

第五部

時代と思想

第一章 フランス現代文学に見る〔不条理〕の実体

―カミュ、マルロー、サルトル―

《この本は今世紀に散見される不条理の感覚を扱うものであり、―厳密に言って、現代のわれわれが認識しえない不条理の哲学を扱うものではない。》¹⁾》

アルベール・カミュが、一九四二年刊行の『*Le mythe de Sisyphe*』（副題：*essai sur l'absurde*：不条理の試論』の前書きを、上記の語りで始めて以来、「l'absurde 不条理」「l'absurdité 不条理性」なる言辭が突如天空高く舞い上がり、その後しばしの間燦然と文学（とりわけ実存主義文学）の夜空に妖しい光芒を放つ一つの星となった。

而来、多くの文学研究者、批評、評論家がこの l'absurde また l'absurdité なる言葉を無視してフランス現代文学を語ることは極めて稀といえる一つの時代が出現した。

各々が、様々にアプローチし、各々が様々にこの言葉を解釈し、また利用した。しかし、カミュ自身

《現代のわれわれが認識しえない不条理の哲学》

と語っているように、その時代を生き延びる者にとって、その時代は極めて分りにくい代物しろぶつであるかもしれない。生き物のように流動的で、寸時も休まず変化発展しつづける *notre temps*（現代）という代物はまことに捕えどころのないものであるからだ。Absurdité の概念規定も勿論時代の産物である。この Absurdité の変形発展とともに生きてきた同時代人たるわれわれにとって、まことに把握困難なものであったことは十分に想像される。さらに、理解とは統合することであるとカミュが語るように、把握とは先ず統一いつすることであると仮定するならば、当然統一するための素材（資料）が必要であろうが、その蒐集にはその時代よりも若干後の時代においての方がより容易であるともいえよう。

そうした意味で、輝きつづけた一等星 Absurdité のまはゆいばかりの光芒が、幾分おとろえたかに見える今の時点で、改めて、この星にスポットをあてて見直してみる作業が一つの意義をもたらしてくれはしまいかというささやかな願いをこめて、拙稿をおこしてみる次第である。

一 不条理の系譜

ラテン神学上重要な用語といわれる三位一体を *trinitas* という語によって規定した最初の人、テルトリアヌス（Quintus Septimius Florens Tertullianus 紀元一六〇年～二二〇年）が、「不条理であるが故に私は信ずる」^③と語つてより、パスカル等を経て、*absurde, widersinn* はしばしば西欧思想界の少なからぬ人々の口の端にのぼったといわれる。

東洋においても、無論こうした観念が絶えて無かつたわけではなからう。例えば、紀元前六〇〇年前後、古代

インドの小部族（シャカ族）の若き王子であったゴータマ・シッタッタが、此岸の有るがままの姿に生・老・病・死の四苦を見、さらには愛別離苦、怨憎会苦等を加えて八苦と措定するに至る悩みの根元には、現世地上世界の諸々の現象に、彼が「不条理」を見据えていたからにちがいあるまい。しかし、東洋思想にあつては、この「不条理」が殊更に言挙げされることはなかつたように思われる。

故に、極東の小さな島国にひそやかに生息するわれわれが「l'absurdité」に思いを馳せるにあたり、先ず念頭に置くのが、フランス現代文学にあらわれた不条理であり、そこから出発しなければこの件については何も始まりえないと考えるのも無理からぬところである。加えて、言語は使用される時代によって、その含むところのもの（現代流に言えば connotation）を微妙に違える。従つて二十世紀の「l'absurdité」を考えるには、二十世紀という時代の諸現象との絡みの中でこれを検討すべきであるとも言える。文学は勿論そうした諸現象のうちの「一ジャンルにすぎないが、言語を媒体とした芸術である点で、この問題を探求するに適した領域であることは言うを俟たない。

なお、文中の引用は、原典に当ることのできたものは原文、その他は翻訳に頼らざるを得なかつたので、若干読みづらくなつたふしもあり、予め一言おことわりしておく。

二 実存主義文学と不条理

《実存主義哲学（……）彼らは皆、物質的外界を「不条理」な、「理性」を受けつけないものと見なし、自然科学を頭ごなしに軽蔑するか、さもなければせいぜいのところ「現実」の「重要」な問題とは関係のないもの

として突き放す。また、歴史学、経済学、政治学に対しても同様な態度をとり、そこからはどんな真実の、根本的なものも学び取れないと断定する。彼らのすべてが、自由の観念を、個人を社会から切り離すことに立脚させる。^④》

一九六五年当時の実存主義に対する一つの公約数的な見方として、右記の数行を挙げてみた。この時点以降の、いや、既にその時点以前から、実存主義の流れは様々にその支流を分かち、また思い思いの曲折を生じ始めていたが、実存主義に対する大方の見方は上記の如きものであったろうし、フィンケルスタインが実存主義をこのように語ったのも、実は無理のないところであった。

例えば、同じく、一九六五年当時、『アウトサイダー』で売り出したコリン・ウィルソンも、『実存主義の価値判断』は『内的現実』にかかわっている。感覺生活が全く外界によって支えられているあの『嘔吐』におけるカフェの店主と反対の人間こそが……究極的に『自由な』人間なのだ……^⑤と語り、実存主義の価値判断は『内的現実』に大きくかわるものであり、対社会的ではなく、純粹に個人的な問題提起こそが実存主義者といわれる人々に共通の姿勢であることを指摘した。

また、『世界が意味あるものとなるのは、感情によって解釈されるときだけであり、知性は世界が訳のわからぬものであると見る。その結果、基本的な実存的体験―サルトルが『嘔吐』という題名の本で「嘔吐」と呼んでいる世界の不条理に対するヴィジョンが生じる。嘔吐こそが実存哲学の根源なのだ。知性のみによって観察した場合、物質的現実は無意味である。^⑥』とも論評したが、このような解釈は、例えば、アルベール・カミュ

の代表作『異邦人』の主人公ムルソーの行動に最もよくあてはまる。従来、度々評されてきたように、ムルソーは感情を神聖視する人間である。ムルソーはレイモンを放免させるために警察に嘘をつき、アラブ人の女に屈辱をうえつけるためにその女をだましたりはするが、自分自身の感情にだけは絶対的に忠実なのである。太陽のせいで殺人を犯すこと自体がその証左といつてよい。良く言えば「真実への絶対的な畏敬の念において意固地」であり、一面、自己の本能、感情のコントロールのきかぬ幼児的性格を残した人物像として描かれている。

ともあれ、こうした「感情」を過度に重んじる生き方とはとりもなおさず、その人の価値判断が「内的現実」に大きくかかわっていることを意味し、当然その反作用として外的現実（対社会的視野）はその人の視界からずべりおちるわけである。かくして、その結果、前のウイルソンの評するように、感情によって解釈される時にのみ、世界は意味をもつ。つまり、知性は世界をわけのわからぬものとみなすことになり、必然的にそこには「世界に対する、不条理性のヴァイジョン」、言い換えれば、世界は不条理なり、とする地平が眼前に開かれることになるわけである。

大まかにではあるが、「不条理」を育む土壌のようなもの、また漠然とした不条理観だけは以上の記述で捉えうるように思う。これらを一つの目安として具体的に個々の事例にあたるわけであるが、各作家の作品の選定については、それぞれの作家の比較的初期の作品に的をしぼってみた。そのわけは、どの作家もデビュー当時のものほど、より純粹にテーマが浮きぼりにされているし、年を経るに従って思考に歪曲が生じたり、不必要な装飾がまわりついてくるように思われたが故に。

III MALBRAUX アンブロン・マルロー

《ぼくは、社会を悪いものだとも、改善の余地あるものとも考えない。不条理だと考える。それとこれとは、大違いだ。ぼくが、あのばか野郎どもから無罪放免をかちとるために（……）可能なかぎりの手をつくしたの
は自分の運命について（……）一つの考えあつてのことなのだ。それはこんなグロテスクな理由で投獄されるのはまっぴらだという考え方だ。》

不条理なのだ。不合理だというつもりはさらさらない。⁽⁸⁾》

『*Les Conquérants*：征服者』の主人公ガリーヌ（Garine）が手紙に書きつらねたこの数行は少なくとも一つのマルロー流の不条理観を告げる。《*Absurde. Je ne veux nullement dire : déraisonnable.*》不条理なのだ。不合理だというつもりはさらさらない。⁽⁹⁾つまり「不条理≠不合理」ということ。

後年サルトルや、とりわけカミュがひんばんに使用することになる「absurde 不条理」なる言辭を含むこの一節はさらに、《人々がこの社会を变革しようとしてしようと、ぼくには興味がない。ぼくを傷つけるのは、社会に正義がないという事実ではなく、もつと根本的ななにか、つまり、いかなる社会形態にもせよ、ぼくは同意することができないという事実なのだ》⁽¹⁰⁾となる。

マルローの主人公の語るところはまさに、前のフィンケルスティンやコリン・ウィルソンの語るがままの実存的人物像である。Vertical（歴史的）、Horizontal（水平的、社会的）な情況に彼らは決然として肉体を投げ込ん

でゆく。積極果敢に自己投企するのである。しかし、精神の方はどうかというと、あらゆる情況、関係から一歩退いて、じつと個の内面を見つめている態度そのものである。

因みに、アンドレ・モーロワが『不条理の先駆者』とみなしたマルローの『征服者』は一九二八年『新フランス評論』三月号から七月号にかけて連載され、その秋には早くもグラッセ書店から単行本として刊行され好評を得た作品であるが、これはカミュの『裏と表』(一九三七)よりも九年、サルトルの『嘔吐』(一九三八)よりも十年、同じくサルトルの『壁』(一九三九)よりも十一年以前、また、カミュの『異邦人』『シジフォスの神話』(一九四二)から遡ること十四年の時点にある。また、『征服者』を三年遡るとジツドの『贖金つかい』(一九二五)があり、さらにつけ加えると、カミュが故に私はここに(フランツ・カフカの作品)に原則として不条理な作品を認めるものだ⁽¹⁾と語ったカフカの作品『変身』が Alexandre Viatte によって『新フランス評論』誌上に初めて仏語訳紹介されたのも一九二八年のことである。

従って、この一九二八年当時のマルローにおいてカフカの影響を認めることは、時間的に見ても無理がある。

影響について言及するのであれば、従来、研究諸家に度々指摘されてきたように、マルローの育った時代の文学思潮たるサンボリスム、シュールレアリスムを挙げるのが当然であろうが、その他にもう一つ、マルローよりも一世代前の作家群、『誠実礼賛派』と称される、アンドレ・ジツド、ブルースト、コクトー等の流れの下手に位置している事実も見逃し難い。

R.M. アルベレスがその著『BILAN LITTÉRAIRE DU XX^e SIÈCLE : 二十世紀文学の決算』において、「道徳秩序への反抗」として、『そして「誠実さ」の一すなわちロマンチックな絶対性によるべつの教養への狂おしい

『追求』¹²と呼んだ流れのことである。つまり、一九二〇年代の作家群に一貫して共通する自己を偽らず、嘘やごまかしを排し、正直に生き、かつ自己を誠実に表現する生き方を標榜した態度の影響である。

自らの同性愛を含むセックスをはじめ、諸々の悪徳、頹廢、愚行などを日記や小説の形で披瀝したジッド、ブルースト、モーリヤック、また阿片中毒を告白したコクトーらの、自己を飾らず偽らず、すべてをさらけ出すという誠実な態度は、必然的に内省癖、自意識過剰、さらに自己偏愛的シニズムへと変貌し、極めて主観的な作品を生み出す母胎となつてゆくのであるが、こうした、一つには元来カトリックのブルジョワ家庭にはびこっていた、宗教道徳が培った偽善をあばく目的であつた誠実礼賛の態度は、徐々に当時のより若き世代を自己偏愛や傲慢なシニズムを、また孤独を楽しむ方向へと追いつかせる作用を果たしたはずであり、このような自己の内面を過度に重視する生活態度が、いわば、マルローの作中の実存的人物像である『内的現実』に価値判断を置くヒーロー達の姿とイメージを等しくするに到る過程を想像することは、部分的にであれ許されてもよからう。

《彼は彼らに属していなかった。殺人であるにもかかわらず、自己の存在にもかかわらず、今日彼が死ぬとすれば、彼は一人で死ぬであろう。(……)少なくとも彼は絆のうちで最も強力なものは戦闘であることを知っていた。そしてここに戦闘があつた。》¹³

『La Condition humaine : 人間の条件』の一テロリスト陳(Tchen)の人となりを側面から描写して、マルローは右記のように語る。陳は一つの共同体(党組織)の一員として行動する。しかし、一員として行動しながらも

il mourrait seul 死ぬとすれば、一人で死ぬことを欲しており、leurs (仲間) との連帯も le plus fort des liens est le combat (もっとも強い絆は戦闘) とある通り、直接的に個人対個人でつながっているのではなく、combat (戦闘) という action (行為) を媒介にして辛うじて保たれている。行為、行動を媒介としての対社会的連繫といつてよい。

『王道』のペルカンの場合も同様であるが、陳をして限界的情况内に誘い、また積極的に行動へと駆り立てるものは、究極的にはその行動を結果として成功や勝利に結びつけるための合目的思考とは程遠い地点にある情念、のようなものといつてよい。

《私は平和を求めてはいない。私が求めるもの、それは……逆のものだ。(……) 私は君に言つたはずだ。私は平和を求めないと。》¹⁴⁾

従つて、陳の希求するところは、革命家であるにもかかわらず、その革命の成功とは逆のものとなる。陳のねらいが la paix (平和) ではなく le contraire (平和とは逆のもの) となるのも驚くにはあたらない。平明に言つて、マルローの主人公達を動かすものは行動志向の情念なのだから。

こうして、マルローの描く主人公達は大方において、こうした波乱を含む情況に自らを積極的に投げ込んでゆく人物、つまり冒険者、革命家、軍人として設定されることになる。《外的合目的性を欠いた冒険のみが唯一の征服体験であり、そこにおいてのみ人間は世界に対する自己を確認しうる》¹⁵⁾—R.-M. アルベレスはマルローの

小説世界のヒーローの心境をこのように断定する。finalitéには「合目的性」の他に「究極性」という意味もあるが、いずれにせよ、彼らマルローのヒーロー達には、遠い未来を見るかす態度や、将来のヴィジョンを明確に意識した行動を考えることは不可能である。

ということは、彼らマルローのヒーロー達の人物像に一貫して見られる一つの特徴として「刹那主義」を挙げることが出来る。これは、勿論、遊蕩や快楽に耽る類いの négatif な刹那主義ではなく、 positif な創造行為に向けられるものではあるが、それにしても、やはり、究極性や合目的性を欠いた行動に身を委せるという意味では刹那主義者と言っていいだろう。

