.  
S. Weil, « Lettres à Jean Posternak » (Florence, mai 1937), dans *Œuvres, op. cit.*, p. 644.
- 4.  
A. Camus, *Carnet I* (mai 1935-septembre 1937), dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, p. 829 et 831.
- 5.  
*Id.*, *Carnet VIII* (août 1954-juillet 1958), dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 1237.
- 6.  
*Id.*, *Remerciement à Mozart* (2 février 1956), dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 1080.
- 7.  
S. Weil, *Venise sauvée*, acte I, Paris, Gallimard, 1955, p. 63-64.
- 8.  
A. Camus, *les Justes*, acte III, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 27.
- 9.  
*Id.*, *les Justes*, acte IV, *ibid.*, p. 34.
- 10.

- S. Weil, notes préparatoires, *Venise sauvée*, *op. cit.*, p. 48.
- 11.
- A. Camus, *les Justes*, acte V, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 47.
- 12.
- *Id.*, *Appendices des Justes*, *ibid.*, p. 58.
- 13.
- *Id.*, *les Justes*, acte IV, *ibid.*, p. 42.
- 14.
- *Id.*, *les Justes*, acte III, *ibid.*, p. 31.
- 15.
- S. Weil, *Venise sauvée*, acte III, scène iv, *op. cit.*, p. 112.
- 16.
- A. Camus, « Entre oui et non », *l'Envers et l'endroit*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, p. 52.
- 17.
- S. Weil, « Lettre à Albertine Thévenon » (février 1935), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 142.
- 18.
- A. Camus, « Amour de vivre », *l'Envers et l'endroit*, dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 67.
- 19.
- S. Weil, *Cahiers de Marseille*, *Cahier VI* (hiver 1941-1942), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 813.
- 20.
- A. Camus, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 871 et 875.
- 21.
- *Id.*, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 746.
- 22.
- S. Weil, *la Source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953, p. 78.
- 23.
- A. Camus, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 999.
- 24.
- Guy Basset, « Camus éditeur de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, no 3, septembre 2006, p. 249-263.
- 25.
- A. Camus, *Appendices des Discours de Suède*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 286.
- 26.
- *Id.*, *Appendices de l'Homme révolté*, « Le temps des meurtriers », dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 352.
- 27.
- A. Camus, *Discours de Suède*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 240.
- 28.
- Simone Pétrement, *la Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, 2 vol., p. 48.
- 29.
- Lou Marin (écrits rassemblés par), *Albert Camus et les libertaires (1948-1960)*, Marseille, Égrégores, 2008.
- 30.
- Daniel Lindenberg, « Camus et la politique », *Approches*, no 141 : « Albert Camus : le premier homme a cinquante ans », janvier 2010, p. 126.
- 31.
- S. Weil, « Lettre à Xavier Vallat » (18 octobre 1941), dans *Œuvres*, *op. cit.* p. 974.
- 32.
- S. Pétrement, *la Vie de Simone Weil*, *op. cit.*, p. 147.
- 33.

- A. Camus, *Carnet VI* (avril 1948-décembre 1948), dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 1113.
- 34.  
S. Weil, *l'Enracinement*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1066-1067.
  - 35.  
S. Weil, *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1 : *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, Paris, Gallimard, 2008, p. 402-411.
  - 36.  
A. Camus, *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 71.
  - 37.  
A. Camus, « La pensée de midi », *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 322.
  - 38.  
A. Camus, « La pensée de midi », *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 323-324 (nous soulignons).
  - 39.  
*Ibid.*, p. 301.
  - 40.  
S. Weil, « Dieu dans Platon », *la Source grecque*, *op. cit.*, p. 119-120.
  - 41.  
A. Camus, « La pensée de midi », *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 322.
  - 42.  
S. Weil, « Lettre à Georges Bernanos » (1938), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 406.
  - 43.  
A. Camus, « La révolte historique », *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 153.
  - 44.  
S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 276-277.
  - 45.  
*Id.*, « Impressions d'Allemagne » (août 1932), « L'Allemagne en attente » (août et septembre 1932), *ibid.*, p. 221.
  - 46.  
A. Camus, « La pensée de midi », *l'Homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 316.
  - 47.  
S. Weil, « Sur une tentative d'éducation du prolétariat » (1929-1930), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 138.
  - 48.  
*Id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 573.
  - 49.  
A. Camus, *Carnet VII* (mars 1951-juillet 1954), dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 1107.
  - 50.  
*Id.*, *Carnet IX* (juillet 1958-décembre 1959), *ibid.*, p. 1284.
  - 51.  
S. Weil, « Lettre à Xavier Vallat » (18 octobre 1941), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 974.
  - 52.  
*Id.*, *Poèmes*, suivis de *Venise sauvée* et d'une lettre de Paul Valéry, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1968, p. 43.
  - 53.

- Jean-Jacques Gonzalès, « Autour d'un "défaut d'origine" », *Approches*, *op. cit.*, p. 31.
- 54.  
A. Camus, *la Peste*, dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 83.
  - 55.  
S. Weil, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 774-775.
  - 56.  
*Id.*, « Autobiographie spirituelle » (Marseille, mai 1942), *ibid.*, p. 772.
  - 57.  
S. Weil, « Autobiographie spirituelle », dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1006.
  - 58.  
A. Camus, « Conférence aux dominicains, au couvent de Latour-Maubourg » (1er décembre 1946), dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 511.
  - 59.  
*Ibid.*, p. 510.
  - 60.  
*Id.*, *Carnet IV* (janvier 1942-septembre 1945), dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 951.
  - 61.  
S. Weil, « Lettre au père Perrin » (Casablanca, 26 mai 1942), « Dernières pensées », dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 785.
  - 62.  
*Id.*, « Cahiers de New York, cahier III » (automne 1942), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 955.
  - 63.  
A. Camus, *Carnets, Cahier V* (septembre 1945-avril 1948), dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 1064.
  - 64.  
Guy Basset, « Albert Camus et Simone Weil : questions similaires posées au christianisme ? », dans Hubert Faes et Guy Basset (sous la dir. de), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012.
  - 65.  
S. Weil, « Condition première d'un travail non servile », dans *Le Cheval de Troie*, revue du père Bruckberger, novembre 1947, no 4, p. 528.
  - 66.  
*Id.*, « L'amour de Dieu et le malheur » (avril-mai 1942), dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, *op. cit.*, p. 373.
  - 67.  
A. Camus, *Carnet IX* (juillet 1958-décembre 1959), dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 1303.
  - 68.  
S. Weil, « Autobiographie spirituelle », art. cité, p. 776.
  - 69.  
A. Camus, *Carnet VI* (février 1949-mars 1951), dans *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 1009.
  - 70.  
S. Weil, « Cahiers de New York, cahier III », art. cité, p. 948.