

## 大地への慎重な接近

### サン＝テグジュペリを読むサルトル

関大聡

#### はじめに

本稿では、20 世紀フランスの作家・哲学者ジャン＝ポール・サルトル (1905-1980) の思想形成において、アントワーヌ・ド・サン＝テグジュペリ (1900-1944) の著作『人間の大地』(1939 年) が果たした役割について検討する。その読書経験が大きな意味を持つことになるのは、とりわけ、ドイツの哲学者マルティン・ハイデガーの受容においてである。「サン＝テグジュペリの『人間の大地』は極めてハイデガー的な響きを発している<sup>1)</sup>」。従軍中に執筆された『奇妙な戦争手帖』(1939-1940 年)におけるこの記述以来、1948 年刊行の『文学とは何か』に至るまで、サルトルはしばしばサン＝テグジュペリに言及しているが、それはもっぱら「世界内存在」というハイデガー由来の概念をめぐるものなのである。

しかしながら、このように二人の作家と哲学者の名を並列させることは——サン＝テグジュペリとハイデガー?——、奇異の印象を与えるかもしれない。1900 年にリヨンに生まれたサン＝テグジュペリは、サルトルよりも五歳年長であるが、『南方郵便機』で 1929 年にデビューして以降、アンドレ・ジッドの序文が付された 31 年の『夜間飛行』が高い評価を受けたことで文壇に名を成すこととなる。39 年の『人間の大地』も批評家・読者層に好意的に迎えられ、自らの経験に基づくエッセイでありながらアカデミー・フランセーズの小説大賞を受賞している。このヒューマニストであり現役のパイロットでもある作家と比べると、『技術への問い』の著者であり、現代文明に警鐘を鳴らし、大地を見守る農夫の静けさを称揚した哲学者としてしばしば受け止められるハイデガーの立場はそこから縁遠いものにも思われる。

だが、あまり知られていないことであるが、『星の王子さま』のタイトルで日本では主に知られる『小さな王子』の独語訳が 1950 年に刊行されたとき、ハイデガーは、自らがサン＝テグジュペリの作品の愛読者であることを、その帯に一文を寄せることで認めている。「これは子供向けの本ではない。偉大な詩人がまったき孤独の奥底から送り届けるメッセージであり、世

界という大いなる謎に対する答えへと我々を近づかせる。ハイデガー教授の愛読書<sup>2</sup>」。ここで  
の語調は、存在の問いを論じるときのハイデガーのそれにすら似通ってはいよう。しかし、この  
意想外の賞讃の理由は、いったいどこに求められるだろうか。作家のフィリップ・フォレスト  
は、サン＝テグジュペリ作品における倫理を論じた優れた批評文のなかで、この奇妙な事実に  
言及しつつも、次のように記すに留めている。「何故か？その理由は分からない。歴史はそれ  
について沈黙している。この問いは、ハイデガーによって構築された大文字の諸概念をもとに  
して、サン＝テグジュペリによって執筆された小文字の寓話 [『小さな王子』] を解釈したい  
と願うすべての研究者の意図に開かれている。あるいは反対に [サン＝テグジュペリの寓話か  
らハイデガー哲学を解釈したいという意図にも開かれている]。というのも、哲学こそが文学  
をいつも説明するのであって、その逆ではない、とする根拠はないのであるから<sup>3</sup>」。

まさしくサルトルこそ、『小さな王子』が刊行される以前から、この作家と哲学者の関連性  
に注目した最初の一人である。1939年に刊行されたばかりの『人間の大地』を手にとったとき、  
サルトルは読み終えて間もないハイデガーの著作『存在と時間』の決定的影響下にあり、そこ  
から自らの哲学を再構築しようと試みていた。43年の『存在と無』の刊行に一つの到達点を迎  
える、20世紀を代表する二人の哲学者の思想的対決については、これまでも多く論じられて  
きた<sup>4</sup>。しかしながら、その受容の過程において『人間の大地』の読書経験が重要な影響を与  
えたと考えられることについては、これまで十分注目されてこなかったように思われる<sup>5</sup>。さら  
に言えば、サルトルは世界内存在という哲学概念の具体的例証としてのみ『人間の大地』を取  
り上げるのではない。サン＝テグジュペリの読解をとおして、サルトルのハイデガー理解は特定  
の方向づけを与えられるのであり、このサン＝テグジュペリ化とも言うべき過程がハイデガー  
の著作の人間論的読解に寄与している、というのが本稿の仮説である。

したがって本稿が論じるのは、サルトルによるサン＝テグジュペリ読解の妥当性自体ではな  
く、彼がサン＝テグジュペリとハイデガーに共通する特徴として何を捉えたか、そこから自己  
の思索に何を取り入れたか、である。問題となる時期には、サルトルの思想全体が大きく変化  
しつつあったため、これらの問いに取り組むうえで、サルトル自らの文学的・思想的（及び政  
治的）変遷を検討することは不可欠であろう。事実、戦争を契機とするサルトル思想の再構築  
は、『人間の大地』に対する彼の注釈がつぶさに証言するように、世界内存在の概念をめぐ  
つてのものとなる。そしてその変遷は、サルトル個人のみに関わるものではなく、時代の思潮そ

のものの変動とも同期するものであることを我々は明らかにしてみたい。以上の関心に従って、本稿は次のような順序で展開することとなる。1) まず、サン＝テグジュペリに対するサルトルの関心を「世界内存在」の概念から把握したうえで、それが文学史におけるエキゾチズムとの関連において有する意義を明らかにする。2) 次に、両大戦間のサルトルの哲学もエキゾチズムと切り離せないものであったことを示して、その上空飛行的な思考が戦争を契機として大地に根づく思考に取って代わられることを指摘する。3) 最後に、戦争によるこの思想的転回にともなう危険が、ファシズムの予感という観点から検討されることになる。

### 1. エキゾチズムの死から世界内存在へ

1939年9月1日のドイツによるポーランド侵攻に対して英仏が宣戦布告すると、サルトルは直ちに気象観測員としてアルザスに動員されることになる。しかし、開戦から翌年5月10日までの八か月余りのあいだ三国が膠着状態のまま実戦を避ける日々が続くと、彼はこの「奇妙な戦争」と呼ばれる時期を利用して、『自由への道』に結実する小説の執筆と『存在と無』に結実する哲学の探求とを同時に行い、さらにそこで表明される新たな立場を涵養するために、多くの読書時間を持つことができた。『奇妙な戦争手帖』はその静かな日々の大きなうねりを伝える貴重な証言であり<sup>6</sup>、11月25日にパリに留まるポーヴォワールから『人間の大地』を一部送られたときも、サルトルはすぐにそれを読み終え、27日の日記のなかでその感想を綴っている。

サン＝テグジュペリの『人間の大地』は極めてハイデガー的な響きを発している。「光景は、ある文化、文明、職業をとおしてでなければ意味をもたない。」<sup>7</sup>

翌28日になっても反響は持続している。「今朝起きても、私はまだサン＝テグジュペリのあの見事に展開された考えにすっかり心を奪われたままにいる。「光景はある職業をとおしてしか意味をもたない」<sup>8</sup>」。こちらでは文化、文明という語が脱落して、職業だけが光景の意味を開示するものとして残っているが、このことはサルトルが特に感銘を受けたのが、職業的義務感から幾多の困難に立ち向かう飛行士の勇敢さであることを窺わせる。事実、『人間の大地』はその冒頭の一節から、障碍にぶつかることで初めて見えてくる神秘に満ちた自然の世界を寿い

