

ジャン＝ポール・サルトル著『ユダヤ人問題の考察』
における「われわれ」の位相

有 田 英 也

1 はじめに

サルトルは1946年に発表した『ユダヤ人問題の考察』⁽¹⁾（以下『考察』と略す）の末尾で、ユダヤ人問題を黒人問題にたとえている。「黒人作家リチャード・ライトが最近、言っていたことだが、く合衆国には黒人問題など存在しない。あるのは白人問題だけだ」。同様に、われわれは、反ユダヤ主義はユダヤ人の問題ではなく、われわれ [強調原文] の問題 [problème] であると言おう⁽²⁾。ここで「われわれ」とは、サルトルが引用箇所の直前で言うように、「ユダヤ人でないわれわれ [強調原文]」のことである。反ユダヤ主義者が現れるような地球上のすべての社会に暮らす非ユダヤ人、それがひとまずサルトルの言う「われわれ」である。

一方、サルトルは、フランスにおけるユダヤ人の状況を論じた同書第3部のほぼ冒頭で、「わたしは描写をフランスのユダヤ人 [Juifs de France] に限定しよう。というのもフランスのユダヤ人 [Juif français] の問題が、われわれの問題 [problème] だからだ。」(73=七一)とも言っている。ならば、「われわれ」とは、フランスのユダヤ人の問題が自分たちの問題であるような非ユダヤ人ということになる。

前者は後者を包含する。したがって、『考察』の叙述に現れる「われわれ」という集団の外延は、比喩的に言うなら、ふたつの円周のあいだに引かれる。

こうして立ち位置の決まった「われわれ」は、ユダヤ人の問題を引きうける責任がある。それも、「ナチが流したユダヤの血は、われわれすべての頭に降りかかる」(165=一六八)と言うように、大きな責任を負っている。だが、その一方でサルトルは考察の対象を、後述するように（本論第4節）ふ

たつの表現法によって指示された「フランスのユダヤ人」に限定するのである。サルトルの言う「われわれ」の範囲は、ある限定された考察対象によって制限されるとともに、ナチズムの犯した罪が人類に対して持つ負の歴史的意義によっても制限される。すなわち、「われわれ」はナチズムの犯罪に対して共犯性を主張される代わりに、フランスのユダヤ人に対してだけ責任感を抱けばよい。サルトルは誰を「われわれ」と考えていたのか、誰に「われわれ」の一人だと思わせたいのか。

2 誰の名において

サルトルが「われわれ」という言葉に込めた問題提起を、発表当初に真正面から受けとめたのは、ジョルジュ・バタイユである。『クリティック』（1947年12号）に寄せた書評でバタイユは書いている。「アウシュヴィッツの責任者たちには、あなたがたやわたしのように、鼻孔が、口が、声が、人間的理性があり、彼らは交合し子供が作れた。つまり、ピラミッドやアクロポリスと同様にアウシュヴィッツは一個の事実であり、人間の微なのだ。人間の姿は、これから先、ガス室と不可分である」⁹³。バタイユは、サルトルが『考察』の一部の執筆時期を1944年10月と断っていると指摘したうえで、つまりナチによるユダヤ人問題の最終的解決の全貌を知りえない時期に書かれたと注記したうえで、サルトルが実際に『考察』でルブリン収容所に言及したことの意味を敷衍したのである。バタイユにとって、「われわれ」は人類全体の有責性を意味する。

だが、サルトルがユダヤ人アイデンティティを、当のユダヤ人自身がそうするように理解しておらず、また理解する意志を欠いていたという批判も根

強い。最近のサルトル批判にもその変奏が読み取れる⁽⁴⁾。それはまずサルトルがユダヤ人を、「他の人々がユダヤ人と考えている人間」(82=八三)と他律的に定義して、モーセの法も宗教規範も考慮しなかったからである。さらに、サルトルがハイデガーを援用して(後のアーレントのように)真正なユダヤ人と真正でないユダヤ人とを峻別したことも不評の理由である。サルトルによれば、「ユダヤ人の真正さは、みずからをユダヤ人として選ぶこと、つまりユダヤ人の条件を実現することに存する」が、そのすぐ後で、「真正なユダヤ人は普遍的人間という神話を放棄している(166=一六九)」と断言する。そのため、敬虔なユダヤ教徒はフランス革命以前の遺物という印象を与える⁽⁵⁾。逆に、サルトル周辺のユダヤ人をモデルにしたと思しい非正統的ユダヤ人は高く評価される。『考察』結論部で、非正統的ユダヤ人の「合理主義、批判精神、彼の夢見る契約社会と普遍的友愛、そしてヒューマニズムは、彼をしてこのような社会[を作るため]に不可欠な酵母となす」(176-177=一八〇)とされるのであるから。