マルローの小説の基本的なテーマを為すものとして、従来、ごく初期の『紙の月』、『風狂王国』以来、「obsession・強迫観念」があり、この強迫観念の前提として、スペイン内乱、中国革命、大戦、牢獄などを含む l'absurde（不条理）があり、この不条理への悲劇的反抗の不可避な人間の状況をして、人間の条件とする見方が支配的な通説であったが、今見て来たように、この不条理への反抗行為は、どう見ても悲劇的というよりは、むしろ、刹那的と解釈した方が良いように思われる。

では一体、この刹那主義的行動を促す例の情念とは一体何であろうか？

《いつでもそうとはかぎらないね……きみは自分の人生に何を期待してるんだね？》（……）「なにかしらばくのなかで反抗するものです。」（……）「だがなにに対してだね。」（……）「死の意識に対して」¹⁶。

『王道』のいま一人の主人公クロードがペルカンの質問に返したこの文言は一つのヒントを与えてくれる。「死の意識に対する反抗」がああ、情念の根底にあるということ。そしてまた、《人生を一つの型にはめこもうとす

る連中の言葉などなんになろう（……）、人生に対してあたえられた究極の目的の欠如こそ、もはや行動の条件になったのだ。（……）沈滞した世界から、奪われている自己自身のイメージをかすめとるのだ……（そうした人間が冒険と呼ぶものは逃避ではない）とクロードは考えた¹⁷。

—沈滞した世界から、奪われている自己自身のイメージをとりもどす—意欲の意味するところは、他者（社会）から勝手に押しつけられる自らの烙印を拒否すること、つまり、順応主義的な生き方や因習的秩序に埋もれた生活から脱出することによって、何某から脱けて他者と異なる自己になる、authentiqueな自己を見出す、いわば従来の実存主義哲学の根本命題たる「主体性回復」の欲求である。そして、この主体性回復の欲求という情動が、「死の意識」というぶ厚い壁に一方を過ぎられ、また、神（信仰）や永生を否定された時代的情況の中で、普遍的な秩序という従来の指針を失い、天にも昇れず、地にも潜れず、足掻き、悶え、蹴くエネルギーとなって働きかける対象が、果して「死」を秘めた冒険や危険という局限的な情況であつたという、パラドキシカルな様相を呈するに至っている。

つまり「死」の意識への「反抗」は、多分に「死の可能性を含む過酷な情況への積極果敢な行動」として現前しており、こうした行動が註（15）でアルベレスの語る「そこにおいてのみ人間が世界に対する自己を確認しうる」征服体験となっているわけである。そして、この経緯は字義通り「不条理」以外の何ものでもない。

—不条理はそれ自体矛盾なのである…カミュ L'absurde en lui-même est contradiction.¹⁸—

とはいえ、マルローの認識の上にある「不条理」が如何なるものであるかという問いに対する解答は、これでは充分でない。

ペルカンは今まさに死の深淵に落ちゆく間際に述懐する。

《人間であることは、瀕死の人間であることよりもはるかに不条理なのだ。》¹⁹⁾

瀕死の状態にあるとは、とりもおおさず限界に直面している状況を意味する。故に「人間であること」とは生きていること、そのもの、生、そのものを意味すると言つてよからう。従つて《人間であることは、瀕死の人間であることよりもはるかに不条理なのだ》とは、言い換えれば「限界状況に身を逞していない生は、不条理、そのものである」ということになる。

つまり、マルローの語る「不条理」は生、生きるその事実、生、の過程、生、そのものと同義語になっているようである。また、さらに

《……穴倉の動物たちにも似たこの脅威、この火、この不条理とともに閉じこめられて》²⁰⁾及び、

《苦痛のなかで、不条理の中で、屈辱の中で、人間達が働く至る所にあるもの》²¹⁾

のような表現をも考慮するならば、まことに茫漠としてつかみどころのないある雰囲気・圧迫、忿懣、焦燥、苦悩、絶望また希望などが渾然と渦巻いている一つの抽象的な世界及びその気分をも「不条理」なる言辞が代表しているかにも見受けられる。

四 CAMUS アルベール・カミュ

カミュにおける不条理もまた、極めて定義づけの難しいものである。というのは、彼自身語っているように、《ここに述べるのは不条理の感覚である……》^①であって、つまり彼の関心事は「sensibilite absurde : 不条理の感覚」なのである。また、

《しかしながら、同時にこれまで結論と考えられていた不条理が、このエッセーにおいて出発点とみなされる事実に言及するのは有益なことである。》^②

のように、『シジフォスの神話』を前書きした事実は何を物語るか。

従来、結論とみなされていた不条理を出発点として……と彼は語る。つまり、「不条理」というものがあるのか、ないのかという一つの前提、また、「不条理」とはどういうものなのかという形態論、いわば「不条理」の存在や形態にはまるで触れることなく、あたかも空気が存在するのがあたり前であるが如くに、予めの説明をおざりにしたまま、不条理の属性について語ってゆくのである。

曰く、

《すべての偉大な行為や偉大な思想は取るに足りない発端から始まる。偉大な作品は時として、とある通り

の曲がり角やレストランの回転ドアから生まれる。不条理も同様である。他のもの以上に不条理の世界は惨めな出生から自らの気高さを引き出す。⁽²³⁾》

不条理は、あるレストランの回転ドアや、ある通りの曲り角でも生じる。偉大な行動、偉大な思想、偉大な作品もまたしかり……と。

カミュは『シジフォスの神話』の第一章を〔Un raisonnement absurde : 不条理な論証〕で説き起こし、そのテーマは「L'absurde et Le suicide : 不条理と自殺」である。

《真に深刻な哲学的問題は一つしかない。それは自殺である。⁽²⁴⁾》

ということとは、不条理はわれわれのごく身近な空間の何処にでもころがっており、この不条理感は多分に、われわれをして自殺に導く一種の「誘発剤」的な働きをするものと、カミュはみなしていることが分かる。

また、この不条理の感覚は、《人生に必要なまどろみを精神から奪う計り知れない感覚⁽²⁵⁾》であって、生きてゆくのに不可欠のまどろみを精神から奪ってゆくものであると言う。つまり、

《生きることは当然たやすいことではない。多くの理由（その最たるものは習慣であるが）によって、生活が要求する行為をわれわれはし続ける。⁽²⁶⁾》

習慣というものによって眠りこけている精神が、レストランの回転ドアを開けた途端に、眠りから覚醒し、そこには突如として、虚無への熱望に直接つながる *le sentiment de l'absurdité* が出現すると語る。⁽²⁷⁾

つまり、この *le sentiment de l'absurdité* (不条理の感覚) の属性は、

《われわれが出来ない理由にもせよ、説明できる世界は慣れ親しんだ世界である。しかし逆に突如幻想と光を奪われた世界の中で、人間は自分が異邦人と感じる。》⁽²⁸⁾

「幻影と光を奪われた宇宙の中で自らを異邦人と感じる感覚」であり、「寄辺もなく、失われた祖国の想い出や、約束された土地への希望をも剥奪された追放の感覚」であり、「人間とその生、俳優とその舞台装置の間に生じる断絶感であって、この感覚に襲われると誰もが自殺を思う」と言うのである。⁽²⁸⁾

また、《不条理は極端な緊張であり、この緊張は絶えず孤独な努力で維持すべきものである。》と語つてもいる。カミュは、不条理は極端な緊張であって、これを孤独な努力で絶えず維持すべきであると言う。何故なら、不条理は「対立関係」に依存するものであるから、その対立の一方の項を拒否することは、不条理から逃避することになるからである。自殺は例えば⁽³⁰⁾

《問題は和解せずして死ぬことであって、自分の意思で死ぬことではない。》⁽³¹⁾

和解して死ぬ、求めて死ぬ行為であり、

《意識であり、かつ反抗でもあるこのような拒否は諦めの反対のものである》⁽³²⁾

そうしたものを拒否する (ces refus) ことこそが、意識的であり、反抗的である生き方に通じるのであり、こうした反抗が生を価値あるものにする⁽³³⁾と語る。

これまでの諸素材をざっとまとめてみると、「不条理の感覚」とは、習慣的惰性生活の進行過程に、突如裂目が生じ、醒めた精神が一つのエア・ポケットに吸い込まれる。そのエア・ポケットは一つの全く別の宇宙を成している、明暗どちらかといえは暗い世界、また、まったく他者との連繫を断たれた孤独の世界であり、一步を踏み出せばそこには虚無(死)の深淵が限りなく暗く、果てしなく深い口をあけて待っている。そのような宇宙に迷い込んだ感覚であるようだ。

ところで、

《このエッセーのテーマはまさしく不条理と自殺の関係である。自殺が不条理の解決となる正確な限度である》⁽³⁴⁾

カミュは、不条理の解決に自殺がどの程度有効たりうるか、と問いかけながら、結局は不条理な経験は自殺から程遠いものだと結論する。⁽³⁴⁾

そして、『Vivre, c'est faire vivre l'absurde.』⁽³⁵⁾ 生きるとは不条理を生かすことだと語る。ここにきて、不条理の価値判断は負から正へと逆転する。

《不条理を生かすとは、先ずそれを見つめることである。エウリデイスと反対に、不条理はわれわれがそれから顔を背けるときにしか死なない。》⁽³⁶⁾

不条理を生かすとは、不条理を見つめることであり、人がそれから身をかわす時にのみ不条理は死ぬと語る。つまり、人をして死に至らしめる深い絶望感や孤独感としての不条理の感覚は、忌み嫌いこれを敢て避けるべき対象であることをやめ、逆に、人が生きてゆく上に必要欠くべからざるものとなってゆく。

つづけて、彼の言に耳を傾けよう。

《首尾一貫した哲学的態度の一つが、従って反抗である。反抗は人間の、また人間自身の闇に対する永遠の対決である。(……) この反抗が人生に価値を与えるのである。反抗は生ある限り彼の上に横たわり、彼に偉大さを取り戻させる。》⁽³⁷⁾

不条理から身をかわすのではなく、逆に「不条理」に反抗すべきであると彼は説く。その反抗の行為故に生は価値あるものになり、また偉大なものになると言う。

一つの解釈として、「生を価値あるものたらしめる行為が働きかける対象として、「不条理」は人間の眼前に厳として措定されねばならぬもの」……が成立するであろう。

これまで見てきたところからも充分察しがつくように、「不条理」というのは客観的な実体を伴う観念ではない。これは *le sentiment de l'absurde*（不条理の感覚）なのである。そして、この不条理感というものを端的に言い表すならば「对人的、対物的、対宇宙的疎外感」と言えるであろう。そして、この何人にも、何物にも訴えないような感覚が、或る日突然にわれわれを襲う。しかもこれは生存の一つの条件（*une condition humaine*）、生きていく限り付きまといつて離れぬ代物であり、自殺を誘発する恐れのある毒物なのである。

しかし、カミュは、『*Le suicide est une méconnaissance*』³⁸ 自殺は認識の誤り、見損いであると言う。不条理に對しては、逆に、反抗しなければならず、その反抗故に生は価値あるものとなる。つまり、カミュにとって、不条理とは生を価値あるもの、偉大なるものたらしめるための、一つの「スプリング・ボード」的手段となっており、当初、忌避の対象として暗示されているかに見えた不条理は、ここにおいて一変、積極的に挑戦すべき獲物に変容するのである。

かつて、フォイエエルバッハは、『死はそれ自身において嫌悪を激発する毒である。しかし死は毒に対する毒として、待望された医薬である。そして、いやな薬を飲むという患者の力は美味なものに對する健康人の欲望と矛盾しない。』³⁹ のように、自殺と死の関係を語ったが、カミュの場合、不条理という毒に、いやな薬を飲むが如く

に敢て挑もうというのである。

エマニュエル・ムーニエはかつて、『彼のペンにかかると、世界の不条理は実存主義諸派の哲学によって描き出されているような、たえず胸を圧迫していらだたせる強迫観念ではないことになる。』⁽⁴⁰⁾と語ったが、カミュにおける不条理は既に、強迫観念であるどころか、一つの充実した生、生を充足させるための反抗の対象として、立派な positif な価値をもったものとして考えられていたのである。

そして、カミュのこの一種の開き直りにも見える態度は、『不条理の推論の最終的な結論は、実は、自殺を拒否し、人間の問いかけと世界の沈黙との間に、絶望的な対立を保つことなのである。』⁽⁴¹⁾にも窺えるように、『シジフォスの神話』から約十年を隔てて刊行された『*L'Homme révolté* : 反抗的人間』に到って更に確固たる信念に結実する。

五 Sartre J.-P. サルトル

J.-P. サルトルの不条理観については、彼の哲学的随想『*l'Être et le Néant* : 存在と無』の中に幾つかのヒントを得ることから始めよう。

『自殺は果して存在することの選択と肯定である。人間に与えられた存在ゆえに、人間存在は存在の普遍的な偶然性に与る。またそれゆえに、われわれが不条理と名づけるものに関与するのである。この選択が不条理であるのは、選択に理由がないからではなく、選択しない可能性がないからなのだ。(……)しかし、ここで

言っておかねばならないことは様々な理由によって、他の現象に結び付けられないような現象が合理的の世界の中に出現するという意味でこの選択が不条理である、ということではない。⁽¹²⁾」

「自殺は存在することの選択及び肯定である。人間に与えられているこの存在を通して、人間存在は普遍的な偶然性に加担せざるを得ず、その事実故に人間存在は不条理であると言う。『つまるところ、人間存在そのものが当初より不条理なものと措定されていることが分かる。

また、「対自」の自由について次のように説明する。対自の自由は、一つの所与でもなければ、一つの特性でもないが故に、この自由は自己を選ぶことによってしか存在しえない。人間は自らを創造し、不断につくりゆく選択としてのみ自己を捉えうる。従って、自由というのは、単に、この選択が絶対的（自由は単にこの選択が常に絶対的であるという事実である）である事実をいうのであり、こうした選択は、何らの支えもなく、自らに自らの動機を命じるのであるから不条理以外のなものでもない。そして、彼はこう語る。『この選択が不条理であるのは、この選択が理由のないことであつたことではなく、そこに選択しないことのできる可能性が存在しなかつたからだ』と。

この不条理は、故に「あらゆる可能性をはばまれた情況、そうすること以外に何の手だても無い、一種の限界状況における論理的、方法的行詰まり」を意味していると言える。

さらに、『選択は（選択はすべての理由の彼方に存在するものとして不条理である）、⁽¹²⁾あらゆる理由の背後にあるものとして不条理』なのであり、因果関係の拒絶された一つの宇宙、因果律の及ばぬ情況が、不条理と呼ばれ

ていることも分かる。以上の項目については、p. 560における、*l'absurdité de mon choix et, par conséquent, de mon être*：私の選択の、従って私の存在の不条理⁴³等の表現によっても確認しうるであろうことである。