でいる。

大地は僕たちについて万巻の書物よりも長きにわたって教えてくれる。なぜなら、大地は僕たちに抗うからである。人間は障碍に挑むときにこそ己を発見するのだ。しかし、障碍にぶつかるためには道具が必要である。彼には犁や鋤が要る。農夫は土を耕すことで、自然の神秘を少しずつ暴いていくのであり、彼が引き出す真実は普遍的なものである。同様に、定期航空便の道具である飛行機も、人間をすべての古くからの問題に直面させる<sup>9</sup>。

注意したいが、ここでサン＝テグジュペリは飛行士だけが自然の神秘に到達できる特権的な立場にあると述べているのではない。その逆であって、たとえば農夫であれば耕作する対象としての大地に向き合うことで、自然は抵抗とともに自らの姿を開示するのであり、そこに現れるのは普遍的な真実である。彼らは道具として犁や鋤を用いるが、飛行士たちにとってはそれが飛行機に相当するのであり、各々が独自の仕方世界に面することになる。このように、人間が諸事物との対峙をとおして暴露する世界のありさまは、それが我々に共通の世界であるかぎり普遍的なものではあるが、各人の職業や立場によってそれぞれ特異な表情を示すことになる。自らの職業に対する忠実さ、その片腕となる道具、抵抗とともに自らの秘密を開示する大地——こういったものが、サルトルがサン＝テグジュペリのなかに見出す「世界内存在」を構成する要素であり、次の一節はその要点を伝えている。「飛行士であるサン＝テグジュペリにとっては、まず彼の世界の単一性がある。彼は、飛ぶという本源的な行為によって世界内存在する<sup>10</sup>」。

「世界内存在」とは、言うまでもなく、ハイデガーが『存在と時間』において現存在 (Dasein) の根本的な存在構成として規定するものである。ここでの「世界」という語は諸事物の総体としての客観的な場を指すものではなく、現存在がそれらの事物を配慮 (Besorgen) することで把握するとき、事物相互間に想定される意味作用の連関の全体であるとされる。日常的な位相では、これら配慮に基づいて把握される事物は、何らかの目的に奉仕する「道具」として捉えられることになる。「われわれは、配慮において出会う存在者を、道具 (Das Zeug) となづける。交渉のなかで見あたるものは、書く道具、縫う道具、工作する道具、乗っていく道具、測定する道具などである<sup>11</sup>」 (15 節)。そして、これら道具連関の帰趨する中心となるのが道具

の使用者たる現存在なのであって、この在り方は同書における現存在分析の根本をなすものである。無論、哲学における議論と文学的エッセイで披瀝される世界観とを性急に架橋することには慎重にならねばならないが、サン＝テグジュペリの職業的世界観は、ハイデガーの考える世界内存在を具体的に把握するための手掛かりと見做すことができる、とサルトルは考えるのである。

同様に、サン＝テグジュペリにおいて飛行士と対立的に論じられるのが、大地に定住する農夫ではないことも、彼らはいずれも職業的に世界に対峙しているという理由から説明される。むしろ、彼は進んで自らのことを「空港の農夫」と呼んでみせている<sup>12</sup>。このことから、サン＝テグジュペリにおける職業人は、かえってハイデガー的とも呼べるような、農夫のそれを原像としているとも言えよう。これに対して、飛行士と明確に差別化されることになるのは、同じように大地を転々と移動しつつも、飛行士のように職業を介してそれに接することをしない旅行者たちである。

単なる旅行者には嵐は目に見えない。上空から眺められても、波はその起伏を少しも示さず、波しぶきの塊は静止したままでいる。ただ大きな白い棕櫚の葉のようなものが、何らかの結氷に襲われたかのように、葉肋や染みを際立たせながら、広がっているだけである。しかし搭乗員は、ここではいかなる着水も禁じられていると判断する。これら棕櫚の葉は、彼にとって有毒植物の大輪の花のようなものである<sup>13</sup>。

『人間の大地』のこの一節を引用するサルトルは、12月21日の日記で「サン＝テグジュペリにおける労働者と抽象的旅行者とのこうした対立はとても強固なものである<sup>14</sup>」と記す。サン＝テグジュペリが文学史におけるエキゾチズムの文脈のなかで新たな位置づけを与えられるのはこの点に他ならない。実は、この日に先立って、サルトルはアンドレ・ジッドやヴァレリー・ラルポーを論じながら「20世紀のエキゾチズム」について考察しているが、その特徴はあらまし次のようなものであった。このエキゾチズムは同時代の資本主義の展開と同期しており、両者に共通するのは物質性の喪失である。まず資本主義について、前世紀のブルジョワの大所有が家、畑、土地などの物質的な財の所有によって性質づけられるのに対して、20世紀の資本主義は、財産を等価の貨幣や有価証券によって「脱物質化」することで具体的な所有から解放さ

れる。しかし、これはあらゆる商品と交換可能な一般的等価物を手に入れることに他ならないのであるから、我々は財を放棄するのではなく、かえってあらゆるものに対する所有権を確立するのである。

これと同じ動きをエキゾチズムの変遷にも見て取ることができる。20世紀のエキゾチズムは、固定した座標軸や根拠地としての「家」すなわち故郷の観念から解放されている、とサルトルは述べる。これは、19世紀以前における（そして一般に理解される）エキゾチズムが、ツヴェタン・トドロフも言うように、あくまで自国を基準として、それとの差異において他国を評価する、いわゆる「異国趣味」であることと対比的である<sup>15</sup>。「それはもはや、エグゼーオチスム [ex-otisme]（要するに、家から遠ざかること）という本来の意味さえ持っていない。[...] 現代のエキゾチズムは、まず、あらゆる座標の等価性を断言することから始めるのである<sup>16</sup>」。要するに、20世紀のエキゾチズムということでサルトルが理解しているのは、物質的根拠・中心としての「家」の観念そのものの喪失であり、我々の故郷喪失状態の表現である。この点からすると、依然としてブルジョワ的大所有から現代の資本主義への過渡期に位置付けられるジッドに対して、不動産を売却することによって世界中を旅する資金を手にするヴァレリー・ラルポーの主人公バルナブースは、まさしく20世紀のエキゾチズムの資本主義的性格を体現している、とサルトルは述べる<sup>17</sup>。そして、世界を眺めるための特権的な立場（「家」）を放棄することで、自国を含むすべての国々は共通の構造に還元され、並列したパノラマのように等価なかたちで現われることになる。

こうした傾向に対して、サン＝テグジュペリの著作は新しい道筋を提示する。彼の著作のなかでは、世界はそれに参与する「私」の行為という中心をとおして単一性を保証され価値を与えられるのであり、この意味でサン＝テグジュペリとは反バルナブースであるとサルトルは論じる。

彼は、飛ぶという本源的な行為によって、世界内存在する。そして、この世界という地の上に、目的地として、都市や国が現れるのである。この意味で、それはエキゾチズムの死である<sup>18</sup>。

