

J.-P. Sartre と A. Camus

— transcendance vs *hic et nunc* —

川 神 博 弘

きわめて単純な類型化 (typologie) を承知の上で言えば、アルベール・カミュは不条理の思想家である。人間のなかには曖昧で非論理的な部分があるが、そうした人間のあるがままのものを肯定しつつわれわれは自然 : physis と調和して生きてゆくべきであると考え、いわば実存 (現実存在) の肯定者である。例えばエリック・ワナーはその著『暴力から全体主義へ』において《Camus . . . est essentiellement l'homme du *hic et nunc*.》¹⁾ カミュは本質的に “*ここ* と *今*” の人であると語る。

カミュにとって、人間の真の豊かさは《*ici-maintenant*》²⁾ “*ここ・今*” にあるのであり、われわれが休息を見出しうるのは *sur terre, dans le présent*³⁾ この地上と現在なのである。

他方ジャン＝ポール・サルトルは超越 : *transcendance* と生成 : *devenir* の哲学者である。彼は人間の実存を分析して、人間の在りかたは即自 (肉体) と対自 (意識) の総合体であるとした。そしてサルトルにとって、人間が人間たる所以は意識の超越性にあるのである。言い換えれば、人間の意識 = 対自存在は彼が創造したターム *le non-être-ce-qu'on-est*⁴⁾ が示すように「あるがままのものでないもの」である。社会的現状や自己の現在のあり方に満足せず、未だない自分を想定して、常にその目標に向かって自己投企 (*projet*) し続ける存在である。未だ実現に至らぬ未来の理想型があって、理想と現実の比較の上で、現状が不完全・未完成であることに人は思い至る。つまり理想の形を満月に譬えると、現状は弦月である。その未だ達成されざる部分をサルトルは *manque* : 欠如と規定した。このように現在の自己を否定し空無化することによって人は、

欠如分を埋める能動性、いわば欲求充足行動を發揮するのである。したがって自己超越：transcendance を目指す自己投企：projet の前提は現状及び自己否定でもある。つまりサルトルは現状否定の未来志向派であって、彼の実存哲学の基底には Négativité：「否定性」が横たわっている。

かくしてサルトルとカミュの人間観には基本的な相違があると認めざるを得ない。それは「未だないものを目指す」立場と、「あるがままのものを肯定する」態度の違いである。拙稿の狙いは、同じく実存主義者と称せられた二人の知識人の écrits 著述を通して人間実存の把握の仕方の違いを詳しく検証し、相反する側面を照射することによって両者の人間観の対比を提示し、そこからどのような問題が現代のわれわれに課されているかを探る試みである。

1. Point de départ：出発点

1938年サルトルが著した小説作品『嘔吐』は内容と表現の斬新さによって人々に衝撃を与えるものであった。彼は既に当作品に先立って『壁』を上梓しているが、伝達すべき、表現すべき“人間の実存”への思い、言い換えればサルトル流の“人間”解釈と分析、描写と表現の技法的側面の両者が、抑えがたい欲求として力強いリビドーの奔流の形で流出したという意味において、前作をはるかに上回るものと言えよう。その、欲求の抑えがたいリビドーを殊更感じさせるものは、なによりもまず『嘔吐』の scatologie：糞便論的な描写である。

ボロ雑巾が間近に来たとき、彼はそれが這ったり飛び跳ねたりしている、埃まみれの一片の肉片であることに気づく。血しぶきをあげながら小川の中を転がる苦悶の肉片だ。肉片は膨れ上がり裂け目が出て、半ば口を開いているのが見える。その割れ目の奥に第三の目がある。そして気持ちのいい暖かい部屋の寝心地の良いベッドで眠る男は、湿った陰茎の森の中の蒼みがかかった地面の上で素っ裸で目覚めるだろ

う。

それらの陰莖はジュクスト・ブーヴィルの煙突のように赤く、白い空に向かって屹立し、それには大地から半分顔を出した毛むくじやらの玉ねぎのような睾丸が付いている。そして幾羽もの鳥が森を飛びまわり、嘴でつついて血を流させる。その傷口からゆっくりと精液が漏れ落ちる。小さく泡立つ、半透明で生暖かい血の混じった精液が。⁵⁾

ある意味でルイ＝フェルディナン・セリーヌの『夜の果ての旅』に触発されたとも言えるが、他方糞便論を正攻法で駆使したセリーヌという先達の小説が、それまで際物的表現を拒否していたガリマール社という、いわばブランド的出版社に受け入れられた事実が、『嘔吐』の猥褻で糞便論的な記述をサルトルに保証したということであろう。

ところで即自存在の露呈化の誇張表現としての糞便論は何を意味するか。詳しくは拙著『サルトルの文学』「サルトルにおける糞便論的記述」の章を参照願いたいだが、多様な解釈が可能である。拙稿に直結するものとして挙げなければならないものとして、一つには主人公ロカンタンの即自存在（物質）に対する嫌悪感・恐怖感がある。ロカンタンは“マロニエの根”に象徴されるあらゆる物質的現象に嫌悪と恐怖を感じる。

事物の多様性や個性は仮の姿であり、漆でしかなかったのだ。その漆が溶けた。⁶⁾

モノの意味が剥がれた物質（即自存在）がロカンタンにとって不気味な様相を露わにする『嘔吐』のメカニズムを、Geneviève Idtは「樹がその本質を明らかにする、言語による《観念論的還元》の対象となっている⁷⁾」と語るが、観念論的に還元されたとはいえ、それは厳然としてモノを忌避する態度であることに違いはない。少なくとも主人公と自然との間に親和性、融和性は存在しないと言える。また、シモーヌ・ド・ボーヴォワールは“彼（サルトル）は葉緑素アレルギーで、牧草の緑がた

まらなかった”と証言している。それは作中で次のような形で現れる。

敢えて危険を冒して進むと植物園にいたる。植物が数キロにわたって這い出している。町を覆い、石に纏わりついて締め付け、ひっくりかえし、長く伸びた黒いはさみで石を砕く。⁸⁾

サルトルには当初から自然忌避ないしは自然嫌悪の姿勢が認められる。つまりサルトルは *antiphysis* 反自然の人である。

一方、カミュは『シジフの神話』『裏と表』『結婚』の一部を既に少数出版していたが、作家としての出発点はやはり『異邦人』であるとしたい。構想からほぼ5年を経て1942年刊行の当作品は絶大な評価と反響を呼んだ。因みにこの作品が構想された1937年カミュは共産党を脱党している。

