

«lieu commun»の往復と隠蔽

サルトルのエクリチュールを特徴づけるものについての試論

重見晋也

はじめに

「サルトルは先ず小説家なのかあるいは哲学者なのか？」¹⁾ M.コンタは、ブレイアド版『サルトル小説集』への序文の中で、繰り返し提起されているこの問いかけを再び取り上げている。コンタに拠れば、サルトルの作品は、こうした問いかけを超えたところであって、読者の自由に呼びかけ、常に読者を惹きつけて止まないものである。哲学を拠り所としてサルトルの小説を批評することも、精神分析的解釈を操ることもを疑問視しながら、コンタはなおかつ、サルトルの小説を思念の小説と見なし、書くという行為と共に生まれる思念が彼の作品の全体の中で劇的な機能を果たすのだと指摘している。²⁾つまり、コンタにとって、サルトルとは、思念によって小説を書いた作家であったといえるだろう。

しかしその一方で、同じくブレイアド版への序文の中で、G.イットは、サルトルの小説家としての天才の起源を、『言葉』の中でのサルトルの告白に従って、「小説的想像力の欠如」と「25才というハンディキャップ」との中に認めている。³⁾そして、様々なタイプのエクリチュールのコラージュを行うサルトル、『言葉』の中で作者自身が示している模倣作家としてのサルトルこそが、彼の小説家としての天才であると指摘している。G.イットにとって、サルトルとは、自らに小説家としての資質が欠如していることを認めた上で、その欠如に基づいて、「pararomanesque」な、つまりそれ自身口ロマネスクなものではないが、小説を補うような素材によって小説を書いた小説家なのであり、哲学的言説すらコラージュの素材にして小説を構築してしまうところに、サルトルの小説家としての天才があるのだ、⁴⁾と彼女は考えているのである。

真に小説家としての資質を持っていなかったことが、サルトルを偉大な小説家に仕立てた条件である、というG.イットの指摘は、マルローにサルトルを近づけようとするM.コンタとは対照的に、近年発表されたサルトル研究に対する社会学的なアプローチと呼応して非常に興味深いものである。⁵⁾というのも、それらの研究とは異なり、イットの研究はサル

トルを社会現象の一つとして捉えるのではなく、小説家としてサルトルを蘇らせようとしながらも、結果的には、サルトルの作品の研究を通して作家の生成過程に刻み込まれた社会的な烙印を明らかにしているからである。それと同時に、G.イトの指摘—それは恐らく「pararomanesque」な小説家サルトルという視点を新たに拓いたという点において重要なのであろうが—から出発することによって、コンタが繰り返す問いかけを総合するような場所へと、われわれは立ち戻ることができるように思われる。しかしそれは、如何なる道程を経て可能であるのか？

われわれには、「lieu commun／常套句＝共通の場」ということばをめぐるサルトルの考察が、その道をわれわれに示してくれているように思われる。それは、一方において存在論的価値を帯びているものとして考察されながらも、他方においては文彩の一つをなすものであって、その意味においてサルトルのもつ二つの側面を総合するものであるように思える。また、「lieu commun」は、『存在と無』の中で展開された自己欺瞞「la mauvaise foi」についての考察と比較することによって、その概念のもつ広がりや指摘することができるように思われる。本論においてはそれ故、N.サロートの『見知らぬ男の肖像』へのサルトルによる序文の中に見ることのできるサルトルの「lieu commun」観と『存在と無』の自己欺瞞についての考察とをとりあげ、それらに通底する部分を見だし、「lieu commun」とは如何なるものであるかを考察することが必要であらう。『存在と無』との関係からすれば、サロートへの序文は、この現象学的手法に則った大著が構想あるいは執筆されていた1939年から出版された1943年よりは少し後の1947年の版に付されたものであるが、サロートが後に迷惑がるほどにまでサルトル自身の考えを表明しており、⁶⁾またサロートの当該の小説への言及はあまりなされていないのであって、そうしたことからこの序文の中で繰り広げられている「lieu commun」についての考察は、単に一編の小説を読者に紹介するための文章の中に織り込まれた便法というよりも、小説『見知らぬ男の肖像』への序文という体裁を取りながらも、序文であることを超えたものであるように思われる。