したがって、エキゾチズム的な抽象的旅行者とサン＝テグジュペリ的な労働者の対比は、光景

の秘密ないし意味を開示する主体の性質に関する相違である。エキゾチズムの作家たちにとって、この秘密を把握するのは、大地から切り離された「抽象的なアンテナ」のような人間であり、「それは、民主政治における例の《抽象的人間》なのである」とサルトルは言う<sup>19</sup>。興味深いことに、彼は自らの文学創造も、この根無し草的エキゾチズムの世代のなかに位置付けてみせている。『嘔吐』の主人公ロカンタンは旅行者であり<sup>20</sup>、セリヌから引かれたエピグラフが告げるように、「集団での重要性をもたない男<sup>21</sup>」すなわち抽象的人間である。そして、帰属先を持たず、社会が張り巡らせるあらゆるヴェールから距離をとる彼のような単独者に対してこそ、同書の主題をなす、世界の根源的な秘密としての偶然性が開示されることになる。この意味で、『嘔吐』は著者自らにとって、「秘密を探ろうとする傾向を、事物の秘密を完全に非人間化するまで推し進める」試みとして位置づけられるのであり<sup>22</sup>、エキゾチズムがこの秘密のなかに何かしら人間にとって魅力的なものを探ろうとするものであるかぎりにおいて、既にエキゾチズムを内破させる試みであったと言える。

しかしながら、戦争中のサルトルは、この偶然性という主題を確かなものとして保持しながらも、主体についての自らの考えを改めようとする。というのも、確かにあらゆる人間的な企ての根底に偶然性という非人間的なものが存在するにしても、それを開示しようとする企てはとりもなおさず人間的な企てだからであり、「秘密というものの大多数は人間的なものである<sup>23</sup>」ということ認めざるを得ないからである。一言でいえば、彼は人間的企ての意義を以前よりも高く評価するようになるのである。

まさしくここにおいて、職業労働を介して自然の世界に面前しようとするサン＝テグジュペリ著作の文学史的な意義が確認されるのであり、それはサルトル自らが葉籠中のものとしていた世界内存在による意味の開示という論点を先取りしたものである。「したがって、《自然感覚》についての文学史の新たな一ページがめくられたように思われる<sup>24</sup>」。自然の神秘は、もはや誰でもよい抽象的な人間の前に現れるのではなく、行動する職業人に対してその秘密を打ち明けるのである。

## 2. 上空飛行的思考から世界内存在へ

以上のように、サン＝テグジュペリの作品のなかに見出されるのは、世界内存在としての飛行士（及び労働者一般）のモデルであり、サルトルによれば、これは文学史における 20 世紀的

なエキゾチズムと訣別するものとして位置づけられる。ところで、言うまでもなく、世界内存在の観念の導入は文学創造の領域に留まるものではなく、哲学の領域でも新たな展開を遂げることになるのであり、本節ではこの点について検討してゆく。

この変化の深さを測るために、サルトルのハイデガー読書について確認しておきたい。『奇妙な戦争手帖』での回想によれば<sup>25</sup>、彼が『存在と時間』に初めて取り組むのはベルリンに滞在している1933-34年のことであるが、このときは50ページほど手を付けたものの、語彙の難解さなどを理由に挫折してしまう。その後、断続的に読解を試みようとするものの、本格的な再読のきっかけとなるのは、38年にアンリ・コルバンによって翻訳選集として刊行された『形而上学とは何か』であり、『存在と時間』の完全な通読が行われるには、さらに39年の4月を待たねばならない。この読書によってサルトルは「本来性と歴史性<sup>26</sup>」を学ぶことになり、これが目前の第二次世界大戦という歴史的契機を理解する助けとなったのであるが、ここで人間存在の根本体制として検討されるのが、我々も既に確認した「世界内存在」ないし「状況内存在」の概念である。

では、ハイデガー思想を吸収するこの時期以前のサルトルは、世界に対する人間の関係様態をどのように捉えていたのか。ここでこの問題を詳述することはできないが、1933-34年のベルリン滞在時に執筆されたと目される「フッサール現象学の根本概念、志向性」（1939年の『新フランス評論』に掲載）において、サルトルが意識の世界に対する関係を「志向性」という概念によって定義したことはよく知られている。この概念は、「意識とは何ものかについての意識である」というフレーズに圧縮され、意識が自らとは異なるもの（事物）との関わりのなかで捉えられねばならないという、以後サルトルが手放すことのない基本的原理が表明されることになる。この意味で、サルトルは意識と世界はまずもって関係として記述されるのであって、まず意識があってそこから世界が捉えられる（内在主義的観念論）、あるいはその逆に、まず世界があって意識はその法則に支配される（機械論的唯物論）という立場の双方に批判を加えている。ここでサルトルは、自己の立場を補強するために、ハイデガーの世界内存在の概念を召喚している。

存在とは、ハイデガーによれば、世界内存在である。この「内」を動的な意味で理解しなければならない。存在とは、世界に炸裂することであり、世界と意識の無から出発して突



如として世界のうちに意識を炸裂させることである<sup>27</sup>。

前述の回想が正しければこの時期のサルトルは『存在と時間』を読み終えてはいないが、彼が断片的にハイデガー哲学を受け入れた仕方をこの個所は証言していよう。しかしながら、世界への「炸裂」という曖昧なレトリックを用いることで、サルトルは世界内存在の概念の肝心な論点を見落としているように思われる。世界内存在とは、諸事物からなる地上の一隅に身を置き、その地点から自らの関心に基づいて諸事物を配慮する存在に他ならず、この配慮を通じて初めて世界の世界性が現れるのである。これに対して、当該論文のなかには身体性に関する記述は一切脱落している。反対に、人間存在は、「世界と意識の無」から、突如として、炸裂的に出現するとされているのである。また、「もし我々がある女性を愛するのなら、それは彼女が愛すべきだからである」という記述に典型的であるが<sup>28</sup>、内在主義的観念論を避けようとする意図から、意識が世界を把握するときの配慮的な気遣いについての検討を欠落させており、対象の質（「愛すべき」）を客観的に措定してしまっている。こうして意識は、身体性を欠いた純粋な眼差しのように、直接的に世界に炸裂することになる。それは「大いなる風のように透明」であり、「世界の乾いた埃、粗野な大地、事物のあいだ」をさまようのである<sup>29</sup>。

「志向性」論文に次いで同時期に執筆された『自我の超越』においては、記述はより繊細なものになっている。そこでは《世界》は「我々のその時々を越えた、広大な具体的実在<sup>30</sup>、すなわち諸事物の総体性の背後にある包括的な概念であるとされている。しかしながら、ここでもこの世界を構成するパースペクティブ、身体性、配慮についての分析は欠けており、意識の「まったき軽快さ、まったき半透明さ」は保持されたままである<sup>31</sup>。したがって、大地に根を持たないこのような軽さをこの時期のサルトルの現象学的態度の特徴と見做すことができよう。そして、このような態度に対しては「純粋な視覚、パノラマ的上空飛行に身を置くような哲学」すなわち「上空飛行的思考」に対するメルロ＝ポンティの批判が妥当するものと考えられる<sup>32</sup>。この点に関して、「志向性」論文と『自我の超越』における哲学的論点を精査したヴァンサン・ド・コールビテールは、この飛行の視線が、世界のすべてを眺め、その秘密を明らかにしようとするエキゾチズム文学と連関するものであることを示唆しているが<sup>33</sup>、これは適切な指摘である。したがって、次のように考えることができよう。世界内存在の論点を十全に消化する以前のサルトルの哲学的思考は、文学史におけるエキゾチズムの潮流と軌を一にするものである、