ところで、極力接続詞を避け、細切れのフレーズを並べ、もっぱら複合過去を用いたこの作品が、それでも“みずみずしい文体”と称される所以はどこにあるのだろうか。要因の一つを主人公が自然を享受する姿に求めたい。享受の対象はムルソーがマリーと戯れる「海」であり、主人公が夕方勤務先から解放されて岸壁を歩いて帰る時に感じる「さわやかな空気と新鮮な息吹」であり、

*J'avais tout le ciel dans les yeux et il était bleu et doré.*⁹⁾

ムルソーが眺めるのを好む「空」と「太陽」でもある。初期の *écrits* が既に提示するように、カミュには *consentement à la «physis»* : 「自然への同意」が明瞭に見て取れる。それは1939年刊行の『結婚』において、フィレンツェのピッチ美術館の裏手にある16世紀のイタリア式庭園・Boboliの庭の高台から見下ろしながら観想するカミュが感じた *«consentement à la terre»* : 「大地への同意」でもある。カミュは幾多の著書で倦むことなく繰り返す。

*Le monde est beau, et hors de lui, point de salut.*¹⁰⁾

“世界は美しい、世界の外に救いはない”と。「大地への同意」はカミュにとって人間を幸福に導くためのキーワードとして存在する。つまりカミュは nature 自然を、terre 大地を、そして monde 世界を愛する人であり、physis (ものごとの自然のかたち) を肯定する姿勢が彼の根底にはあると言えよう。ここまで見てきたようにサルトルとカミュの対比は antiphysis と physis の相反する姿勢に顕著に現れている。それはその後も《action : 行動に対する contemplation : 観想》、《projet : 自己投企に対する nostalgie : 郷愁》、《transcendance : 自己超越に対する enracinement : 大地に根を張ること》、《devoir-être : 義務存在に対する être : 存在》・・・という形で平行線をたどるのである。

2. Devenir : 生成

Camus, disions-nous, est essentiellement l'homme du *hic et nunc*. A cela se rattache d'une certaine manière toute sa philosophie, et notamment sa doctrine de l'absurde.¹¹⁾

エリック・ワーナーは、カミュは本質的に“ここ と 今”の人間であり、彼の哲学就中不条理の学説はその事実と関連していると言う。

例えば、母の棺を前にしてタバコをくゆらせ、葬儀の翌日にはマリーと海で戯れるムルソーの行為は *théâtre social* : 社会的なお芝居への配慮にかけるため、外見上刹那的に見えるもので、*hic et nunc* そのものである。また、社長がムルソーにパリ行きを打診すると、

《Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire.》J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal.¹²⁾

「僕にはどうでもいいことです」とムルソーは答える。ムルソーには野心がない。彼は未来志向派の人間ではないのである。出世や進歩・発展とは縁遠いタイプであり、いわば *devenir* : 生成の観念とは無縁であり“今・ここ”を享受する人間なのである。エリック・ワーナーが《*frui camusien* : カミュ的享樂》と呼ぶものがそれである。ワーナーは続け

て語る。

Prendre conscience du fait que les murs de l’Absurde sont infranchissable, c’est par là même se trouver renvoyé au hic et nunc (tragique mais aussi exaltant même parce que tragique). Réciproquement, l’envers du 《frui》 camusien, c’est l’expérience amère de l’Absurde.¹³⁾

「不条理の壁は乗り越えがたいという意識が人をして hic et nunc に追い込む。それは悲劇的ではあるが、精神的な高揚をもたらすものでもある。悲劇的であるからこそ精神的な高揚をもたらすのである。逆に言えば、カミュ的《享楽》は不条理の苦い体験なのである」。カミュの喜びは、

La joie n’est d’une certaine manière, chez Camus, que l’autre face du désespoir : désespoir qui trouve sa source dans la constatation que hors du monde il n’est point de salut.¹⁴⁾

世界の外に救いはないという確信の中に源泉を見出す、絶望の裏返し顔でしかないのである。かくしてカミュは devenir : 生成に興味を示すことはない。あるいは世界を肯定する姿勢は transcender le réel : 現実を超越することを拒むものと言える。カミュはむしろ s’accorder au monde : 世界との調和を目指しているのである。『結婚』においてカミュは述べている。

Sentir ses liens avec une terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu’il est toujours un lieu où le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d’homme.¹⁵⁾

「大地との絆を感じ、また幾人かの人間に対して愛を感じることに、心が和合を見出す場所は常にあると知ること、そこには既に人間の唯一の生に対する多くの確信がある」と。

「この世界は何からどのようにして生じたか」という問いにタレスが一つの解答を見出して以来、B.C. 6世紀以降の古代ギリシャの哲学者は主として *physis* について考察した。この哲学の潮流は A.D. 529年古代ローマのユスティアヌス帝の時代に終焉を迎える。そのような哲学思想は“非キリスト教的”であるという理由でユスティアヌスが禁止したからである。それ以降人間は“希望”の観念に籠絡され、故郷の土地（現世）を放棄して *l’Au-delà*：彼処（かしこ）あるいは彼方（かなた）という疑わしい道に迷い込んでしまったのである。しかしカミュにとっては、

*Cette splendeur du monde, ces femmes et ces fleurs il me semblait qu’elle était comme la justification des hommes.*¹⁶⁾

世界の素晴らしさ、世界の女たちや世界の花々こそが人間の証明（正当化）なのである。そして *c’est pour une grande vie (et non pour une autre vie.*¹⁷⁾）そのように考えることは、より遠大な生のためであり、別の生（彼岸）のためではないのである。つまりカミュは彼岸を志向することの空しさを説いているのである。

*De la boîte de Pandore ou grouillait les maux de l’humanité, les Grecs firent sortir l’espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais pas de symbole plus émouvant. Car l’espoir, au contraire de ce qu’on croit, équivaut à la résignation.*¹⁸⁾

ギリシャ人は、人間の不幸（悪）が蠢いていたパンドラの箱の中からさまざまなものを跳びださせたが、なかでも最も恐ろしいものとして希望を跳びださせた。カミュはこれ以上感動的な象徴を知らないと語る。なぜなら希望は人々の思いとは裏腹に、それは諦念に等しいからであると言うのである。したがって、それは *l’autre vie*（別の生）を希求し、*l’Au-delà*（彼方）を目指すことの愚かさを戒める態度である。