ジャック・デリダがあるシンポジウムで述べているように、「あまたの非ユダヤ人とユダヤ人がみずからをそこに認めたがるであろう、この真正でないユダヤ人の輪郭(合理主義、批判精神、ヒューマニズム)は、真正なユダヤ人が合理主義とも批判精神ともヒューマニズムとも無縁だとほめかしている。彼らの多くの憤りを招いたのも理解できる」⁽⁶⁾。サルトルによれば、ユダヤ人の移住先のフランス社会は、少なくとも非ユダヤ的で、場合によると反ユダヤ的でさえあるのに、真正なユダヤ人はあえて伝統を重んじている。合理主義的で、批判精神に対して寛容な、まさしく人間の生きるべき未来の社会をともに建設する「われわれ」の仲間に、サルトルは真正なユダヤ人を組み入れない。逆に、引用箇所直前でサルトルは、「真正でないユダ

ヤ人のうち誰ひとりとして、ありのまま (comme tel) 国民社会に同化することに意義は唱えていない」とフランス社会の同化圧力に手を貸すような言葉遣いをしている。そればかりか、引用箇所少し前でサルトルは、「ユダヤ人共同体は国民的でも国際的でも宗教的でも民俗的でも政治的でもない。それはほとんど [quasi] 歴史的な共同体である」(176—180) と述べて、他ならぬユダヤ人を圍繞する非ユダヤ人との交渉の歴史が、集団としてのユダヤ人の一貫性と特殊性を「ほとんど」保証してきたとするのである。デリダはこの論文では珍しくサルトルの「ほとんど」という措辞を「軽率」と決めつけているのだが、それにしても啓典の民としての誇りを踏みにじる表現と言えよう。さらに、サルトルによれば、貸金に利子を上乗せできないキリスト教徒が、利子を取れるユダヤ人に金融業を営ませて国民経済を機能させてきたからこそ、ユダヤ人＝高利貸しという属性が歴史的に構築されたことになる。これでは真正なユダヤ人は二重にその存在の前近代性を宣告されてしまう。まず、彼らはすでに存在しない経済体制で機能していた非ユダヤ人社会との関係に固着し、ために同化を拒む者として批判される。次に、合理主義と批判精神とヒューマニズムに敵対しないまでも、少なくとも疎遠たろうとする、宗教一般の反啓蒙的意志において、彼らは断罪されるのである。

たしかに、今日的な関心に照らせばサルトルの真正/非真正という用語法は、真正でなくなるのが正しいと主張しているかに読めるとき、西欧近代が伝統社会に加えてきた暴力をそのまま容認していると見えるだろう。それはたとえば公立学校でスカーフを脱ぐ決意をした「真正でない」ムスリムを称えて、彼女らとともに合理的で、批判精神と両立する、人間的なフランス社会を作ろう、と宣言するようなものである。しかし、サルトルにこのような

断言をさせた問題構成を理解するのが先決であろう。

『考察』をめぐる最近の議論は、サルトルの死（1980年）のおよそ20年後、米国の『オクトーバー』誌特集（1999年冬号）、次いで2003年6月のパリにおける国際シンポジウム「サルトルとユダヤ人」（報告書は2005年に刊行）に集約されている⁷⁾。本論はその紹介をするものではないが、多くの執筆者とともに、執筆時のサルトルが知りえなかった事柄が『考察』に欠如している、あるいは今日の感覚では避けるべき表現が無神経に使われているといった時代錯誤的な批判は慎むべきだ、という意見を共有している。『考察』をその歴史的文脈に置き直して読み続けよう。

サルトルが性急に真正でないユダヤ人を評価したのはなぜだろうか。それはフランスにおいて彼らが、『考察』当時の時代状況を、まさに実存主義哲学でいう「状況」として生きる他なかったからである。そのような「状況」を、たとえ招来しなかったとしても、少なくともよく阻止しえなかったという点で、非ユダヤ人たる「われわれ」は、ユダヤ人問題を自分の問題として引き受けねばならなかった。サルトルは悔悟する非ユダヤ人の名において語るようとしている。

3 「われわれ」の「状況」

サルトルは『考察』で、主としてパリとその近傍のフランス人がユダヤ人問題 (question juive) に直面した時代、すなわち1940年6月から1944年8月までのいわゆるナチ占領時代を選んで叙述している。サルトルは第二次世界大戦前、パリの西郊ヌイイのリセ・バストゥールで哲学教員をしていたが、応召して捕虜になり、1941年春に帰国した。その年の新学期（10月）、

彼はパリの名門リセ・コンドルセの高等師範学校準備学級の哲学正教授のポストを得た⁽⁶⁾。占領下の市民感情を説明した文章として、他に『考察』に先立つ小論「沈黙の共和国」があるが、この『考察』では市井の人々が出遭う反ユダヤ主義者の言動を、魚屋やブルジョワ婦人、高等師範学校の同窓生、あるいはリセの同僚のうちに探っているのが読みどころのひとつである。