1. «lieu commun»: 隠蔽する一般性

まず、サロートの『見知らぬ男の肖像』への序文の中で示された「lieu commun」とはどのようなものであったか。そこにおいて「lieu commun」は外部と内部、主観と客観、わたしとみんなという対立を隠蔽するような一つの共通の場として考察されている。

サルトルは、サロートが彼女の小説の登場人物たちを内部からも外部

からも捉えようとしていないと指摘する。サルトルは、サロートの創作活動の中に見いだすことのできるそうした態度の根拠を、存在論的な次元に求める。すなわち、「われわれは、われわれ自身にとっても他の人々にとっても、全的に外部であると同時に内部でもあるから」*« parce que nous sommes, pour nous-mêmes et pour les autres, tout entiers dehors et dedans à la fois»*, 8) そのようなものとしての人間を描くという目的が、サロートの創作態度を決定したのである。そして、こうした人間存在は、サルトルにとっては、「中立地帯 *«un terrain neutre»*」であり「*lieu commun* の天下 *«le règne du lieu commun»*」であって、9) この地帯において人間存在は、同時にわたしであると共に他者である。

このような「中立地帯」にあって、他者もわたしも安心することができるのであるが、それはこの地帯が、「中立で共通の地帯 *«zone neutre et commune»*」10) だからである。さらに、この地帯は、「結局わたしはやむを得ずそこに身をおいているわけなのだから、完全に客観的なものではない *« qui n'est ni tout à fait l'objectif, puisqu'enfin je m'y tiens par décret »*」のであるが、かといって「みんながそこにおいてはわたしを捉えると共にそこに自らを再発見するのであるから、完全に主観的なものでもない *« ni tout à fait subjective puisque tout le monde m'y peut atteindre et s'y retrouver »*」のである。11) こうした「*lieu commun*」の場を、サルトルは、「客観的なものの主観性であると同時に主観的なものの客観性である *«à la fois la subjectivité de l'objectif et l'objectivité du subjectif»*」と形容している。12)

このように「*lieu commun*」は、外部／内部、わたし／他者（みんな）、主観／客観という対立を内包しているような場として捉えられているのであるが、しかしながら、そうした対立を構成している二項はそれ自体として存続しながらも、その対立の中で示される二項間の差異は解消し、結果的にその対立を総合するような一つの場を形成するに至る。そのようにして形成された場こそが、「*lieu commun* の天下」であり、「安全地帯」や「中立地帯」なのである。すなわち、「*lieu commun*」という場においては、二項間の対立は、それ自身存続しながらも、自らの体現する対立の中で、その対立を総合するような一つの総合的な場を形成してもいるのである。そして、対立し合う場に「*lieu commun*」の場が生起するためには、外部と内部との間、わたしと他者との間、主観と客観との間に、絶えず往復しあうような運動が必要なのである。

サルトルは、こうした運動こそが、サロートにとっての人間存在であり、存在論的価値を持つものであるとしている。「一人の人間とは、彼女 [= ナタリー・サロート] にとっては、[...] : それは個別なものとな一般的

ものとの間の絶えざるそしてぶよぶよした往復なのである «un homme, pour elle [=Nathalie Sarraute], [...] : c'est le va-et-vient incessant et mou entre le particulier et le général»」。13) この「ぶよぶよした往復」, すなわち現実存在に特有の往復運動は, 運動の二つの極の各々を無化することなく, 「一人の人間」という総合的な場を形成するのである。こうして«lieu commun»がもつ存在論的価値が明らかにされていくのであるが, そのことはこの«lieu commun»という場が非本来性の概念に結びつけられることからもうかがえる。

Et, sans doute, bien des auteurs ont effleuré, en passant, éraflé le mur de l'inauthenticité, mais je n'en connais pas qui en ait fait, de propos délibéré, le sujet d'un livre : c'est que l'inauthenticité n'est pas romanesque.14)