カミュは宗教による救いを断固として信じない人間なのだ。彼はまた

『シジフの神話』の中で、あらゆる形の「希望」をパスカルの *divertissement au sens pascalien* 《気晴らし》¹⁹⁾ と同列に置き、これを *esquive* 《巧みに身をかかわすこと》と呼び、

L'espoir d'une autre vie qu'il faut 《mériter》, ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit.²⁰⁾

死後にもたらされるもう一つ別の生への希望とは、生そのもののために生きるのではなく、その生を超え、生を純化する偉大な観念のために生きる人々のごまかしであると考えるのである。

実は、この同じテーマは後の『反抗的人間』でも標的を違えて再登場する。「均質的で普遍的な国家」という《理想郷》へと標的は変わるが、そこでカミュが革命家を非難・弾劾する理由は、彼らが《*l'homme est consolable*》「人間は慰められ得る」と信じていることにある。彼は宗教による救済を全く信じないが、同様に革命家達が人々の心を魅了するために弄する言辞も、現実の人間を幸福にするに足る力を持たないと考えるからである。それは《*Le communisme est une suite logique du christianisme et une histoire de chrétien*》「共産主義はキリスト教の論理的帰結であって、キリスト教徒の歴史である」と看做すカミュの正直な思いであり、キリスト教が人の目を現世から背けさせたと彼は考えるからである。

他方サルトル流の実存主義のキーワードの一つは *transcendance* である。サルトルの把握する人間像は、あるがままの自己を否定し、あるいは世界の現状を否定し *transcender le réel* : 現状を超越することに意欲を燃やす人間である。未来に向かい、希望の目標を目指して *projet* (自己投企) をし続け、常に生成・発展する人間像である。言い換えれば *devoir-être* [義務存在] としての人間である。

サルトルが『存在と無』において意識のあり方を *être-pour-soi* 「対自

存在」と規定した時点で、実はこの未来志向は決定づけられていた。ここで、カミュとの対比を鮮明にするため、サルトルの「対自」の構造を概略的に提示しておきたい。

自分自身で一杯になっていて、純粹かつ単純にあるがままの存在《l'être est ce qu'il est》²¹⁾をサルトルは「即自存在」《être-en-soi》と名づける。

L'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un possible. Le possible est une structure du *pour-soi*, c'est à dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible.²²⁾

それは可能的なものから導き出されることはなく、つまり可能性も未来も持たないモノの存在である。可能的なものは対自の構造である。即自存在は可能的でも不可能的でもない。したがって即自には移行（*passage*）も生成（*devenir*）もない。²²⁾それは塊をなして内部のない、隙間も欠けるところ（*manque*）もない存在様式である。またそれは意識の志向対象でありながら、同時に「意識でないもの」であり、「意識を超越して実在するもの」である。意識の超越的志向対象が「存在」なのである。小説『嘔吐』の主人公ロカントンの「吐き気」は「普段隠れている」その「存在」が現れ、ロカントンと対面した時に生じるものである。つまり、モノの日常的な意味というヴェールが剥がれた時、モノがそのグロテスクな裸形を彼の目の前に晒すというメカニズムが設定されているのである。

ところで、この反応は同時に「意識」の出現をも意味する。なぜなら現象学では《La conscience est conscience de quelque chose》「意識は何ものかについての意識」であらねばならないので、「存在」があるかぎり「意識」もまたあることになるからだ。一方そのようなモノとして措定された即自存在に対する「意識」をサルトルは対自存在 *être-pour-soi* と称する。対自＝意識のあり方は「存在でないもの」として存在を「否定」し、空無化することで自らの能動性を発揮するものである。《Le *pour-soi*, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation.》対自は自己

の根拠としての否定の出現である。²³⁾ 次に対自は *le non-être-ce-qu'on-est* 「あるがままのものではないもの」として常に「今ある自分」でない「未来の自分」によって規定された、言い換えれば理想型を完全体とする *manque* 「欠如」部分を有する。いわば [満月(完全体)] - [弦月] = [欠如分] ということになる。また *le manque est l'apparition sur le fond d'une totalité*。このように欠如は「全体」を背景・基礎として現れるものであるが、

Il importe peu d'ailleurs que cette totalité ait été originellement désagrégée («les bras de la Vénus de Milo manquent . . .») ou qu'elle n'ait jamais encore été réalisée («Il manque de courage».)²⁴⁾

その際「ミロのヴィーナスの腕のように元々あったものが崩壊した」という意味の全体性であるか、「彼には勇気が欠けている」という場合の全体性であるかはあまり重要ではない。いずれにせよそれは一つの理想の形ということである。またサルトルは、

S'il désir doit pouvoir être à soi-même désir, il faut qu'il soit la transcendance elle-même, c'est à dire qu'il soit par nature échappement à soi vers l'objet désiré.²⁵⁾

欲望は超越そのものであり、欲望される対象へ向かう脱出であるとする。したがって *Le désir est manque d'être*²⁶⁾ 欲望は存在の欠如ということになるのである。いずれにせよ全体性は想像界にある理想のイメージである。

「対自」は常に現実の存在 (*réalité humaine*) に満足せず、自らが“全体”であると想定した目標に向かって自己投企 (*projet*) し続ける存在である。それは理想的未来に向かって自分の体の前半分を前方に投げ出しつつ後ろの半分を引き寄せる尺取虫の歩みに譬えられる「不断の投企」の構造である。

そういうわけで、未だ実現を見ない未来の理想にこそ「意味」がある

のだが、同時にそれは現状への不満が惹起するものでもある。サルトルの考えでは現状を否定し、理想的未来を想定すること自体が「価値」なのである。存在すべきものであるが、今はまだ存在していないこの価値から出発して現在を乗り越える（*transcender*）ことによって人間の行為に意味が生まれるのである。La valeur est par delà l'être.²⁷⁾ 価値は存在の彼方であって、

Elle se donne comme un au-delà des actes envisagés, comme la limite, par exemple, de la progression infinie des actes nobles.²⁸⁾

企てられた諸行為の「彼方」として存在し、崇高な行為の果てしなき進展の行き着く先にある。そして la valeur suprême est l'au-delà et le pour de la transcendance.²⁹⁾ 至高の価値は超越の「彼方」であり、また超越が向かうべきもの（目標）である。