たとえば、ある若い婦人は、ユダヤ人の毛皮商に預けた服に焼け焦がしを拵えられたからと、みずからの反ユダヤ主義を正当化する。これに対してサルトルは、なぜ彼女は毛皮商ではなくユダヤ人を憎むのか、なぜある特定のユダヤ人、ある特定の毛皮商というよりむしろユダヤ人一般、毛皮商一般なのか、と反問する(12-13=七)。毛皮商は帽子製造、製靴、仕立てと並ぶロシア・東欧系移民ユダヤ人の「民族」的職業である。

あるいは、上級教員資格試験(アグレガシオン)に落ちたりセのある同僚が、ひとりのユダヤ人の合格によって自分が不合格になったと居直った。彼によれば、父親がポーランド南西部ガリチアの出身であるこのユダヤ人が、自分よりうまくロンサルやヴェルギリウスを理解できるはずがない。これに対してサルトルは、この同僚がかつて試験など下らないとそぶいて準備もしなかった事実を記す。そして、最終成績が27番だったこの男の上位26名のうち12名が合格したのだが、かりに彼が不合格者中最優秀で、合格者ひとりとして彼を代わりに合格させるとしても、どうしてそれがユダヤ人のヴェイユであってノルマンディー出身のマチューやブルターニュ出身のアルゼルでないのか、と反問する(13-14=八-九)。姓と出自の關係に注目するサルトルは、この男性がユダヤ人の合格者の父親を「クラクフカレンベルク」の出身だと推測した根拠を、ここで暗示している。そして、姓による差別化はユダヤ人公務員、ユダヤ系企業・商店を狩りたてる占領当局と対独協

力政権の手口そのものである。これら反ユダヤ主義者の肖像から、人口に膾炙した命題が生まれる。「もしユダヤ人が存在しないとすれば、反ユダヤ主義者はユダヤ人を発明するだろう」(14=九)。

このような市井の反ユダヤ主義者を活写して小気味いい警句を添えた文章は、サルトルが『現代(レ・タン・モデルヌ)』誌1945年12月号に先行掲載した「反ユダヤ主義者の肖像」(『考察』の第1部)に散見される。ところが、単行本第3部でサルトルは、みずからの哲学を平易に説いてから論述に入るの、すでに読まれた反ユダヤ主義者の肖像も含めて観察と思索が一致するのである。「われわれにとって、人間は何よりも〈状況にある〉存在として定義される」(72=六九)と言うサルトルは、次いで実存主義的歴史観を端的に提示する。「人間を状況から分離することはできない。なぜなら、状況が人間を形成し、その可能性を決定するのだから。だが、逆に人間は状況のなかで、状況を介してみずからを選択することによって状況に意味を与える」(72=七〇)。この「われわれ」は、たとえば円周率を3.14とするわれわれは斜線部の面積を次のようにして求める、というような形式的主体として読者を思考実験に誘うというより、むしろひとつの生き方を選ばせる。このような主体の哲学に拠る「われわれ」にとって、思考と行動の結果はつねに暫定的でしかないので、「われわれ」は「呻きながら探求する」(20=一六)。これとは逆に、反ユダヤ主義者の婦人とリセ同僚は、世界に対してア・プリオリに一方的な説明図式を投げかけた後で、「鉅物の永続性」と「不滲透性」(21=一六)に立てこもって自説を曲げない。不幸はすべてユダヤ人のせいなのである。

したがって、反ユダヤ主義者とそうではない「われわれ」との違いは、哲学的立場からも生じる。リセ同僚は、ユダヤ系フランス人に対してフランス

人が自国文化の正当なる所有者を僭称しがちな自民族・自文化中心主義の状況において、みずからの言動を選んだわけである。

サルトルはこの言動を、反ドレフュス派ジャーナリストとして有名になり極右団体アクション・フランセーズを率いたシャルル・モーラスが、「ユダヤ人にはラシーヌのこの詩句の理解はけっしてかなうまい」(27=二三)と述べた事実と結びつけて人種差別的ナショナリズムの系譜を明らかにするとともに、第3部では、「急進左翼において、モーラスに天賦の才を認めることがかつて流行らなかったろうか」(88=八六)と、民主主義勢力の犯した過ちに言及する。ここで「急進左翼」は、邦訳が正しく伝えているように、第三共和制を特徴づけた急進社会党のことではなく、サルトルは名を挙げていないが世紀転換期にモーラスやモーリス・バレスと親交のあったエドゥアール・ベルト、ジョルジュ・ソレルら労働運動に依拠する革命を志向した極左のことであろう。『アクション・フランセーズ』紙上でユダヤ系の財閥と政治家の癒着を痛罵するモーラスに、左翼が社会主義的身振りを認めるという事態が、ドレフュス再審(1899年)以後の、急進社会党主導の政局ではありえた。フランスのユダヤ人の生きる環境では、このように反ユダヤ主義者が闊歩していた。『考察』そのものが反ユダヤ主義者のうちモーラスの信奉者を標的にした、というトラヴェルソの指摘は卓見である⁹⁾。その後、いったん人民戦線政府によって極右リーグのいくつかは解散させられ、モーラスも一時期収監されたことで、反ユダヤ主義勢力は周辺に追いやられたが、共和国はナチス・ドイツに敗北した。このとき、とりわけナチ占領下のフランス北部では、みずからの言動をたえず選びとろうとする「われわれ」にとっても、言動をすでに選んで変える気のない反ユダヤ主義者にとっても、「状況」との関わりが切実になる。