このようにして«lieu commun»は, 存在論的には非本来性の概念に結びつけられると同時に, さらに, ロマネスクな価値をもたないものなのであろうが, にもかかわらず, よく知られているようにそれは«常套句»として文彩的な価値をもつ。15) さらに, «lieu commun»が成立するのは, 一つの意識の内部での現象としてではなく, 意識間の現象としてである。そのことは, 前述したように, わたしとみんなとの対立がそこでは問題となることから明らかであって, そのことから, この共通の場が存在論的な思考の対象ともなることは理解することができるであろう。また, 対立しあう概念をまとめることによって作られたこの一つの場は, 「石」と形容されるのであって, ある意味においては, 即自的な存在であり, 事物存在として捉えることもできるであろう。

[...] : ôtez la pierre du lieu commun, vous trouverez des coulées, des baves, des mucus, des mouvements hésitants, amiboïdes. 16)

このように, «lieu commun»は, 存在論的な価値と文彩的な価値との両方によって特徴づけられ, また「石」として即自的な存在であるとされる。本論の冒頭でわれわれが見たように, G.イットは«pararomanesque»な素材をコラージュすることにサルトルの天才を見ていた。そこにおいては, 哲学的言説さえをも小説の中に貼りあわせてその素材としてしまうような小説家としてのサルトルの姿が問題であったのであるが, それよりはむしろ, サルトルの小説の中に指摘されるような様々なコラージュの素材は, 以上のような«lieu commun»の考察からすれば, それ自身とし

て文彩的な価値と同時に存在論的な価値をも併せもっていると考えることができないのではないだろうか。つまり、「*lieu commun*」を素材として自らの言説を構成することによって、サルトルはそこに哲学と文学との交点を生み出したのである。そして、その交点は、即自的な、すなわち、事物存在として自らを特徴づけているのである。そして、この「石」は、アメーバのような動きをその下に覆い隠しているのであって、この現実存在のねばねばした運動は、前述した絶えざる往復運動によって特徴づけられるであろう。

II. 自己欺瞞：事物化の運動

サロートへの序文の中において「*lieu commun*」は、対立する概念を覆い隠している一つの場として捉えられていたわけであるが、これと同じようなイメージは、『存在と無』の中で繰り広げられる自己欺瞞の考察の中にも見ることができる。そこにおいて自己欺瞞は、「*lieu commun*」と同じく、非本来性に結びつけられている。¹⁷⁾ 但し、自己欺瞞の場合には、意識間の現象を記述することが目的ではなく、自己欺瞞についての考察を通して、人間存在の本質的構造を明らかにすることが問題となっているのであって、その意味では「*lieu commun*」とは異なった視点に立つものであるともいえる。けれども、そうであってもなおこの二つのサルトル的なことばの間には、幾つかの対立する概念を一つに総合し、同時にそれを即自的なものであるとするような図式を認めることができる。

第一に、自己欺瞞は、「矛盾しあう概念に、すなわち一つの思念とその思念の否定とをそれら自身のうちに統一するような概念に形を与えるある種の技術 *« un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée »*」である。¹⁸⁾ こうした自己欺瞞の在り方は、対立しあうものを総合しその対立を隠蔽するような一つの新しい場を構成するという「*lieu commun*」の特性に呼応しているといえる。さらに、自己欺瞞の示すこの隠蔽作用は、「人間存在の二重の特性、一つの事実性であり一つの超越であるという特性 *« la double propriété de l'être humain, d'être une facticité et une transcendance »*」¹⁹⁾ を利用するとされる。この事実性／超越という対立は、実際には総合され得るものなのであるが、自己欺瞞においては、この対立は解消されないうまま、なおもその対立する二項各々の同一性は肯定されるのであって、その点においてもまた、「*lieu commun*」の特性に通底する部分を指摘することができるであろう。