対自は「不在」= 欠如を埋める可能性に生きる存在、いわば対自は欠如者であり「あるものでなくあらぬものである」存在である。人間は可能性に生きる存在であるというこの事実をサルトルは《circuit de l'ipséité》³⁰⁾ 「自己性の回路」と称した。「回路」であるがゆえにこの前進する生成運動には終着点がないという、実に“しんどい”メカニズムを含む構造を成している。

生成の各々の過程で個々の欠如は次々と埋め合わされ実現されるが、その都度満月となった時点で対自は対自性を失い即自となる。対自のまま存在に達したいとする理想の実現は不可能である。それでもサルトルの理解の中の人間はこの実現不可能な理想を追い求めないわけにはゆかない。「人間は不断に、挫折に自己を賭ける刑罰に処せられている」とサルトルが語る所以であり、また《On visagera alors toute existence humaine comme une passion.》³¹⁾ “人間は無益な受難である”という有名なフレーズが生まれるのである。

このようにサルトルの対自は前進的で希望的未来を志向する生成（*devenir*）過程の構造を成しており、*négation* 否定、*projet* 投企、*trans-*

endance 超越を繰り返す「運動体」の相貌を提示するものである。

3. Totalitarisme : 全体主義

以上のような二者の人間観の相違がサルトル・カミュ論争を招来することとなったのは、極めて必然的な成り行きとも言えるが、それは後日、振り返って過去を見透かした時に初めて納得するに至ったことであって、当時この争いを予見できた人は決して多くはなかった。彼ら両者は比較的仲の良い“左翼人”であると、一括りに見ていたのが世間相場であった。

さて、これまで見てきた両者の人間観の相違は、端的に歴史認識 (Histoire) の乖離を生じさせるものでもあった。

1937年共産党脱党の年、カミュは処女作『裏と表』*L'envers et l'endroit* を少数数刊行した。その序文でこう語っている。

Le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout. Changer la vie, oui, mais non le monde dont je faisais ma divinité.³²⁾

「太陽が私に歴史がすべてではないことを教えてくれた。生を変えることは結構だ。が、それは私が神と崇める世界を変えることではない」。

この文言をカミュが脱党と同じ時期に発したという事実は、かなり重要な意味を持つ。革命家達が謳う、プロレタリアートによる「均質的で普遍的な国家」建設の理想を推進する思想の根底を成すものは、“主人と奴隷”の弁証法によって説明されるヘーゲルの発展的歴史観である。世界史の発展を支配する世界精神 (神の摂理) によって、世界史は目的論的に決定されており、その発展段階では個人が不正に甘んじなければならぬとしても、普遍の歴史と発展には関係がないのであり、個人は歴史の奴隷や道具となることも止むを得ないのである。こうした考えに對抗するがごとくに発せられた「歴史がすべてではない」というカミュ

の言葉は、党员として過ごした数年間の体験が言わしめたものであると推察される。カミュは、個人を犠牲にして理想を追い求め、人命を軽視する生成的歴史観よりも現世・世界の素晴らしさの方を優先すべきであることに思い至ったのではあるまいか。

ところでサルトルの言動が青白きインテリ青年の殻を脱して、それまでのロマン主義的、観念論的かつ内面的な趣のものから主知主義的で実在論的かつ現実論的な路線に変容するのは『弁証法的理性批判』を著わす1960年前後である。貧血状態のマルクス主義に人間実存の生き血を点滴する、という歴史的使命感に目覚めたサルトルであるが、彼のような該博な知識人がその時点まで *communisme* に関心を持たなかったわけでは勿論ない。

例えば1945-1949年刊行の大河小説『自由への道』に登場するコミュニストのブリュネは作中しきりに主人公マチューに入党を勧める存在として描かれている。ブリュネは第三部『魂の中の死』で、マチューの生死が不明になった後も捕虜収容所で組織作りをはじめめる。この作品は1939年9月2日サルトルが、いわゆる *drôle de guerre* 《奇妙な戦争》に動員されマルムティエという寒村で後方任務に就いていた時期、既に執筆を始めていたことは、『奇妙な戦争のメモ』のボーヴォワール宛の手紙からもはっきりしている。

ところで、サルトルをしてマルクス主義により接近せしめた契機は、アレクサンドル・コジューヴが1933年から1939年にかけて *Hautes Études* で講じたヘーゲルの『精神現象学』に関する講義 (*Leçon*) であると考えられる。この講義は後にレーモン・クノーにより纏められ *Introduction à la lecture de Hegel* として出版されるのであるが、コジューヴによって紹介・解釈されたヘーゲルは、ワーナーによると *Le Hegel présenté par Kojève était un Hegel ultramarxisé*³³⁾ “超マルクス主義的” 解釈によるものであった。

とはいえ、サルトル・カミュ論争の直接の発火点となったものは、メルロ＝ポンティが1947年に著わした *Humanisme et Terreur* 『ヒューマニズムと恐怖政治』である。過激マルクス主義的ヘーゲル論者コジェーヴの心酔者であったメルロ＝ポンティの見解は、ヘーゲルに源泉を辿ることのできる“主人”と“奴隷”の弁証法を、プロレタリアートについてのマルクス主義理論に照らし合わせて解釈したものであった。この時期のフランス知識人界の動向に関しては、拙著『サルトルの文学』（2006年刊）の序論で詳細に認めた通りであるが、論旨の都合上簡単にふれておきたい。

第二次大戦終了前後からソ連内部の「全体主義体制」の状況が露呈しはじめ、密告・追放・強制収容所（camp）送り・拷問・虐殺などの実態が続々と明るみに出され、communisme のシンパを多く抱えていたフランス知識人界から anti-communisme：反共産主義に傾く者が続出した（なお、régime totalitaire：全体主義体制の実情については、少壮期をブルガリアで過ごしたツヴェタン・トドロフの *L'Homme dépaysé* 『国替えを余儀なくされた男』に詳しい報告がある）。報告の悉くが、ソヴィエト体制にキリスト教の millénarisme 《千年王国説》に由来する État homogène et universel 《均質的で普遍的国家》実現の夢を託していた人々を幻滅に追いやった。ナチス・ドイツに象徴されるファシズムとは対蹠的位置にあり、180度異なる“理想”の体制と思われていた communisme 国家の実情報告は、それが単に一党独裁の“全体主義国家”でしかない事実を暴くものであり、かくしてコミニズムとファシズムを同一視する人々が現れるのである。