さらに言えば、後者の読書経験が、サルトルの現象学受容に一定の影響を与えたのではないかと<sup>34</sup>。

さて、これまでも強調してきたように、こうした上空飛行的立場に反省を迫り、世界内存在としての人間的現実と直面するように促したのは第二次世界大戦であり、ハイデガー読解である。ボーヴォワール宛の11月29日——サン＝テグジュペリ読書の直後——の書簡では、既に『自我の超越』の視座が現在の自己の立場からすれば遠いものになっているということを認めているが<sup>35</sup>、これはサルトルが自らの世界に対する関与の仕方を批判的に内省する契機となり、身体性を分析に取り入れることを要請する。ここで我々が取り上げてみたいのは、前28日の書簡における、サン＝テグジュペリの著作に対する讃辞にともなう自己の身体性への内省である。

ぼくはサン＝テグジュペリを読んだから一晩ずっとセンチメンタルで純粋な気持ちで過ごした。といっても、彼の本がそれほどよかったというわけではない（それでもかなりの出来栄だし、ところどころは素晴らしい）。そうではなく、それを読んですっかり異国に行った気分になったからだ。[...] ぼくは片目で不器用だから、それだけで飛行機のパイロットという職業にはつくことができない。けれども、どちらかといえばぼくのなかにある種の一般的な人間存在は、そうなりえたかもしれなかったのに<sup>36</sup>。

誤解を避けるために述べておくと、ここでサルトルが異国情緒を感じていることは、前節に述べた「エキゾチズムの死」と矛盾するものではあるまい。サン＝テグジュペリの著作がアルゼンチンやサハラ砂漠の光景についての生き活きとした描写を我々に伝えるのは否むべくもない事実であって、サルトルが「エキゾチズムの死」によって理解しているのは、それを支えている主体についての抽象的観念の死に他ならないからである。それよりも、この一節で特筆すべきことは、サルトルが自らの斜視という身体的特徴に即して自己の実存を捉えている点にある。末尾の一文は自分がパイロットになりえた可能性への慨嘆を残しているにしても、現にある斜視という身体性は、彼が飛行士という特定の職業を目指そうとしても、それが不可能であるということを告げるものであり、身体の障害性が実存に与える限界を含意している。

この身体障害の分析を、サルトルは、プロイセン王ヴィルヘルム二世の左腕の生得的萎縮症を分析する3月7日以降の日記において推し進めることになる<sup>37</sup>。サルトルが依拠する伝記作家

エミール・ルートヴィヒの著書によれば、王を取り巻く他の諸事実と並び、萎縮症は、彼がそれに向き合うことによって自己を了解し、性格を作り上げるための関心の対象となっている。明らかに、ここでの議論の方向性は、『自我の超越』のサルトルの立場を放棄させるものではないにせよ、新たな展開を迎えている。事実、3月11日の日記では、『自我の超越』の論点を振り返りながら、かつての分析には、性格を世界における我々の存在の最初の自由な投企であると見做す観点が欠如していたとされている<sup>38</sup>。この根源的投企についての新しい分析は、『存在と無』における実存的な精神分析を用意するものであり、その重要性を鑑みるならば、ヴィルヘルム二世についての分析に先立つかたちで、斜視のために飛行士にはなれない、というサルトルの諦めに満ちた自己分析を見て取ることができるのは興味深い<sup>39</sup>。そもそも眼差しそれ自体が斜視という身体性を有するのであれば、「純粋な眼差し」という抽象はいかにして語りうるだろうか。

こうして、世界内存在という概念の受容は、自己自身の立場への絶えざる問い直しに等しいものとなる。それゆえ、初期サルトルの他のいかなるテキストにも増して歴史的な洞察を含む『手帖』において上空飛行的思考の由来を突き止めようとしてサルトルが行き当たるのは、やはり自らの職業的立場、そしてそれが置かれている歴史的状況の問題に他ならない。「私はきっと、資本主義、議会主義、中央集権主義、官僚主義などの奇怪な産物に違いない<sup>40</sup>」。公務員家庭出身の公務員（リセの教員）として、サルトルは自らを抽象的で根無し草的な存在であったと規定するのである。

私は「宙に浮いて」いて、いかなる愛着もなく、畑仕事による大地との結びつきも、利害の連帯性による階級との結びつきも、快楽による身体との結びつきも知ることもない。[...] 私は、何とも、私自身とすら連帯しておらず、誰をも、何をも必要としていない。以上が34歳 [1939年] になるまでのあいだに私が自分で仕立て上げた人格だ<sup>41</sup>。

このように分析された自己の性格に対してサルトルが批判的に接しているのは明らかである。「粘土で作られているべきなのに、私は風で作られている<sup>42</sup>」。もし聖書の記述が教えるように、人間が粘土から作られ、その名が語源において「土」を意味するアダムの子孫であるならば、我々の身体は大地とのあいだに原初的な関係を持つことになるはずである。にもかかわらず、

サルトルが自分は風から作られていると言うとき、その語彙は「大いなる風のように透明」であるという「志向性」論文における意識の特徴の記述と符合するものである。ここからも、サルトル自らの性格が、彼の哲学における上空飛行的思考、すなわち世界に対して特定の立場を持たず、純粋な眼差しとして世界をめぐる思考と軌を一にしていることが了解されよう。無論、だからと言ってサルトルの哲学を自伝的なものに還元させてしまうのは性急である。むしろ強調されるべきは、哲学も哲学者の生も、同じ歴史的な制約のなかで自らを形成するものであり、その制約のなかで、時には哲学が生を、時には生が哲学を導くということであろう。そのことに自覚的であったからこそ、「この宙に浮いた自由を批判し、世界のなかに深く根を下ろすというこの原則を堅く貫くこと<sup>43</sup>」が、39年以後のサルトルにとっての至上命令となるのである。

大地との連帯を欠いた宙を浮く実存、すなわち上空飛行的思考から、「世界のなかに深く根を下ろす」自由についての思考へ——これが39年の開戦をはさむサルトルの思考の変遷の軸となるものである。そうであるとすれば、この変遷のなかで、文字通りの飛行士に他ならないサン＝テグジュペリの著作が、大地と根について教訓をサルトルに与えたと主張するのは、確かに奇異なことに思われるかもしれない。しかし、サン＝テグジュペリは飛行士ではあっても、その思考は上空飛行的なものではない。彼は僚友のギヨメに次のような讃辞を捧げているが、これは冒頭で触れたフィリップ・フォレストも重視しているように、彼自らのモラルを要約するものとしても重要である。「彼〔ギヨメ〕の偉大さは、自分には責任があると感じるところにある。それは、自らに対する、郵便物に対する、そして希望を持ちつづける僚友たちに対する責任なのだ。〔…〕人間であるというのは、責任を負うことに他ならない。それは自分のせいとも思われない貧困に対して羞恥を覚えることだ。それは僚友がもたらしてくれた勝利に対して誇らしく感じることだ。それは石を積み上げることで自分が世界の建設に貢献していると感じることだ<sup>44</sup>」。サン＝テグジュペリにおいて、世界とそこで生きる人々に対する絆は、彼を決して大地から切り離すことがない。これに対しサルトルは、現実には飛行士にはなれないにも関わらず、思考においては上空飛行的であったと言える。しかし、戦争を経ることで、彼はアンガジュマンを自らに対する責任として課すことになるのである。