サルトルはフランスのユダヤ人が生存する社会の特徴として、第一次世界大戦に際して極右のアクション・フランセーズから労組幹部までもが協力して挙国一致内閣を作った「神聖連合の神話」を挙げる。ユダヤ人の味方（『考察』第2部参照）であるべき民主主義者がもっぱら妥協し、反ユダヤ主義者は妥協しない。「彼は怒ることで得をする。というのは、人々はく絶対にあいつを刺激しないでおこう」と言い、寄ると声を潜めるからだ」（85＝八三）。神聖連合の神話は、1940年6月、ドイツ軍の破竹の進撃を前にして、徹底抗戦派が除かれ、ペタン元帥を中核に新体制が生まれたことを指す。「やがて、この政権が」とサルトルは明言する、「反ユダヤ的措置を採った。〈ペタン派〉は抗議しなかった。彼らはひどく居心地悪く感じていた。だが、それがどうした。もしフランスがいくばくかの犠牲と引き換えに救われるのなら、目をつむった方がよいのではないか【と思ったのである】」（強調引用者、85＝八三）。

サルトルの叙述に若干補足しておこう。サルトルがドイツの捕虜収容所に居た半年間に、ペタン政権はユダヤ身分に関する政令を發布（1940年10月3日）し、政府機関とマスメディア、映画産業などからの追放を図った。ユダヤ人が保有ないし所有する商店には、同年10月31日までに「ユダヤ系企業」と貼り紙することが義務づけられ、やがてアーリア人を経営陣に迎えねばなくなる。すべてのユダヤ人は同年9月27日発令の占領ドイツ軍通達によって登録を義務づけられ、国籍ごとに順次、強制収容されてゆく。翌年1941年6月2日、ペタン政権の政令によって、登録忌避者には罰金が科せられた⁽¹⁰⁾。このように、たしかに反ユダヤ措置は占領当局と、フランスの南半分を「自由地域」として統治していたペタン政権の二者から出されているが、ペタン政権が反ユダヤ措置を採ったとサルトルが言うのは、ユダヤ人へ

の職業差別と営業妨害については正しい。また、「ユダヤ人問題一般委員会」の設置が、すでに同年1941年3月29日のペタン政権の政令で定められており、ユダヤ資産の管理・売却にたずさわることになる。サルトルが「われわれの問題」であるとしたユダヤ人問題は、ユダヤ人の「状況」として焦点化された占領時代において、まさに国家が外国籍であれフランス国籍であれ、ユダヤ人をよりよく搾取するために立案・遂行した政策を意味していた。毛皮に焼き焦げをつけられた婦人は、ユダヤ身分を隠して営業する毛皮商を警察に密告したかもしれず、試験に失敗したりセ同僚は、退職を余儀なくされたおよそ1,100名のユダヤ人教員が特定されるよう当局に協力したかもしれない。したがって、戦後を生きる「われわれ」が「問題」(problème)とすべきは、かつて「ユダヤ人問題 (question juive) 一般委員会」で権勢を誇ったグザヴィエ・ヴァラヤルイ・ダルキエ・ド・ベルボワのように、ナチによる最終的解決に加担し、それに付けいりさえした、「われわれ」非ユダヤ系フランス人のうちなる反ユダヤ主義者と、どのように向きあうか、であろう。書物の表題にある「ユダヤ人問題」(question juive)は、ペタン政権の使った意味でも、ましてヨーロッパのユダヤ人の絶滅に他ならないナチの「最終的解決」への言及でもなく、戦後のフランス社会が正視すべきもの名である⁽¹¹⁾。

そのユダヤ系フランス人論で『考察』を組上に載せたミシェル・ヴィノックは、占領下のユダヤ人迫害の画期となった事態について、サルトルの見解に「当惑」を示した⁽¹²⁾。ヴィノックが目にするのは、1942年5月29日、パリなどドイツ軍占領地域で、6歳以上のすべてのユダヤ人に公共の場での黄色いダビデの星の着用が占領当局の通達で義務づけられたさいに、1年前に帰国していたサルトルを含む「われわれ」がどのように感じたか、そしてサ