また当時、この動向に拍車をかける小説があった。ハンガリー生まれの作家アーサー・ケストラーの『ゼロと無限』である。“モスクワ裁判”に取材したこの作品は1945年フランス語訳されている。メルロ＝ポンティがこれに批判的考察を試みて『ヒューマニズムと恐怖政治』を著わしたのはその頃であった。

その著書においてポンティは《*violence progressive*：進歩的暴力》理論を展開し、革命のための暴力を容認したのである。彼の主張は、

「非暴力のリベラルな原則は政治的弁別の基準としては全く役に立たない。なぜなら、万一この観点においてコミュニズムがファシズムと同一視されるとしても、それはリベラリズムについても同じことが言えるからである。現在どこにおいても人間が目的として扱われているところはない。世界中どこでも“主人”と“奴隷”、“死刑執行人”と“犠牲者”は存在する。したがって [リベラリズム] が [スターリン主義] 以上に価値があるとは言えない」とするものであった。

ポンティはここで《未来のヒューマニズム》達成のために《現在の恐怖政治》は止むを得ないと言うのである。一説によればスターリン治下のソ連においては6,000万人が収容所送りとなり、2,000万人が死んだという報告があるようだが、こうした体制を容認し、歴史の発展のためであれば“人間の苦しみ”はそれ自体 *dont on puisse faire abstraction*：「捨象しうるもの」と考えたのである。この進歩的暴力理論の効果は絶大で大きな反響を呼び、*anti-communisme* に傾いた人々を再び *anti-anticommunisme* へと揺り動かした。

但し、ポンティはその後1950年『現代』誌上において、ソ連の *camp de concentration*：強制収容所の存在を告発する論説 *L'U.R.S.S. et les camps* を発表し、サルトルがますます *communisme* に接近するのに反比例するように共産主義から離れていった。

閑話休題、1947年当時のポンティはヘーゲリアンであった。より正確には *hégéliano-marxiste* マルクス主義的ヘーゲル主義者であった。ヘーゲルの『歴史哲学』では、歴史とは絶対者が自己の本質を実現してゆく過程にほかならない。また、世界史の発展を支配するものは世界精神（神）であって、世界史は神の摂理によって目的論的に決定されているのである。したがってナポレオンのような歴史的英雄も、目標実現のためにある段階で採用された操り人形（道具）にすぎないのである。

Il est fort possible, explique Hegel dans la Philosophie de l'Histoire, que l'individu subisse une injustice — mais cela ne concerne pas l'Histoire universelle et son progrès, dont les individus ne sont que les serviteurs, les instruments.³⁴⁾

『歴史哲学』においてヘーゲルは述べている。個人が不正な行為に苦しむことは充分あり得るが、それは普遍的な歴史と歴史の進展には関係がない。個人は歴史の奉仕者でしか、道具でしかないのだから。

このようにヘーゲルの歴史認識では、個人は歴史の奴隷・道具である。キルケゴールが「ヘーゲルの高慢な汎神論的体系の中には、罪の意識も不安も、絶望も冒険も出てこない。生きている現実的存在＝実存は忘れられている」として批判した所以である。

とはいえ、『ヒューマニズムと恐怖政治』の影響は無視しがたい力を持っていた。先ほど触れたように、一旦 anti-communisme に傾いた知識人世論の振り子は、もう一度 anti-anticommunisme へと振り戻されるのである。

このような状況を背景にして登場するのがカミュの *L'Homme Révolté* 『反抗的人間』である。

Il y a des crimes des passions et des crimes de logique.³⁵⁾ 《激しい情念の(犯)罪と、論理の(犯)罪がある》という書き出しで始まるこの評論は、忽ちサルトルをはじめとする左翼側の非難を惹起することになるのであるが、内容は一言で言えば「論理的な悪の系譜学」である。カミュの主張は「歴史の発展のために人の血が流され、《進歩的暴力》の名の下に暴力が容認されることに疑問を提示する」ものであった。発作的犯罪とは別に、用意周到な「論理的整合性」の鎧をまとう犯罪、つまり“論理の悪”もまた存在することを訴え、中庸と過激を比較する思想を展開するものであった。『実存主義はヒューマニズムである』と宣言したサルトルと同様、カミュの拠って立つところもまた博愛主義的ヒューマニズムである。「“死刑執行人”と“奴隷”はどこにもいる」とするメルロ＝

ポンティの主張に対抗してカミュは、*Ni victime ni bourreaux* 『犠牲者も否、死刑執行人も否』を著わし、《*la fin justifie les moyens*》“目的が手段を正当化する”社会主義者の主張に対して《*l'essentiel est le sauvetage des vies*》“大切なのは人命の救助である”として、《*C'est à épargner autant que possible le sang et la douleur qu'il faut éviter.*》³⁶⁾ “出来るだけ血と苦痛を避けなければならない”ことを主張したのであった。カミュが一貫して問題にしているのは *La totalité et le procès* の項で明らかなように *violence légale* 合法的暴力と *terreur* 恐怖政治である。この本はその意味で、進歩史観に疑問を投げかける、歴史的かつ文学・思想的な領域に現れた *généalogie du mal* 悪の系譜学である。

1951年サルトルは『現代』誌82号において *Réponse à Albert Camus* 「アルベール・カミュに答える」のタイトルを付した論説を発表し、カミュの主張に対抗する論陣を張った。

Mon cher Camus, Notre amitié n'était pas facile, mais je la regretterai.