### 3. 世界内存在とファシズムの誘惑

だが、以上のように、大地との深い結びつきを取り戻すのが開戦以降のサルトルの文学・哲

学両面における思索の方向であったとして、そこには何らかの限界や弱点が見てとれないだろうか。実際、サルトルはサン＝テグジュペリについて論じながら、「疑いなく、そこにはファシズムへの漠然とした郷愁がある」と率直に述べている。したがって、これまで見てきた変化は政治的な争点をともなっていたのである。最後にこの点を検討することにしたい。

これまでの議論からも、サルトルが自らの変化の政治的な含意に意識的だったことは窺える。20世紀のエキゾチズムは資本主義的な性格を帯びており、また、1939年以前の上空飛行的な自己の性格についてサルトルは「金権的民主主義の抽象的人間<sup>45</sup>」に当てはまるものとしていたが、これはナチスが蔑称的に用いていたものであるという。したがって、サルトルがこれらのモデルを脱却しようとして、サン＝テグジュペリのなかに新たな人間像を見出そうとするとき、次のように述べることになるのは理由なきことではないのである。

それ〔民主政治における「抽象的人間」のモデル〕に対して、秘密とは労働行為の果てにあるものだというサン＝テグジュペリの断定のなかには、何かしら資本主義に対する密かな反抗、具体的人間を再び見出そうとする欲求、ブルジョワ的な家が倒壊してしまったがゆえに、何らかの新たな手段によって人間をその土地に再び結び付けようとする欲求が感じられるのである。今回は、その手段は労働だということになるのだろう。疑いなく、そこにはファシズムへの漠然とした郷愁がある<sup>46</sup>。

ここでサルトルが指摘しているのは、前段で「脱物質化」によって特徴づけられた20世紀の資本主義及びエキゾチズムの根無し草的傾向に対して、職業労働を介して人間と世界との絆を再び結びなおそうとするサン＝テグジュペリの努力は、資本主義のコスモポリタンの発展や議会制民主主義下における抽象的・同質的な社会と個人の形成を拒絶するファシズムの運動に類縁的だということである<sup>47</sup>。20世紀のエキゾチズムを中心や回帰点としての「家」の不在として定義づけるサルトルからすれば、その死を告げるサン＝テグジュペリの作品には、再び見出された「家」への郷愁が看取される、ということになるだろう。しかしながら、この指摘が論理から言ってもサン＝テグジュペリ理解から言っても妥当であるかを検討するよりも、その直後にサルトルがその批判を自らに差し向けていることが重要であると思われる。「私自身、現在の自分の思考のなかに、かすかなファシズムがあることを認めている（歴史性、世界内存在、

人間をその時代に縛り付けるあらゆるもの、人間をその大地に、その状況に根づかせるあらゆるもの)<sup>48</sup>」。

事実、この時期のサルトルの思索は、ファシズムに陥らないかという不安に脅かされている。40年1月6日のボーヴォワール宛書簡において、ハインリヒ・ハイネについての伝記を読み終えたサルトルは、そこで強調されているユダヤ性の引き受けという問題に関して、自分もフランス人であるという条件を受け入れねばならないだろうと述べるのであるが、この立場を突き詰めれば行き着く先はファシズムであろうと述べている<sup>49</sup>。ところが、サルトルがハイデガーの歴史性に関する考察を利用するのは、まさしく「40年のフランスにおけるフランス人としての私の運命を引き受ける<sup>50</sup>」ための手助けとするためなのである。抽象的人間から脱して具体的人間を再び見出すためには、彼が帰属する環境や大地、民族国家に対する関係をも斟酌せねばならず、このことがサルトルに迷いと不安を生ぜしめているのである。

しかしながら、サン＝テグジュペリと言え、やはり一般にはヒューマン主義の著述で知られる作家であって、時代のファシズムに対して真っ向から立ち向かったのではないか、という疑念は残る<sup>51</sup>。そして実際、確かにサルトルは『人間の大地』にヒューマン主義を読み取っているのであるが、それは彼がサン＝テグジュペリのなかでとりわけ気に入らないと思わせる要素なのである。

とりわけ、[サン＝テグジュペリにおける]この新しいヒューマン主義が好きではない。

「私がなしたことは、誓って言うが、いかなる動物もなしえなかったであろうことなのだ——この一句、私の知りうるかぎり最も高貴な一句、人間を位置づけ、人間を讃え、真のヒエラルキーを再構築する一句」等々<sup>52</sup>。

とはいうものの、サルトルはあらゆるヒューマン主義を批判しているわけではなく、ましてやその代わりにファシズムに惹かれているわけでは無論ない。ここでのヒューマン主義という語は特定の意味合いを与えられているのであって、その定義は以前の日記(39年11月20日)に遡って見出すことができる。そこで彼はジャン・カスーの『1848年』を読み、19世紀におけるヒューマン主義について、「これこそヒューマン主義の基盤なのだ。つまり、人間は種とみなされるのである。私が批判するのは、人間本性のこのような低俗化である。世界を征服し、整

備することを運命とする種 [...] <sup>53</sup>」と述べている。すなわち、人間本性を抽象的に措定して、「種」というカテゴリーのなかに全人類をまとめあげるようなヒューマニズムが批判の対象となっているのである（この意味でのヒューマニズムに対する批判は既に『嘔吐』にも現れている<sup>54</sup>）。ここでの「種」は批判されるべき抽象の側に属するのであって、動物と人間をカテゴリー的に区別したうえで人間を讃えるサン＝テグジュペリの引用句におけるヒューマニズムも（「新しい」という形容にも関わらず）これから逃れるものではあるまい。その種のヒューマニズムには「人類の差別主義ラシズムのようなものがある」とも言われ、その種別的で閉じた性格はのちにファシズムにも比せられることになる<sup>55</sup>。これに対して、まさしくこのコンテクストにおいて、ハイデガーの世界内存在の概念が、具体的な人間存在を考えるために召喚されるのである。

ハイデガーのような試みの緊急性とその政治的重要性をこれ以上よく示しているものはない。すなわち、人間本性を総合的構造として、本質を備えた全体性として規定することである。[...] 自然の種とみなされた人間という宗教、これが48年の過ち、最悪の過ち、人道主義的過ちである。これに対して、人間的現実、人間の条件、人間の世界内存在、状況内存在を確立すること。人間種という観念は信じがたいほどの猛威をふるっている<sup>56</sup>。

種としての人間という「低俗化」された観念に対して、世界内存在（状況内存在）をめぐるハイデガーの哲学は、その本性を総合的構造として、具体的な人間存在から問いを立てる利点を有する。だが、サルトルがこちらの立場に対してもファシズムとの近接を意識するようになるのは既に見た通りである。この時期のサルトルがハイデガーのナチズムへの政治参加を認識していたかは明らかではないが——ハイデガー思想と政治参加を直接に結び付けたカール・レーヴィットの論考がサルトル主宰の雑誌『レ・タン・モデルヌ』に掲載されるのは1946年11月14日号においてのことである<sup>57</sup>——、そもそも彼の哲学そのものが政治と切り離して考えられないものである。その意味で、ハイデガーの試みの政治的な意義を論じた稀な引用としてのこの一節は、世界内存在の思想に「かすかなファシズム」を嗅ぎとる先の引用と重ね合わせるとき、サルトルがその危険性に十分意識的であったことを窺わせる。