次に、死や、自殺について、サルトルは、

《先ずもって述べておかなければならぬこと。それは死の不条理な性格である。》⁽⁴³⁾

死は不条理也とする。「死はつねに私の死であって、代理のできないもの *unvertretbar* である」とするハイデッガーの見解に反駁しつつ、サルトルは、

《死が人生に外部から意味を賦与するとは言えない。意味は主観性からしかやってこないからだ。(……) 死はあらゆる意味を人生から取り除くことしかできない。》⁽⁴⁴⁾

われわれは、キリスト教が理解したように、死を「期待された死： *mort attendue*」に変形させることで、死を取り戻そうとするが、畢竟われわれは一つの個別的な死を期待することができるにしても、死というものを期待することはできない。つまり、死は、私が私を主観性のペルスベクティブの中に置いている場合にしか私の死とはならない。私の死を、代理のきかぬ主観的なものならしめるものは、反省以前のなコギトによって規定される私の主観性であり、死は、私の対自に、代理のきかぬ自己性を与え得ない。死が人生に外から一つの意味を

授けるなどと言うことはできない。一つの意味は、主観性そのものからしかやって来ることはない。死は人生からあらゆる意味を除去してしまうものである。われわれの人生は一つの長い期待であるが、この期待も、死によって、意味不明の不条理なものとなる。そして、

《死によって様々な行為の究極的な価値は宙ぶらりんになる。いわば、個別の行為、期待、価値といったすべてのものが一挙に不条理の中に陥ってしまう。だから死は決して人生に意味をあたえることのないものである。反対に、原則的に人生からあらゆる意味を除去するものである。》¹⁵

死によって、われわれの個人的な諸行為、諸期待また、諸価値といった総体は、一挙に不条理の中におちこんでしまう。死は人生に意味を与えるどころか、人生からすべての意味を奪い去ってゆくものであり、これこそ、死というものの「不条理性」であるとサルトルは言う。

また、自殺に関して、自殺は将来が自分の行為に与える一つの意味を必要とするが、自殺という行為が、その将来を自分に拒むことになり、もつと別の解決策があったかも知れないとする自らの企ての可能性をも *indéterminé* (未決定)なものとしてしまうが故に《*le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absusde.*》¹⁶

「自殺は、私の人生を不条理の中に沈めてしまう一つの不条理」であると言う。

このように、死、及び自殺の不条理性を極めて簡略に解釈するならば、死も、自殺も、私が生きていてこそ成立しうるあらゆる森羅万象の意味を奪ってしまうということであるようだ。死や自殺は言葉を、意味を、推論

を、また、それまでに蓄積されてきたすべての行為や価値の判断を全く空虚なものにしてしまう性質のものであり、すでにして、論理の手のとどかぬものとしてしまうものであるが故に不条理であるというのである。前の *choix* の不条理と同様、これもまた一つの限界状況を意味する言辞と受けとってよいであろう。

ところで、彼の小説作品における不条理をも概観しておくべきであろう。

《Le mot d'absurdité naît à présent sous ma plume...》⁽⁴⁷⁾

「不条理という言葉が、今私のペンの下で生まれた」と、アントワヌ・ロカンタン (Antoine Roquentin) は日記『*La Nausée* : 嘔吐』の後半「午後六時」の章で「不条理」に思いあたる。

《不条理は観念でもなく、声の呼息でもない》⁽⁴⁸⁾。サルトルもまた、カミュと同様、不条理は *idée* ではないと言つ。不条理は *idée* にあらずして、足元に居る死んだ長い蛇、木の蛇、蛇といつても、禿鷹の爪といつてもよいもの、またどのように形容しようが、そのこと自体には大して意味がないと言つ。⁽⁴⁹⁾

そして、ロカンタンは *Le caractère absolu de cette absurdité* : 不条理の絶対的性格を次のように示す。

《人間の彩られた小世界では、一つの身振りや一つの事件が不条理なものとなるのは、相対的にでしかない。その人を取り巻く状況との関係によるのである。例えば狂人の演説が不条理なものとなるのは、彼のいる状況との関係によるのであって、彼の妄想との関係によるものではない。》⁽⁵⁰⁾

人間の動作や出来事が不条理なものとなるのは相対的になるのである。丁度狂人の演説が彼をとりまく情況

との関係において不条理なものになるように……つまり、不条理は相対的世界に生じるものとサルトルは語るが、これも既にカミュが語ったところのことだ。

しかしながら、私は絶対の経験をした。絶対あるいは不条理の……とロカンタンが語る時、不条理は相対的性格を失い、あたかも絶対的性格を帯びるの如き相貌を呈するが、これは、不条理の絶対的感覚というほどの意味合いであろう。言ってみれば、小説作法上の一つのレトリックということになる。

従って、

《あの根っこ、それとの関係において不条理となる何物もあの根にはなかった。ああ、それを私ほどのように言葉で定義づけられよう？ 不条理…小石との、黄色い草の茂みとの、乾いた泥との、樹木や空やグリーンベンチとの関係において不条理なのだ。不条理、それは還元不可能なもので、それ以外の何物でもない。》⁽¹²⁾

という具合な文脈が後に続くわけである。つまり、やはり不条理は相対の間⁽¹³⁾に生じる現象なのである。

そしてロカンタンの不条理はさらに―説明や理由の世界は存在の世界ではない。根のざらついた巨大な脚を前にしては無知とか知識というような観念は全く意味を有たない。円は不条理ではない。それは、一直線がその一端を中心として廻転したものであると説明されうるが故に。従って、円は存在しない。逆に、あの根っこは、私がそれを説明できない範囲において存在していた――⁽¹⁴⁾となる。つまり、ロカンタンの不条理は、理性を超えたところの、説明を受けつけない世界の謂である。円は説明定義づけが及ぶ領域のものであるから、これは不条

理の世界のものではない。円とは、いつてみれば、プラトンのイデア、アリストテレスの *essentia* (本質) であつて、未だ *ex-sisto* (外に立つ) していない、*existentia* (現実) に具体的に存在するもの(に)に到らないものなのである。そして、こうした現実存在はすべてが *de trop* 《余計なもの》なのである。《*moi aussi j'étais de trop*》⁽⁵⁴⁾ 私もまた余計なものだった。また、こうした存在は《*C'est la contingence*》⁽⁵⁵⁾ 偶然性がその本質であつて《*pas la nécessité*》⁽⁵⁶⁾ 必然ではないとロカンタンは思う。説明の及ばぬものといえは当然因果律の及ばぬ領域であるから、*contingence* というのはもつともな(こと)だ。

かくして、自己を含めたあらゆる存在は、その偶然性故に

《それは絶対的なものである。従つて完全に無償なものである。すべてが無償である。》⁽⁵⁷⁾

完全に無償のもの、言い換えれば理由づけのない、根拠のないものであり、それがロカンタンに感じられた瞬間に、一つの全き孤独、疎外感がロカンタンを襲い、その感覚が *nausée* (嘔吐) を誘発するという一つの図式が完成する仕組みとなつているのである。

存在は偶然であり、それ故に理由づけや根拠のない、つまり無償のものである。ということとは、存在すること、存在するものには、過去に由来する原因や所以、同時に存在する他の存在との並行関係などを全く認めないことを意味する。いわば、サルトルの語る存在が「不条理」として感じられるのは、彼が、一つ一つの存在を、集中的に志向〔*La conscience est conscience de quelque chose* : 意識は何ものかについての意識である) 〕(意

識は何ものかを志向する) することに由来する。

しかし、一般に、われわれはただ一つのもの、(objet) のみを一定時間集中して志向することはどちらかと言えば稀なのである。視界に入るあらゆるものもの、(objets) を総合しつつ志向する時間の方が多いのである。少なくとも二つ以上の存在を意識が志向する時、そこには存在と存在との関係にまで想念は及ぶはずなのである。そうになると、関係性という一つの機能が生じて来るはずであり、因果関係、過去と未来に対するヴィジョンなども当然思考領域に入ってくるわけで、不条理感というものも雲散霧消してしまうことになるであろう。

『嘔吐』における「不条理」は、実に、こうした嘔吐感の何たるかを明瞭にするための一つの方法的プロセス、また一面では作品『嘔吐』を憂色に彩るレトリックであったと言える。

六 不条理とは？

さて、三人の作家の諸作品に立ち現れた数々の「不条理」を、極めて不充分ながらも、概観してきたわけであるが、ここで、彼らに共通する不条理の性格めいたものを抽出することにしよう。

カミュ、サルトルに共通して言えることは、「不条理」は先ず *idée* (観念) としてではなく、*sentiment* (感覚) として捉えられたこと。マルローの場合は、直接的に *sentiment de l'absurdité* 「不条理感」を表明した文脈は見当たらないが、「死の意識」に由来する、*obsession* (強迫観念) に直面した、主体性の回復欲求の情念、情動が渦巻いている(圧迫、忿懣、焦燥、苦悩、絶望、希望等の渾然とした雰囲気) 一つの抽象的な世界及びその気分が「不条理」と呼ばれているようであるから、これもまた、最終的には *sentiment* として捉えられていたと見て

さしつかえない。

また、彼ら三者に一貫して見られる「生」に対する態度は表現の違いこそあれ、それぞれが生そのもの、生きること自体を「不条理」とみなしている事実である。

ただし、マルローは、革命、冒険といった極限的な危険をはらむ情況（死と隣合せの情況）への積極果敢な行動を通して、人間が世界に対する自己を確認し、征服体験を味わうことで、「不条理」に対抗する。注(19)の《人間であることは、瀕死の人間であることよりもはるかに不条理なのだ。》とは、そのような意味合いに解釈すべきであろう。死を賭しても働きかけるに足る一つの挑戦目標として、マルローの「不条理」はあった。

一方、カミュにあつては、マルロー流のラディカルな行動ではなく、反抗という行為を通して、逆にこの不条理を、生を価値あるものたらしめ、生を偉大にするための材料にしてしまったことに特徴がある。いわば、カミュは「不条理」を positive な意味合いで利用すべき対象に変容せしめたということ、自家薬籠中のものに手なずけてしまっており、こうした経緯からもカミュのモラリストぶりが窺える。

その他、いずれもが不条理を相対世界に生じる一つの緊張、緊迫状態と看做していること。また、カミュにおいて、《出来の悪い理由によってであれ、説明可能な世界は慣れ親しんだ世界である。》のように、説明可能な世界が不条理の世界の対極に置かれるのと同様、サルトルにおいても、理性や説明を受けつけないもの（例えば「田」は不条理の世界のものではない）が、果して不条理の領域に属していた。このように、諸々の共通点を窺うことは可能であるが、より大まかな観点から、これらを眺める時、どの不条理もが、その origine を、絶望的孤独に由来する「疎外感」に負っていることを見落とすことはできないであろう。

この場合の疎外観はいうまでもなく自己疎外のことになるであろうが、自己疎外と不条理は一枚板の裏表なのではなからうか。

疎外というのは、物事や他人との関係が疎遠なものに感じられ、自分が、その場では *intime* な感じを覚えることのできぬ、いわゆる異邦人的違和感を言うのである。

マルローの『人間の条件』の陳は、決して仲間と行動を共にしない。カミュのムルソーは母の死の前にして涙を流すことができず、法廷に立たされていながらも、彼の心は法廷にはない。ロカントンはヴーヴィルの町に居ながらも、意識の志向するものは、木の根や、コップだけである。いずれもが底知れぬ孤独の中に沈み込んでいる。

ロカントンのように、深い孤独のうちにある者が、コップや木の根を、ただ一つの *objet* 的にをしぼって見つめる時（志向する時）、それらが既にして、コップでない、木の根と感じられない瞬間は誰しも体験することだ。

これをコリン・ウィルソンは《経験の第一次段階、直接的で混乱した未消化の経験段階と呼ぶようなものだと見える。哲学者ホワイトヘッドは好んでこれを「表象的直接性」と呼んだ……直接性は、それが非常に密着した大寫しであるがゆえに無意味な如くに見えるだけなのである……世界でもっとも偉大な絵画といえども、仮にカンバスから半インチのところ鼻つきつけてこれを眺めるならば、それは全く無意味な印象を与えることである。》⁽⁸⁾のように解釈するが、実に当を得た見解である。

ウィルソンはまた、『至高体験』において、『あらゆる知覚が志向性を含むように、（あらゆる）知覚が関係性の感覚を含むという認識は重要である。サルトルの（嘔吐）のように、非常に狭く息苦しい知覚（……）、そこ

では何の〈他所感〉もなく特定の対象を見ることになり、そのため膨大で退屈な視野を阻止してしまうように思われる（……）関係性の半影領域……⁽⁵⁰⁾とも言う。

つまり、La conscience est conscience de quelque chose : 意識は何ものかを志向するというフッサール現象学に導かれた志向態度は、志向されたもの以外の諸「objets」と、志向されたものの関係性を断ってしまうのであり、「二つの「objets」と我」のみの世界が現出する時、そこに「不条理」が生じたのであった。

しかしながら、われわれは一般に、「諸「objets」と我」の世界に生きているものである。従って、先程来、幾度か触れてきたように、物が、いわば存在が「無意味」に見えるような寸時を体験することの無いではないが、極めて稀な現象と言うことができよう。

そのような「不条理」の体験とは、従って常にあらざる、一つの異常な感覚といえるであろう。病的な体験なのである。

カミュは『シジフォスの神話』の稿を起こすにあたって、いみじくも語っている。

《On trouvera seulement ici la description, à l'état pur, d'un mal de l'esprit.》⁽⁵¹⁾ 貴方々（読者）はここに、精神の、一つの病についての純粹なる記述を見出すことであろうと……。

Pierre de Boisdeffre もまた、存在を病的な幻惑として語る、蒼ざめた詩人が『嘔吐』の主人公⁽⁵²⁾だと言った。

「l'absurde」は、mal de l'esprit : 精神の病であり、l'existence を fascination morbide とみなす異常な感覚なのである。

ゲーテは、かつて、『箴言と省察』において、『クラシックは健康、ロマンチックは病気である。』と語ったが、

二十一世紀に生きるわれわれが、既にしてクラシック（古典）の時代に戻れぬ以上、われわれは永遠にこのロマンチックという名の病気に冒されつづけなければならないだろう。

現代文明社会が、市民社会と成り、人類が平等を唱いあげつつ平均化を志向する状況の中で、個人としての〈価値〉をとり戻そうとするあがきは、否応なく、旧来の英雄主義に郷愁を見出すであろうが、かく、平均化を余義なくせられる社会にあって、Das Man: un tel: 何某から超脱する努力が、異常に狭く限定された、つまり一人個人の心中深くに、自らのいびつな英雄の姿を探る行為にすぎなくなる時、これが、病的なロマンチズムとならぬわけではないであろう。

矮小なる英雄を自らの精神の奥底に掘り下げる作業を、万一、個人としての〈価値〉の追求と呼び、主体性回復の運動と称するならば、この絶望的に孤独な精神作業こそが、実存主義と称される思想のあり方であったと言えよう。

しかしながら、こうした人間の un tel（何某）を脱却したいとする願望は、実は、一つのブームとしての時代的要求としてあったというよりは、人類の発生以来連続と続いてきた、人類の願望と、その願望を阻止しようとする反作用との闘いであったと見ることもできる。