さらに自己欺瞞は、人間存在の二重性に起因する事実性／超越という

対立とは別の対立を利用することによって成立するとされる。「人間存在の対自存在は相補的に一つの対他存在を含意するものである«son être-pour-soi implique complémentirement un être-pour-autrui»」。20) こうした対立に対してもまた、自己欺瞞は、それらの概念の間にある差異をなくして一つの統一した意識に包含させてしまうのである。そして、この第二の対立の隠蔽作用によって、人間存在の世界—内—存在としての機能は停止してしまうことになるのである。ここにおいてもまた、自己欺瞞は対自／対他という対立から発して、その対立を「統一した一つの意識」の下に隠してしまうような、「lieu commun」の場合と同様な図式を認めることができる。

これまでに見てきた事実性／超越、対自／対他という対立の総合は、自己欺瞞が成立する際的手段として用いられるものであったのだが、自己欺瞞の目的にもまた、同様の運動を認めることができる。自己欺瞞の目的とは、「あるところのものであらぬ」という仕方においては、わたしがあるところのものであるようにすることであり、あるいは「あるところのものである」という仕方ではわたしがあるところのものであらぬようにすること「Faire que je sois ce que je suis, sur le mode du « n'être pas ce qu'on est » ou que je ne sois pas ce que je suis, sur le mode de « l'être ce qu'on est »」である。21) このようにして示される自己欺瞞の目的は、先ず第一に、「あるところのものであらぬ」という在り方と「あるところのものである」という二つの在り方の間を往復するような運動によって特徴づけられているといえる。

ここには「あるêtre」と「あらぬne pas être」との間の対立とこの二項間を往復してその対立を解消しようとする運動の両方を見いだすことができるのであるが、そうした運動は、自己欺瞞ということの中においては一つに総合されたものである。そしてその運動を可能にしているのは、「人間存在が、その最も直接的な存在において、すなわち反省以前のコギトの内部構造においてそのあらぬところのものであり、そのあるところのものであらぬ« La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'intrastructure du cogito préreflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est »」22) ような構造をもっていることである。すなわち、わたしはわたしがあるところのものであらぬのでなければならないが、そのようにわたしの有する諸性質を拒否するだけではなく、わたしがそれであらぬところのものであるものとして、わたしを構成しようとする、というような在り方が人間存在を構築しているものでなければ、自己欺瞞は成立し得ないのである。

人間存在の本質的な構造に直接的に依拠しているこうした自己欺瞞の前提条件は、それ自体として「あるêtre」と「あらぬne pas être」との対立を内包するものなのであるが、そこから発して自己欺瞞は、この対立をどちらか一方の名の下に総合し、23) 事物化する。それ故、自己欺瞞とは人間存在を事物化しようとする運動なのである。

対立を隠蔽し事物化しようとする自己欺瞞は、さらに信仰の問題に結びつけられる。

Le véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi*. 24)

そのようにいえるのは、自己欺瞞が、ひとりでのに永続しようとする傾向を持ち、また、自らの存在構造を決めて掛かっているからである。そして、信仰というのがすべからず不可能なものであって自滅していくものである以上、25) 「自己欺瞞はあらゆる信念を前もって無力にしてしまう *«Elle [=la mauvaise foi] a désarmé par avance toute croyance»*」。26) ここにおいて対立を隠蔽し総合するものとしての自己欺瞞は、自ら綜合したものを事物化していき、その中で事物化したものを「もの」*«choses»*として信ずるようになるのであるが、そのようにして実現された信念は、その信念自身によって「自己破壊 *«auto-destruction»*」を引き起こすのである。そして逆説的に、自己欺瞞はこの「自己破壊」を利用することによって、可能となるのである。すなわち、「信念のこの自己破壊を望みつつ、[...]、自己欺瞞は自らに対立させられ、それら自身は信念でしかないことが明らかであるような諸信念を失墜させる *«En voulant cette auto-destruction de la croyance,[...] elle ruine les croyances qu'on lui oppose, qui se révèlent elles-mêmes n'être que croyance»*」27) のであって、それ故、自己欺瞞は、自らの信ずるところと共に、それに対立させられるような他の信念をも否定するような、二重の否定の契機をそなえていることになる。