Si vous la rompez aujourd'hui, c'est sans doute qu'elle devait se rompre.³⁷⁾

「親愛なるカミュ、われわれの友情は平坦なものではなかった。私はそれを残念に思うことになるだろう。君が今日友情を断つというのであれば、それはきつとなるべくしてなったのだ」。

このような書き出しで始まるサルトルの反論は、兄が弟を論するような親愛の情を感じさせる語り口ながら、流石に巧みなタクティクスに長けた文章である。ここでもやはりソ連の強制収容所の存在が問題となる。

Oui, Camus, je trouve comme vous ces camps inadmissibles.³⁸⁾ 「そうだ、カミュ、私は君と同様あの強制収容所は許しがたいものだと思う」。サルトルもひとまずは *camps* の存在に反対する意見を表明するが、

Mais inadmissible tout autant l'usage que la 《*presse dite bourgeoise*》 en fait chaque jour.³⁹⁾ 「しかし、いわゆるブルジョワ的新聞が連日のように行うやりかたもまた許しがたい」とサルトルは語る。彼もまた人間の悪

(不幸) と苦しみを等閑に付しているわけではない。むしろ憤りを感じているのだが、それ以上にサルトルが憤るのは、**camp**s の存在の暴露がヨーロッパのジャーナリストにソヴィエト連邦を非難する機会を与えてしまった事実である。

1956年サルトルは『スターリンの亡霊』を著す。積年のスターリン体制への不満が反抗の形で爆発し、首都ブダペストを中心に市民が蜂起、反乱の様相を呈したハンガリー動乱に関するサルトルの分析・解釈と意見の表明が主な内容であるが、その中で彼は **communisme** 全体の内部に巢食う悪弊を鋭く糾弾した。

この評論でサルトルは *la déstalinisation est en course* “非スターリン化が進行中” *nous essayerons d’aider à la déstalinisation du Parti français* “フランス共産党の非スターリン化に尽力する” と語り、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。但しサルトルは理論としてのマルクス主義を否定するのではなく、その理想を追究する国家の政治制度の現状を嘆いているのである。具体的には、硬直化した官僚機構、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、ゆえに生じる官僚を頂点として下部まで波及する相互不信、そのため結果的に招来される官僚の独裁制の強化などである。

しかしながら上記の事実の必然的結果である恐怖政治の実態や強制収容所の現状についての言及は決して多くない。

Le 《socialisme dans seul pays》, ou stalinisme ne consiste pas une déviation du socialisme. Cest le détour qui lui est imposé par les circonstances;⁴⁰⁾

サルトルは《一国社会主義》あるいはスターリン主義は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 *détour* : [迂回] であるとしてソ連擁護の姿勢を崩すことはなかった。彼が公然と強制収容所の存在を非難するのは1962年ソルジェニーツインの『イワン・デニ

一ソヴィッチの一日』が現れた後のことになる。

このようにカミュは、ある意味で“人命尊重主義者”であり、「現実」を重視する人である。下世話な譬えで言えば“明日の1000円よりも今日の10円”を大事にする人とも言えよう。対してサルトルや、当時のポンティに代表される左翼的立場の人は“明日の1000円”にこだわる人である。理想国家実現のためには個人の犠牲はやむを得ないのであり、悲惨な現状に目をつぶる未来志向の理想主義者と言える。彼らには、いわば歴史的「生成」の観念に対する「信仰者」の姿勢が感じられる。その姿勢の根底にあるものは *Négativité* 否定性を契機として進展するヘーゲルの弁証法的な歴史観である。カミュの考えでは *Négativité hégéliano-marxiste* ヘーゲル・マルクス主義的否定性は *Négativité christiano-hégélienne* キリスト教的ヘーゲル主義の否定性に由来するものであり、つまるところキリスト教に端を発するものである。そして、ヘーゲルとマルクスにとって自然と世界は *transformer* 変容すべき対象なのである。革命の思想はここに由来する。この観念を信奉する人々にとっては、努力・闘争・労働が価値あるものであり、そうした行為によって現在あるがままのものを否定してそれを乗り越える (*transcender*) ことが重要なのである。

そして、このような弁証法的発展による生成 (*devenir*) の歴史的認識は、サルトルの「対自在」の構造とぴったり重なるのである。

4. Non et Oui : 否定 と 肯定

『結婚』『反抗の人間』等でカミュは *consentir à la terre* 大地への賛同と *fidélité à la terre* 大地への忠実を呪文のように繰り返し、《世界（この世）の外に救いはない》と主張した事実は既に見てきた通りである。それは、カミュが革命の実現によって救われるとする観念は疑わしいものと思っていたからだ。その頃、レイモン・アロンが *L'opium des intellectuels* : 『知識人の阿片』を発表した。アロンもコジュエヴの弟子であったが、ガストン・フェッサーと共に師の敷いた路線からはずれ

て、anti-anticommunisme 反-反共に対抗する論客になっていた。その論文でアロンは過去の革命思想を次のように分析する。《マルクス主義者たちの言う革命が実現しなかったのは、le conception même “観念そのもの” が mytique “神話的” であったからである。Les révolutions qui se réclament du prolétariat, comme toutes les révolutions du passé, marquent la substitution violente d’une élite à une autre.⁴¹⁾ 過去のすべての革命と同様、プロレタリア革命もまた結局、エリートから別のエリートによる暴力の交代に終始する》と。革命思想は組織・機構の維持を優先するあまり、caractère terroriste-totalitaire 恐怖政治的全体主義の性格を帯びるものようだ。こうした革命思想は「神話的」であるという考えはカミュも『反抗的人間』で表明していることである。時代の中へキリスト教の理想を導入することは可能であろうか。カミュは疑問を提示する。彼にとってそれは神話でしかない。しかも危険な神話である。2世紀にわたり人類は世界のあちらこちらで革命的希望に根拠を与えようとしてきたが、その試みはすべて失敗によって清算された。それらの試みはその都度恐怖政治、戦争、専制政治を産み出した。カミュは語る。「革命家たちは不可能なことに挑戦していた」と。

ニーチェと同様、カミュがあくまでも Négativité christiano-hégélienne を否定するのはそのためである。世界（この世）をなおざりにした Au-delà 彼方の幸福の可能性はまことに疑わしいものであるからだ。

この件に関連して述べておくと、トドロフはソ連の全体主義体制の理想とするイデオロギーの根源を、キリスト教の千年王国説の他に、ルネサンス時代トマス・モアの Utopisme：理想郷主義に見ている。⁴²⁾

ところで、ユートピア（理想郷）なるタームはトマス・モアが古代ギリシャ語「ウ・トポス」=《どこにもない場所》から創った造語である。語彙の発生源の示唆するところは「ユートピアは現世地上に実現され得ない場所」ということになる。事実トマス・モアの『ユートピア』の、例えば「ユートピア人は金・銀よりも鉄を重要視し、彼らが金や銀でつ

くるものは便器のような汚ない用途にあてる雑多な器具である」といった記述から感じられるところは、ユートピア人のまことに素朴にして高潔に過ぎる心性を強調する、この書の童話的な趣である。