その著『人間と死』において、エドガー・モランが《種の生が、個人性を結局のところは殺す⁽²⁾》と語る通り、平均化を促す平等の観念ゆえに人類は〔種〕として存続することが可能であるが、逆にその方向づけは個人性、つまり、人間の個としての〈価値〉を抑制することを意味するのである。

そして、こうした、種と個との不適応の経緯はまさに「不条理」以外のなものでもないのである。

ともあれ、Eitelを脱却せんとする精神作業が、必然的に「自己疎外」につながる、孤独な自我の凝視としてしか成立せぬ限り、「不条理」という精神の病もまた、ひんばんに人類をおとなうことをやめないであろう。

そして、Eitelを脱却する願望の強さの度合に応じて、不条理を孕むロマンチックな病は重さを増すことになるであろう。

こうした意味合いにおいて、かつて、イギリスの女流評論家アイリス・マードックはサルトルを称して、「ロマン的合理主義者」と名づけたのであるが、われわれはむしろ、サルトルにとどまらず、マルロー、カミュをも含めて、彼らをEitel脱却という一つのロマンに命を賭けた「合理的ロマン主義者」であったと、あるいは「絶望的ロマン主義者」であったと言い変えたほうが良さそうだ。

第二章 サルトルの実存的「不安」について

一 不安の系譜

「無限に対しては虚無で、虚無に対してはすべてであり、無とすべてとの中間である。「中略」われわれは、広漠たる中間に漕ぎいでているのであって、常に定めなく漂い、一方の端から他方の端へと押しやられている。「中略」われわれはしっかりと足場と、無限に高くそびえ立つ塔を築くための究極の不動な基盤を見出したいとの願いに燃えている。ところが、われわれの基礎全体がきしみだし、大地は奈落の底まで裂けるのである。」^①

のように形容し、パスカルは自然に於ける人間の、寄る辺のない不安定な在り方を示した。彼は人間の在り方が、単に本来的に不安に満ちたものである事実を訴えようとしたのではない。むしろ、人間は自己の不安に目覚めるべきである、言い換えればわれわれは積極的に自己の不安を認識すべきであると説くのであるが、これは一重に「神なき人間の悲惨」を周く一般に知らしめんとする意図によるものであった。つまり、パスカルの「不安」は爾後の思考のベクトルが「神」に向かう、人々をして神に帰依させるためのターニング・ポイント、または一つのモメントとして機能する基本的概念であったと言える。ためにパスカルは「みだらな言葉」^③を書きつらね、救

いについての無関心をふきこむ⁽⁴⁾という理由をもってモンテーニュに一刀を浴びせ、返す刀で「わたしはデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで、できることなら神なしですませたいものだ、きつと思つただろう。」⁽⁵⁾「無益で不確実なデカルト。」⁽⁶⁾のように真向からデカルトを批判したのである。かくして、幾何学的精神の描く沈黙した無限の空間に限りない不安を覚え、心情的に感知される神に救いを求めるに到ったパスカルが、人間を心底から動揺させ、自己の不安に目覚めさせようとした企てに、不安の思想の濫觴を求めることができる。

実存的不安の観念は十九世紀に入るとゼーレン・キルケゴールによって、パスカル的な断章⁽⁷⁾という枠を越えた不安の概念として、より明確な形式を与えられることになる。このコペンハーゲン大学神学科出身の学究の生涯にわたる思索の歩みは、そのまま自らの不安を克服するための道筋を辿るものであった。

「原罪についての教義を念頭におき、かつ眼前に思い浮かべながら、「不安」の概念を心理学的に論じることがこの書の課題である。」⁽⁷⁾と『不安の概念』の序に述べているように、一八三五年の精神の大地震といわれる事件を契機として、彼の世界観は一切の現象を「原罪の相の下に」みるものに変化する。以降の彼の著作は不安、憂愁、絶望といった、いわば精神の暗黒部分を主として照射するものとなる。「私は不安という語を客観的に用いることが出来ない。」⁽⁸⁾と語り、不幸について何ら関係をもたない人を非難する言辞が示すように、キルケゴールは神の愛に触れることのない場合の不安というこの不幸な意識を、周辺から傍観する態度で批判するのではなく、自らも不幸の地平に住まう者として、生身の単独者が実存的に苦悩する精神の歩みを検討したのである。結果として、彼が実存的に苦悩する精神の頹落する下降運動を、イロニー、不安を経て絶望に到る三段階として呈示したものが、ヘーゲルの精神現象学の立場による超越的態度に対抗するところの実存の現象学なのであり、か

くして、キルケゴールにおける「絶望」はデカルトの「方法的懐疑」に相応する、彼の思想的展開の基点をなすものとなるのである。原罪の相の下にあらゆる現象をみる精神の権化として、初期のキルケゴールは人間的現実のネガティブな側面、人間精神の暗黒面への思索を深めていったが、こうした不安は更に彼の言うところの「あれかこれか」の選択に由来し、質的に飛躍する実存の弁証法の三段階、つまり感性的実存→倫理的実存→宗教的実存への移行の重要なモメントをも形成している。不安の哲学といわれる所以である。

更に、こうした「不安の概念」は第一次世界大戦後のヨーロッパ、特にドイツにおいて隆盛を極めることになる。敗戦により完膚無きまでに傷めつけられ、塗炭の苦しみを味わう人々にとって、不安、絶望、孤独の中で自己の存在の意味を問いかけつつ、人間の本来的な在り方を模索し、崩壊した過去の価値観に代わる新たな価値観を創造する実存哲学は、受け容れられるべくして受け容れられたものと言える。ここでもまた、「不安の哲学」者と称された当代の第一人者マルチン・ハイデッガーに触れておこう。彼はニーチェの『神は死せり』を一応事実として受け止める立場から、神無き世界にあつて無意味なものとなった人間存在に新たな意味を問おうとした。彼にとって存在の探求は、人間に意味を見出すための、いわば新たな神を探し求める作業であつた。ハイデッガーは存在者（あるもの）と存在（あること）を先ず区別し、

『存在』は事実、存在者としては理解されない、「存在にはいかなる性質も加えられない *enti non additur aliqua natura*」⁽¹⁰⁾

存在者のある至る所に満ちていながら、見たり触れたりすることの不可能な存在の意味を問うことから始める。従来の哲学で等閑に付されてきた、むしろ忘却の彼方に置き去りにされてきたこの「存在忘却」が、ニーチェ流の現代ニヒリズムを招来したのではないかという推測のもとに、彼は Dasein「現存在」(人間)と Existenz「実存」(人間の存在の仕方)の現象学的分析を通して、存在そのものの探求を試みる。曰く、人間は石ころのように単に世界に投げ出されて(被投性: Geworfenheit, 事実性: Faktizität)あるのではなく、人間は現存在は自己の存在の可能性を投企することによって形成するところの世界に住まう。こうした意味合いで彼は現存在の根本的機構を「世界内存在」(In-der-Welt-sein)と規定する。こうして形成された日常生活の営まれる世界、つまり環境としての世界のなかで、われわれは現存在でない存在者とかかわりながら生活しているのであるが、このようなかかわりの仕方^①をハイデッガーは「配慮」と名付け、この配慮においてわれわれが出会う存在者は「道具」的存在者であるとする。そして、道具的配慮あるいは他人への考慮などに心を奪われているうちに、われわれは世界に没入し、自分自身を失って平均的な「世人」(das Man)^②になり下る。こうした世人の在り方をハイデッガーは「頹落」(Verfallen)と呼び、非本来的な在り方として「本来的自己」とは対蹠的な位置に措定する。

しかしながら、と彼は言う。頹落した被投性、言い換えれば日常性の世界でアットホームなくつろぎの中に暮らしているわれわれはなんとなく「不安」(Angst)に襲われるものだ^③。しかも、現存在がそこに投げ出されて世界の中にあるというこの不安は、現存在の本質的な状態であると。加えて、不安は将来の存在可能性を意識するたびに生じる漠然とした気分でもある。極まるどころわれわれは、自らの究極的存在可能性が「死」であること、つまり「無」に帰する存在可能性であることを不安の気分のなかで感じている。従って人間は「死への存

在」(Sein zum Tode)である事実を認め、これを引き受け、先まわりして、かかる死の可能性に最も近づいていることこそ本来的な人間の存り方であると彼は語る。このように、不安は *das Man* の世界に没入している現存在を「ひと」から引き離し、本来的な実存に立ち戻らせるための、非本来性から本来性への移行を開示するモメントとして、ハイデッガー哲学の重要な *mot clé* である。

II 《revenir sur》

さて、ここで論究を試みる対象はサルトルの《*angoisse*》の問題である。既に旧聞に属する話題になった事実であるが、一九八〇年三月十日号から三回にわたって連載された『ル・ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』紙上の Pierre Victor (Benny Lévy) との対談において、サルトルはかつて大著『存在と無』に広汎なスペースをさいて披瀝した自らの「不安」論を軽く一蹴してしまった。

レヴィ いくつかわたしにこう言った。「絶望について語りはしたが、あれはでたらめだ。誰も絶望について語っていたし、それが流行だったからわたしも絶望を口にしたんだ。みなキルケゴールを読んでいたので」と。

サルトル その通りだ、わたしは自分では絶望したことが一度もなかった……

レヴィ 不安についても同じことが言えるかな？

サルトル 自分では不安というものを持ったことがないね。これは一九三〇年〜一九四〇年にかけての哲学の中心概念の一つだ。誰もが始終使っていた概念だが、そういったものはわたしの場合何にも対応しなかったね。

まあこの問題は切り上げよう。¹³⁾

今では遺言ともなってしまった対談『いま希望とは』におけるサルトルの言は、彼の不安の概念を枢要な論理的命題であり、形而上学的存在論の重要な因子と認めていた多くのサルトル・ファンを驚かせ、かつ一部をしらけさせるに効果的な文言であった。積年の論敵レイモン・アロンは好意的であった。彼はサルトルの論調に従来のトーンが無い、あるいは生涯を通じてそうであった異常な過激さが良識的な論調に変貌している様などを理由に、

《最近ヌーヴェル・オブセルヴァトゥールから出版されたテキストはサルトル自身のものとはいえない。ベニ・レヴィとサルトルの対談を読み返して、私はサルトルの作品から排除した。サルトルのものではないときっぱり断言する。恐らくベニ・レヴィが私に与えた嫌悪感が私にこうした発言をさせたのであろうが、このテキストの語調からは私の旧友の調子が伝わらないのである》¹⁴⁾

のように、追悼のテレビ番組や『回想録』で「あのテキストはサルトルのものではない」と繰り返し断言したので、

《左翼の人々は大方、私がベニ・レヴィに異議を唱えたことに感謝してくれた。サルトルの極めて親しかった二人も私に礼を言った。クロード・ランズマンは電話で、ジャン・プイヨンは葉書で》¹⁵⁾

サルトルの名譽を守るその態度には方々から謝辞が送られたほどである。

一方、ボーヴォワールは悲しみ、憤りそして悔しさを包み隠すことなくぶちまけている。

サルトルとベニ・レヴィ（本名ヴィクトール）の署名入りのこの対談について、私は出版の一週間前にやつとそれを知って悲嘆にくれた。ヴィクトールは直接には自分の意見を一つも述べなかった。彼がサルトルに関して語る口調と尊大な優越感が、出版以前に内容を知っていたすべての友人を憤慨させた。そして、彼らも私同様サルトルから無理やりゆすりとられた告白の内容に仰天した。サルトルはヴィクトールに反抗したが結局戦いに疲れて譲歩したのだ。ヴィクトールはサルトルの思想の内容を豊かにするどころか、彼の思想を拒否するような圧力をかけたのである。彼は、流行¹⁶など一顧だにしたことがなかったのに、不安は一つの流行でしかなかった。などどうして言えるであろうか？ 私は自分がいかに失望しているかをサルトルに伝えた。サルトルはそのことについて驚いていた。

「流行」などかつて一度たりとも口にしたことのなかったサルトルが、何故「不安がサルトルにとって一つの流行でしかなかった」などと途方もない言い方をするのか？ 眼疾が読書能力を殆ど奪い去っていたと思われるサルトルにとって、自分の眼で読み取り得ないテキストを判断することは不可能であり、こうした事情を利用して能弁なヴィクトールはサルトルに問題を熟考、検討する余裕を与えぬままに論考を自らのテリトリーに引き込んだもの、とボーヴォワールは解釈しているのであるが、その解釈はあながち見当はずれとは言えないように思

われる。言を聞こう。

私は、サルトルも同じだが、自分の目で読まないテキストは判断できない。彼は耳でしかテキストを確認できなかった。彼はミシエル・コンタとの対談で語っている。《問題は、目で本を読むときは絶えず存在する反射的な批評の要素が、声による読書では余り明確にならないということだ》。よく考えながら一人で読むことのみが、それを可能にする後退（見返し）の作業が欠けていたのである。¹⁷⁾

自分と同じくサルトルは目で考える人間であり、慎重で孤独な読書のみが可能にする、問題との格闘作業の余裕は、耳による読み取りからは生まれないと語っている。alors il s'inclinait それで彼は屈服したのだと。

長い年月つれ添った伴侶への身びいきはあるにせよ、このボーヴォワールの証言と推測はかなり説得力のあるものである。これは、言ってみればサルトルは《目で考える》人間であったということなのである。この《penser avec les yeux》に関連して、Alain Buisine は *Laitiers de Sartre* 第二章 *Le philosophe touche* において、《見えなくならんと考えられなくなる。昔からサルトルは『奇妙な戦争のメモ』以来密かに察知していたが、自分は目で思考する人間だとよく分かっていた》¹⁸⁾

のようにコメントしている。サルトルは一九四〇年の時点で眼疾に見舞われており、密かに自分が目で考える人間である事実を認めていたということ。その証左を戦陣日記の抜粋に求めてみると、

十一月十四日火曜日、今日は書くのはやめよう。もう何も考えられない。目が痛いから。自分が目で考える人間であることなどこれまで感じたことはなかった。今日は視界が狭まって思考を固定させることが出来ない。対象に集中できない。思考が表面的にしか呈示されず、把握する前に滑り落ちてしまふ感じである。¹⁹⁾

のように、目が痛むと私は何も考えられない」とサルトルは語っている。これを承けて *Buisme* はサルトルを目が痛むともはや思考のつかめない、知的明晰性を失う哲学者であったと説明する。²⁰⁾ いささか残酷にすぎる批評にも思われるが、サルトルにこうした側面があったことを否定するわけにはゆくまい。かくして、サルトルの不安の概念の否定はヴィクトールの戦略的な罠への陥落であったという解釈が先ず一つ考えられるのである。