III. 隠蔽と「親しみやすさ」

では、一体、*«lieu commun»*であれ、自己欺瞞であれ、それらは具体的にはどのようなものとして表されるのであろうか？サロート論の中で考察された*«lieu commun»*は、一般性という中心を持つ三つの同心円的な領域に分類されている。それは、性格と道徳と芸術という領域であり、「慈悲深い気むずかし屋」といった性格の*«lieu commun»*であるとか、お金は墓場まで持っていけないのだから吝嗇になってはいけないという道

徳の«*lieu commun*»であるとか、芸術の領域に属するものとしては、この家族の話はバルザック的であるという場合が例にあげられている。28) さらにサルトルは、サロートの小説『トロピスム』の中で繰り返される女たちの無駄話を引用しているのであるが、それらはどれも一般的な、換言すれば、受け手に、それらについてははっきりとした観念を構成させ得るものではないにしろ、外観においては理解できるような気を起こさせるものである。こうした«*lieu commun*»の在り方を「親しみやすさ」と呼ぶことにするならば、そうした「親しみやすさ」は、『存在と無』の自己欺瞞の論証の中にも認めることができる。

それは、初めてデートをする女性であったり、カフェのギャルソンであったり、同性愛者であったりするるのであるが、自己欺瞞の論証の過程で示されるそれらの挿話は、何よりもまずわれわれに「親しみやすさ」を喚起するものであろう。初めてデートをする女性の話というのは、ある女性が、彼女に話しかけている男性のこぼの奥に欲情が潜んでいるのを見抜き、その後欲情からその本質であるべき性的な下心を取り除いてしまい、その男性を誠実さの中にのみ見ようとする、というものである。29) カフェのギャルソンの場合は、自己欺瞞的でない在り方の問題であって、それはわたしがギャルソンであらぬという在り方においてギャルソンであることが問題であるとされる。30) また同性愛者の挿話は、誠実と自己欺瞞とが同じ存在構造に基づくものであることを証明する際に、引き合いに出されている。31) 同性愛者はしばしば自らの同性愛的傾向を認め、過去の自らの同性愛的行為についても認めるのであるが、そうであってなお自分が同性愛者であるということを否定するような存在であるとされる。これは自己欺瞞以外の何ものでもないのであって、自分に責任があるすべての事実を認めながらも、そこから当然の帰結を引き出すことを拒否しているのである。それは、自らが在るところの同性愛者で在らぬということを目指した逃避なのであって、同性愛者では在らぬというものに自らを変えてしまおうとしているのだ。

こうした挿話以外にも、サルマンの戯曲『わたしはわたしにとってはあまりにも大きすぎる』やマラルメのソネット『エドガー・ポーの墓』の冒頭の「ついに永遠がその人をその人自身に変ずるがごとく «*Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change*»」という詩句などが、自己欺瞞的な表現の原型として示されている。32) 『存在と無』においてあげられたこれらの引用は、«*lieu commun*»/自己欺瞞がもつ、間テクスト性との関連性を示唆するものであろう。そして、これらの原型が持つ価値についてサルトルは次のように述べている。

Bien entendu, ces différentes formules n'ont que l'apparence de la mauvaise foi, elles ont été explicitement conçues sous cette forme paradoxale pour frapper l'esprit et le déconancer par une énigme. Mais précisément c'est cette apparence qui nous importe.³³⁾

また『嘔吐』の中にも、われわれがこれまでに考察してきたような«lieu commun»／自己欺瞞を示している場面を見いだすことができる。それは、小説の冒頭で、ロカンタンがクメールでメルシエと一緒にベンガルへ行くよう誘われる場面である。ロカンタンは最初その申し出を断る理由は何もないと思っていたのであるが、メルシエの次のようなことばでその申し出を断ってしまうのである。

Je ne voyais aucun motif de refus. [...] Mercier me disait, avec une patience angélique qui voilait un peu d'irritation :

«N'est-ce pas, j'ai besoin d'être fixé officiellement. Je sais que vous finirez par dire oui : il vaudrait mieux accepter tout de suite.»³⁴⁾