トドロフは *L'Homme dépaycé* の *La tentation de l'utopisme* 《理想郷主義》の項で、*l'intellectuel comme maître en lucidité et l'intellectuel comme pourvoyeur d'espoir* 知識人の役割を二つに分け、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を弁別し、前者はアロンであり、サルトルは「希望の供給者」のタイプであるとする。後者の拠って立つところは、*La démarche ici défendue est celle de l'utopisme*⁴³⁾ 《理想郷主義》である。トドロフはまた、アメリカ人哲学者・社会学者クリストファー・ラッシュの提示する知識人の三タイプによる類型分類を紹介する。それは歴史上の三つの時代に相応するもので、それぞれ「良心の声」「理性の声」「想像力の声」としての役割を持つ。つまり、伝統と宗教に依拠する17世紀のモラリスト、前者に対抗する18世紀の啓蒙主義、啓蒙主義に反抗して現れたロマン主義の時代をそれぞれ表すものである。また、それぞれの三者の旗印 (*bannière*) は *le bon* 善、*le vrai* 真 (実)、*le beau* 美である。

次にラッシュは、美を旗印とするロマン主義的知識人は“はみだし者”“呪われた詩人”“芸術家”の姿に具現化され、彼らは時として美を称揚するために《必要不可欠な殺人》を称賛することがあると語る。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.*》⁴⁴⁾ そうした作家にとって殺人は只管「言葉」でしかない（詩人は死体を見ないのである）。

要するに《知識人や作家、また芸術家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（ラッシュによれば、それは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。しかしながら、《*le bien ne se réduit pas au beau, le bien ne se déduit pas du vrai*》⁴⁵⁾ 「善は美に還元されえないし、真実から演繹されることもない」

のであるからして《refus de sacrifier les valeurs éthiques à quelque autre catégorie》⁴⁶⁾ 他のカテゴリーのために倫理的な価値観を犠牲にすることは拒否されなければならないのである。

問題となるのは想像力の君臨である。ポール・ベニシュはこれを *credo romantique* “ロマン主義的信仰箇条” と称する。イギリスのロマン派詩人シェリーは“詩人は宇宙の立法者となる”と言ひ、ドストエフスキーは“美が世界を救う”と語り、プロドスキーは“美は倫理の母なり”と表現した事実が、以上の経緯を物語っている。作詩法は性格上悪を「絶対悪」という風に誇張し、逆に善を「絶対善」に誇張する。故に詩人はマニ教的善悪二元論の罠に嵌るのである。善悪二元論は寛容 (*tolérance*) を失わせる。ロマン派詩人に「次善」はない。われわれは過去200年理想郷追求のため善悪二元論に陥り、倫理的価値を犠牲にして悪の美学・暴力の美学に酔い痴れてきた、ということであろうか。

かくして、均質的で普遍的な国家という理想郷は現実否定による「彼方」であり、このような理想主義はロマン主義的な観念に支えられ、詩人によって美化されてきた。カミュが“詩人は悪魔的である”と言うのはその謂いである。16世紀宗教戦争を和解に導くに功あった大政治家ミシェル・ド・モンテーニュ以来、主義主張・信条という名の偏見と、不完全であつてもあるがままの人間のどちらを採るかを、われわれは今日まで問われ続けているのである。

モンテーニュが、親子・兄弟が旧教派・新教派に袂を分かち、視野の狭さからくる無理解のために相争う宗教戦争の動乱の世にあつて、自己観察から得た結論は、相対主義的なものの見方の称揚と“狂気”に対する“寛容”の大切さであつた。カミュの“正午の思想”はこの寛容につながるものである。正午の思想 *Pensée de Midi* はモンテーニュの「寛容 *tolérance* と狂気 *folie*」に対応する「中庸 *mesure* と過激 *démésure*」の比較論である。それは歴史に対して「われらあり」《*Nous sommes*》, *devant l'histoire* の主張である。しかしながら「中庸」は革命家にとって殆ど考慮の対象にならないであろう。なぜならある意味で革命家の心情は戦闘

モードに入っていると思われるからである。

サルトルとカミュの対比 (opposition) は「行動」と「観想」の対比であり、antiphysis「反自然」と physis「自然」への同意の対比であり、Devoir-Être「義務存在」と Être「存在」の対比であり、あるがままのものに対する“Non”と“Oui”の対比である。

前者はまた、想像上の黄金色に輝く「他所の場所」に向かって自己投企を繰り返し、あるがままのものとは別のものでありたい欲求を抑えることの出来ない、永遠の不満を懐き続ける人間でもある。Le révolutionnaire est un peu 《l'homme du ressentiment.》⁴⁷⁾ “革命家は怨念の人である”とカミュが語る要因の一つであろう。

一方カミュの立場は、人間の真の豊かさは《ici-maintenant》「ここ-今」にあり、われわれが休息を見出し得るのは sur terre et dans le présent「この大地と現在」というものである。賢者は Prométhée プロメテウスでなく Ulysse ユリシーズであるとするカミュが《élan vers l'Idée》「観念への飛翔」以上に《fidélité au réel》「現実への忠実」、傲慢な《projet》「投企」よりも《patrie》「祖国」への愛着を説くのもそのためである。

以上縷々述べてきた諸々の理由によって、サルトルは超越 (transcendance) の人、カミュは“ここ-今” (hic et nunc) の人であると、聊か乱暴を承知の上でかく類型化を試みた次第である。

さて、この稿を締めくくるにあたってサルトルの立場の擁護と釈明をしておかなければならない。なぜなら、未来に向かって前進することはそれ自体異常でもなんでもない、ごく常識的な考え方であるからだ。人間個人のレベルで言えば、それはいわゆる向上心と言われるもので、一般的な見解では推奨されることはあっても、非難されることのない美德と考えられるものである。歴史的に見ても、科学 (技術) の領域の様々な発明・発見、政治制度や経済・金融制度の改良、法の整備等は人間の理想追求の営為によって徐々に実現されたのである。したがって、理想を追い求める未来志向そのものは「悪」でも「罪」でもない。生成・発

展、進歩・発達の観念は、科学技術の領域では大方が認めるところであり、殆ど問題にならない。

ところが、人間の精神の領域ではやや複雑な問題が生じるのである。歴史的観点から省みて、人間の精神世界も生成・発展しているのかどうか、という問いに明確な回答を見出せないからである。精神世界、就中倫理の領域において生成・発展はあるのだろうか。