ルトルがその心理をどう説明しているか、である。「だから、もっとも魂の堅固なユダヤ人は、慈善行為より憎悪を好んでいた。というのは、憎悪はひとつの情熱であり、より抗いがたそうであったからである。これに対して慈愛は上から下になされる。われわれはそれがよく分かってきたので、ついに星をつけたユダヤ人と出遭うと目を背けるようになっていた。われわれは居心地が悪かった。もし自分たちの視線が彼に止まると、相手の意思に反して、またわれわれの意思に反して、彼をユダヤ人として構築してしまうことに気詰まりを感じていたのである」(94=九二-九三)。ペタン政権のユダヤ人身分は祖父母が三人以上ユダヤ人ならユダヤ人とする人種規定であり、キリスト教への改宗は無効だった。フランスのユダヤ人は不自由だったので、同じように情熱に引き回される不自由な反ユダヤ主義者が投げつける憎悪の方が、高みの自由な立場からユダヤ人に連帯なり同情なりを表明する「われわれ」より好まれたのだ、とサルトルは説明した。サルトルは『考察』第1部で、反ユダヤ主義者の「情熱」(passion)を特殊なものと考えている。おおむね情熱家はそれが女性であれ権力であれ、情熱の対象を愛している。情熱はしばしば人を苦しめ、愚かにするので、「ひとりの女性を情熱的に欲求する男は普通、その女性のせいで、情熱に逆らいながら、情熱的に〔情熱の虜に〕なっている」(20=一六)。ところが、憎悪することを選んだ反ユダヤ主義者は、情熱の虜になっている状態を愛好している。サルトルはこの心性を第3部で「不自由」と呼んだ。このように、当のユダヤ人が、反ユダヤ主義者以外の非ユダヤ人の視線を拒んでいると悟った「われわれ」は、正視するのを避けるようになった。

ヴィノックは、目を背けたサルトルの態度が、当時の多くの非ユダヤ系フランスの態度を代表しているので、歴史家として興味深いと言う。『考察』

を書いたことも含めてサルトルの態度は、非ユダヤ系フランス人が反ユダヤ主義に対して「責任を自覚する」プロセスと位置づけられるのである⁽¹²⁾。

本論ではヴィノックとはやや異なる角度から同じ一節を読んでみる。占領下のフランス人の心理を説明した2箇所引用には、ともに「居心地の悪さ」が用いられている。最初の引用では、占領初期に「神聖連合の神話」に同調してペタン政権を支持した人々が、割を食ったユダヤ人に後ろめたさを感じている。この感情を補償するのが、みずからをフランスの正当な所有者とみなし、本質的に外国人であるユダヤ人を犠牲に選んで怪しまない反ユダヤ主義である。だが、対独協力の画期である1942年半ばに、不特定の「われわれ」として「居心地が悪かった」のは、目を背けたユダヤ人から、少なくともサルトルの論法では見返されているからではないだろうか。ダビデの星を強制された人々をユダヤ人として必然的に構築してしまう視線とは、ユダヤ人を存在せしめる他者の視線に他ならず、他者の最たるものが反ユダヤ主義者である。したがって「われわれ」は、ユダヤ人を意識するやいなや、みずからを反ユダヤ主義者として構築する。安全地帯の「われわれ」は、彼らとともに「状況」に踏みこんでみずからを選ぶことをせず、彼らに対してどうすることもできなかった⁽¹³⁾。この罪悪感を基礎づけるのが、1940年のペタン派と、1942年6月の「われわれ」を繋ぐ「居心地の悪さ」なのである。

このように考えると、『考察』の叙述は挑発的な色彩を帯びる。執筆当時のフランスでは、対独協力者裁判法廷が置かれ、ナチに加担したフランス人を逮捕し予審を始めていた。ほぼ同時期に、レジスタンス神話、すなわち対独協力者は5万人程度の少数派で、たしかに最初期のレジスタンスは少数の勇気ある人々によって担われたが、やがて国民の多くがレジスタンスに参加

した、という物語が成立する。この神話を援用すれば、非ユダヤ系フランス人という大きな円の内部に、とても小さなナチに加担したフランス人（コラボと蔑称された）の円がある。ドーナツ状の部分にフランス人がいる。だが、もしサルトルの「われわれ」が、迫害されたフランスのユダヤ人から目を背けたことを思い出し、ナチの消極的加担者である自身を見出したとすれば、小さな円は大きく膨らんで非ユダヤ系フランス人の円周に迫るだろう。レジスタンス神話は、フランス共産党の権威失墜とドゴールの死去に伴って時が風化させたというより、むしろベタン政権の実質的な対独協力とユダヤ人迫害が暴露されるにつれて内破していった。サルトルはきわめて早い時点で、神話から自由になっている。