実際、こうした危険は、サルトルだけでなく同時代全体が直面していた状況を下敷きにしたものであるだろう。近代における根無し草としての生き方は、第三共和制下において知識人の

生き方の一つのモデルとなるが、その経験が一つの袋小路を迎えたあとで、再び大地との関係、根を持つ生き方が取り沙汰され、ヴィシー政権下において公的なイデオロギーとなるに至る。しかしそうであるとすれば、大地への接近を試みながら、それが含意するように思われるファシズムとの類縁性をどう切断すればよいのか。サルトル自身は、ここでは次のように述べるだけで、ファシズムとの距離を確保したことにしている。

しかし、私はファシズムを憎悪しているし、それをここで用いるとしても、それは、タルトの甘さを引き立てるために、塩を一つまみ入れるようなものなのである<sup>58</sup>。

こうした楽観はひとを満足させるものではあるまい。この塩がかえって甘みを台無しにしてしまうものではないと、誰に断言できるだろうか。ハイデガーを含め、同時代の多くの作家や思想家が、近代の根こそぎ状態への反省から大地との直接的な接触の回復を求めるとき、それがファシズムに変貌するまで——実際にそれを実現するのは少数にせよ——、大きな距離は隔てられていない<sup>59</sup>。この危険を回避しつつ、なおかつ抽象的なヒューマニズム（それもまた別種のファシズムとして批判されることになる）に後退しないためには、世界内存在から出発しつつ、それを具体的なヒューマニズムとして構想するための、長く持続的な人間論の取り組みが必要になるだろう。サン＝テグジュペリについて言うならば、彼の著作の倫理的な姿勢は、確かにサルトルの心を打ったに違いないが、それと同時に、その抽象的なヒューマニズムと漠然としたファシズムへの郷愁に対しては批判的姿勢を崩していない。その意味では、著作に対しては讃辞を捧げつつも、サン＝テグジュペリが途上にあつた道をさらに進めて、新しい仕方ヒューマニズムを提示してみせることが新たな課題となるのである。1945年の講演『実存主義はヒューマニズムである』は、そうした観点からの一つのマニフェストであるが、これもまた時代の要請に対して急ごしらえでなされた素描の域を出るものではない。抽象性の地平から具体性の地平へ降りてゆき、大破せずに巧みに着陸するためには、大地への慎重な接近が必要なのである。

## おわりに

1948年刊行の『文学とは何か』において、サルトルはサン＝テグジュペリに対して同時代の



新しい方向を示した作家として高い地位を与えている。

我々はもはや、世界を所有しようと望む人々とともにあるのではなく、世界を変えようと望む人々とともにあるのである。そして世界を変えようとする企てそのものにこそ、世界はその存在の秘密を現すのである。ひとは打つために槌を使うときに槌についての最も深い認識を持つ、とハイデガーは言っている。釘についての認識は釘を壁に打ち込むときに、壁についての認識は壁に釘を打ち込むときに。サン・テグジュペリはわれわれに道を開いた。彼は、飛行機がパイロットにとっては知覚器官であることを示したのである。[...] こうして世界と人間とは投企によって露わにされる。そして我々が語りうるあらゆる投企は、歴史を作るという唯一の企てに帰着するのである。今や我々は、人間の手によって、実践 [praxis] の文学を創始するために、所有 [exis] の文学を放棄しなければならないときにまで導かれたのである<sup>60</sup>。

この記述が意味するところは今や明らかであろう。所有の文学とは世界の全体を所有するために世界内存在としての在り方を離脱しようとするエキゾチズム的な文学であり、ブルジョワジー及び消費者の文学がここに含まれる。サルトルもまたこうした文学思潮の影響を受けるかたちで文学創作を行ったのであった。その影響は彼の哲学の領域にまで及び、両大戦間期の現象学的議論は上空飛行的な思考であるとの批判を免れないものになっている。これに対して、戦争ともなつて世界内存在の概念が本格的に導入されることで、世界において投企する主体という立場がサルトルのなかで形成されることになる。その思想の形成期にサン＝テグジュペリの『人間の大地』の読書経験が看過されえない大きな役割を果たしたことは、本稿がここまで強調してきたことである。上の引用においてサン＝テグジュペリが「われわれに道を開いた」とされるのは、この重要性のために他ならない。

しかし同時に、この新たな世界内存在の概念、人間をその大地や状況に根づかせようとする試みのなかには、ファシズムの予感が感じ取られることも確認された。このことは、ハイデガーの哲学の甚大な影響を受けつつ、なおそれを人間論的に読み替えていこうとするサルトルの思想的営為の原動力になったものと考えられる。この営為が以後のサルトル思想においてどのように展開するかについては、また別稿で論ずる必要がある。ここでは、サン＝テグジュペリ

のヒューマニズムが、その限界を持ちつつも、「建設の文学の先駆者<sup>61</sup>」としてサルトルの進む道に先鞭をつけたことを強調することで、本稿の結びとしたい。

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette ; avec la collaboration de Gilles Philippe et de Juliette Simont, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 335. (以下、『奇妙な戦争手帖』からの引用はMAEAの略号にページ数を付して指示する) なお、邦訳は『奇妙な戦争 戦中日記』海老坂武・石崎晴己・西永良成訳、人文書院、1985年を適宜参照しつつ手を加えている。

<sup>2</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *Der kleine Prinz*, trad. par Grete & Josef Leitgeb, Karl Rauch Verlag, 1950.

<sup>3</sup> Philippe Forest, « Chacun est seul responsable de tous : morale de Saint-Exupéry », *Études françaises*, Vol. 46, n° 1, 2010, p. 15-16.

<sup>4</sup> サルトルとハイデガーを扱った比較研究は枚挙に暇がないが、ここでは、Dominique Janicaud, *Heidegger en France, tome 2 Récit*, Albin Michel, 2001, chap. 2 : « La bombe Sartre », p. 56-78. 及び、Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, 1995, chap. 4 : « Heidegger, Sartre and French Humanism », p. 59-80 (トム・ロックモア『ハイデガーとフランス哲学』北川東子・仲正昌樹監訳、法政大学出版局、2005年)を参照。なお、後者はハイデガー思想に対する人間論的「誤読」という観点から説き進められているが、これをサルトルのハイデガーに対する意図的な対峙という観点から論じたものとして、以下を参照。Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993 (アラン・ルノー『サルトル、最後の哲学者』水野浩二訳、法政大学出版局、1995年) ; Alain Renaut, « Sartre et Heidegger », *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, ed. Jean Quillien, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 241-262.

<sup>5</sup> Janicaud, *op. cit.*は脚注でこの事実に言及しており、Rockmore, *op. cit.*はサルトルのハイデガー読解の過度に人間論的な性格を強調するために名前を挙げているが、いずれも考察の対象とはなっていない。他方、ドニ・オリエはサルトルのエクリチュールを自動車の比喻から論じた巧みなエッセイのなかでサン＝テグジュペリと飛行の主題をサルトルに結び付けて論じているが、『手帖』の刊行に先立つものであり同書への言及はない。Denis Hollier, *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Gallimard, 1982, p. 41 sq.

<sup>6</sup> この『手帖』における不断の自己検討の手続きはアレクシス・シャボによって「内戦」のメタファーによって表現されている。Alexis Chabot, « Cette guerre civile en Sartre. Une lecture des *Carnets de la drôle de guerre* », *Études sartriennes XIX*, 2015, p. 167-183.