こうした罠について次のような証言を紹介しておこう。サルトルの伝記作家で、幼少時からサルトルの知己を得ていたジョン・ジュラツシの父は軍人高官でサルトルの友人であった関係から、夫婦ともども『自由への道』の登場人物ゴメスとサラのモデルとなっている。ジュラツシはアニー・コーアンソラルに先立ってサルトルの伝記を出版するはずであった。サルトルもボーヴォワールも期待していたが、それは果せなかった。後に彼が出版した伝記によると、失明後に明晰性を失うサルトルは、様々な左翼の若者たちに活動資金などを惜しげもなく援助していたが、弁証法を捨てた²¹⁾とか、神に出会った²²⁾などのサルトルの発言が示すように、実際は度々彼らに籠絡されていたと語っている。

さて、以上の経緯について *Les Mathes Penseurs* の著者アンドレ・グリユックスマンのサルトルに極めて好意的な解釈を一つ紹介しておこう。

この対談を通して、極めて控え目なものとはいえ、強烈なユーモアが流れていることに注意しなければならぬと思う。一例を挙げると、対談のなかでサルトルは、「私は不安ということをずい分語ったが、しかし、実の話、自分で不安などといったものを覚えたことは一度もない。あれはただのモードの問題にすぎなかった」と、あっさり言っているところがある。これは不安ということを形而上学的問題として考え続け、この面でサルトルに従っていた一部のサルトル・ファンに大層ショックを与えた。だが、この発言をくそ真面目な精神をもって読むのではなく、サルトル的ユーモアをもって読まねばならないと私は考える²²⁾。

サルトル自身も「流行だったんだ」で軽く一蹴したこの自己否認を、グリユックスマンも強烈な「ユーモア」として追認している。revenir sur (前言を翻す) のは今に始まったことではない。一例として、彼は一九三九年に「ヒューマニズムなど糞くらえ」と言ったが、数年後には「実存主義はヒューマニズムか？」に対し「然り」と答え、更に数年後、「ヒューマニズムは植民地主義のまとうパンティーだ」とその都度言説は大きなうねりをみせている。サルトルの提示する数々の問題を、乗り越え不可能で深遠なる哲学的テーマとみなしていた各々の世代はその度に振り回されたかの観があつたのは事実だ。この点についてグリユックスマンはこう締め括っている。

サルトルという人はそうした世代が次々に登場するごとに、彼らが彼のうちに見つけようとした教理問答の箇条に忠実でないといつて非難された。いわば銅像にまつりあげられた自分が生きている自分、つまり現実の

変化に応じて立場や意見を自由に変えてゆくことが出来る自分に対決させられるといった経験を何度もしてきた。この点から言つて、サルトルの最後の対談がわれわれに与えてくれた本質的な教訓とは、自分自身の過去の異にはまるがままにならないこと、自分自身の過去に対して自由であること、彼が過去の作品に対して自由であるのと同じようにわれわれが彼の作品に対して自由であることだといつていい。⁽²³⁾

サルトルには、過去の自分の言説にとらわれず、否、過去の自分の意見を翻してまでも、今、言わねばならないことを言う、勇気と誠意があつたとグリユックスマンは言いたいのである。眼疾のためにヴィクトールの奸計におちたとするボーヴォワールの解釈は、確かに一面的かつ短絡的であり、サルトルの主体性を全くないがしろにしたものであることは否めない。ところで、サルトルは、流行だつたんだ、云々の前後でこうも語っている。

サルトル だから、絶望という点に関してわたしに影響を与えたのは、確かにキルケゴールだつたね。
レヴィ そいつはおかしい。あなたはキルケゴールが本当に好きではないのだから。

サルトル そう、けれどもやはり影響を受けた。キルケゴールの語る絶望は、他人にとつて現実性をもちうる言葉のように思えてね。だから、これを自分の哲学の中で考慮に入れたかつた。流行だつたんだ。自分についての個人的な認識に何か欠けているような気がしてね：あれは一時期のことだつた。こういうことは多くの哲学者においてみられる……彼らは初期の哲学のなかであれこれの観念について風聞で語り、これに重要な価値を与える。それからだんだんと語らなくなつてしまふ。その観念の内実が彼らにとつては存在せず、他人から借りてきたもの、だということを理解するから。⁽²⁴⁾

ここでわれわれが最小限理解しうる事實は、絶望、不安といったものは少なくともサルトルの実存から湧出した内発的な所産でなかったということ。他人にとつて現実性をもちうるであろう、つまり他人を多分に意識した言葉であつて、その觀念の内実はサルトル自身には存在しない借りものであつたことであろうか。神の前の単独者として罪の意識に由来する不安を生きたキルケゴールが、ヘーゲルの哲学化された信仰や体系化された不安に疑問符を打つたように、サルトルの不安もある意味で有機的な性格を欠いたものであつたのかも知れない。ところで、インタヴューや講演内容の撤回はさておき、彼の存在論構築の重要な要素と思われる『存在と無』における「不安」について検討してみよう。

三 形而上学的「不安」の様相

即自—対自の形而上学的論考から引き出された結論の一つを「人間は無益な受難である」、つまり「即自—対自」
 Ⅱ 「神」という（目前の棒につり下げられた人參を食べようとして走りつづける愚かしくも涙ぐましいロバの如く）、理想を実現しようとして果せず挫折しつづける悲劇的な存在とする『存在と無』は四部から成り、「不安」が構成上比較的重要な役割を演じているのは導入部たる第一部「無の問題」、わけでも第一章「否定の起源」に於いてである。『自我の超越』で意識と対象の関係を「無」と「存在」との関係図式にとらえたサルトルは、「存在Ⅱ物質」と「無Ⅱ意識」の矛盾的総合としての人間の全体像の呈示を試みるわけだが、「無の問題」は意識すなわち対自存在 (être-pour-soi) の構造的分析の説明である。

否定の起源の説明は「問いかけ」から始められる。問いかけに対する答えは「然り」もしくは「否」であるか

ら、問いは常に一方で否定的な答えの可能性を原理的に容認している。

曰く、《その意味するところは、われわれはこのような行為の非存在という超越的事実に直面していることを認めるということである》²⁵⁾

つまりわれわれは、「行為の非存在」という超越的な事実²⁶⁾に直面させられていることになる。更に、非存在というものの客観的存在を疑う向きがあるかも知れぬが、否定の実在性を破壊するならば答えの実在性もまた消滅してしまうが故に、否定的な答えの客観的な可能性を否定することは出来ない。つまり否定性も非存在も成立するわけである。しかも、答えを問う者に与えるのは存在そのものであるから、私に否定を開示するのは存在そのものである。また、われわれは否定の実在性を破壊することが不可能であるだけでなく、問いを立てる者は常に人間における知の非存在 *non-être du savoir en l'homme*、超越的存在のなかの非存在の可能性 *possibilité de non-être dans l'être transcendant*、限定という非存在 *le non-être de limitation* といった非存在に予め向き合っている。つまり存在に関するわれわれの問いを条件づけるものは、われわれの内または外に充満する非存在の可能性であるので、問いかけの行為はわれわれが無に取り巻かれている事実を示す。しかし、*le néant lui serait logiquement postérieur* 無は論理的に存在よりあとに来る。無は存在を否定するために存在を前提とし、または無が存在につきまといつつ作用としての否定を根拠づけるものであるので、存在に対する無、というのは対等の資格で併立するものにあらず、無化の一機能なのである。かくして「否定＝無化」の図式ゆえに否定の起源は無、という等式

が成立する。

次に彼はハイデッガー的な超越、フッサール及びブレントラーの志向性など、現代哲学の一つの方向でもあ
ることをこわった上で、人間的意識の中にある自己からの脱出〔脱自〕(extase)の性向について語る。⁽²⁷⁾人間
存在は先ず存在のふところに休んでおり、次いで一つの無化的後退によって存在から自己を引き離す。つまり、
問いや懐疑などが存在充実を否定(＝無化)する働きが時間的経過の中で生じ、その際無化の心的過程はすべて、
直前の心的過去と現在との間に裂け目があることを示すことになる。この裂け目が *Cette coupure est précisément*
le néant 無なのである。意識的存在としての実存は、自己の過去に対して無によって切り離されたものとして自
らを構成するところの裂け目の意識なのである。デカルトが懐疑を自由の上に根拠づけたように、われわれは否
定的なものである限りにおいて自由である、とサルトルが語るのはそうした意味合いのことだ。裂け目の意識と
しての意識的存在は、片時も絶えることなく、自ら自分の過去存在の無化として自己を生きる。言い換えれば、
自由とは、自己自身の無を分泌することによって、自分の過去を場外に出す人間的存在なのである。そして、
「不安」の出番がめぐってくるのはここだ。

「人間が自分の自由を意識するのは不安においてである。あるいは、不安が存在意識としての自由のありかた
である」⁽²⁸⁾と述べ、キルケゴールの罪の前における不安やハイデッガーの無の把握としての不安の正当性を認めた
上で、ハイデッガー同様不安を恐怖と区別する。恐怖は世界の諸存在についての恐怖であるが、不安は自己の前
における不安であり、めまい(眩暈)が不安であるのは、私が断崖に落ちはすまいかと恐れる限りにおいてでな
く、自ら断崖に身を投げはしないかと恐れるからなのだ。つまり、心理的物理的決定論に支配された事物存在に

ことなり、人間はその都度自ら自由に行為を選ぶことを強いられ、かつその行為に全的理由づけがないが故に不安になるといえるのである。

以上垣間見てきたように、サルトルにおいては自由、選択、不安は三者で一単位を形成して対自を構成するものであり、不安は彼の標榜する自由の基本構造の一本の柱とも言うべきものである。従って「不安」の項目が万一捨象されることになれば、鼎の一足が失われ、ユニットの鼎立は覚束なくなるわけである。

四 解釈二例

サルトルは嘗てある対談で旧作『嘔吐』に関して、「わたしの方は固有の意味でのこうした《吐き気》は一度も感じたことがない……それは……哲学的な《吐き気》なのだ²⁰」と語っている。『嘔吐』が世に出て三十年を経た。余談ながら日本での講演旅行の折り、レセプションでサービス精神を發揮したサルトルが無理矢理生魚を食べたあと、ホテルに帰ってからすべてもどしてしまった事実をボーヴォワールが語っていたが、恐らくサルトルが吐き気を感じた唯一の機会であつただろう。われわれとしてはだから、このような物理的な生理現象としての吐き気と、実存的経験としての生理現象をあくまで別物として解釈すべきであろう。作品『嘔吐』の吐き気は、いわばある不快な現象に対して機械的に生じる一つのリアクション、反応の象徴、嫌悪感を示す記号とみてよいであろう。この伝でゆけば、不安もまたこうした意味合いで使用された性格のものとして理解することが出来る。つまり、象徴的機能としての、記号としての不安と言ってもいいだろう。Sartre et 《Les Temps Modernes》において、A・ボスケッティはルカーチとサルトルの共通項としてこう語る。「二人とも抽象に抽象を重ね、一般

他に次ぐ一般化を行い、ついには自分の視点を、文学現象の解釈と評価の普遍的図式にまつりあげてしまったのである。この先験的教条主義は……結局現実の営みの複雑性と多様性を説明することはせず、現実の営みを、象徴的諸機能の観念的弁証法のなかに刻みこまれたゾルレンに照らして計量し、裁く³⁰⁾と。かく、不安もまた象徴的機能として、観念に還元されたものであったと考えられる。本来的自己の回復のモメントとしてのハイデッガーの不安や、自らその渦中に身を置いたキルケゴールの有機性に満ちた不安に異なり、サルトルの不安は多分に人工的な代物であったと言えよう。サルトルが易々と不安を一蹴した所以である。

あるいは、次のような解釈も可能である。サルトルが方法として採用した現象学は「意識の構造の研究」であり、その殆どが日常性と習慣からなる人間世界を現象学的分析により新たに見直そうとしたものだ。創始者フッサールは意識が志向的である、事実を指摘して「超越的自我」を唱えたが、これを更に極端に推し進めたサルトルは『想像力の問題』に於いて、何かについての意識であることをやめる意識は、正にその理由で存在することをやめることになるだろう³¹⁾として、意識それ自体が志向性であるとした。あらゆる志向的な行為を意思し、世界を構成する真の自己の在り方を呈示したフッサールを超えて、サルトルは意識＝志向性として、真の自己の存在を否定したのである。この理論は、対象を志向せぬ限り意識は消滅することを意味している。

彼の店が空っぽになると彼の頭も空っぽになる。するとファスケル氏は呆然とした様子で二、三歩あゆみ、無意識の中に滑り込んでゆく。³¹⁾

『嘔吐』の登場人物カフェの支配人は、店が空になると自分の頭も空っぽになり、無意識の中に滑り込んでしまう。志向作用が機能しなければ不安もまた消滅してしまうことになるであろう。

レイモン・アロンは同じく回想録の中で、一九七五年時点のサルトルは既に野望をなしとげ、満ち足りた生活を送っているのだから、五十年前「この出口無しの世界にあつて、子供が欲しいとは思わない」と自分に語った往時のサルトルとはちがうのだと言っている。つまり、今昔の状況の変化が彼に「絶望したことがない」と語らしめたのだと⁽²²⁾。ボスケッティも認めるように、当時のサルトルにとっては「社会的要素とは彼にとって、基本的には一貫して不安を抱かせる実在であつた」⁽²³⁾のは確かである。いわば、常にネガティブな領域を徘徊しつづけてきた彼の志向性の方向づけを、境遇の変化が逆転してしまったのかも知れない。余りにも常時的で身も蓋もない見方だが、以上のレイモン・アロンの解釈が、案外当を得た結論とも思われる。思うに、デカルトの *costo* をさえも反省意識の産物として斥け、自我を否定するサルトルの純粹意識とは、肉体という有機物から完全に遊離した眼差しとしての志向性であるだけに非反省的であり、恒常的に新たな獲物を求めて視野に収めてとどまることになつたのである。果して、彼は終始一貫して現象（を追い求める）学者であつたといえる。

第三章 『汚れた手』と『奇妙な戦争のメモ』のはざま

一

一九四八年パリのアントワーヌ座で初演を見た『汚れた手』*Les Mains Sales* はサルトルが政治活動に携わる一人個人としての人間の問題を正面から見据えたドラマである。といってもそれは政治の中核を司どる指導的立場にある人間の問題ではない。communismeの党員として、つまり活動家 militant、手先 agent として党中央の指令のままに行動するロボットの役割を果すことを使命とする自分と、感情と理性、また知性を具えた生身の一人である自分との、任務遂行に直面した煩悶と相克の悲劇と言える。言うなればそれは人間意識の dualité 二重性の悲劇であり、意識の分裂を運命づけられた人間のドラマがそこには生じている。

それは、神話に題材を得た、古代ギリシャはソフォクレスの『コロノスのオイディプス』や『アンチゴネ』^①の昔から十七世紀古典主義の傑作コルネイユの『ル・シッド』を経て現代に到るまで連綿と継続する、使命を帯びた人間に不可避に付き纏う宿痾のようなものであつて、政治という現実主義と、自己の良心という道德的理想主義のいずれの方向に行く手を定めるべきかの間で逡巡煩悶する人間の姿とも言えるが、また或る意味では主観と客観のせめぎ合う空間の表現とも言える。より具体的には、革命的政治行動に於ける倫理性の問題が『汚れた手』の直接的テーマであるが、サルトルの「存在論」の用語を借用するならば「対自」と「対他」の相克の絵図でも

