

[書 評]

義務と悦楽

渡し守の生涯

T・トドロフ著

鈴木正昭

本書は2002年の9月にスーユ社から刊行された対談集である。もっとも本書の場合は相手の質問にトドロフ氏が答える形が採用されているのでインタビューと言ったほうが実態に近いかもしれない。

対談相手兼質問者であるカトリーヌ・ポルトヴァンは1962年生まれ的女性ジャーナリストである。

本書はツヴェタン・トドロフという人物に関する彼女の印象から始まる。ソルボンヌの学生だったころ言語学の教授からトドロフとデュクロの言語学辞典を薦められた彼女は著者であるトドロフという人物は相当高齢な人物ではないかと想像した。その後も彼女は様々なジャンルの著作にトドロフという名前を見出すことになった。それらの著作のテーマが多岐にわたっていたので到底同一人物の著作であるとは考えられなかった。あるものは息子の、そして他の著作は孫のものであろうと想像した。彼女はその後数多くの、しかも多方面に及ぶ著作はすべて一人の人物によって書かれたことを知るにいたった。一人の人物のもつ多様性がインタヴューアの興味を引いたことが本書の誕生の遠因になっているようだ。400ページに近い本書はトドロフ氏にとって最初の対談集である。従来の著作であまり自らを語ることのなかった氏の周囲の人間関係が本書ではある程度明らかにされている。もっとも氏は自伝的な要素によってある作家の著作を説明することができるなどと考えてはいない。

1章 ドナウの百姓

トドロフ氏は1939年ブルガリアの首都ソフィアで生まれた。欧州では独ソ不可侵条約が結ばれ第二次世界大戦の始まった年である。父は図書館に関するスペシャリストとして名高かった人物で、ドイツへの留学時代には共産主義運動にも関わりをもっていたようである。彼はブルガリアの古典作家に関するテキスト校訂の専門家でもあった。家は書物であふれ、ツヴェタン少年はそれらの本の間で成長した。少年時代には父の蔵書の何冊かを失敬して

古本屋に売り飛ばして小遣い銭を工面したこともあった。氏が物心ついたころ、すなわち1944年になると赤軍がブルガリアに侵攻した。それまでの反ファシスト勢力のなかで共産主義者の勢力が大きくなっていった。当時父親は国立図書館長という要職にあった。父親は共産主義に対する期待からこの動きを歓迎していたものと思われるが、やがて期待は幻滅へと変わった。なぜならブルガリアの共産主義社会では職業上の有能さだけでなく、共産党のよき党员であることがそれに劣らず重要視されたからである。それはまた共産党政権樹立以前の暗黙の階級的な対立を顕在化させることでもあった。すなわち有能な図書館員であるためには考証の能力、外国語の能力が必要であるが、それは当然高等教育を前提としていた。ところがそれは社会の上層部の出身者であることを意味し、労働者、農民を母体とする共産党においては敵対勢力の出身であることを意味するので、迫害の対象になりやすかった。この点は大方の共産主義国家で同様の事実の存在したことが今日では明らかにされている。たとえば中国では文化大革命の時代に知識人たちが「下放」されたことを思い起こすだけで十分であろう。トドロフ氏の父親もこうした状況下で徐々に居心地が悪くなっていった。

何回かの粛清の嵐が吹き荒れた。幸い父親は共産党を除名されただけで、勤務していた大学を追放されることはなく、粛清されたり、収容所送りになったり、牢屋に閉じ込められることもなかった。しかしこうした事件は少年時代から氏の周囲にいくらかでも見受けられた。自らの政治嫌いの原因を氏はここに求めている。幾たびかの粛清を繰り返しながら、ブルガリアの共産党中央からは恵まれた階級に育ち、高等教育を受けて高度の専門知識を有する知識階級が消滅していった。以後は中枢部のいうことを素直に受け入れるイエスマンが多くなっていった。

氏の父親は家ではよく西側世界のラジオ放送に耳を傾けていた。妨害電波によって聞き取りにくい放送から西側の情報を入手し、心を許した友人たちや近親者にそれを伝えた。彼は徐々に政権を敵視するようになっていったけれども、それを実際の行動に移したことはなかった。そうした中でも時には

苦境に陥っている知人のために党の中枢部に働きかけ援助の手を差し伸べることがあった。中枢部には父に好意的な人々がまだ残っていたのである。父親はいかなる政治体制にも幻想を抱くことはなかった。1989年にベルリンの壁が崩壊したときもほとんど驚きを示すことはなかった。

教 育

1952年13歳になったトドロフ氏はリセに入学した。10歳から13歳まで氏はかなり熱心なピオネール（少年同盟員）だった。集団の指導的な立場にあった少年は密かに思いを寄せていた少女が他の2、3の少年に好意的だったことが許せなくて地位を利用して叱責し泣かせてしまったことがあった。対談者に対し氏は今でもこのエピソードを思い出すたびに赤面すると語っている。このささやかなエピソードの示すものは公的な地位を利用して私怨を晴らしたという自覚であり、それは精神の腐敗を意味するからである。

トドロフ氏はリセにおいて学業に困難をおぼえたことはなかった。そのため学校生活はきわめて快適なものだった。氏の通ったリセでは授業はすべてロシア語でなされていた。この学校はソフィアで最もよいと言われたインターナショナルスクールでエリートの子弟の通う学校だった。1953年にスターリンがなくなった。この守護者の死により戦争が起こるのではないかと氏は真剣に心配した。

彼の死は雪解けを告げるしるしであったにも拘らず氏にとっては幻滅の始まりだった。彼以後の指導者はスターリンのような超人的なところがなかった、というのがその理由である。

1956年、17歳になったトドロフ氏はリセを終了して大学に進んだ。同時にこの年はフルシチョフ報告の年でもあり、ソ連の戦車がブダペストへ侵攻した年でもあった。フルシチョフ報告はブルガリア国内では秘密にされていたけれども氏自身は党幹部の子弟である友人から借りて読むことができた。氏の父親も当然それを読んだ。

この友人はアンドレイという名で、ブルガリア共産党の創立者の一人を祖

父に持つエリート一家の三代目だった。モスクワ留学を経て出世の階段を駆け上り1989年には長年この国で独裁権力をふるってきたジフコフの追い落としに成功した。彼はその後首相にもなった。彼の路線はゴルバチョフのそれに似て、共産党の改革を目指すものだった。経済改革では私有財産と市場の導入をはかったけれども、それは旧幹部を新たな資本家にするという不徹底な改革だった。やがてデモヤスト、国際的な圧力によって退陣に追い込まれるのだが、影響力は保ち続けた。彼は密輸事件に深く関わっていたのではないかとドロフ氏は推理している。彼が1996年に自宅前で暗殺されたことがそのように推理する原因である。犯人は今日にいたるまで発見されていない。どう見てもプロの仕業であると氏は考えている。

話を元に戻すと、フルシチョフ報告と同じ年（1956年）の秋にはハンガリー動乱があり、ソ連軍のブダペスト侵攻があった。これを見て氏や氏の友人たちの何人かは共産主義が民主主義に変わることはないという見極めをつけた。当時氏の周辺にはアメリカの介入を待ち望む人々がいた。しかし現在では介入がなくてよかったと考えている。なぜなら、万一介入があったら第三次世界大戦がはじまっていた可能性が相当高かったからである。

歴史的な大事件の年に大学に入学した氏はスラブ・ブルガリアの文献学を専攻した。これはフランスであればフランスの現代文学に相当する学科であると氏は説明している。研究はイデオロギーの支配下にあった。作品を読み、その中から「党の精神」だの「人民の精神」だのを発見するのが主たる作業だった。それを見出すことのできない作品は「人民の敵」と見なされた。

専門教科の他にはソ連共産党史、ブルガリア共産党史、マルクス・レーニン主義研究、弁証法的唯物論などが全員の必須科目だった。さらに男子学生には週に一日の軍事教練が課された。氏は大学に5年間在学した。

しかし学生時代は暗い話で塗りつぶされていたわけではなかった。氏も言っているように、人はどのような環境でも笑う材料を見出し、楽しむ方法を発見する生き物である。農繁期になると都市の学生は農作業の手伝いとして

農村へ派遣された。さぼると大学を退学処分になり、ソフィアからも追放され、残りの生涯を田舎で農作業をして暮らさなければならなかったので、さぼるわけにはいかなかった。しかし肉体労働には充実感があった。さらに女子学生との交際も楽しみだった。

5年目の終了が迫ると氏は修士論文の作成に取り掛かった。氏の関心は文学にあったけれども、この方面では思ったことを自由に発表することは不可能だった。そのため、氏は言語学的な側面から作品にアプローチすることにした。こうすれば科学的であると装うことでイデオロギー支配から自由になることが比較的容易だったからである。