ここで問題となるのは、ロカンタンの思念をこうと決めつけ、いわば彼の思念を事物化するようなメルシエの態度である。ロカンタン自身にとって、ベンガルと一緒にいくというメルシエの提案を「断る理由が全然見あたらない」ことは確かなのであるが、ロカンタンが断らないだろうということを見越して発せられたメルシエのことばは、そのことばに対立するような如何なる思念をも認めることなく、ロカンタンを事物化してしまっているのである。

さらにロカンタンと独学者との会話の場面には、他者の思念と自分の思念とが一緒になることを自発的に求めている独学者の姿が描かれている。これなども、«lieu commun»／自己欺瞞の一つの例としてあげることができるだろう。

«Personne ne croit plus ce que le XVIII^e siècle tenait pour vrai. Pourquoi voudrait-on que nous prissions encore plaisir aux œuvres qu'il tenait pour belles?»

[...]

«Que faut-il en penser, monsieur? [...]

– Eh bien je ... je trouve cela très intéressant.

この会話の後でロカンタンが、一度ためらった後に、ルナンに読んだことがあるよだという、独学者大喜びして、ルナンという名前をノートに書き込むのである。ここにおいて独学者は、ルナンに同一化することを望むだけの「もの」なのであって、もはや彼の態度の中では、如何なる対立概念も許容され得ない。

前述したように自己欺瞞の外観は、逆説的な形式によって読者を驚かせるものであるならば、ここに引用した『嘔吐』のいくつかの場面は、われわれが「親しみやすさ」と名付けたところのものとは相容れない性質をもつものであるように思われる。けれども、文彩としての«lieu commun»が最初は奇異な表現であったのが、その当初の価値が失われてしまつて使い古された表現になってしまうように、³⁶⁾ これらの逆説的な表現は「原型」としての役割を担っているものなのであって、そこを起点として«lieu commun»へと変わっていくようなものであるだろう。そして、そのような«lieu commun»の動きは、前述した自己欺瞞のもつ二重の否定の契機、すなわち、自己崩壊の契機を内包することを知りながらも、自らに對立するものを失墜させるような自己欺瞞の在り方に呼応するものであるように思われる。そうであるならば、«lieu commun»と自己欺瞞とは、對立する概念を、それらの概念の間を往復するような運動の中に押し隠すという点において、またその運動自体のうちに二重の否定の契機を含んでいるという存在論的な点において共通していると共に、さらに文彩としては両者ともに「親しみやすさ」によって特徴づけられているという点においても共通しているといえるだろう。

文彩としての価値と同時に存在論的な価値を付与されて、«lieu commun»／自己欺瞞は、それら自身の示す「親しみやすさ」の外観を絶えず裏切るものである。というのも、前述したように、この同質の二つの場が隠蔽しようとする對立は、自己崩壊すべきものであるし、また、隠蔽することによって生み出された新たな一般性の場は、その場に對立するような如何なるものも拒否し、それらの価値をおとしめようとするのである。³⁷⁾

おわりに

«lieu commun»と自己欺瞞についての考察を経た後に、われわれはそれらのもつ事物化する運動を見だし、さらにその運動の存在論的な側面と文彩の側面という二つの側面を見いだした。そして、この二つの側面

は、各々「親しみやすさ」の外観を持っているのであって、存在としても文彩としても、ありきたりで、一般的で、故に「親しみやすい」ものなのである。そのようなものとしての«lieu commun»は、ロマネスクな要素ではないとされていたのであるが、われわれとしてはむしろ、そうした要素なしには如何なる存在も小説も成立しないような、そのようなものとしてわれわれの考察の対象となった場を理解できるであろう。R. アモシー/E. ローゼンも述べているように、「lieu commun」は、古典修辞法を構成する重要な一要素である。³⁸⁾ そしてまた、自己欺瞞の例として『存在と無』の中であげられていたマラルメやサルマンからの引用が示しているように、この「親しみやすい」場は間テクスト性の視点からの考察をも可能にするものであろう。それ故、この場は、それ自体がロマネスクな要素ではないとしても、文彩としては常に重要な要素の一つなのである。

われわれが以上に考察してきたような場を中心にして、サルトルの作品を捉え直すとき、哲学者／文学者というサルトルの在り方をめぐる問題は、彼の作品自体の中に入り込むのであり、それ故、小説家としてのサルトルを新たに認識する一契機となるのではないだろうか？

* * *

注

1) Michel CONTAT, «Préface I», dans *Œuvres romanesques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1981, p.X.