ある。サルトル自身はこの二極のいずれに重きを置こうとしているのか、あるいはいないのか？ そのどちらでもないとする、二者の *dialectique* を止揚する *synthèse* (ジンテーゼ) は果して示され得たのであろうか？

また、この作品には副次的テーマとして「知識人の疎外」の問題が奏でられている。「労働者・一般大衆」の「知識人」の対立構図から如何なるサルトル像が浮上するか？ この問題を扱うにあたっては『奇妙な戦争のメモ』をも射程に収める必要があるが、更には当作品のドラマ的背景を成すサルトルのコミュニズム観をも視野に入れておく必要があるであろう。彼は人民救済のイデオロギーとして唯一コミュニズムを認めたが、その運動には一線を画し、常に彼我の間に一定の距離を維持し続けた。そのようなサルトルの態度とスタンスを探るにあたり、『全体主義と知識人』の問題に鋭利な分析のメスを振う Zvetan TODOROV ツヴェタン・トドロフの *L'homme dépassé* 『国替えを余儀なくされた男』の内容を指標として参考にしつつ、サルトル自身の全体主義に対する態度を解明する足掛かりとしたい。その理由は、現在パリで生活する、成功した知識人トドロフは冷戦時代、いわゆる東側陣営の全体主義体制下ブルガリアに生を享け、少壮期を彼の地で送った人間であり、いわば東側と西側という二つの価値観を比較しながらの生活を余儀なくされた、*double* (二重性) を生きた証言者であることによる。

二

サルトルは *Les Temps Modernes* 紙 一九五六年十一月、十二月合併号と一九五七年一月号連載の *Le Fantôme de Staline* 『スターリンの亡霊』で *communisme* 全体の内部に巣食う悪弊を鋭く糾弾している。一九五六年鬱積した

ハンガリー労働者の憤懣は、積年のスターリン体制への反抗という形で爆発し、首都ブタペストを中心に市民が蜂起、反乱の様相を呈したが、ソ連赤軍の介入を招き忽ちのうちに鎮圧された。そしてこの、世に言う「ハンガリー動乱(事件)」は様々な意見・論議を全世界的に沸騰せしめ、反スターリニズム運動の国際的拡大の端緒となった。

Le Fantôme de Staline は無論そのハンガリー事件に対するサルトルの解釈と意見の表明であるが、スタンスとして採る所為は、先ずはその全体主義的な体制の維持を第一義とする *communisme* の硬直性に対する非難であり、また、こうした批判を通して自らの理想とする社会主義建設を将来に見据えながら、当時のフランス共産党の現状と有り方を是正する目論見を披歴したものと見えよう。

サルトルは当初ハンガリー労働者による反抗を単なる当自国政治の民主化の要求とみなしていたが、事態が混乱を極め、混迷を深めるに及び、その *mouvement* は反革命であり、右傾化であると断ずるに到るのである。東西の緊張が極度に高まりを見せていたその時代に於いて、こうしたサルトルの「左右史観」で一切の現象を判断する姿勢は或る意味で止むを得ざる仕儀であった。*marxisme* 以外に *marxisme* を乗り越える思想を見出すことは不可能とするサルトルにとって、左翼革命は歴史的必然であり、歴史の宿命であり、或る意味で「思想の進化論」の来るべき次なるステップと映じていたからに他ならない。サルトルがこの表明に託したメッセージは如何なるものであったか？ 以下具体的かつ簡略にその内容を紹介しておこう。声明の結論を彼は次のような言葉で締め括っている。

われわれのプログラムははっきりしたものである。数多の矛盾や内部抗争、また虐殺を超えて非スターリニ化が進んでいる。それが現時点では社会主義と平和と労働者の党の和解に資する唯一有効な方策である。知識人によって得られた、知識人の手段を以ってわれわれはフランス共産党の非スターリニ化に貢献するつもりである。⁽²⁾

la destalinisation est en cours、非スターリニ化が進行中、*nous essaierons d'aider à la destalinisation du Parti français*、フランス共産党の非スターリニ化に尽力する、などの文言が示すように、サルトルは一党独裁の一国社会主義と、閉鎖的かつ秘密主義的官僚機構としてのスターリン主義を問題にしている。またP.C.F.（フランス共産党）幹部の独走や、一般党員の批判や論争を許さぬ党の閉鎖性が指摘されているのである。彼はまた、こうした現象、*“Le «socialisme dans seul pays», ou stalinisme, ne consiste pas une déviation du socialisme.”*《一国社会主義》やスターリニズムは必ずしも社会主義の逸脱を意味するものではなく、状況によって強制された迂回と看做しているのである。つまり、サルトルは理論としてのマルクス主義を否定しているのではない。そうではなくてマルクス主義の理想を追求する国家の政治制度の現状を嘆いているのである。つまり、膠着化した官僚機構と、官僚の特権階級化、その内部における序列主義と個人崇拜、あるいは一般大衆との隔絶、そこから生じる官僚を頂点として下部まで波及する相互不信、故に結果的に招来される官僚の独裁制強化等々である。とはいえ、残念ながら上記の事実の必然的帰結としての、スターリン体制下の *terreur*…恐怖、政治の実態や悲惨な *camp*…強制収容所の現状についての言及は殆ど無いのである。既に序論で触れたように、サルトルが強制収容所の存在を

非難するのは一九六二年ソルジェニーツインが『イヴァン・デニーソヴィチの一日』を著したあとのことである。

旧ソヴィエト連邦の場合、こうした国内の諸問題、諸矛盾から大衆の目を逸らす一つの手段は資本主義世界との戦いを殊更に強調することにあった。対外的包囲網によって余儀なくされた孤立、西側からの脅威等を必要以上に喧伝することによって国家的ペシミズムを煽り、大衆の不安をスターリンへの個人崇拜に結びつけ、更にその不安のエネルギーを原動力とする東欧諸国の半植民地化という軍事行動に出たのである。その行動はペシミズムの突破口として目論まれたが、サルトルはこれを *déviaton* 常軌の逸脱とは見ず、共產主義体制の完成への *le retour* 迂回とみなしている。しかしながら、逸脱であれ迂回であれ、こうした一方的な侵攻行動はソヴィエト体制の半ば幻想的なペシミズムからの逃げ道であり、国内の問題・矛盾を糊塗せんがための苦肉の策であったと思われるだけに、犠牲となった被侵略国の国民との関係で考えるならば、ソ連赤軍の軍事行動に正当性を認めることは出来ないであろう。

サルトル自身その不当性を認めている。

ハンガリーの忠誠心をソ連人に保証するもの、それは *la force* (軍事力) だけである。

しかしながらスターリンの時代、傷は隠されたままであった。ポーランドとハンガリーの事件が、非スターリニ化と称されるものの直接的な結果であることを誰しも疑うことは出来ない。民主化も同様である。⁵⁾

こうした体制内の *prises* 傷はスターリンの時代覆い隠されていたのであるが、ポーランドとハンガリーの事件

を契機としてそれが明るみに出されたものなのであると。

三

Jacques Derrida はサルトルの唱えた知識人の「参加」についてのインタビューに答えて次のような発言をしている。

「サルトルが何についてもその都度意見を述べることを自らに許し、ときとして知識人の名に値する分析・考察・批判や情報提供をせず―とりわけソ連共産主義について彼がしたことを考えています―無責任な仕方で見解を述べていた事実……」⁽⁶⁾

デリダの指摘するポイントは既に少なからず識者が感じていたところである。就中、われわれはサルトルがソ連国内及び東欧諸国に於ける強制収容所の存在に深く立ち入らない事実を意外に思うのである。そこでわれわれとしてはサルトルが補足しえなかつたか、あるいは故意に明るみに出すことを避けたと思われる社会主義体制下の régime totalitaire (全体主義体制) の具体的イメージを、自らがその体制内で経験したブルガリア出身の亡命知識人 Tsvetan TODOROV の体験に裏打ちされた分析と考察に仰いでみたい。

トドロフはその著 *L'Homme Déposé* 『国替えを余儀なくされた男』の第一章 *Originaire de Bulgarie* の 1.

L'expérience totalitaire (全体主義の経験) に於いて、全体主義体制全般に認められるものとして三つの構成要素を挙げている。

構成要素の特徴

この体制を分析する際、誰の目にも明らかな三つの大きな特徴…(一) この体制は体制維持のために、イデオロギーに頼る。(二) この体制は人民の行動を方向づけるために恐怖政治を利用する。(三) 生活上の一般的規則は個人の利益追求の禁止と権力意志の無制限な支配である。⁽⁷⁾

以上三点の特徴の内容に今少し深く立ち入って見ると、(一) イデオロギー…その理想の内容は現実社会の目標として呈示された、地上における完璧な社会のイメージであるが、遠い昔の影響を吸収したもので、キリスト教の千年王国説やルネッサンス時代のユートピア主義者の考えである。⁽⁸⁾

つまり、そのイデオロギーは現実社会の目標として提示された完璧な社会、はるか昔のキリスト教の千年王国やルネッサンス時代、トマス・モアの主張したユートピアなどの影響を孕むイメージがその内容である。

ところで、トマス・モアの『ユートピア』(理想郷)は元来彼が古代ギリシャ語ウ・トポス乃至ウノ・トポスから作った造語であり、その意味は「どこにも無い場所」である。つまり、言葉の発生源の示唆するところは、ユートピアとは現世地上に実現しえないものということである。トドロフ自身次のような感慨を洩らしている。

全体主義的な社会で暮らしているとイデオロギーの重要性を過少評価せざるをえなくなる。イデオロギーは単なる絵空言、煙幕、虚偽であって現実生活とは何ら関係のないものに思えてくる。当局者達はばら色の未来について語り、われわれの陰うつな日常を忘れさせようとするが、彼らが国民の権利に言及するのは彼ら自身の富や特権への渴望を隠すためではない、と語っている。更には、

その上わずかな記憶力さえあれば、イデオロギーの内容やその大原則の具体的な解釈は常に真実で不易なものとして呈示されているにもかかわらず、時を移さず著しく変化していることが分かる。

そのイデオロギーたるや、常に真実であるが故に不変不易なものとして提示されているにもかかわらず、実際には驚くほど頻繁に変化しているのである。そして、

一九三〇年代終わりのヒットラー・ドイツとソ連の関係、あるいは六〇年代の毛沢東中国とソ連の関係の変遷が、とりわけ外交政策に関して明瞭な実例を示しており、このような例はわれわれの周囲では挙げるに事欠かない。^⑨

そうした全体主義のイデオロギーのスローガンの変転はヒットラー治下のドイツ、六〇年代毛沢東の中国とソ連の関係の変遷等に見られるように枚挙にいとまなしの状態なのである。

次に恐怖政治については、恐怖政治は国家をその日常生活のレベルで管理し、指導者の望むように国民を強制する手段として、一八六〇年代ロシアの革命家トカチエフやネチャイエフらによってその組織的運用の検討が始まっている。¹⁰更に彼はエルネスト・ルナンを引き合いに出して全体主義国家の特徴を次のように語る。

エルネスト・ルナンはその著『哲学的対話』に於いて、特に全体主義国家の特質をこう語る。無神論の社会で絶対的権力を確実なものとするためには、神話的な地獄の炎で服従せぬ者を脅迫するだけでは充分でない。《現実の地獄》を設置しなければならない。それは反逆者を打ち碎き他のすべての者たちを怯えさせるにたる《強制収容所》である、と彼は考える。また、道徳的良心を欠いた人間や、高位の権力に完全に忠実な人間、すなわち、(どんな残酷な行為も平気で行う機械人間たち)からなる特別警察を設置する必要性についても言及している。¹¹

また(三)の利権の支配については、こうした国の住民にとって生活は公的なスローガンに法規化された原則に則って送られるわけではなく、全く異なる規律に従って営まれる。それはお菓子の最も美味しい部分を奪い取るための無慈悲な戦いなのだ。全体主義の社会の日常生活を支配しているのは欲得づくのシニズムと権力意志なのである。¹²

利権の全面的支配はマルクスの思想やレーニンの政策によるものではない。そうではなくて、スターリンの

権力奪取以降に定着したものである。

こうした全面的利権の支配はスターリンの時代に始まっている。

そして、こうした局面に到ると典型的共産主義者とは、もはや狂信家ではなく、出世主義者となる。出世主義者は命令に応じていつでもその信念を変えることが出来る。つまり、彼が熱望するのは彼個人の成功と権力であつて、共産主義自体の未来における勝利は眼中にないのである。こうした悪しき状況の生成をその播種期から見守り、主要な養分を与えたのはマルクス、レーニンとスターリンである。¹⁵⁾

最後にこの恐怖政治の有り方の何たるかを締め括るに当り、トドロフの卓越した分析を披露しておきたい。

全体主義の社会では、他人を苦しめる手段としてテロルは誰もが駆使しうるものである。むしろ人々はこの手段に訴えることを推奨され称賛されるのである。私の上司、ライヴァル、隣人また兄弟を不幸の中に沈めようと思えば、適切な手段で党や公安委員会の諸機関に通報しさえすればよい（これらは通低した組織であつた）。訴えられた者はその後の昇進はなくなり、職を奪われ、住居を強制退去させられ、地方へ追放されたり強制収容所に送られたりして、恐らくは殺される！ブルガリアで嘗て抑留されていた人が私にこう証言した。《なにかの理由で誰かを破滅に追い込もうと思えば、誰でもそうすることが出来た》¹⁶⁾。

恐怖政治は、死あるいは弾圧による脅迫であり、一旦それが社会に導入されるや、その社会は根底から変質す

る。この件についてトドロフはモンテーニュを引用して、『他人が苦しむのを見ることによるよこしまな喜び』¹⁴ ドイツ語の Schadenfreude が人間にあって、人は本能的に他人の幸福を楽しまず、逆に人を喜ばせるのは他人の不幸であり、こうした一般的な人間の性情を上手く利用したのが恐怖政治であることを示唆している。また更に、恐怖政治は誰でもが自由に駆使しうるもので、この手段に訴えることは奨励され、称賛さえされるのである。隣人、上司、ライバル、兄弟を不幸の中に沈めようと思えば、党や公安委員会の諸機関に通報しさえすればよい。訴えられた者は直ちに職を奪われ、地方へ追放され、強制収容所に送られて恐らくは殺される。このようにして誰かを破滅に追い込もうとすれば、誰でもがそうすることが出来たという、かつて収容所に収監されていたブルガリア人の証言をトドロフは紹介している¹⁵。

全体主義体制の究極の悪を強制収容所の存在に見るトドロフは、サルトルがその存在に積極的に言及しなかった事実の理由の一つを次の様に見ている。それはレーモン・アロンとサルトルの精神の相貌の対比に窺えるところ。