フランスに来て最初に扱ったのがロシア・フォルマリズムであったのもイデオロギーを避けたいという気持ちが暗黙裡に働いたのではないかと氏は推定している。大学時代にも友人たちと政治の話をすることはなかった。共産主義の支配体制は完成の域に達していて、それを踏み外すことは不可能だった。そこに住む人にとってそれはきわめて自然なことになっていた。人々は視界から政治を遠ざけることが習い性になってしまっていたのだった。

読書に関してはロシア語の読めるものはゴーゴリ、トルストイ、ドストエフスキー、チェホフといったロシア文学以外に、ロシア語訳によりカフカ、フォークナー、ヘミングウェイなどの作品まで読むことができた。

ブルガリア時代の1959年と61年の二度外国旅行をする機会に恵まれた。最初の旅行はソ連で物理を勉強している兄を母とともに訪ねた。この旅行ではモスクワとレニングラードで見た西欧絵画に深い印象を受けた。当時人気絶頂だった詩人エフゲニー・エフトチェンコに会うこともできた。

二度目の旅行は単独で行ったポーランド旅行である。同じ共産主義国家といってもこの国はブルガリアよりもはるかに言論が自由で氏を驚かせた。

旅の途中氏はベルグラード、ブカレスト、ブダペストで途中下車した。ベルグラードとブカレストからはソフィアと同じバルカンの匂いを嗅いだ。しかしブダペストやワルシャワは西欧の都市とまでは言えなくても西欧の都市を彷彿とさせてくれた。ブダペストの美術館で一枚のブリューゲルを見たの

も一つの発見だった。

ポーランドではクラコフの町の美しさに心を奪われた。もちろんアウシュヴィッツにも行った。止むにやまれぬ気持ちが氏をアウシュヴィッツに連れていった。何か人類にとって重大なことがここで起こったという程度の自覚はあった。しかし当時アウシュヴィッツではユダヤ人のことよりも、ナチスの犠牲者たちのいた場所であることが強調されていた。しかしそこで見た大量のめがねや髪の毛や履物には強い印象を受けた。

ブルガリアを去る

二度の外国旅行に行ったことがフランスに行くきっかけになったのか、という質問にはそれはほんの偶然からであると答えている。当時はブルガリア人がパリで暮らすことなど夢物語で、自分から進んで留学しようなどとは考えられなかった。

偶然のチャンスは父親の姉妹からもたらされた。彼女は第二次世界大戦終了まではウィーンに住んでいた。終戦によりオーストリア立ち退きを求められた。彼女はそこでブルガリアに戻るか、第三国に出国するかの決断を迫られた。オーストラリア、アルゼンチン、カナダが彼女に門戸を開いてくれた。いずれも当時人口不足に悩んでいた国だった。叔母はカナダを選んだ。薬剤師の資格を持っていた彼女はトロントで薬局を開き、小さな成功を収めた。独身だった彼女は甥や姪たちの一人に自分の好きな国で一年間過ごす金の提供を申し出たのだった。

彼女自身若い頃父親からヨーロッパ留学をさせてもらっていた。同じことを子供の代わりに甥や姪にさせてやろうという考えからだったと思われる。この時申し出たのはツヴェタン青年一人だった。彼の行き先はパリに決まっていた。しかし構造主義だのサルトルのためにパリに憧れたわけではなかった。氏は当時そうしたものは全く知らなかった。氏にとってパリとは印象主義の絵画、映画、そしてシャンソンだった。エディット・ピアフやイヴ・モンタンに引かれていた。

イヴ・モンタンが共産党の同調者であることが当時氏にはどうしても理解できなかった。氏のフランス行きに若いころドイツに留学した父は内心反対だったようだが何も言わなかった。政治・経済に関心のなかった当時の氏は文化、美術などに引かれていた。そしてそれを体現している国がフランスであったから、フランス以外の留学先は考えられなかったのである。フランスでの滞在先はパリにいた父の知人が引き受けてくれたおかげで容易に解決を見た。

こうしてフランス行きは決まったけれどもパスポート取得という厄介事が待ち構えていた。共産圏の国ではパスポートの取得は極度に困難だった。ただし共産圏の国に行くためのパスポートの取得は簡単だった。氏は当局にパスポートの取得を申し出た。最初は返事がなかった。二度目の申し込みをすると交付できない旨の返事があった。ここから氏の本領が発揮された。氏は間違っても密かに夜陰に乗じて国境線を越える人ではない。そうした冒険は氏と無縁である。氏は自ら内務省に赴いて大臣との面会を申し入れた。当時ブルガリアでは大臣と面会することはそれほど困難ではなかった。大臣には面会に当てる時間があり、その許す範囲内で会ってくれたのである。申し込んでから数週間後に氏は大臣に面会することができた。

氏は大臣に事情を話した。大臣はいとも簡単に「私的な資格で申し込んだために取れなかったのだから、例えば大学から派遣されるという形にしなさい」とアドバイスしてくれた。会見はたったの3分間だった。そして3週間後にはパスポートが交付された。

ソフィアでの仲間たちとの別離は悲しかったけれども両親との別れはそんなに悲しくなかった。それは両親と仲が悪かったからではなかった。おそらくどこにしようとも自分は両親とともにある、という安心感があったからではなかったか、と氏は当時を振り返っている。

1963年の4月パリに出発した。この時点からビザが発効したからだった。父は一日も早く出発するよう薦めた。その後氏は18年もの長い間ブルガリアへは戻らなかった。いったん帰国したら二度とフランスに戻れなくなるの

ではないか、という悪夢にしばしば襲われた。81年に帰国した際も私人としてではなく、フランス政府代表団の一員としての帰国だった。同棲中の女性とは正式の結婚をして万一ブルガリアを出国できなくなった場合には世論に訴えてもらうように手はずを整えた。

それ以後も氏は時々ブルガリアに戻る機会があったけれどもいずれも短期の滞在だった。家族を見せるための帰国もあったし、国際会議への出席もあった。また年々年老いていく両親を見舞うための帰国もあった。その後両親は亡くなってブルガリアと氏との結びつきは弱まった。今日では自分にとってはブルガリアよりもフランスやアメリカ（現在の夫人の故国）の運命のほうが重要であると考えている。

2章 詩から構造へ

1963年の4月にトドロフ氏はパリに到着した。指導教授を定めなければならなかった。1年の予定でパリにやってきた以上ゆっくりしている暇はなかった。4月から新学期の始まる9月までの間に大体の方向付けを完了しなければならない。ソルボンヌに行ってみたけれども氏の求める講座は見当たらなかった。氏は不満を故国の父親に訴えた。父はパリの図書館に勤める女性を紹介してくれた。結果的にこれが氏の進む道を決定することになった。マルクレスという名の女性は当時国立図書館の副図書館長の要職にあった。彼女と会って2週間後に彼女から適当な人物が見つかった、という知らせが届いた。彼女の友人の息子に心理学の専門家がいた。その人物を尋ねてみよ、という指示だった。その人物はトドロフ氏の話を知ると自分の知り合いのジェラルド・ジュネットという人物を尋ねるように告げた。当時ジュネットはソルボンヌの講師で、ある教授のもとで演習を担当していた。まだいくつかの論文を発表したばかりで有名人ではなかった。

彼の印象は控えめな人で、この点では自分とジュネットは似ていない、と感じた。彼は33歳、トドロフ氏は24歳だった。彼の頭はすでに禿げ始めて

いた。緑色のレインコートを着て、奇妙な車を運転していた。当時彼は双子の父親になる直前で双子に関する書籍を読んでいた。その席でトドロフ氏は是非ロラン・バルトのゼミに出席するよう強く勧められたのだった。トドロフ氏はこのときバルトの名前を初めて耳にした。

こうした出会いとは別に彼は何人かの若い外国人研究者と知り合った。ベルギー人のニコラ・ルーヴェ、この人は言語学を専攻し、ロマン・ヤコブソンの『一般言語学についてのエッセー』を仏訳したばかりだった。ルーヴェから紹介されたアフリカ研究者のピエール・スミス、チュニア生まれの哲学者にして人類学者のリュシアン・セバグなどだった。翌年になるとトドロフ氏は彼らとセヌ街で同じアパートに住むようになった。当時こうした若い研究者たちにとってはレヴィー・ストロース、ロマン・ヤコブソン、ジャック・ラカンが神のごとく崇められていた。しかしこれらの研究者たちはすべてこの対談が行われた2001年の時点ですでに鬼籍に入っている。ルーヴェとスミスは対談の年に、セバグは知り合ってからまもなくピストル自殺を遂げた。