<sup>7</sup> MAEA, p. 335.

<sup>8</sup> MAEA, p. 339.

<sup>9</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres complètes*, tome 1, éd. sous la direction de Michel Autrand et de Michel Quesnel ; avec la collaboration de Frédéric d'Agay, Paule Bounin et Françoise Gerbod, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 171. (以下、『人間の大地』からの引用はOCの略号にページ数を付して指示する) なお、邦訳は『南方郵便機・人間の大地 サン＝テグジュペリ著作集 1』山崎庸一郎訳、みすず書房、1983

年及び『人間の大地』 渋谷豊訳、光文社古典新訳文庫、2015 年を適宜参照しつつ手を加えている。

<sup>10</sup> MAEA, p. 432.

<sup>11</sup> マルティン・ハイデガー『存在と時間（上）』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、161 頁。

<sup>12</sup> OC, p. 264.

<sup>13</sup> OC, p. 185.

<sup>14</sup> MAEA, p. 432.

<sup>15</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1989, p. 297 sq. (ツヴェタン・トドロフ『われわれと他者—フランス思想における他者像』小野潮・江口修訳、法政大学出版局、2001 年) 参照。たとえば、19 世紀的エキゾチズムの代表格であるピエール・ロチにおいては、どれほどヨーロッパ的人間が異国的なものに惹かれても、自己の帰属とアイデンティティは揺るがないとトドロフは述べる。またこのように、自国を基準とすることで異国への評価を与えているかぎりにおいて、彼によればエキゾチズムとナショナリズムは正反対でありつつも同じ相対主義を共有する。

<sup>16</sup> MAEA, p. 427.

<sup>17</sup> 文学と経済学の関係について独自の視点から研究しているジャン＝ジョゼフ・グーは、この箇所注目して独自の論を展開している。Jean-Joseph Goux, « Banking on signs », traduit par Thomas DiPiero, in *Diacritics*, vol. 18, n° 2, 1988, p. 15-25.

<sup>18</sup> MAEA, p. 432.

<sup>19</sup> MAEA, p. 431.

<sup>20</sup> 『嘔吐』における旅と冒険のテーマについては以下を参照。Sandora Teroni, « Les parcours de l'aventure dans « La Nausée » », *Cahiers de sémiotique textuelle*, n° 2 (*Etudes sartriennes I*), 1984, p. 57-73.

<sup>21</sup> Sartre, *Œuvres romanesques*, éd. par Michel Contat et Michel Rybalka, avec la collaboration de Geneviève Idt et de George H. Bauer, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1.

<sup>22</sup> MAEA, p. 431.

<sup>23</sup> MAEA, p. 431.

<sup>24</sup> MAEA, p. 431.

<sup>25</sup> MAEA, p. 466-470. なお、1931 年にサルトルのテキスト「真理伝説」が『ピフュール』誌に掲載されたとき、同じ号にアンリ・コルバン訳による「形而上学とは何か」（抄）が掲載されており、これがハイデガーとの最初の出会いとなるが、このときは「読んだが理解できなかった」と言う。

<sup>26</sup> MAEA, p. 466.

<sup>27</sup> Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par V. de Coorebyter, Vrin, 2003, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 89. とはいえ、37 年末から 38 年初頭にかけて執筆されたものの途中で放棄された『ブシケー』の断片として 39 年に刊行された『情動論素描』においては、この客体的な見方は「不純な反省」に基づくものとされている。情動を世界内存在の仕方として解釈する同書はハイデガー理解の進捗を確認させるものだが、あくまでそれが体系的なものとなるのは 39 年の『存在と時間』の通読以後である。以上の経緯については註 25 の箇所を参照されたい。

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 115. ヴァンサン・ド・コールピテールは、この世界が世界として出現するためには特別な諸条件

が必要であるとサルトルがここで述べているのに対して、ハイデガーが『存在と時間』において強調しているのは世界の世界性の日常的で不可避的な性格であるという相違を指摘している。そこから、ここでサルトルが念頭に置いているのは『存在と時間』ではなく、むしろ「退屈」という条件を分析することから世界性の出現を論じたテキスト『形而上学とは何か』ではないか、という仮説を立てることができる。Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, OUSIA, 2000, p. 106-107.

<sup>32</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible ; suivi de, Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, 1979[1964], p. 108. これから見るように、こうした批判は『存在と無』の時期にはもはや妥当しないと考えられる。サルトル自らも『文学とは何か』において、シュルレアリストたちやポール・モランのエキゾチズムについて、「もっとも明晰な意識もつねにどこかに接ぎ木されていることを忘れて、抽象的な国際主義によって虚構的な解放を行い、普遍主義によって上空飛行的な貴族主義を実現しようとしている」として批判を加えている。Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, 2011[1948], p. 197 (傍点引用者)。なお、本稿とも直接的関係を持つ同書のエキゾチズム批判についてここでは詳しく言及しなかったが、これについては以下の論文も参照されたい。澤田直「サルトルのシュルレアリスム批判—戦争とエキゾチスム」『現代詩手帖』2001年、44号、56-63頁。

<sup>33</sup> Vincent de Coorebyter, *op. cit.*, p. 84 sq.

<sup>34</sup> 本稿の枠組みを超えるものであるが、このように身体的制約を拒否しようとする理由として、『奇妙な戦争手帖』がその始まりから批判的に乗り越えようとしているストイシズムの影響が強かったことも忘れてはなるまい。たとえばサルトルはジョルジュ・デュアメル『世界の所有』が彼の道徳観の形成において果たした役割について述懐しているが、この第一次世界大戦期に執筆されたストア的な著作において、タイトルに言う世界の所有は、現今の政治状況に対しては距離を取りつつ、「秘密の隠れ家」としての内面をとおして、世界の様々な事物を認識することによって実現するものであり、これはエキゾチズム的な所有の観念と遠いものではない。Cf. MAEA, p. 366.

<sup>35</sup> Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres tome 1*, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Gallimard, 1983, p. 444.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>37</sup> ヴィルヘルム二世の分析については、Juliette Simont, « Sartre lecteur en guerre. À propos de Guillaume II, par Emil Ludwig », *Lectures de Sartre*, sous la direction de Philippe Cabestan et Jean-Pierre Zarader, Ellipses, 2011, p. 251-262 及び栗脇永翔「他者の生をいかにして記述するか——エミール・ルーヴィヒ『ヴィルヘルム二世』を読むサルトル」（『共生のための障害の哲学 II』UTCP, 2016年、47-60頁）を参照。

<sup>38</sup> 「いずれにせよ確かなのは、下方が攻撃されたときには塔の高い方へ逃げ、まんじりともせず、とはいえ恐怖のために少しばかり目を大きくして、上から下を見下すといった仕方は、38-39年に戦争を前にして私が選んだ態度だということである。この同じ態度が、それより少し前に、自我の超越についての論文の着想を与えたのである。この論文のなかで、私は無遠慮な訪問者のように、<自我>をただ意識の戸口に置いたのだった。[...] 今年に入ってようやく、戦争を契機として、私は真実を理解した。つまり、確かに性格は「彼は怒りっぽい、彼は怠け者だ、等」というモラリストの常套句的箴言と混同されてはならないが、それでも世界における私たちの存在の最初の、そして自由な投企なのである。私はこのことをヴィルヘルム二世について示そうとした。」(MAEA, p. 614-615) 『自我の超越性』の観点に対する『手帖』の自己批判のポイントについては以下も参照。Jean-Marc Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psyché*, PUF, 2000, p. 61 sq.