2) *Ibid.*, p.XV.

3) Genevieve IDT, «Préface II», dans *Œuvres romanesques, op.cit.*, pp.XV-XVI.

4) サルトルを、様々なタイプのエクリチュールを駆使して、エクリチュールのコラージュを行う作家であるとの指摘は、G. イットによって様々な研究書において示されている見解であるが、R. アモシーとE. ローゼンもまた、彼女の指摘に基づいて、より発展的ではあるがいずれにせよ同様の見解を示している。cf. Ruth A. MOSSY / Elisheva ROSEN, *Les Discours du Cliché*, CDU et SEDES réunis, 1982, p.93.

5) ピエール・ブルデュー、石崎晴己訳、「サルトル 全体的知識人の

創出」, 『いま, サルトル』所収, 思潮社, 1991, pp.210-218, 及びAnna Boschetti, *Sartre et «les Temps modernes»*, Minuit, 1985を参照のこと。

6) Arnaud RYKENER, *Nathalie Sarraute*, Seuil, p.175.

サロート自身このインタビューの中で, 自分の小説が常套句, すなわち clichésしか描いていないのだというイメージが, サルトルの序文の影響で彼女の小説に対して定着してしまったことについて次のように述べている。

«Jusqu'à maintenant cette image est restée collée à moi. Mais ce n'est pas la faute de Sartre, parce que *lui s'explique parfaitement dans la préface.*» (*Ibid.*, p.175.) (強調筆者)

7) 作家が登場人物を描く際の問題としてたてられる「内部と外部」という問題設定は, モーリアック批判の際に見られた態度と同じものであろう («M. François Mauriac et la liberté», dans *Situations, I*, Gallimard, 1947, p.44 参照)。

8) *Portrait d'un inconnu*, dans *Situations, IV*, Gallimard, 1964, p.10 (以下 P.I.と略す)。

9) P.I., p.10.

10) P.I., p.11.

11) P.I., pp.11-12.

12) P.I., p.10.

13) P.I., p.15.

14) P.I., pp.12-13.

15) Ruth AMOSSY / Elisheva ROSEN, *op.cit.*, p.5, pp.9-10を参照。

16) P.I., p.13.ゴシック筆者。

17) Marjorie GRENE, «Authenticity : An Existential virtue», in *Ethics* volume LXII, The University of Chicago press, Chicago, 1951-52, pp.266-274, 特にpp.269-270.

18) *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943 (éd. de 1970), p.92 (以下 E. et N.と略す)。

19) E. et N., p.92.

20) E. et N., p.93.

21) E. et N., p.102.

22) E. et N., p.104.

23) この場合, 「ある」と「あらぬ」との対立がどちらか一方の名の下において解消されるとはいえ, 人間存在が本質的に両者の間の往復によって

特徴づけられており、また自己欺瞞自体がそうした人間存在に依拠してのみ可能となる一つの存在様態である以上、われわれがこれまでに考察してきたように、対立しあう各項の個別性は失われることない。

24) *E. et N.*, p.104.

25) «Toute croyance n'est pas assez croyance, on ne croit jamais à ce qu'on croit. Et, par suite, le projet primitif de la mauvaise foi n'est que l'utilisation de cette auto-destruction du fait de la conscience.» (*E. et N.*, p.106.)

26) *E. et N.*, p.107.

27) *E. et N.*, p.107.

28) *P.I.*, p.11.

29) *E. et N.*, pp.91-92.

30) *E. et N.*, pp.95-97.