ロラン・バルトのゼミの始まる秋までにはまだ時間があった。面白い講座がないと思っていたパリの学校にもやがて幾つか氏の興味を引きつける科目が見つかった。例えばソルボンヌで一般言語学を担当していたアンドレ・マルチネ、またコレージュ・ド・フランスのエミール・バンヴニストらの講義である。しかし少数の例外を除けばやはり大学の講義はあまり役に立たないと考えたトドロフ氏は勉強の主体をソルボンヌの図書館での独学にあてた。開館から夕方6時の閉館までのほとんどを図書館の中ですごすのが普通だった。ヴィクトール・エールリッヒの『ロシア・フォルマリズム』に遭遇したのもこうした図書館での勉強のさなかのことだった。氏はこの学派が非常に厳密な方法論を持ちながら、同時に自由で開放的なところを併せ持つ点に魅惑された。彼らの主要な業績はとりわけ文学研究の分野で新しいアプローチを可能にした点だった。つまりそれまでの文学研究では何が書かれていたかを問題にしたのに対し、ロシア・フォルマリズムはどのように書かれている

かを問題にした、という点に大きな相違があったのである。氏はこれらの研究者たちの論文を収録した『文学の理論』という名の著作を1965年に刊行した。これは著書ではなく、編著ではあったが、わずか2年前に他国からやってきた20代半ばの若者が有名書店から書籍を刊行したというのは信じられないほどのスピードである。もちろんジュネットという人物の知遇を得ていたからこそこんなことが可能になったわけである。ロシア・フォルマリスムの話聞いたジュネットはそれを刊行するよう薦め、スーユ社に連れて行ってくれた。そこでトドロフ氏は「テル・ケル」誌の編集長だったマルスラン・プレネとフィリップ・ソレルスを紹介された。彼らもまたトドロフ氏の持ち込んだロシア・フォルマリスムに夢中になった。

図書館で遭遇したロシア・フォルマリストとは別に現実の人間関係で当時の氏にとって大きな存在はエミール・バンヴニスト、ロマン・ヤコブソン、ロラン・バルトの3人だった。

バンヴニストの講義には数年間通うことになった。彼はきわめてゆっくり話を進めたので、速記を知らなくても講義を書き留めることができた。彼の話は明快で、講義を聴きながら彼とともに言語の神秘に入り込んでいくような印象を受けた。当時は彼の講義に出席するものはわずかに6、7名に過ぎなかった。1966年にガリマール社から『一般言語学の諸問題』が刊行されると彼も脚光を浴びた。言語学の専門書であるにも拘らずワンシーズンに4万部を売り切った。もっともこれらのほとんどは読まれなかったのではないかとトドロフ氏は推測している。

数年後バンヴニストと個人的な知り合いになったトドロフ氏は心筋梗塞に倒れた言語学者の世話を焼くことになった。独身だった言語学者には、独身の妹以外の肉親はいなかった。トドロフ氏は車で適当な介護施設を探し出した。病の後、口をきけなくなった言語学者をしばしば見舞った氏がいろいろ話を聞かせると時々執拗に何かを指差した。それは彼の主著を持って来い、という仕草だった。彼は口をきくことができなくなってもすべてを理解することができた。本を持っていくとある場所を開いて自らがその問題について

記述した箇所を指し示した。バンヴニストは氏にとって純粋な精神の化身だった。すべてを知に捧げた、別世界の人間だった。彼のようになるつもりはなかったか、という対談者の質問に対しては、自分はこの世のあらゆることに興味があるので、辛抱強く資料を集めてそこから結論を導き出すような作業には向いてはいないのだと答えている。

もう一人はロマン・ヤコブソンだった。氏はブルガリアにいたころ既にヤコブソンを見かけたことがあった。大学での講演を聴いた氏は啓示とまでは言えないまでも大きな驚きを覚えた。当時ヤコブソンはあらゆる言語でかかれた詩の分析に着手していた。当日はブルガリアの国民詩人ボテフの詩を取り上げ、所有代名詞、動詞の時制、言語学的な様々な範疇を駆使してトドロフ氏を幻惑した。これこそ自らが求めていた、作品を理解するための厳密な科学なのだと若者は感じたのである。

パリで再会したヤコブソンはバンヴニストと全く別タイプの人間だった。彼は「謹厳な学者」というよりは「熱烈な恋人」で、ウオッカを飲むことを好み、話題豊富な人物だった。専門分野における彼の関心の対象は音声学から叙事詩まで、またロシア語から日本語にまで及んでいた。こうした疲れを知らない情熱が最もトドロフ氏を引きつけた魅力だった。

ヤコブソンの最も魅力的なところは言語学者としての厳密さと、詩とか美術とか美といった最もいわく言い難い対象に対する造詣だった。

レヴィ＝ストロースやラカンという大家たちに近づかなかった理由を問われた氏は前者についてはその推論の明快さや、細部の詳細な分析と大胆な一般化との往復運動を賞賛しながらも、自らの興味の中心と彼のそれとが重なっていなかったことを主たる理由として挙げている。さらにはレヴィ＝ストロースが内気な人であったことも交際を深める妨げになった。

ラカンについては誘惑者であり、人心操作にたけた人物であり、敬意をもちにくいと感じたことが個人的な交際を結ばせなかった。ラカンの周囲の人物たちを氏はグルの忠実な弟子たちみたいだと感じた。

次いでロラン・バルトとの交際が問題とされた。バルトとの最初の出会い

は1963年の10月のことだった。当時は彼もまだ有名人ではなく、彼のゼミの出席者も20名前後に過ぎなかった。したがって個人的な接触も容易だった。当時のバルトはCNRS（国立科学研究センター）に、後にオート・ゼチュードに社会学者として勤めた。そこでの講義もしたがって文学ではなくモードに関するものだった。彼の周囲にはジュネット、クロード・ブルモン、アンドレ・グリュックスマンらが集まり始めていた。そしてこのメンバーを中心にして『コミュニケーション』誌の第4号が刊行された。「記号学」とか「構造主義」といった一世を風靡した語彙もこの時点から始まった。もっともこのグループの人々が自ら構造主義者と名乗ったことはなかった、と氏は証言している。「記号学」という言葉の初出はソシュールの『一般言語学講義』である。そこでソシュールは言語が道路標識やモルス信号と同じ記号の体系に過ぎない、と主張したのだった。トドロフ氏たちのグループはそれを人間の行動はすべて意味を持ち、記号学はそれぞれの行動の意味を問い、どのように意味を表現するかを問題にすることが可能である、という具合に読み替えたのだった。

バルトはお手本とすべきものから影響されながらもそれを超えてしまう人であるとトドロフ氏は評価している。彼の精神は極めて柔軟で弟子からもどんどん吸収することができた。相手を包み込み最良のものを吸収してしまうところから、氏はバルトを蛸に例えているほどである。ただ彼はその反面極めて飽きがくるのも早い人で、次から次へと興味の対象を変えてしまう人でもあった。

バルトの個性は彼の述べた内容よりもむしろその文体にある、と氏は考えている。彼の著作は一見知的なテロルの様に見受けられるが、彼自身は冷静で皮肉な人物だった。現在の氏は当時ほどバルトの著作に興味を持てなくなっていることを隠さないが、現在でもバルトに対する愛情と感謝は持ち続けている。

氏のバルトとの最後の対話は次のようなものだった。亡くなる数週間前のことだった。バルトは『明るい部屋』を刊行したばかりだった。込み入った

記述の真ん中に20ページばかり母親の死にふれた感動的で、愛情にあふれた部分があった。あの部分には心底心を揺さぶられたよ、と印象を述べた氏に向かいバルトは「あの本はあの部分のためだけにあるのさ」と答えたそうである。バルトは政治的にはいわゆる革新ではなかった。彼は共産主義の将来には何も幻想は持っていなかった。

中国旅行から帰ってきたとき、同行者たち、ソレルス、クリステヴァといった人々が毛沢東礼賛の記事を書いたのに、バルトは当時中国で吹き荒れていた「非林非孔」運動の中国読みの「ピラン・ピコン」という音を面白いと思ったという記事を書いた。こうしたバルトの態度に関して氏はバルトがあまりにも審美的であり、彼の文章も何かを「押し付ける」文章ではなく「提案する」文章であり、アンガージュマンを拒絶したいという気持ちの表れた文章である、と評価している。

バルトが真に自己の方法を確立したのは最後の数年で、それ以前の例えば『テキストの快樂』などはまだ時代の影響を受けている。しかし『明るい部屋』や『ロラン・バルト』からはバルト自身の肉声だけが聞こえてくると最晩年の著作には極めて高い評価を与えている。