その対比（対立）は政治と科学の対比に准えることが出来る。サルトルは純粋なイデオログで、感情的な選択によって全てを決定する人間であり、アロンは諸事実の聴取から取り掛かることを知った専門家、学者である。どちらもモラリストではあるが、サルトルのモラルは盲目的に一つのドグマに執着する信仰者の血を引いているのに対して、アロンは人間の普遍性の観念に基づき、論議を経た論拠によって支えられたモラルを表明するのである¹⁶。

アロンの議論の進め方が「事実」の確認から始まるのに対して、サルトルは「事実」に殆ど関心を持たないと

トドロフは語る。晩年のサルトルと極めて深い親交のあった John Gerasi はその著 *Sartre, Conscience haie de son siecle* 『サルトル、その時代の忌み嫌われた良心』において一つの証言を寄せている。

サルトルは人前ではアロンやレヴィ・ストロースのようなブルジョワジーの擁護者について敬意をもって語ったが、個人的には彼らを偉大なる凡人と看做していた。アロンはアメリカ帝国主義の下僕であり、レヴィ・ストロースは氣どった、横柄な書生にすぎず、彼の《ばかげた》思想は他の知識人達をだまして政治参加を回避せしめる目的以外のものをもたない¹⁷。

アンガージユマンの理想に燃えていた当時のサルトルの正直な想いと言えるであろう。

四

『汚れた手』は当時の全体主義体制下の政治活動の一端を正面から扱ったドラマである。若くて純粋な魂の持主の黨員ユゴーは、党の指令で指導者エドレールを肅清しようとするが、政治目的のためとあれば手段を選ばぬ妥協も必要とし、清濁合わせ呑むエドレールの寛仁大度な人格に圧倒され命令を実行することができない。しかし、自分の妻がエドレールの腕に抱かれているのを目撃したその時、やっとユゴーはピストルに手を掛けるのである。

共産党の教条主義を批判したかに見えるこのドラマの主たるメッセージは、communisme 体制の閉鎖性、その官僚主義的側面を照らし出すことにあり、目的さえ正しければその実現のためには如何なる手段も許されるとす

るスターリン流の考え方に、ユゴーという知識人の悲劇を借りて反撥した点にあると見ることが出来る。よって、このドラマは或る意味で「知識人の悲劇」という性格を持っている。

例えば主人公ユゴーは様々な問題でエドレールの護衛達と折り合いをつけることができないのであるが、それはエドレールが言うように、ユゴーが余りにも純粹さに固執するからなのである。つまり、『汚れた手』は主たるメッセージとして *communisme* の全体主義的体制の有り方を問題にしているのであるが、他方この劇作には副次的なテーマ、いわば副旋律として「知識人の疎外」の問題が奏でられている。この問題に関しては『自由への道』*Les Chemins de la Liberté* 第三部『魂の中の死』*La Mort dans l'Âme* (一九四九年) も一つのエピソードとしてこれを取り挙げている。

『自由への道』の主人公マチュ・ドラリュ(サルトルの分身と見ることが出来る)は兵營に於いて常に労働者階級の兵士と衝突し、理解し合うことがないという形で描かれているが、ここにも「純粹」へのこだわりが介在している。ユゴーのそうした執着は「政治に於いては目的のために手段を選ばない」ことを強いられる「agent」手先の使命の達成を阻む要因となる。個人の問題と政治的使命を混同せず切り離して処理することが求められているにもかかわらず、政治は効果・結果優先の問題であって個人の主義主張(ここではモラルの尊重)とは無関係と割り切ることの出来ないインテリの「懦弱」が頭になっている。

主人公 Hugo ユゴーを、ブルジョワ階級からのみならず労働者階級からも疎外されるインテリに位置付けたサルトルの意図は奈辺にあるのか? また、こうした状況設定によって如何なる効果が、また意味が生じたのか? [agent] 手先は逡巡するいとなしに、直情径行的行動をとることが要求されるが、知識人の場合正義感、良心、

思想の問題が常に介在し、単純には行動に走ることが出来ない。労働者と知識人の相互理解の困難な状況をわれわれは例えば『自由への道』第三部のマチウの姿に求めることが出来るが、主人公と労働者の対決の図式は、実は第二次世界大戦中サルトルが動員直後に配属された気象観測班の隊員としての体験がその材料となっている。

サルトル没後の二大私的文書 *Les Lettres à Simone de Beauvoir et à quelques autres* (1983), *Les Carnets de la droite de guerre* (1983, 1995) の内、殊に上記の状況を鮮明に伝える『奇妙な戦争のメモ』から、サルトルと労働者及びブルジョワ階級出身の兵士達との口論の有様を窺い知ることが出来る。Geneviève Idt は *Sartre romancier : lectures actuelles de l'œuvre romanesque de Sartre* ¹⁸⁾ に於いて、サルトルの『メモ』の報告は大きく二種類に分かれており、一つは気象に関するニュース、第二の種類は陣中での日常生活から引き出される幾分コミカルな、自らの自己欺瞞を明るみに出す目論見の茶番劇であり、それは自他の言動の構造分析として、最後に数行の文章に要約されて終るとしている。

サルトルはこうした報告書を主として母親、ボーヴォワール、ターニヤ、つまりすべてを女性の読者に宛てて殆ど毎日三通ずつ発送している。従って次のような諍いが頻発する。

俺はお前という人間が分かってきた。とピエテルが言った。お前は皆がいやがることだけが好きなんだ。お前は一日中ものを書いていて、レストランへ行くとなれば一人で好きなきときに行っちゃまう。われわれに声を掛けもしない。¹⁹⁾

サルトルは人を寄せつけぬ雰囲気で一日中ものを書き続け、食事がしたくなれば勝手に一人で仲間を告げもせず去ってしまう。隊員の中で最も頻繁にサルトルと遣り合うピエテールは何かにつけて彼を批難するのであるが、ここではサルトルが他人と行動を共にせず、超然として常に冷やかである様子に憤懣をぶつけている。こうした単独行動に身を委ねるサルトルの性癖は『自由への道』*La mort dans l'âme*でも酒宴の場面に鮮明に描写される。

マウチ・ドラリユは仲間と一緒に飲もうという誘いを拒否する。するとラテックスという兵士が酔態を演じ、ズボンから一物を引っ張り出す。

ラテックスがズボンから一物を引っ張り出した。

—これを見ろ！ 彼が言った。それから帽子を脱ぐと 俺はこれで六つも作ったぞ。

—六つ、何を？。

—六人のがきをさ。⁽²⁰⁾

—俺はあと一ダースも作ってやるぞ、助平野郎！

マチウは顔を背けた。

—脱帽しろ、新米！ ラテックスは怒って叫んだ。

—私は帽子など被っちゃいないよ。⁽²¹⁾

「自分はあと一ダースばかり作る。脱帽しろ、助平野郎！」「私は帽子などかぶっちゃいないよ」と言つてマチウはその場を去る。

労働者階級の兵士とマチウ（サルトル）の持つ雰囲気の差異は厳然と存在しているのだが、分けても大きな相異は両者間に広がる倫理観ではなからうか？ そこには倫理的潔癖性の濃淡が明瞭に表われている。

サルトルは一九二九年、誤つて気象班という楽な部署につかせてもらつた事実を恥じていた。

《私は一九二九年気象観測班という後方勤務に回してもらつた過ちを犯した。それは卑劣な行為だった。認めよ》、とサルトルが言つと、ピエテールは《あーあー、だからお前は下司野郎なのだ》とのしる。

それは破廉恥な行為だった。認めるよ」と言つたサルトルに対してピエテールは、お前は下司野郎だ」とのしる。

ピエテールは畳み掛けて、お前はチョコレートを盗んで一週間後に自分は泥棒だ、下司野郎だ、後悔してると言いながらも喜々としてそれを食べる、そういうタイプの人間である」と言つた。また更に、

私はお前よりずっと正直だ。私はコネを使って気象班に配属された結果に満足している。対してサルトルは反論する。

サルトルは、私には君がそれを正直という意味が理解できない。君は自分が下司野郎であることを認めたくないだけだ」と言ひ返す。ピエテールは、私が下司でない理由は、正義が支配する社会であれば、自分の利益

のために不正を犯すことで後悔することもあるだろうが、現代社会では私は例外的存在ではない。自分のようにコネを使った人間は五十万人もいるのであって、万一自分がこのポストに居なくても誰かがここに居するだけのことだ。サルトル、君は自分を破廉恥な奴だと言うが、君もやはり私と同様気象班の特権を利用している。その特権を拒否して歩兵にでも志願するというのがあれば、私も君を誠実と認めるだろう。しかし、君が誠実であることを一体誰が証明してくれるというのか？⁽²³⁾

以上、サルトルが非難するピエテルの行為は、一重に彼が有力者のコネを利用した事実にある。そしてそれは純粹にモラルの、個人的モラルの問題であろう。

結局サルトルはこのピエテルとの対話のエピソードを次のように締め括っている。

ピエテルについて、この会話から明らかになったのはピエテルが非本来的合理主義者の最も見事な見本、より正確にはハイデッガーの《ひと》⁽²⁴⁾である事実である。

彼は非本来的合理主義者、ハイデッガー的《ひと》*das Man*の最も見事な見本である」と結論する。

この時代サルトルは *Eigentlichkeit* 「本来性」の思想に執着していた、もしくは縛られていた、あるいは魅入られていたともいえる。*authenticité* と *inauthenticité* : 「本来性」と「非本来性」という「二項対立」の世界観であらゆる現象を透視するやり方である。サルトルがドイツ留学時代に影響を受けたハイデッガーに吹き込まれ

た本来的自己〔実存〕の回復という観念の基盤を為す性格は、中性化乃至平均化された「ひと」《on》:《Das Man》:《un tel》の中に埋没した個別性、社会的相対主義、あらゆるものの許容、儀礼上の合理主義（『異邦人』のマルソーが拒否したもの）、価値への盲目等を「非本来性の基盤」とするものであるが、それらに逆行する²⁶⁾、乃至は対蹠的位置にあるものである。加うるに、サルトルは本来性に到達するためには何かが破綻しなければならぬと考える。ゴーチャン、ゴッホ、ランボーに対する彼の「本来性」に関わる劣等感はいくつもある芸術家達がおのれを破滅させたからなのだ。彼らはあらゆるものを許容することなく、つまり許容範囲は極めて限定され、儀礼上も極めて不合理（世間体に合わせることをせず）で、相対主義を否定（絶対主義を貫き）し、己のみが信奉する価値にまっしぐらに突き進んだ芸術上の闘士であった²⁶⁾。

ハイデッガーの *Sein und Zeit* 『存在と時間』から得た「沈黙の呼び声」、良心の呼び声は、自己を《ひと》から連れ戻し、現存在に「負い目」Schuldを理解せしめるものとして機能するものであり、具体的にはわれわれが「死への存在」Sein zum Todeであることを了解せしめるもの、すなわち現存在の「虚無性」Nichtigkeitを認識せしめるものである。ハイデッガーは「自己固有の負い目あることに対して、沈黙のうちに、不安に身構えて自ら投企すること」を「決意性」Entschlossenheitと呼び、これが「本来性」の証明であるとする。つまり、現存在の本来性は「良心」と「決意性」であるというものである。また、本来性は自己への忠実、世界への忠実故に苦悩を受け容れることを要求するものでもある²⁷⁾。社会的相対主義を排し、儀礼上の合理主義や価値への盲信をしりぞけて、個人の「心奥」が呼びかける沈黙の声に耳を傾けた結果として、自己破滅に到る行程にイメージとしての「本来性」の姿をサルトルは見ていると言えよう。

こうした「本来性」への強烈なるこだわりは「正義と善」の過激な追求となり、妥協を許さぬ純粹志向へと人を駆り立てるのである。『汚れた手』の一方の主人公ユゴーはまさにそのようなサルトルの一面を付与された、使命と倫理的正義のはざままで葛藤・煩悶する知識人の典型と見ることができる。

五

ところで Tzvetan Todorov は *L'homme déposé* の第七章 *Politique des intellectuels* の項で興味深い論旨を展開している。暫時その言に耳を傾けてみたい。

アメリカ人哲学者にして社会学者 Christopher Lasch による知識人の類型分類から彼は説き起こしている。それは歴史の三つの時代に照応する知識人の役割である。l'intellectuel comme voix de la conscience : 良心の声としての知識人、次は comme voix de la raison : 理性の声としての知識人、最後は comme voix de l'imagination : 想像(力)の声としての知識人である。第一のケースは最も古いタイプでモラリストがこれにあたり、伝統と宗教を拠り所としてしている。二番目はモラリストに対抗する啓蒙主義時代の知識人である。三番目はその啓蒙思想の学者に対抗して産まれたロマン主義的反抗に照応する知識人である。そして、この第三のタイプの知識人は社会のみ出し者、呪われた詩人、芸術家の姿を纏っている。更に、夫々の時代の知識人の旗印は「善」「真」「美」である。ラッシユは、倫理的言説に関して科学的理性や解放のロマン主義的夢想よりむしろ、知識人が良心に注意を向けるモラリストのタイプを称揚する。そしてトドロフは他のカテゴリーのために倫理的価値を犠牲にするこ

とを拒否するラッシュユの姿勢に賛同する。

L'artiste en tant que tel, le savant en tant que tel n'ont pas de leçons de morale à nous donner ; ils ne sont pas sages que le citoyen ordinaire.⁽⁸¹⁾

その訳は、芸術家や学者はそれ自体として確固たる道徳的教訓を有しているわけではなく、彼らが一般市民以上に賢明というわけでもないからである。

また、トドロフは *La tentation de l'utopisme* 「理想郷主義への誘惑」の項で、こう語る。

Ce sont là deux rôles opposés : l'intellectuel comme maître en lucidité et l'intellectuel comme pourvoyeur d'espoir. 対立する二つの知識人の役割として、明晰なる指導者としての知識人と、希望の供給者としての知識人がある。そして、les préférences de Sartre vont à la seconde position. サルトルの好みは後者の立場、つまり希望の供給者としての知識人であって、La démarche ici défendue est celle de l'utopisme 拠って立つところの主張は「理想郷主義」に他ならない。理想郷の考えはプラトンからルソーまで常に存在したが、その考えの役割は、世界を解析できるように精神を教育することにあつたのであり、明日の行政官にプランを提示することではなかつたと語る。そしてこのトドロフの言を指標として認めるならば、サルトルは「希望の供給者」としての知識人であり、彼は理想郷主義という観念が先行するイデオログであつたということになるであろう。そのような見地からトドロフは、サルトルとアロンの社会観、歴史観及びその方法論を比較したのである。論旨の都合上再度トドロフの見解を要約しておく、サルトルは純粋なイデオログで感情的な選択ですべてを決定するが、アロンは事実を耳を傾けることから始める学者であり、⁽⁸²⁾両者共にモラリストではあるが、彼らの倫理的姿勢の起源に違いがあると