また、サルトルは『考察』を書きながら、みずからと読者を正視に誘いこんでいる。問題の黄色いダビデの星に到る前に、サルトルは、ユダヤ人であることを知らされていない子供も、「六歳になって」（91＝八九）学校で級友たちから罵声を浴びせられると否応なしに気づくと言う。これは他者によって構築されるユダヤ人アイデンティティという公式と、名による出自の明示の例であるが、占領ドイツ軍当局が着用を強要したのが「六歳以上のすべてのユダヤ人」だったことにも思いあたる。そして、「占領中、フォンテーヌブローのあるユダヤ人医師が、自宅に引きこもって孫たちに出自を隠していた」（91＝九〇）という挿話には、いわゆるユダヤ人の「不可視政策」（邦訳では「目立つことを避ける政策」）（87＝八五）の一例ではなく、なぜパリ郊外でユダヤ人医師が身を隠し、孫たちを非ユダヤ人に見せかけようとしたかを考えねばなるまい。星の着用を強制され、非ユダヤ人市民と隔てられたユダヤ人が、やがて強制収容所に移送されたことを、1946年の読者は知らずにはすませられなかった。その「われわれ」が1942年には「目を背けるように

なっていた」とサルトルは書いたのである。このような「状況」、すなわち市民として認めがたい事柄を、占領当局、協力政権、親ナチ知識人によって、市民たちがひとつずつ承服させられる「状況」に至らないためには、まさしくユダヤ人問題を「われわれの問題」としなくてはなるまい。

4 フランスの、そして真正なユダヤ人

サルトルは『考察』第3部の終わりに、「1940年に出征し、占領時代はロンドンでフランスのプロパガンダ誌を出した」あるユダヤ系フランス人について書いている。サルトルによれば、これが「〈真正な〉フランスのユダヤ人 [Juif français « authentique »] (168=一七一) の一例である。「真正な」という語は「ユダヤ人」にではなく、「フランスのユダヤ人」に掛かっている。

本論冒頭で、サルトルがひとつながりの二文で、「フランスのユダヤ人」を指すのに、Juifs de France と Juif français というふたつの表現法を使っていた点に触れた。ユダヤ民族近現代史において、Juifs de France と言えばフランスのユダヤ人全体を指し、そこには外国籍の定住ユダヤ人の入る余地がある。また、植民地アルジェリアが形式的にフランスの三県をなしていた時代に、Juifs d'Algérie という表現が使われていた。これらの表現法では、生まれ育った土地の名が Juif を限定している。これに対して、Juif français では、ユダヤ人の全体に「フランス」という限定が掛かり、たとえば「ポーランド」「ルーマニア」などと対比される。フランス国籍のユダヤ人と理解するのが一般的だろう。安堂訳はこの箇所の Juif français に「フランス系ユダヤ人」という訳語を充てている。ところが、第3部後半でサル

トルは頻繁にイスラエリット (Israélite) という語を用い、カフカさえも、プラハのユダヤ系ドイツ語作家だからであろう、そう呼んでいる。そもそもこの語は、フランス革命以後、非ユダヤ社会の諸価値を受け入れたユダヤ人を意味し、両次世界大戦間の時代まで、ユダヤ系フランス人の自己了解を基礎づけた⁽¹⁴⁾。

このユダヤ人男性は典型的なイスラエリットとして、サルトルが真正でないユダヤ人の行動様式として挙げたとおりに、ひと一倍愛国心を表明し、第三共和制を廃絶したベタン政権を許さなかった。だが、非ユダヤ人である妻がフランスに止まっていたので匿名を用い、さらに自分の編集する雑誌にユダヤ系の書き手を登場させるべきかどうかで思い悩んだ。なぜなら、ユダヤ人の文章を載せれば反ユダヤ主義者から論われ、逆にユダヤ人だからと掲載を拒めば自身が反ユダヤ主義者になるからである。彼が編集を投げ出さなかったのは、まさにプロパガンダ誌の編集こそ1940年10月3日政令がユダヤ人に禁じた世論形成そのものだったからである。サルトルは、この同化ユダヤ人を「フランスのユダヤ人 [Juif français]」と呼んだが、それまでの論述ではユダヤ人として真正ではなくなるはずの彼をカッコ付きで「真正な」と形容した。

実はサルトルが言及したのは、後にアンガージュマンをめぐって論争することになる高等師範学校の同級生レイモン・アロンである。アロンは自伝で『自由フランス』の編集にあたってサルトルが言うように煩悶したこと、そしてユダヤ人の絶滅収容所の存在をにわかに信じなかった（したがって記事にしなかった）ことを告白している。