彼は若い人に対しては寛大で、トドロフ氏に対しても教師風を吹かせるようなことはなかった。しかし、この世ではやや生きにくいタイプの人物だったとも述べ、ホモセクシャルだったことが彼のメランコリーの幾分かを占めていたのではなかったか、とも推測している。

1967年ころまでがバルトともっとも親しくしていた時期だった、と氏はバルトとの交際を回想する。バルト、ソレルス、デリダ、そしてトドロフの四人はしばしば夕食をともにした。有名な人物たちと食卓をともにしながら、自分はこの場にふさわしい人間ではないのではないかという恐れを抱いていたことを告白している。しかしこの夕食会は長くは続かなかった。氏がアメリカの大学で講義を担当することになったからである。

1年後にアメリカから戻るとバルトは別の若い人々とのゼミナールを始めていた。

文学の科学とは？

当時氏は自らの方法を科学的であると考え、そうでない人々に対しては曖昧な印象主義者、といった否定的な評価を投げつけていた。氏は当時自らの方法を「詩学」と呼んでいた。詩は言葉、音声、リズムという要素から成り立っているが、物語も時制、視点、語りの形式から成り立っていると考えたのだった。筋の展開もすべての物語に共通する公式に則っている、という仮説に当時の氏は導かれていたのだった。

氏もジュネットも詩学により文学のテキスト分析にとって代わろうという意図を持っていたわけではなかった。しかし修辞学が忘却され、詩法は軽視され、語りのテクニクは無視されている現状には不服があった。当時の学校教育では作品の周辺や文学史が重視され、テキストそれ自体が対象にされることはあまりなかった。氏はこうした傾向に対しては修正を迫りたいと考えていた。

自らは当時「構造主義」に立脚していたと思うか、という問いに対して、氏は否と返答している。そして1966年のアメリカ講演旅行のことを語っている。これは当時ジョンズ・ホプキンス大学にいたルネ・ジラルールの依頼で10名ほどの研究者がアメリカを訪れた際の出来事である。

バルト、ルーヴェ、トドロフ、ラカン、デリダ、ジャン・イッポリート(哲学史家)、リュシアン・ゴールドマン、ジャン＝ピエール・ヴェルナンという錚々たる顔ぶれだったけれども、これらの人々には共通点は何もなかった、と氏は言い切っている。それらの人々がすべて「構造主義者」と呼ばれていたのだった。

これらの人々のうちでバルトとルーヴェを別にするとトドロフ氏はデリダともっとも親しかった。当時デリダはアメリカに夢中になっていた。講演後氏はデリダとともにニューヨークを訪れた。氏もデリダと同じくニューヨークに魅せられた。

この講演以後、氏は「構造主義」という言葉は一種のガラクタ入れであ

り、なんでもとりあえずその名前で呼んでおこうという便宜のためであると考えるようになった。フーコーとアルチュセルが構造主義の代表的な哲学者であるとする説に対しては、自分はこの2人とは何も共通項はない、と語っている。この人々と自分は知り合いでもないし、興味もないとまで言っているほどである。やはり氏がもっとも親しかったのはジュネットだった。2人とも主体の死などという議論はしなかった。ジュネットの『フィギュールⅢ』（1972）が自分たちの研究の到達点だった、と氏は考えている。

同じ頃氏は『幻想文学入門』を刊行した。この著作で氏は超自然的なものが出現する文学ではなく、登場人物および読者の双方が自分たちの目撃するものが自然なのか、それとも超自然なのかを知ろうとすることに覚えるためらいに支配される文学が幻想文学である、という定義を提出した。

氏はあらゆる物語は二つの秩序間の緊張をめぐって構成されていることを発見した。一つは事件の時間的・因果的な連鎖であり、「する」という登録簿に記載されるもの、もう一方は我々が同一の出来事や同一の登場人物について持つ理解の増加に関わり「存在する」という登録簿に記載される。推理小説ではこの二つの秩序は別々の筋により具現される。すなわち一方では探偵が時間の中で捜査活動を行う。もう一方では人は常に同一の点に連れ戻される。同一の事件が少しずつ真実に近い解釈をされるようになる。この緊張関係は様々な形をとることができる。「聖杯の探求」では円卓の騎士たちは聖杯という一つの対象を捜し求める。もう一方ではまったく別の探求が、聖杯の持つ性質そのものに関して行われる。

当時氏は『テル・ケル』、『批評』などに論考を発表していた。対象となった作品は『千夜一夜物語』、『オデッセイア』、『危険な関係』（ラクロ）などだった。最後のものはバルトの下での第三課程修了のために提出する論文として執筆された。これらの研究から氏は筋の展開はいくつかの簡単な公式に帰着すると考えるようになった。

同時期に「第二の意味」とも言うべき「アレゴリー」、「象徴」、「ほのめかし」、「隠喩」など様々な名称で呼ばれる問題にも関心を抱き、その業績を

『象徴主義と解釈』という著書にまとめた。

大学の外で過ごされることの多かった修行時代に文学教育に対して関心はなかったか、という質問には、大学の文学教育は著者の伝記だの、登場人物のモデルの詮索だの、テキストの周辺のことを主として扱われ、テキストそのものが問題にされることがなかったから興味はなかった、と答えている。

さらに当時の大学の制度では学位論文を提出して博士号を獲得するまでには10年もの歳月が必要だった。この間一人の作家のみを扱わねばならなかった。しかも教授になれるのは早くても45歳だった。さらにソルボンヌの教授を頂点とする支配体制が存在していた。したがってソルボンヌの教授たちは多くの仕事のため自らの研究を更新し続けることは極めて困難だった。

このような教授という地位に氏はあまり魅力を感じなかった。文学をよりよく理解することが氏の主要関心事だったからである。

1969年にヴァンセンヌに大学が開校した。68年の夏と秋、氏はこの大学の設立委員会に名を連ねた。氏はここで従来とは異なる文学教育とはいかなるものになるかを考察していた。ここは白紙状態から全く新しい大学を設立しようという試みだった。詩、小説、演劇、自伝、日記といったジャンル別に学ぶこともできたし、象徴主義、ロマン主義、自然主義といった具合に流派別に学ぶことも可能だった。さらには文学と精神分析学、文学と言語学、文学と社会学、文学と哲学といった選択も可能だった。

従来のように世紀別に文学を学習することは不自然に感じられた。またフランス文学、ロシア文学、ドイツ文学という国別の文学というものにも氏は反対だった。

これをきっかけに『詩学』という雑誌が創刊された。これはジュネットとトドロフ氏を中心になって編集され、スーユ社から発行された。

この雑誌ではトドロフ氏が原稿を注文し、ジュネットが断るというように役割が分担された。ジュネットの知的厳密さと氏の間人関係の幅広さという個性が車の両輪のように機能した、と氏は回想している。この雑誌への投稿者は国籍も多様で氏はこれにより多くの外国人知識人とも知り合いになるこ

とができた。

3章 構造主義批判

構造主義に基礎を置く記号論が包括的かつ唯一の原理の地位を狙ったことがあるが、それについて今日どう思うかという質問に対し、それは身の程しらずの野心だった、と氏は批判している。

1974年にミラノで開催された第1回国際記号論会議に出席した際に覚えた違和感について氏は語る。道路のコードについてとか、記号の体系としての親族関係という発表を聞き、自分はこの会議からあまり大きな利益を得ることはないだろうと感じた。しかし、人間活動に存在する意味と解釈の次元に対して研究者を鋭敏にする効果をあげれば記号論的な考え自体は積極な役割を演じることができるであろうと一定の評価を与えている。

親しい交際のあったロマン・ヤコブソンに関しても、最初に聞いた講演から受けた衝撃を再び経験することはなかった。方法論だけが一人歩きをして、詩の解釈が貧弱だという印象、方法だけが空転しているという印象を氏はヤコブソンに対して抱き続けた。

後に氏はヤコブソンの時代の文化的、政治的なコンテクストにおける彼の位置について考えたとき、彼が若い頃自らの周囲で進行中だった美的な革命と政治的な革命の間に思想の連続性を見ていた前衛であり、未来主義者だったことに思い至った。氏はヤコブソンがソ連革命の叙事詩人だったマヤコフスキーや、イタリアの未来主義者で後にムッソリーニの賛美者になったマリネッティーらの同類であると考えた。確かにヤコブソンは革命の行き過ぎには心を痛めていたけれども、若い日の思想からあまり離れることはなかった。その証拠にヤコブソンはマヤコフスキーやアラゴン夫妻とはずっと親しい交際を続けていた。またそのことは彼の言語論からも導きだすことができると氏は考えた。彼は言語を客体と考え、主体や価値のための場所を用意していなかったからである。