う。つまり、サルトルには詰まる所一つのドグマに盲目的に固着する信者の姿勢があり、アロンには論拠によって立証された論争に支えられた人間的普遍性の観念に基づく合理的なモラルがある。アロンにとって事実の確認が果たすべき第一歩であるのに対して、サルトルが事実⁽³¹⁾に殆ど関心を持たないのはそうした理由によるとする。結局サルトルには盲目的に固執する観念的理想が先ずあった、ということになる。

また、*Telle est l'enigme* 洵に不思議なことだが、と前置きした上で、この二百年西欧諸国は大多数の人に選択された道、民主主義の道に踏み入れていたのに、最も見識ある人々であるべき知識人は、むしろ粗暴で専制的な体制を選んできた。⁽³²⁾ 近年ハイデッガーや彼の崇拜者、またその弟子たちの事例に注目が集まったが、彼らは第二次世界大戦前また大戦中ナチズムの思想に固着した人たちであった。また、数多の最高級の知識人達が身も心も捧げてきたのは政治としてのマルクス主義のヴァリアント、つまりスターリン主義、トロツキー主義、毛沢東主義、カストロ主義あるいは一時的とはいえミシェル・フーコーが支持したホメイニの体制等に対してであった。

どうしてこのようなことになるのか？ 謎解きの一つをトドロフはジョージ・オウエルの言に求める。一九四〇年代、大戦前夜のイギリスにおいて、一般市民の方は彼らの自由を愛し、善悪の实在を信じ、知性を尊重したが、知識人はそうした《形而上学的虚構》の仮面を剥ぐことに汲々とした結果、一般人はヒトラーと闘わなければならぬことが分かっていたが、知識人はファシズム、あるいはスターリニズムに迎合的な態度をとってしまった。その理由は、彼らが一般人よりも精神的領域で天分に恵まれているが故に、⁽³³⁾ 彼らは知的能力のみで権力の座に到達しようとするからである。そして、その目的に対しては専制政治が民主主義よりも都合がよいのである。⁽³⁴⁾ 《必要不可欠な殺人》を称賛する人々とは、⁽³⁵⁾ 間近に死体を見たことのない人でもある。一九三〇年代の

マルクス主義の詩人 Auden がそうであったように、「Cela ne peut être écrit que par une personne pour qui le meurtre est essentiellement un mot」⁽⁸⁶⁾ そうした作品は、殺人が何よりも先ず言葉で、しかないような人間によってしか書かれ得ないものである。⁽⁸⁶⁾

要するに、《知識人や作家、また芸術家などが倫理の領域や政治の領域に、美的な判断基準を体系的に適用しはじめた（それはラッシュによれば想像力の支配である）》ことにその原因があるとトドロフは見ている。ラッシュによれば、それは想像力の君臨であり、ポール・ベニシユーはこれを *le credo romantique* と表現している。つまり、問題は、ロマン主義的信仰箇条、ということである。

イギリスのロマン派詩人 Percy Bysshe Shelley は *les poètes seront les législateurs de l'univers* (Shelley) 詩人は宇宙の立法者となる、と語り、「la beauté sauvera le monde」(Dostoevski) ドストエフスキーは、美が世界を救う、⁽⁸⁷⁾ と言い、「l'esthétique est la mère de l'éthique」(Joseph Brodsky) ブロドスキーは、美は倫理の母なりと表現した事実が以上の経緯を物語るといえよう。

結局、ロマン主義的想像界ではどうあれ、現実世界では、絶対悪、絶対的善、というものは殆どないのである。従って知識人はむしろ、より善きもの、次善に向って進むべきなのではなからうか？ 倫理や政治に美学がとって代わることで一体如何なる実践的効果が見込まれるであろう。理想郷主義を鼻先にぶら下げられて、戦争の美学、暴力の美学に酔い痴れてきた二百年があったが、われわれは《現実醜いもの》と言うニーチェの言葉を再認識した上で、美しい嘘に乗せられるよりは、醜い辛い真実を認識する、方がよいのではないか？ 現実世界では節度のみが美德であり、過激主義はそこではなりをひそめざるを得ないであろうが、*lumière* 知性を基調とし

た十八世紀の理性第一主義に対しても、人間理性の限界性の声も囁かれる現在、更には美に酔い痴れる想像力の行き過ぎが招来する危険性をも謙虚に受け入れるとすれば、十七世紀の時代に全面的に立ち返ることは不可能としても、モラリストの *la voix de la conscience* 良心の声に学ぶべきことは多々あるのではなからうか。

六

『ボードレール論』や『言葉』から窺えるサルトル固有の性癖は多分に彼の生いたちが形成したものと見られるが、われわれもサルトル流の実存的精神分析の方法を借用して、彼の人格の側面に光をあててみたい。

端的に言って彼の「純粹」指向は幼少時の「プチ・ブルジョワ育ち」「孤兒的境涯」「書物に囲まれた環境」「都市生活」等が作り上げたものと見ることが出来るのではないか。少年期のサルトルが美しい母と営む生活世界は天国であり、彼は毎朝喜びにうっとりして目覚めるのであった。サルトル少年は自分が *enfant public* 皆からちゃはやされる王子様と思うことのできる坊ちゃんであった。⁽³⁸⁾そして彼が十一歳の折の母親の再婚は彼の心中に決裂、縁切りの感情を誘発し、彼は母との断絶に由来する「他者性」をたつぷり味わうことになるのである。

ブルジョワ的環境という天国から孤兒的境涯へ投げ出された少年はますます文学という想像世界にのめり込んでゆく。この間の経緯については第四部第二章『「他者」意識の「実在」と「非実在」』で詳細な報告をご覧戴きたいのであるが、ボードレールの場合は偶像であった母との近親相姦的な関係が壊れ、自らを「他者」に仕立て上げ、同時に自らの他者性を屈辱と怨念と自負のうちに回復する攻撃的な言動へと彼を追い立てたのである。天

国に住まう「坊ちゃん」はいわば ange 天使とも言えるのだが、paradis から追放された天使は ange tétchu 墮天使となり、更には ange rebelle 反逆天使となり、最後に ange des ténèbres 闇の天使、すなわち悪魔となってゆく経過を辿ったのである。

因みに「悪魔」とは一説によれば元来神の傍らに仕えて罪人の罪状を調査し、所業が正義に適うものかどうかを「神」に奏上する役目を持った天使であった。従って悪魔は「正義」「善・悪」に対する鋭利な感覚を養い続け、その純粹すぎるノルマ故にまことに些細な不備も見逃すことが出来ぬ偏狭な正義感を振り回す「悪魔」となるのである。

『赤裸の心』でボードレールは、「身だしなみ」「祈り」「仕事」「節制」「純潔」「慈愛」等を自らに課し、道的に、厳格な生活を送ろうと努めている様が窺える。それらを日々完璧に全うすることの困難故に悔恨にさいなまれながらも、より良い生活をしようと毎日自分に言いきかせ、闘っては敗れ、人知れぬ過失の重荷を負いながら恐ろしい罪悪感に苦しめられていた。正義と善への執着は他者のみならず自分にも向けられるのである。サルトルが、社会的現実や人間関係を眼差しの闘いという相互主観性を通してしか見ようとしたくないのもこうした事情によるのではないか。

サルトルとボードレール、二者に共通する性癖は Angelisme である。Angelisme 天使主義とは Ange 天使から派生したタームで「現実を無視した純粹主義」「お目出たい精神主義」「現実を回避する態度」を意味する。中空を軽やかに舞い、純粹で精神的なものを希求する angelisme は、ひとたび険しい現実と直面した時、現状に耐えられず墮天使となり、一方で物質嫌悪、現実回避に向かう。「人間の行動はかくあるべし」の信仰箇条が先ず措

定され、それが理想的軌道をはずれる時、彼の完全主義的性癖は自他に対する攻撃の刃となり、他者に対してはその不備を突き、自らに對してはその韜晦故の罪悪感から、ボードレールの場合には麻薬という「人工樂園」への逃避を促す契機となったと考えられる。

また、『言葉』で語られているように、「書物に囲まれた環境」は、祖父の教育とともにサルトルを現実よりも文学、つまり架空の世界を好む人間に仕立て上げるのに寄与したと考えられるし、加えて、祖母ルイーズの清教徒主義の影響も無視することは出来まい。ピューリタニズムはカルヴァンが過酷な嚴罰政策によつてジュネーヴを治めたカルヴァン主義のヴァリアントでもあるからだ。

七

「正義」「善」「本来性」等へのこだわりはいわば「純粹主義」に発している。

エドレール

いいかい！ 分かるかい！ 君は人間を愛していないのだ、ユゴー。君が愛しているのは原理原則だけなんだ。⁽³⁹⁾

『汚れた手』の主人公の一人エドレールはインテリ青年 Hugo が愛するものは原理原則のみであり、彼が人間

を愛していない事実を指摘している。ユゴーは人間を愛するために黨員になつたのではない。

ユゴー

僕はその主義主張が正しいから入党したのです。そうでなければ脱党しています。人間たちについて言えば、あるがままの人間に興味はありません。彼らが将来なりうるものに興味があるのです。^④

ユゴーはその主張が正しいから入党したのであって、そうでなければ脱党する意志を表明し、更に、人間に興味があるとはいへ、あるがままの人間にはなく、なりうる人間に対してである。一つの主義主張に基づく理論に合致した、理想形としての人間の姿にこだわるインテリの *dogmatisme* がここにも窺えるであろう。あるがままの人間は理想とは程遠く、不完全で不備だらけの存在でしかない時、純粹に過ぎる倫理観はこれを包容する能力に欠けるのかも知れない。

『フランスにおけるジェジュイットの破壊』という本の卓越性を讃えつつヴォルテールは言う。《これは公平な書物である。というのはこの本はパスカル的な精妙さと雄弁をもって書かれた哲学であるからだ。特にパスカルの著書に見られるような、時として偉大な人びとを誘惑する先入観に曇らされることのない優れた知性によって書かれたものであるからだ》^⑤。ヴォルテールはパスカルに見られるような *dogme* の招来する危険に言及しているのである。ある意味で、宗教戦争を和解に導くに功あつた大政治家、モンテーニュ以来、主義主張・信条という名の偏見と、不完全なあるがままの人間の、いずれを優先すべきかの二者択一をわれわれは今日まで問われ続けて

いるといえる。そしてこれら二者は人間が人間として生きてゆくにあたって双方ともに不可欠なものであるだけに、われわれは情況に応じて選択の優先順位の決定を迫られる。実にしんどいものゝであると言えよう。

劇作『汚れた手』に関しては、一方の主人公エドレールというキャラクターの創造にサルトルの手腕の冴えを見るのが一般評ではあるが、これまで見てきたように、そのキャラクターを引き立てるための二項対立のもう一方の軸が、純粹な倫理観の権化として、政治の現実主義と道徳的理想のはざままで煩悶するユゴーの存在である。かくして、このドラマでは「知識人 vs 労働者」、「エドレール vs ユゴー」、そしてそれらを包摂するものとしてユゴー自身の人格内部の *duale* の抗争と、三セットの対立の構図が用意されているのだが、ユゴーはある意味で、サルトルの純粹主義を担う人物像と看做すことができるだろう。「良心の要請と政治的行動の要請」「倫理と実践」「知識人と大衆」「現実世界と理想論」、こうした二項対立はサルトルの思想的論理形成の常套手段で、彼の最も得意とする手法であるが、その手法が十七世紀以来の古典演劇の作劇作法にびったり合致した好例ともいえよう。あるべき存在としての自分Ⅱ〔対自〕と、革命推進の手先としての自分、他者から見た、他者との関係の渦中にある、いわば自己の対他存在を引き受ける自分Ⅲ〔対他〕の相克は必ずしも劇中で止揚される必要はないのである。dramatiqueを演出するものは、その相克から生じる煩悶であり葛藤であるからだ。敢えてそのジーンテーゼを挙げるとすれば、それは主人公ユゴーの自殺ということになるであろう。こうした演出はすべてサルトルの文学技法上の計算の上に成立したものである。アンナ・ボスケッティが『知識人の覇権』⁽¹²⁾で語っているように、サルトルは今何をすると流行児になれるかを計算しながらのし上ってきた。彼は今自分のいる所で何をすれば一番になれるかを常に考えてそれに成功した。そうした計算に対する努力・尽力を惜しまぬ性格の持ち主で

ある。『汚れた手』の作劇構成を概観すれば、彼が当作品の執筆にあたり、如何に綿密に古典主義の演劇を精査し、その作法に忠実な創作を心掛けたかは一目瞭然である。例えば、この芝居はユゴアの回想に始まり、その三時間の回想が終わるとともに芝居も幕をおろすという時の一致を實踐しているほか、十七世紀古典演劇の金科玉条である三単一を見事に復活させているのである。いかなる理論の正統性もゆるがせにできぬサルトルの純粹への憧れは、本来性への傾倒と軌を一にするものといえるであろう。

とはいえ、ユゴアのキャラクターの効果的描写は、そうした計算を越えるものと考えざるを得ない。このキャラクターの創造にはサルトル自身の性癖が関与している事實は、これまでの経緯からして納得される場所ではないであろうか。コミュニズムを非難・批判しつつもコミュニズムと共に歩むという、綱渡りのような生き方をスタンスとして採用せざるを得なかったサルトルの本領は、果して小説・演劇の世界に求められるべきであろう。本来性という理想型にこだわり、純粹主義的倫理観の横溢した彼のロマン主義的性格は、一つの理想に邁進する *dogme* を追求する余りに、対社会的現状認識や調査をないがしろにする性質のものであったようだ。旧東欧圏における恐怖政治と強制収容所に関する限り、レーモン・アロンと比較されるのはその点であり、サルトルの政治的発言のアキレス踵もそこにあつたと言えよう。とは言え、世界の現状を憂え、人間の未来へ向けてヒューマニズム的理想を追究し、希望の供給者であり続けた彼の資質と行動力は、それ自体まことに得がたい、充分尊敬に値する態度であること言うを俟たない。

ハイデッガーと子弟関係にあつて、永年に渡つてその師と往復書簡をとり交わしたハナ・アーレントはその著『全体主義の起源』に於いて、「強制収容所および絶滅収容所は……全体的権力機構・組織機構の中核的機関な

のだ⁽⁴³⁾」として、その体制内部の恐怖政治と強制収容所の残虐行為の実情を詳しく調査し、そうした機関の存在の意味を追究している。

事実の把握がアロンのやり方における必須の第一歩であるのに比して、サルトルは殆ど事実を気にかけない⁽⁴⁴⁾。

現実世界のあるがままの姿、つまり事実の調査と把握を重視することが、政治的発言に求められる作業の第一歩であるとするれば、それはサルトルの資質が十全にカバーすることの出来ない部分であると言えよう。よって、彼の本領はやはり文人の領域にあると考えざるを得ないであろう。