一例として (par exemple) であって典型でないとしても、キリスト教徒女性を妻とし、ドゴールの下で自由フランスのために戦うことを選んだユダ

ヤ人を「真正な」と形容することで、サルトルは真正/非真正の二分法に新たな要素を招き入れた。それは、「われわれ」とともにあるフランスの、そして「真正な」ユダヤ人という範疇である。人が「真正」であるかどうかは、「状況における自由」としての人間が、そのような「自由の出来る状況のなかで、みずからをどのように選びとったかに応じて」(109=——)決まる。フランスの状況は、「真正」たらんとする「フランスのユダヤ人」にふたつの対立する政治選択を突きつけていた、とサルトルは言う。もとより、伝統堅持の「真正な」ユダヤ人ないしユダヤ教徒は視野の外にある。フランスの、そして真正なユダヤ人は、レイモン・アロンのように、「ユダヤ人としての場所を、その権利と殉教とともに、フランス人の共同体のなかに要求する」か、あるいは、真正である以上、「ユダヤ人はイスラエルの民の共同体によって支えられねばならないと確信」して、「領土と主権を有するユダヤ人国家を要求する」か、を選ばねばならない(169=一七二—一七三)。

前者は、「フランス人であるための自分なりに最良の仕方が、はっきりとフランスのユダヤ人を名乗ること」であるような真正性だが、フランス社会もまたそのようなユダヤ系フランス人をみずからの共同体に受け入れねばならない。ユダヤ人を国家内部の国家だと危険視する社会の仕組みそのものが問い直される。これは最初期のドレフェス派だったベルナル・ラザールが、ロシア系ユダヤ人学生に行った講演「ユダヤ・ナショナリズム」の次の一節を思わせる。「国家内に十分な数の国家がないのだ。より正確に言い直すなら、互いに結ばれた自律的で自由な集団が、近代国家の内部には十分でない」⁽¹⁵⁾。しかし、ベルナル・ラザールは国を変革せよとも、近代国家の外に出よとも言わなかった。

後者の真正性はシオニズムそのものである。だが、誕生間もない政治的シ

オニズムを、モーリス・バレスが歓迎して、自分がユダヤ人なら嘆きの壁で涙したいものだ、とユダヤ人の国外移住をほのめかしたことが知られている。

占領時代を経験したサルトルは、これらふたつの政治的選択が反ユダヤ主義者に格好の武器を与えることを知っていた。だからこそ、「もしわれわれがユダヤ人にユダヤ人としての状況を押しつけていなかったら、要はエルサレムかフランスかという、いつでも選べる選択肢であるだろうに。フランスのイスラエリットの大多数はフランスに残ることを選び、ごく少数がパレスチナでユダヤ人国家に貢献するだろうに」(170=一七三)と書いたのである。

サルトルは『考察』の末尾で、同化を通じてユダヤ性そのものの解消さえ展望している。それは当時のサルトルが、フランスの社会主義的な改革に期待していたからだろう。彼の予言は、社会主義については外れ、ユダヤ系フランス人のイスラエル移住については当たった。現在、フランスのユダヤ人口は EU 諸国で最大である。結論部の展望が短命だったユダヤ人論は、しかし「ひとりでもユダヤ人がフランスで、そして世界中で身の危険を感じるかぎり、ただひとりのフランス人も安全ではいられないだろう」(185=一八九)という、強い罪悪感に支えられた断言によって後世に残ることになった。というのは、サルトルの死後、トゥーヴィエ、ブスケ、パボンと続く、かつて反ユダヤ政策に直接関与したフランス人に対する訴追が進むにつれて、フランス人が占領時代の実相に目を開かれたからである。ペタン政権の反ユダヤ政策は、けっしてナチス・ドイツの強制のみによるのも、また特定の反ユダヤ主義者の専横によるのもなく、むしろ対独協力政権によってタガの外れたフランス社会から、そして少なからぬフランス人個人から、反

ユダヤ主義的心性が噴出したために生じたのであった。協力者が裁かれたとき、フランス人はふたたび目を背けたくなるようなユダヤ人——今回は犠牲者であったが——に直面したのである。