ロシア・フォルマリズムの論者たちはイデオロギーと無関係であることを志向したけれども、全体主義体制には批判的だった。彼らの多くが処刑されたのは偶然ではない。それにも拘らずフォルマリズムと全体主義の類縁関係を氏が指摘するのは前者が言語や人間を「物体化」し、その結果価値としての主体を否定し、当然の帰結として道徳や政治をも否定したからである。

構造主義と距離をおくようになったのはいつ頃か、という問いにはそれは徐々に行われたのではっきりとは言えないが『言語科学の百科事典』の刊行された1972年頃からであるとしている。空間的、時間的に自らの視野をもっと広げたいと考えるようになったことがきっかけだった。その結果民衆文学とか、過去の記号や象徴の考察に向かい、その成果は『象徴の理論』という著作として結実した。

視野が拡大するにつれ氏は自らが「科学的」だと考えていた事柄の正統性に疑問を覚えるようになった。論理学、文法学、神学、美学、修辞学、哲学などにおいて「意味」、「表象」、「解釈」、「コミュニケーション」といった用語はそれぞれの立場から考察され定義されていた。氏はそれらを比較検討したいと考えるようになっていった。これは国境を越えてフランスという異郷にやってきた人間の強迫観念であると氏は語っている。障害を乗り越え、国境を越え、それぞれ孤立した世界と世界の間には通路を見つけ出したいという強迫観念である。

こうした目的のため、氏はアリストテレスから聖アウグスチヌスに至る古代思想の研究を志した。次いで古代および近代の修辞学、さらには模倣と美を対象にした美学的な著作をたくさん読んだ。

その過程で氏はドイツ・ロマン主義の思想に出会った。氏によれば、この思想は模倣というパースペクティブを放棄し、芸術を人間の活動の頂点に置き、作品それ自体を目標とした結果、形態と構造の研究へと道を開くことになった。この思想は100年後にその帰結としてフォルマリズムと構造主義に到達した、というのがトドロフ氏の見解である。

この系譜は19世紀初頭のドイツでシュレーゲル兄弟やシェリングによっ

て始まり、英国人コールリッジに伝えられ、エドガー・アラン・ポーを経由してボードレールに伝えられた。

こうした研究の結果、氏は構造主義の歴史的限界を知ることで、それまでのように構造主義こそが真理にいたる道であるとする考え方から解放されることになった。その結果が『象徴の理論』であり、これが氏の転機となったのは先に見たとおりである。

1972年から79年まで氏の方法は言語が再度世界にいたる通路となり、意味が形式に対して優位を占めるようになった。

言語は以前から氏にとって重要な対象ではあったが、言語の力強さと文学の形式が主たる関心事だった。以後、氏は歴史的、民族的な観点から倫理と政治について語るが多くなった。

構造主義は従来の思考法を逆転させて世界と主体を無視した。バルトは『神話学』の中で「社会のあらゆる形態は記号の体系である。実際、人は世界に関わりをもつわけではなく、ただ言語だけに関わりをもつ」と述べた。バルトへの友情にも拘らず氏は当時からこうした考えには反対だった。ただ自分もラディカルさに引かれて納得していない見解を自らのものとして語った覚えはあると当時を振り返っている。

以上のごとく構造主義には欠陥があったことは明らかであるが、言語と言説の場における作品そのものの物質性の回復は今日も積極的に評価している。そして今日も体系を研究すること、語彙の正確さや言外の意味を説明する好みは持ち続けていることを認めている。しかし氏は構造主義の哲学自体には不信を抱き、「構造的であることは構造主義的であることと同等ではない」と語る。

構造主義に対する異論の第一は意味に関わるものである。氏にとって形式は意味に従属するものだった。第二は価値に関するものである。それは芸術作品の価値（氏は芸術作品の価値を客観的に評価することはできないという立場）ではなく、人間生活を覆う価値である。批評家の批評は価値の世界に属している。そして人文科学や社会科学はまた道徳や政治の科学でもある。

最後に構造主義は自由で責任を有する主体を排除している。

そうした見解を披瀝した後、氏はレヴィー＝ストロースのものでは『神話学』よりも『悲しき熱帯』を、またハンナ・アーレントの『エルサレムのアイヒマン』といった作品に高い評価を与えている。これらの作品は著者が自らのアイデンティティーをかけた著作である。

トドロフ氏は現代の人文科学研究の主観性、価値判断、意味に関する問いかけの忌避を誤りであるとしているが、研究の主流は自分とは逆の方向に進んでいるという現状認識を示している。氏の所属するCNRSでもこの傾向は同じである。

構造主義とはどのように決別したかという問いかけには特定は困難であるが、1972年のイザイア・ベルリンとの出会いがその一つのきっかけだった、と述べている。それから10年後のポール・ベニシューとの出会いもそのきっかけとなった。1984年にトドロフ氏はベニシューとの対談を「ポエティック」に持ち込んだが掲載を拒絶された（氏は既に1979年に編集の実務からは手を引いていた）。

文学を内部から見ただけでなくコンテクスト（ベニシューとの場合は思想史の）という思考法自体が新編集部の不興を買ったのであろう、と氏は推定している。

「真実」という語についての定義を尋ねられた氏は、自分はそれを把握しているわけではないと弁明し、しかしそれを求める権利はあると主張する。この語は今日懐疑主義、相対主義などにより異議申し立てを受けていることは氏も承知している。この語には複数の意味がある。適合の真実、とも言うべき真実は誰も認めざるを得ない真実である。例えばロシアがスターリングラードの戦いでナチスドイツに勝利を収めたという真実である。今日一部にこうした真実まで認めない風潮があることに氏は苛立ちを隠さない。例えば「ナチスによるユダヤ人虐殺はなかった」といった類である。「事実」と「解釈」との間には明確な境界線が存在するのである。

解釈の真実とか理論の真実については異論が成立しうるのではないかと尋

ねられた氏はそれらには別の真実の概念が必要であることを認めている。例えばある歴史の著作がある時代の雰囲気を再現し、ある哲学の著作が人間の条件をよりよく理解させてくれるような場合の真実である。こうした議論や解釈が事実の正確さでは問題があったとしても、それまで隠蔽されていた事実を明らかにし、ある出来事の姿をよりよく理解させてくれるような場合にはそれは真実である、と氏は主張する。後日いくつかの誤りが発見されたからといってそれを理由にこの議論が真実をとらえていないと考えることはできない。文学作品の真実もこうした種類の真実であると氏は考えている。

こうした「真実」はどのように立証されるのかに関しては、間接的になされるしかない、と氏は考えている。それはテキストに対する反響である。長期間それが持続するようなら、それはより真実に近いのだ、と考えるからである。人間が2500年もの間プラトンを読み続けてきたのはそこに何か真実があるからだ、と考えるのである。

あなたは「脱構築」派の信奉者ではないようだがと尋ねられて、この派の人々はそれぞれの言説の持つ盲点や矛盾、志向を体系化することの不可能性ということに神経質になりすぎていると述べ、解釈のための出発点としてはいいけれども、それに自足してはいけないと答えている。著者の気付かなかったことを発見するというが、プラトン、デカルト、ルソーといった強力な思想家を相手にどうしてそんなことが可能か、とも語っている。こうした思想家に矛盾が見つかった場合には矛盾しているから駄目だと考えるのではなく、一見矛盾しているように見えることをなぜ著者が述べたのかと考えてみる必要があるとあり、そのほうが論理の矛盾を指摘するよりもいっそう困難な道であるというのが氏の主張である。

とりわけ遠く隔たった時代の著作を扱う場合には、彼らのなかに我々の先駆者を見出す読み方をしてはならない。そんなことをしたら彼らは我々に何も教えてはくれない。そうではなくこうした著作が我々の思想に還元できないものを持っている点こそが興味深い点であり、彼らが我々に差し向ける挑発や我々の内部に引き起こす変化こそが興味深いのだと氏は考えている。

世界や思想に興味を持つようになると、人間は形式とか文学理論に対する興味をなくすと思うか、というポルトヴァンの問いには、もはやそれ自体に対する興味はなくなると答えている。10年間道具を鍛えてきたのだから今度はそれを利用しなければならない。さもなければ金槌を作ったのに釘を一本も打たない家具職人になってしまう。家を作るのは金槌ではなく釘である。文学理論は道具であり究極の目的ではないのである。