例えばB.C.18-17世紀バビロン第一王朝のハムラビ王が發布した成文法「ハムラビ法典」の復讐限定法「目には目、歯には歯」は、“片方の目をつぶされた被害者は、加害者の片目をつぶすのみに留める”とする、行過ぎた復讐を禁止する条文と言われている。これは、人間の性情が有する衝動的行為は、しばしば制御しがたいものであることを示すものであるが、こうした人間の衝動的性情を制御する能力と忍耐を、われわれ現代人は獲得しているだろうか。そして、法律は最低限の道徳と思われるからである。

また、旧約聖書「出エジプト記」に記載される十戒は、B.C.13世紀頃示された戒めであるが、殺人・姦淫・盗み・偽証・貪欲などの禁止事項は現在も横行したままである。これらの掟は宗教に源を持つとはいえ、既にそれ以前から普遍的な道徳 *morale* として定着し、後に法によって律せられてきたものと推察される。いずれにしても、犯罪や道徳的不品行を戒める徳目は今も十全に守られているとはいいがたい。

道徳・倫理の領域は人間に内在するどろどろした負の性情、つまり心の暗黒面と緊密なつながりを持つものであるからだ。それは、キリスト教七つの大罪（傲慢・ねたみ・吝嗇・色欲・怒り・大食・怠惰）が示すものであり、また17世紀モラリストのラ・ロシュフーコーが人間観察によって暴いた人間の業ともいえる、犯してはならないと思いつつ犯してしまう自己利益と自己愛優先の行動へと人を誘う衝動である。人間固有のこうした負の性情（心の暗黒面）は自己保存の本能と直結するものであるだけに、時代と関係なく存続するであろう。したがって、人間の実

践道徳に生成・発展を期待することには無理がある。だから morale（道徳）は raison（理性・理由）に負けるのである。

結局、思想・信条を全うしようとする行動は、目標実現が優先するがゆえに、少々の人間的犠牲はやむを得ないとする理論の体系を産み出し、倫理・道徳の枠をはみ出す結果になるのではなかろうか。逆に言えば論理の整合性は、一時的にもせよ、人倫の道を踏み外すことを可能にする武器である。

サルトルは『存在と無』第四部最終章 Perspectives morales の末尾で、

L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales..., il n'est possible de tirer des impératifs de ses indicatifs.⁴⁸⁾

「存在論はそれ自体で道徳的な掟を作ることはできない…存在論の直説法から命令法を引き出すことはできない」事実を認めながらも、

Elle laisse entrevoir cependant ce que ce sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation.⁴⁹⁾

「存在論は〈状況内の人間存在〉に対してみずからが責任をとる一つの倫理が如何なるものであるかを垣間見せてくれる」と語り、《Nous y consacrerons un prochain ouvrage.》⁵⁰⁾ “われわれは次の著作をこの問題に捧げる”という言葉で末尾を締めくくっている。yの示すこの問題とは、恐らく sur le terrain moral 道徳的地平のことである。Éthique 倫理は実践道徳の規範となる原理であるから、ほぼ道徳と同定しうるものといってよい。だが、予告された「道徳論」は残念ながら陽の目をみることはなかった。そういうわけで、仮にサルトルとカミュの人間観を弁証法の構図のなかで捉え直して見た場合、「超越と行動」のテーゼに対する「こゝと今」のアンチ・テーゼを止揚するジン・テーゼ（総合）は未だ成立を見ていないのである。恐らく永遠のテーマなのではなかろうか。

（本学教授）

註

- 1) Eric Werner, *de la violence au totalitarisme*, Calmann-lévy, 1972, p.71.
- 2) Ibid., p.61.
- 3) Ibid., p.61.
- 4) Sartre, *L'être et le néant* (以下 *Ê.N.* と略す), Gallimard, 1968, 第 II 部 L'être-pour-soi より。
- 5) Sartre, *La Nausée*, livre de poche, pp.222-223.
- 6) Ibidé, p.86.
- 7) Geneviève Idt, *Modèles scolaires dans l'écriture sartrienne*, revue des sciences humaines, 1979, p.85.
- 8) *La Nausée*, p.145.
- 9) Camus, *L'Étranger*, folio, p.34.
- 10) Camus, *Noces, O. C.*, t. II, p.87.
- 11) op. cit., p.71.
- 12) *L'Étranger*, p.68.
- 13) op. cit., p.73.
- 14) Ibid., p.73.
- 15) *Noces, O. C. t. II*, p.75.
- 16) Ibid., p.84.
- 17) Ibid., p.84.
- 18) Ibid., p.76.
- 19) パスカルは『パンセ』において、信仰以外の人間の営為は、仮令学問であつても「気晴らし」にすぎないと語る。
- 20) Camus, *Le Mythe de Sisyphe, O. C. t. II*, pp.102-103.
- 21) *Ê.N.*, op. cit., p.33.
- 22) Ibid., p.33.
- 23) Ibid., p.131.
- 24) Ibid., p.131.
- 25) Ibid., p.131.
- 26) Ibid., p.131.
- 27) Ibid., p.137.
- 28) Ibid., p.136.
- 29) Ibid., p.137.
- 30) Ibid., p.146.

- 31) Ibid., pp.720–721.
- 32) Camus, *L'Envers et l'endroit*, Gallimard, éditions, 2006, p. 32.
- 33) Eric Werner, op. cit., p. 21.
- 34) Hegel, *la raison dans l'Histoire* (trad. Papaionnou), Paris, 1965, p. 98.
- 35) Camus, *L'Homme Révolté*, Gallimard, 119^e édition, p. 13.
- 36) Camus, *Ni victime ni boureaux, O.C.*, t. II, p. 336.
- 37) Sartre, *Situations, IV*, Gallimard, p. 90.
- 38) Ibid., p. 104.
- 39) Ibid., p. 104.
- 40) Sartre, *Situation, VII*, Gallimard, p. 233.
- 41) Raymon Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1983, p. 53.
- 42) Tzvetan Todorov, *L'Homme dépaycé*, Seuil, 1996, p. 29.
- 43) Ibid., p. 140.
- 44) Ibid., p. 142.
- 45) Ibid., p. 136.
- 46) Ibid., p. 136.
- 47) Camus, *L'Homme Révolté, O.C.*, t. II, p. 427.
- 48) *Ê.N.*, p. 720.
- 49) Ibid., p. 722.
- 50) Ibid., p. 722.