フランス大統領ジャック・シラクは1997年、国家としてユダヤ人迫害の責任を認め、国民に謝罪した。大戦終結後、実に半世紀以上が経過していた。

〔註〕

- (1) サルトルは邦題『ユダヤ人』（安堂信也訳，岩波新書，1956年）で知られるユダヤ人論を1946年，Paul Morihien から発表した。前年，1945年に自身の主宰する『現代』誌（1945年12月号）にその一部を発表していたが，これが完全版の初版である。その後，1956年に，この論文はサルトルの版元 Gallimard から出され，以後版を重ねて現在は同社の Folio/Essai に収められている。
- (2) Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954. 原書ページを算用数字で，邦訳ページを漢数字で示す。183-184=一八七。特に断らないかぎり強調は原文。なお，この段落の引用において，「問題」という訳語の原語は *problème* だが，書物そのもののタイトルに含まれる「問題」の原語は *question* である。さしあたり，ふたつの語を等価と考えておくと，後者の時代背景については後述する（本論第3節）。
- (3) Georges Bataille : « Sartre », *Cœuvres complètes*, Gallimard, 1988, p. 226.
- (4) Suleiman, Birnbaum らへの反批判は下記を参照。Francis Kaplan, « Sur les lectures étonnantes de Sartre », in Ingrid Galster (dir.), *Sartre et les juifs*, La Découverte, 2005, pp. 89-100.
- (5) 邦訳の「捨てるであろう」を原文の時制に即して「放棄している」と改めた。サルトルは伝統遵守のユダヤ人を反フランス革命の言説に接続している。フランスのユダヤ人はフランス革命中の1791年，憲法制定国民議会の議決を経たルイ16世の王令によって，居所および職業選択の自由を獲得し，人頭税などの例外措置を全廃された。以来フランスでは，ラビを始めとしてユダヤ共同体の全体が，フランス革命に感謝する言説を紡いでき

た。一方、フランス革命の批判者は、「フランス人やドイツ人に会ったことはあるが、まだ人間に会ったことはない」と述べたジョゼフ・ド・メーストルのように、普遍の人間観を批判した。伝統主義的政治文化を土壌として、フランス革命批判が現代まで連綿と続く点は下記を参照。Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Seuil, 1999.

- (6) Jacques Derrida, *Judéités Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, 2003, p. 36.
- (7) Denis Hollier (dir.), « Jean-Paul Sartre's Anti-Semite and Jew », *October*, winter 1999 ; Ingrid Galster (dir.), *op. cit.*
- (8) このときサルトルに提供された正教授ポストが、退職に追いこまれたユダヤ人教員 Dreyfus-Le Foyer のものであったことから、論争が生じた。詳しくは下記を参照。Michel Winock, *La France et les Juifs De 1789 à nos jours*, Seuil, 2004, ch. 13.
- (9) 「それはセリーヌ、ドリュ・ラ・ロシェルとともにサルトルが唯一名指しした反ユダヤ主義作家ドリュモン、バレス、モーラスのイデオロギーである。それは反ドレフュス派、アクシオン・フランセーズ、そして〈ユダヤ人の共和国〉への対抗キャンペーンの反ユダヤ主義なのだ。第三共和制 [1870-1940] のフランスに対してなら、サルトルの分析は間違いなく適合する。」 Enzo Traverso, « L'aveuglement des clercs. *Les Réflexions sur la question juive* de Sartre et ses critiques » in Ingrid Galster (dir.), *op. cit.*, p. 79.
- (10) 有田英也『政治的ロマン主義の運命 ドリュ・ラ・ロシェルとフランス・ファシズム』名古屋大学出版会、2003年、pp. 341-343.
- (11) たとえば、Suzan Suleiman はサルトルの言説に反ユダヤ主義を読み取り、それが米国で大きな論議を呼んだ。彼女はポール・ニザンの専門家であり、サルトルの「ある指導者の幼年時代」を「問題小説」の枠組みで論じたフランス語の著作がある (*Roman à thèse*, PUF, 1986)。その後、サルトル批判のニュアンスは変わり、フェミニズム批評を实践する男性には女性への抑圧について「問題ある立場」を自覚せずには語りたがいを引き合いに出しながら、サルトルは、「ユダヤ人について、そしてしばしばユダヤ人のために語ってさえいながら、みずからの問題ある立場に十分に気づいていなかった」と述べている。「Rereading Rereading Further Reflexions on Sartre's "*Réflexions*" », *October*, 87, pp. 137-138.

- (12) Winock, *op. cit.*, p. 299, 302.
- (13) どのようにすれば正視できたのだろうか。ヴィノックはサルトルの説明に反して、非ユダヤ人の示す連帯感が当時のユダヤ人を鼓舞したと述べている。また、パトリック・モディアーノはノン・フィクション小説 *Dora Bruder*, Gallimard, 1999 (邦題『パリの尋ね人』) で、非ユダヤ人でありながらダビデの星や同じ形の三色旗を着用して連帯を表明したため、逮捕され、強制収容所に移送された女性たちを、一次資料をもとに描いている。
- (14) 有田英也『ふたつのナショナリズム ユダヤ系フランス人の「近代』』みすず書房, 2000年を参照されたい。
- (15) 有田前掲書 pp. 334-337 ; Bernard Lazard, *Juif et Israélite*, Allia, 1992, p. 146 ; *Le Fumier de Job*, Circé, 1990, p. 146.