この時期の文学研究のうち、あなたに今も残っているものは何か、という質問には、自分とジュネットの著作に対しては客観的になれないので除外すると、二種類の著作が重要であると語ったうえでまずテキストの注釈の重要性を挙げている。とりわけ我々がその著作の書かれたコンテキストを忘れていた場合や、著者の思想が複雑である場合には注釈は必須である。そのうえでベニシューのマラルメの詩に対する注釈や、ヨーゼフ・フランクによるドストエフスキーの作品に対する注釈を出色のできばえであると称揚する。その結果として自分の『罪と罰』の理解が進んだと語っている。またヴィクトール・ゴールドシュミットの『不平等起源論』の注釈も優れた注釈の一つであると賞賛している。

もう一つの種類の研究は人間の行為の研究、ある時期の文化や思想の形態を対象にした研究であるとして、ルネ・ジラルルの著作を挙げる。ジラルルは注釈家として優れているばかりでなく、人間の条件の解釈をも時には正確な歴史的記述とともに対象としている。あるいは17世紀や19世紀における精神の変化の深い解釈をおこなったベニシューの著作や、ファウスト、ドン・ジュアン、ドン・キホーテ、ロビンソン・クルーソーといった近代の文学的神話についてのイアン・ワットの著作を挙げている。

方法はよりよく理解するための手段であり、あくまでも補助的なものなのでそれ自体が目的となると空疎なものになってしまうのである。

4章 パリの百姓

あなたがパリにやってきた1963年にはフランスの内でも外でも共産党、あるいは共産主義イデオロギーが影響を持っていたけれども、あなたは新しくできた友人たちのそうした傾向をどのように見ていたか、という質問には、確かに新しい友人たちの多くが共産主義思想に夢を抱いていたことを認めている。これらの友人たちは感じのよい、寛大な人々だった。共産主義の実現した国からやってきたトドロフ氏にはこれらの友人たちが個人の自由を抑圧し、嘘と偽善が行動の原理になっていて、経済が破綻状態にある国になぜあこがれるのか理解できなかった。彼らはたいてい良家の子弟であったが、彼らの熱望している社会が万一フランスに実現したら彼らの生活自体が成立しなくなることに思い至らないのがどうにも不可解だった。しかし議論によってこれらの人々の考えを変えさせることの困難さを理解するにつれ、氏は議論を避けるようになっていった。しかしそれでも時々共産主義の否定的な側面を彼らに話して聞かせることはあった。それにも拘らずこれらの友人たちが自分に好意的だったのは今日に至るまで謎であるとも氏は述べている。

当時、氏は共産主義などというもののためにそれまでの24年間を無駄にしてしまったのだから、もうこんなものにこれ以上煩わされたくないという気持ちが強かった。共産主義国家に暮らしたおかげで政治家はデマゴーグである、公の場での発言は嘘である、新聞も同様であるというのが氏の確信になっていた。フランスにきて最初の10年間は新聞を読まなかったと語っているほど不信感は強かった。

自らの過去からすっかり自由になることは不可能であり、自分が今までの過去の歳月に縛られている部分があることを氏は認めている。当時のフランスの思想面での破産状態（共産主義に席卷されたフランスの思想界が氏にはこう見えたのである）と1945年から75年の経済的成功とのアンバランスは氏に強

い印象を残した。氏には当時の思想家の中ではレイモン・アロン、アルベール・カミュ、ロマン・ギャリーらだけが正気を保っているように見えた。ロマン・ギャリーに関しては、作家としてはサルトルなどよりもはるかに高く評価している。サルトルに関しては晩年のマオイズム（毛沢東主義）への傾倒振りを「子供のような姿勢」とであると酷評している。若い頃ならいざ知らず、彼のような年齢で豊富な履歴を誇る人間があのように振舞うのは政治的な未熟さ以外のなにものでもないといふ氏はサルトルには手厳しい。

その後は1968年の騒動が話題になった。氏はその年はアメリカの大学に出講中だった。アメリカの大学生は開放的で、善意に満ちていたと非常に好意的に評価している。アメリカの学生のほうがフランスの友人たちよりも具体的で、正当な根拠に基づいた議論ができるという印象をもった。当時のアメリカは公民権法案とか、南部の黒人に権利を認知するか否かが政治問題の中心で、明日にも革命が起こるかもしれないといったフランスでよく聞かれた雲をつかむような話の出る余地はなかった。

もう一つ、ヴェトナム戦争の行方も当時のアメリカでは大きな問題だった。両方の運動に参加する学生も多かった。氏自身はそうした運動に参加することはなかったけれども、大きな関心を持って眺めていた。

1968年の意味について政治的には一つの終わりであり、社会的には一つの始まりをしるす事件であるとトドロフ氏は考えている。社会的には様々な解放運動の季節を迎えた。フランス社会は古いものを温存しながら進展してきたのだが、その矛盾が露呈したわけだった。経済成長、教育の普及、性の解放などによって従来の階層社会が耐えがたい桎梏になったという側面もあった。

他方政治的に見ると、1968年は服従の動きであり、決して解放ではなかった。政治的な成果を収めることができなかつた理由としてトドロフ氏はレーニンのような有能な指導者とよく組織された小さなグループの不在を挙げている。しかし最大の理由は共産主義革命の時期は既に終わりを告げていたことであろうと推定している。1968年は政治的には前衛ではなく、後衛の

運動に過ぎなかった。この運動により共産主義はわずかばかり延命したけれども、70年代半ばには終焉を迎えることになった。

1968年の大学界への影響はという質問にはバルトやグレマスらまで自己批判を要求され居心地の悪い思いをしていたことを振り返っている。

しかしながらバルトの『神話学』が68年の準備をしたという説もあることをポルトヴァンは指摘した。それに対し氏は、たとえそれが本当であったとしても、この運動を指導した人々は、民主主義の名において教える者と教えられる者という格差があること自体を問題にしたことを指摘し、これこそデマゴギーというものであると答えている。民主主義は市民が平等な権利を有することを保証するけれども、社会階層の存在自体を否定しているわけではない。現行のヒエラルキーの適否を問うことと、それをなくしてしまおうというのはまったく別の話である。

氏はジュネットに誘われてこの年の夏からはヴァンセンヌに新たに設置される大学の創立に携わることになった。氏によれば当時の文相エドガール・フォールの意図は批判者たちの意向に沿った大学を作り、新たな教育上の試みを実践して、5月事件の当事者たちが他大学へ騒ぎを持ち出さないようにさせ、新しい大学の中で反対各派を相互批判させることにあった。そしてこの目論見は成功した。

ヴァンセンヌに集まった人々の間ではブルジョア社会派と革命派の闘争はなくなり、共産主義者と左翼急進派との間の闘争が激しく戦われた。共産党が大半の幹部職員と教員を供給したが、アルチュセールの弟子たちも何人かいた。そのほかには何名かのマオイストもいた。彼らは大学というブルジョア的な機構それ自体の破壊をもくろんでいた。この組織をうまく運営しようとしていた共産主義者たちとは反対に、彼らはこの組織運営を妨害するために赴任したのだった。その代表格がアンドレ・グリュックスマンだった。

ある日のこと、極右団体に所属するフランソワ・デュブラという者がキャンパスにやってきたことがあった。彼を見つけたマオイストたちは彼を捕らえて、服を脱がせ、ケチャップとからしを全身に塗りたくった上で彼を追放

した。グリュクスマンがその先頭にいた。トドロフ氏はこれを目撃して怒りに駆られた。

とりわけ顔見知りだったグリュクスマンが先頭にいたことは衝撃的だった。氏とグリュクスマンは1966年から67年にアロンとともに論文を書いたこともあり、バルトのゼミに出ていた頃はお互いに身近に接していたからである。氏はグリュクスマンに激しく抗議した。彼は冷静に「あいつはファシストなのさ」と答えた。氏は「君たちこそファシストだ」とやり返した。これはリンチであり、デュプラが極右派だからといって正当化できる行為ではないと氏は考えるからである。氏はこれを非難するための抗議文を書き、同僚たちの署名を求めた。その中にミシェル・ビュートルもいた。ビュートルがもっとも有名だったので彼が反対派の非難の矢面に立たされることになった。

おなじ頃、ソルジェニツインの『収容所列島』が出版されて大きな反響を呼んだけれども、共産主義とは絶縁したいと考えていた氏がこれを読んだのは実にそれから20年も経過した1980年代末のことだった。

氏が政治的発言に対して当時極度に慎重だったのは祖国に残してきた家族の身の上を考えてのことだった。パリで騒いだつげを家族がソフィアで払うことは避けなければならなかった。しかしそれ以上に当時の氏はまだ共産主義国の国民であるという意識に支配されていた。それが今日になってみるとよくわかると述懐している。氏が真に共産主義から解放されたのはベルリンの壁が崩壊し、故国では長年の独裁者であるジフコフが失脚した後のことだった。氏が全体主義に関する論考を発表するのもこれ以降のことである。