31) *E. et N.*, pp.100-101.

32) *E. et N.*, pp.92-93. マラルメからの引用は、Stéphane MALLARME, «Le Tombeau d'Edgar Poe», dans *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1945, p.70を参照。ここに引用されたマラルメの詩句に関していえば、イギリスの詩人Algernon Chales SWINBURNE のオード *Ave atque vale* から影響を受けたものらしい (cf. *Ibid.*, p.1494.)。

33) *E. et N.*, p.93.

34) *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, pp.9-10.

35) *Ibid.*, p.130.

36) Ruth AMOSSY et Elisheva ROSEN, *op. cit.*, p.5, pp.9-11を参照。

37) *Ibid.*, p.5, pp.9-10を参照。

38) *Ibid.*, pp.15-16を参照。

Le va-et-vient et la dissimulation du «lieu commun»

– Essai sur ce qui caractérise l'écriture sartrienne –

SHIGEMI Shinya

Il y a toujours deux aspects chez Sartre, le philosophe et le romancier, pour ceux qui veulent étudier ses œuvres. Quelques études sociologiques sur Sartre jettent une lumière nouvelle sur cette problématique, et donnent une nouvelle image de Sartre: c'était un écrivain qui maniait le collage en utilisant des matériaux multiples. Dans cet article, nous attirerons tout d'abord l'attention sur l'expression «lieu commun», que nous trouvons dans la préface de *Portrait d'un inconnu* de N. Sarraute, et nous déterminerons son étendue. Ensuite, nous la comparerons avec «la mauvaise foi», telle qu'elle est envisagée dans *L'Être et le Néant*.

Dans la préface au roman de Sarraute, Sartre nous présente une observation intéressante sur le «lieu commun». Le «lieu commun» est un lieu où des oppositions d'idées se dissimulent sous «une zone neutre». Les oppositions du dehors et du dedans, de la subjectivité et de l'objectivité, du moi et des autres, se dissimulent sous un lieu «général» qui les synthétise. Tout en répétant le va-et-vient entre deux idées, les oppositions deviennent un être comme une «pierre».

Nous trouvons une image identique à celle du «lieu commun» dans la discussion ontologique sur «la mauvaise foi». Tout d'abord, elle est «un art qui donne forme aux concepts contradictoires». Cet art se réalise, en utilisant les oppositions entre la *facticité* et la *transcendance*, et entre «l'être-pour-soi» et «l'être-pour-autrui». Ensuite, le but de «la mauvaise foi» consiste dans un mouvement qui va et retourne entre deux modes d'un être: «être qui n'est pas ce qu'il est » et «être qui est ce qu'il n'est pas». Finalement, le mouvement forme un lieu nouveau qui devient une «chose», et qui dément le mode présent de l'être.

De cette façon, nous trouvons un mouvement commun aux deux concepts sartriens, qui produit une «chose»: «la généralité». Il est observé non seulement dans les discours discursifs, mais aussi dans plusieurs exemples que Sartre a cités dans ses discours. Dans la préface à *Portrait d'un inconnu*, Sartre donne un exemple du bavardage quotidien des femmes. Et puis il suggère que le «lieu commun» a rapport avec l'intertextualité. Dans *L'Être et le Néant*, nous trouvons trois exemples: une femme qui a son premier rendez-vous, le garçon de café, l'homosexuel. Ces trois exemples nous semblent «familiers» en ce sens qu'ils sont une sorte d'épisode général et qu'ils ne constituent pas d'idée précise, mais ont une apparence que tout le monde

peut comprendre. Nous trouvons cette «familiarité» dans *La Nausée* autant que dans les citations de l'œuvre philosophique. Au terme de nos réflexions sur le «lieu commun» et «la mauvaise foi», nous pouvons dire que ces exemples et épisodes nous présentent le même lieu qui dissimule des oppositions et qui devient une «chose».

Par ces réflexions sur le «lieu commun» et la «mauvaise foi», nous pourrions délivrer les œuvres de Sartre du champ métaphysique et politique de l'étude sartrienne.