<sup>39</sup> ジュヌヴィエヴ・イトも述べるように、ヴィルヘルム二世の障碍への関心の根底には明らかに自らの眼の障碍についての認識があり、サルトルは自らの伝記的企てのモデルに対して「部分的同一化」を果たしていると言えよう。Geneviève Idt, « Préhistoire de Sartre biographe d'après 'Les Carnets de la drôle de guerre' », *Literarische Diskurse des Existentialismus*, Stauffenburg Verlag, 1986, p. 72-73.

<sup>40</sup> MAEA, p. 581.

<sup>41</sup> MAEA, p. 581.

<sup>42</sup> MAEA, p. 582.

<sup>43</sup> MAEA, p. 582.

<sup>44</sup> OC, p. 197.

<sup>45</sup> MAEA, p. 581.

<sup>46</sup> MAEA, p. 431-432.

<sup>47</sup> ジャック・ルカルムも述べるように、サルトルは必ずしもファシズムという語に厳密な定義を与えず、かなり自由な仕方を用いているが、1934年に『ファシスト社会主義』を刊行した作家ドリュ・ラ・ロシエルの影響を考えることはできよう(現に『手帖』にはドリュに対する批判的言及も見られる)。Jacques Lecarme, « Sartre et Drieu devant le fascisme », *Cahiers RITM*, n° 11 (*Études sartriennes VI*), 1995, p. 261-283. 註32で触れた『文学とは何か』におけるエキゾチズム批判においては、ドリュもエキゾチズム作家のひとりに数えられているが、自己嫌悪・自己破壊の果てに国家社会主義に転倒したことが述べられている(これはレジスタンス期における地下出版テキスト「ドリュ・ラ・ロシエル、あるいは自己嫌悪」の論点でもある)。Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, *op. cit.*, p. 197-198.

<sup>48</sup> MAEA, p. 432.

<sup>49</sup> Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres tome 2*, Gallimard, 1983, p. 21. このハイネの伝記の読書経験は、ジュリエット・シモンによれば、1946年の著作『ユダヤ人問題についての考察』における本来的ユダヤ人と非本来的ユダヤ人という区別にまで影響を及ぼすものとなる。Juliette Simont, « Genèse de *Réflexions sur la question juive* », *Autour des écrits autobiographiques de Sartre, Revue des Sciences humaines*, sous la direction de Jean-François Louette, n° 308, oct.-déc. 2012, Presses Universitaires Diffusion, p. 133-146.

<sup>50</sup> MAEA, p. 470.

<sup>51</sup> しかしながら、ピエール＝アンリ・シモンは、サン＝テグジュペリのヒューマニズムにおける全体主義的な傾向を指摘しており、これは興味深いものである。「したがって、ある種の貴族主義的ヒューマニズムが浮かび上がることになる。これは人間のなかにある英雄を崇め育て上げようとするものであり、歴史をとおして構築される、より高い人間性の抽象的な利害が問題になるときや、調和的で美しい生活ははぐくまれることになりうる、制度的な次元での社会や文明の具体的な利害が問題になるとき、個人の幸福や権利を軽視するものである。」Pierre-Henri Simon, *L'homme en procès, Malraux – Sartre – Camus – Saint-Exupéry*, Baccioni, 1961[1950], p. 144. シモンはこの英雄主義的ヒューマニズムも最終的にはより純粋なヒューマニズムになると述べているが、フォレストは遺稿である『城砦』においても時代のイデオロギーとの共犯的關係は維持されているとする。Forest, *art. cit.*, p. 18. この問題をより仔細に検討するためには本稿とは別にサン＝テグジュペリのテキストを扱う必要があるだろう。

<sup>52</sup> MAEA, p. 335.

<sup>53</sup> MAEA, p. 299.

<sup>54</sup> Sartre, *Œuvres romanesques*, p. 133-150.

<sup>55</sup> MAEA, p. 305. ファシズムへの類比はあとで触れる『実存主義はヒューマニズムである』における二つのヒューマニズムの区別において現れることになる。「人類への崇拜は[オーギュスト・]コントの己に閉じこもったヒューマニズムに行き着くものであり、また、はっきり言わねばならないが、ファシズムに行き着くものである。」Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « folio/essais », 1996, p. 75-76.

<sup>56</sup> MAEA, p. 299.

<sup>57</sup> Karl Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps Modernes*, n° 14, novembre 1946, p. 343-360, repris dans la même revue, n° 650, avril, 2008, p. 10-25.

<sup>58</sup> MAEA, p. 432.

<sup>59</sup> 38年頃に執筆された短編小説「ある指導者の幼年時代」は、不安を抱えた子供がファシストの指導者になるまでを描いた作品であり、ファシズム心理の形成過程に対するサルトルの関心を窺わせるものである。

<sup>60</sup> Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, 2011[1948], p. 236-237.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 304-305.

## **L'Approche prudente de la Terre Sartre, lecteur de Saint-Exupéry**

**Hiroaki SEKI**

Le but de cet article est de mettre en lumière l'importance de la lecture du livre d'Antoine de Saint-Exupéry, *La terre des hommes*, dans le développement de la pensée sartrienne. Sartre le lit pendant la mobilisation de la Seconde Guerre mondiale et le rapproche de la notion d'« être-dans-le-monde » heideggerienne. Nous essayons de montrer que cette « saint-exupérisation » de la pensée heideggerienne lui fait préparer non seulement la nouvelle orientation de sa pensée mais aussi la lecture anthropologique de Heidegger.

Pour commencer, nous analyserons en quoi on peut justifier une telle identification de la pensée de Saint-Exupéry avec celle de Heidegger en recourant à la notion d'être-dans-le-monde. En effet, celle-ci est ce qui sépare Saint-Exupéry des auteurs exotiques en ce qu'elle rompt avec le touriste abstrait, modèle de protagoniste de ces derniers. L'aviateur saint-exupérien dévoile, en tant qu'être-dans-le-monde, le secret du monde à travers son métier. En ce sens, il paraît pour Sartre, qui tentait d'ailleurs de saisir l'enjeu de la pensée de Heidegger, comme un exemple idéal qu'il doit suivre.

Ensuite, nous arguerons que ce même exotisme exerce une influence sur la pensée philosophique de Sartre. Sa pensée d'avant-guerre se caractérise comme la pensée de survol, terme que Merleau-Ponty utilisera pour critiquer Sartre. Mais en lisant Saint-Exupéry, il commence à prendre conscience de sa propre corporéité et de sa vision fonctionnaire du monde détachée de tout lien avec la terre. C'est pourquoi il essaie de refaire de sa philosophie une philosophie enracinée dans la terre.

Enfin, nous verrons que l'introduction de cette nouvelle perspective pourrait, selon lui, faire courir le risque des fascismes. En critiquant l'ancien humanisme fondé sur la notion abstraite d'espèce, Sartre décèle en même temps, dans la notion d'être-dans-le-monde, une nostalgie vague des fascismes. Pour éviter ce piège dont Sartre lui-même faillit être victime, il lui faudra un long et fastidieux effort pour anthropologiser la pensée heideggerienne, ce qui aboutira enfin sur l'établissement du nouvel humanisme.