それは強制収容所から生還した人々が直後ではなく、30年もたってようやく自らの体験を話すことができたのと同じことであった。1973年にはフランス市民になり、さらに翌年には父親になった。

1964年の4月に、すなわち1年が経過した時点で氏は3ヶ月の滞在延長を申し出た。6月末の学年終了時点まで滞在し、帰国するつもりだった。そのとき父から手紙が届いた。それは氏の生涯を決定した重要な手紙だった。

「君の人生はそちらにある。帰ってきてはいけない。」これは両親にとってはつらい決断だっただろう。仲のよい親子だっただけにそれを失うことは両親には大きな犠牲をはらうことだったに違いない。この手紙は開封されて読まれることを防ぐため、父の知人の手にゆだねられ、直接氏に手渡された。

父親は当時の氏が最も重視していた友人との交友は別の場所でも得られるかもしれないが、職業は全体主義国家であるブルガリアでは非常な苦痛を息子に強いることになるだろうと考えたのである。父の忠告に従うことに決めたトドロフ氏はさらに1年の延長を資金提供者の叔母に申し出て了解を得た。次いで滞在延長の手続きのためパリ警視庁とブルガリア大使館に赴いた。ブルガリア大使館では国に帰ってフランスで学んだ知識を祖国のために役立てなければならぬ、とお説教をされたりしたが結局は了承を得ることができた。しかしながら、このとき氏は大使館員に尾行され、いろいろ素行調査をされていたことを後になって知った。

警視庁の手続きも大変な苦痛を氏に与えた。小さな権力を行使することに生きがいを感じる小権力者の存在である。屋根のある場所があるにも拘らず、わざわざ寒い日、雨の日に吹きさらしで長時間人を待たせたり、持っている知識を出し惜しみして不十分にしか説明しなかったりして手続きのために訪れた人々を苦しめることに満足を覚える小役人たちだった。

こうした不当な扱いはあったけれども、自分はともかく白人で、複数の言語を駆使でき、大学卒の資格も持っていたので、そうではない他の外国人に比べたら十分の一の苦勞もしていないだろう、と氏は当時を振り返る。

その後の氏のフランスへの適応は驚くほど早かった。1964年には早くもいくつかのフランス語の論文を発表しているほどである。66年にはバルトの公開審査を受けた。この年には最初の結婚をした。67年にはCNRSに採用された。この年までにロシア・フォルマリズムの翻訳を出版し、バルトに提出した論文は『文学と記号』として刊行した。

氏のフランス国籍取得は当局が氏をブルガリアのスパイではないかと疑っていたため、すんなりと進まなかった。氏は苦衷をバルトに訴えた。バルト

の知人が当局に勤めていた。ある日当局から国籍取得を知らせる手紙が届いた。「ブルガリア的な解決だった」と氏は回想している。

この話には後日談がある。数週間後、2人の男が氏を訪れて、国籍取得のお手伝いをさせていただきたいといった。もちろんいくらかの見返りを求めての話である。

氏が既に取得したことを告げると、彼らはあたふたと引き上げた。ブルガリアからやってきて10年後のことである。

国籍は取得したけれども自分はフランスで生まれ、育ち、教育を受けた人間にはなれないという自覚も国籍取得と同時に訪れた。氏はそうした境遇を「異郷に身を置く人間」と呼んだ。デラシネという言葉もあるけれども、人間は植物ではないし、適応力の高さこそ人間の特質なので、自分としてはこちらの方がデラシネよりも適切であると思う、と述べている。

あなたはその頃から物語の構造分析への情熱が減退したようだが、私生活の変化と関係があるのかと質問されたのに対し、以前の自分は抽象的で、空想の世界に浮遊し、足が地に着いていなかったと思う、と回想する。そしてブルガリアにも拘束されていたと思う、とも考えている。ブルガリアの公的生活は住むに耐えなかったのが存在しないかのように暮らしていた。フランスに来てそうした生活からは解放されたのに、それまでの惰性でブルガリア時代と同じ生活態度で暮らしていたのだ、と今日では考えている。

自分の周囲を考察の対象として取り上げるようになって自分の仕事の性質は変化した、と氏は考えている。パリでの友人たちの政治に関する議論が実生活と乖離していると批判していたけれども、実は自分も同じだったことに突然気付いたのだった。

それ以後氏は実生活と思想の間の連続性を確立し、研究の主題と実生活上の関心事との接近を目指すようになった。ここで自分の「修行時代」は終わり、「遍歴時代」が始まったのであると自らをゲーテのウィルヘルム・マイスターになぞらえて説明している。

それでは以後のあなたの著作は自伝的に読まれることに同意するか、とい

う問いに対しては、確かに現在進行中のこの対談は自伝的であるが、それ以外の著作はそうではないと語り、自分は自伝のナルシズム的傾向は好まないし、自分を美化することは最も好まないと語る。個人についての知識は世界についての知識の代わりにはならないと氏は主張する。

それではあなたの研究の主題をあなたの生活に近づける、というのはどういう意味かとポルトヴァンは追及する。自伝はもちろん正当な存在として認められるべきものではあるが、その価値はそこに語られる出来事の面白さや作家の才能に左右される。人文科学の諸分野においては著者の介入はより控えめであるべきで、研究の密かな原動力や、研究の目的を支配する動機として留まるべきである、というのが氏の答えである。

人間は自らの全存在をかけて全身で打ち込まない限り、人間の知識を進歩させることはできない。さもないと、うまくいった場合でも新しい情報を追加するか、もっと巧みな説明をするだけで終わってしまう。「知識の獲得が真理に近づくのは、それが自らの愛するものに関する場合に限られる。これには例外はない。」というシモーヌ・ヴェーユの言葉はまたトドロフ氏の信条でもある。真理を求めるにはこうした全面的な係わり合いが必要である。なぜなら思想とは自らの精神的な特性との戦いだからである。その特性は我々のアイデンティティーそのものを変化させる。

作者の書いたものにおける主体の係わり合いは目立たないものかもしれないが、それでもそれは必須の要素であると氏は考えている。そして自分の最近20年くらいの間にしたものでは、序文とか、そここでぼつんと漏らした一言にそうした思いは込められていると語る。それはその著作が物理学や生物学の研究書ではなく、読者に自分の読んでいるのは思考する個人であることを思い出させる程度でよいと思う、と氏は考えている。

5章 人間の多様さ

1982年に刊行された『アメリカの征服』において、あなたは文学研究を

離れて、初めて「世界と取り組む」ようになったけれども、歴史とか物語を通じて他者というテーマ、ないしは文化と文化の遭遇、「他者の問題」に近づいたことになる。この問題は偶然なのか、それとも必然的なものだったのか、というカトリーヌ・ポルトヴァン氏の質問に対し、トドロフ氏は偶然ではなく、このヨーロッパと中米の出会いが自分には他人事と思われなかったと答えている。

1978年の春に氏はメキシコを訪問した。批評史、言語における象徴主義などのテーマで講義するためだった。氏はそこでメキシコ文化の魅力のとりこになった。スペインのコンキスタドールの一員であるベルナル・ディアスという庶民出身の一兵士の物語を偶然入手することができた。彼の語り口は巧妙で、びっくりするような無数の逸話に満ち、比類のない面白さに満ちていた。これは黄金と驚異に満ち、同時に人身御供が行われていた社会を発見する物語である。

同じ頃、氏はコルテスがシャルル5世に宛てた書簡集を読む機会があった。さらにはキリスト教の宣教師たちの編によるアズテク人たちの証言を集めた『敗れたものたちの視覚』という書物を入手した。素材そのものは新しいものだったが、テーマは氏の執筆意欲をそそった。以後3年間をこの仕事のために費やした。そのために氏はスペイン語をも学習した。

あなたの言語や象徴についての知識はこの研究にはどのように役立ったか、という質問に当初氏は本書のサブタイトルとして『他者の記号論』を付け加えようとしていたことを打ち明けている。これは出版社の反対で実現しなかったけれども、記号論的なアプローチは本書のテーマには大いに有効だったと評価している。記号論の援用に氏が求めたのは、なによりも200人の兵しか率いていなかったにもかかわらず、コルテスがどうして20,000人もの兵を引き連れたモクテズマを破ることができたのか、という問いに対する答えを得ることだった。確かにスペインの兵士たちは選りすぐりの者たちであり、何丁かの銃を保持していた。従来はこれらの銃が勝敗を決定したかの記述があったけれども、氏はこれを否定する。当時の銃は30分に一度くらい

しか使用できなかった。したがってそれだけで勝敗を決めることは不可能だった、と氏は考えるからである。そこを説明するのに記号論が有効ではないか、と氏は考えたのである。氏の結論はコルテスのほうがコミュニケーションにおいて勝っていたことこそが勝因だった、というものだった。

それはどういうことか、という問いにはコミュニケーションには人間とのコミュニケーションと、世界とのコミュニケーションの二種類があることをまず告げ、後者は解釈すべき記号の総体のことであると説明し、さらに一つの社会はいずれかの形のコミュニケーションを発展させ、ひいきするものであると説明する。

コルテスは人間とのコミュニケーションに非常に優れていたためにアズテク人に勝利したのだ、と氏は考えている。原住民が黄金を持っていることを知った部下たちが、それを略奪しようと提案したのに対しコルテスはそれを退けた。

インディアンたちがいくつかのスペイン語の単語を使用しているのを目撃したコルテスはスペイン人の存在を確信した。搜索の結果は彼の予測どおりだった。コルテスはこのスペイン人を自らの通訳として用いた。またインディアンの女性を愛人にした。彼女はいくつかのローカル言語を理解し、スペイン語もすばやく習得した。コルテスはこれらの人物を介してインディアンの社会の理解に努めた。トドロフ氏はここにコルテスが数において圧倒的なアズテク人を滅ぼした原因を見出している。自らの周囲を注意深く見ることで彼はアズテク帝国の弱点を発見することができた。人々の間の反目、アズテクの支配に対する地方の不満などを知り、それをうまく利用した。ケツァルコートル神の神話をうまく利用したのが彼のいわば記号戦争といってもいい戦いの頂点だった、と氏は考えている。アズテクの伝統的な神話では、この神はいつの日にか戻ってくることを約束して国を去った、といわれている。

スペイン人の到来を知ったアズテク人の中にはこれが神話の実現ではないかと考えるものもいた。コルテスのほうも彼らがそう信じるようあらゆる手

段を駆使した。そうして権力の奪取の正当性をアズテク人に信じ込ませていたのだった。

コルテスのコミュニケーションの利用法は歴史的にどのように位置付けられるのか、という質問にはコルテスはマキアベリの精神的な息子であり、政治は宗教や道徳から自由であると考えていた。さらにコルテスはルネサンス人のもう一つの特徴である新しい事態への適応能力の高さを持っていた、とも付け加えている。従来の循環的、繰り返しの思考法から彼は解放されていた。

コルテスは近代の民族学者、植民地主義者、旅行者の先駆けであるということか、という質問にはそれ以上に新しいタイプの政治家といったほうが適切であろうと答えている。

アズテク人たちは自然や神々や自分たち自身との調和的な関係を確立していた。その調和がスペイン人の到来によって乱された。この新しいものを受け入れるには10年の歳月が必要だった。自分たちのシステムの中にコルテスを組み込む必要があったからである。ケツァルコートル神の帰還はまさにうってつけだった。コルテスへの服従は時間の問題だった。

コロンブスはコルテスよりもモクテズマのほうにより多く似ているのではないか、という指摘には、コロンブスの力は人間とのコミュニケーションの中にあるのではないことを指摘する。彼は迷信に支配された、信じやすく、単純な人間で自分の発見の意義を理解することができなかった。彼は自分がアジアにいると信じていたばかりでなく、相手の言葉が理解できなかった。その反面、彼は自然の記号の解釈には優れていた。彼もモクテズマ同様に人間とのコミュニケーションよりも世界とのコミュニケーションを行ったのである。

では我々はモクテズマよりもむしろコルテスの子孫ですか、という問いにはその通り、と答えている。そして我々の祖先は彼をお手本にしたが、そのために大きな犠牲を払うことになった、と語る。それは我々が世界や社会や我々自身と調和して生きる適性を失ったことである。それは我々が人間との

コミュニケーションにも道具的なモデル、すなわちすべてを行為者—行為—効果という公式に単純化するようになったことを意味する。その結果我々の議論には無償の行為の占める場所がなく、人の話を聞いてあげること、近親者の世話をすることなどには何も価値がない、といわんばかりになってしまった。だからといって我々はそうしたものと無縁に生きているわけではない。ただそれは公の場所では占めるべき場所を持たなくなってしまったのである。

『アメリカの征服』の第三のテーマとして倫理的な判断の問題が登場してきたが、という指摘にはその点こそこの本が自分にとってもターニングポイントになった理由であると答えている。

氏はこの問題をラス・カサスという人物を通して考察した。彼はドミニコ派の修道士で、寛大で勇気ある人物だった。彼はインディアンを擁護したことで名高い。しかし彼が擁護したのはキリスト教に改宗したインディアンに限られた。彼らをキリスト教から遠ざけておこうという考えは彼の脳裏を掠めなかったようだった。彼が求めたのはインディアンたちの自立ではなく、スペイン帝国への併合だった。ラス・カサスは確かに征服に伴う残虐さに対しては激しく抗議した。しかし彼はインディアンたちのアイデンティティーには無頓着だった。これは別種の暴力であると言わなければならない。もっとも彼は晩年には各々の伝統の独立性を十分認めるようになった。

二つの文化、二つの民族が対面したとき、権利や尊厳の平等を重視する立場もあれば、両者の相違を重視する立場もある。前者は倫理的、法的なカテゴリーであり、あるべき姿を記述し、後者は民族学的、歴史的なカテゴリーで、あるがままを記述する。しかし事実はこれほど単純ではなかった。平等原理を尊重しているような体裁をとりながら実際には同化政策、植民地政策の形をとることがしばしばあった。例えば次のような議論である。「すべての人は同じ権利を持つ。それには文明化される権利も含まれる。ところでフランス人やイギリス人は地球上でもっとも文明化された民族であるから未開人たちに文明をもたらすことは権利であり、義務でもある（干渉権）。もし

未開人が抵抗を試み、無知の状態に固執するなら力によって彼らを向上させなければならない。」

『我々と他者』

『アメリカの征服』の7年後に氏は『我々と他者』を刊行した。本書はテーマにおいては前著に近かったけれども、素材およびその扱いに関しては変わったようだが、というポルトヴァンの指摘に対し、前著で取り上げたテーマを思想史の中で同一のテーマを扱った先人たちの業績と対決させながら深めたいという欲求からこうした本になったのだと説明した。氏によれば『批評の批評』、『歴史のモラル』、『不完全な庭園』、およびラ・ロシュフコー、ルソー、ゲーテ、バンジャマン・コンスタンの研究も同じ方法によって書かれた。本書はこれら一群の研究に「対話体の」という名称を与えているのであるが、それは客観性のために著者ができる限り自らの姿を隠す研究ではなく、研究対象の作家との対話を確立したいという意図によるものである。もちろん対話といっても相手は故人であるから、反論することもできないので限界があるのは当然であるが、自らの考えを対象に選んだ作家のものであると押し付けることなく、対話に近いものに仕立て上げたいと考えたからである。

「イデ」の歴史でなく「パンセ」の歴史としたことには何か意味があるのか、という問いには前者は人間から遊離しているような感じがするけれども、後者は一人の具体的な人間が思い浮かぶからであると答えた上で、自分はカントに始まるドイツ哲学にはなじめない打ち明けている。それに対しモンテーニュ、パスカルに始まるフランス系の必ずしも純粋な哲学者とは呼べない作家や思想家には親しみを覚えている。本書で扱われているのもすべてこれらフランスの作家たちである。

この著作はユルム街の高等師範学校で氏が主催していたゼミナールから生まれた。氏はモンテーニュからレヴィ・ストロースに至る思想家を時代順に読んでいるうちこれらの思想家が共通に取り上げていた相対主義、人種、国

家、外国趣味というテーマを巡って本を書きたいと思うようになった。

過去の思想家たちがナショナリズムとか文化の混交とかコスモポリタニズム、移民といった現代的な問題の解決に役立つと思うか、というもっともな問いに対しては、これらは20世紀のイデオロギーの終了後に人々を捕らえるようになったもので、肉体的な類似や言語を共有する人間を結び付けようという運動であり、人間の集団帰属の欲求に由来するものであり、以前のイデオロギーへの情熱に比べて好ましいものであるかどうかは疑問であると答えている。

それでは国家は常に悪か、という問いにはそんなことはないと否定する。国家は社会保障制度などの集団的連帯の基礎であり、ある国に居住する人間を制限しなければ破綻してしまう。国家は我々の集団的アイデンティティーや我々の個別で特殊な文化を確固としたものにするものであり、だれでも最低一つの国に所属することが必要なのだと氏は考えている。

それでは国籍の基準をどう定めるべきか、血縁とか宗教といった制限を設けている国籍法もあるようだが、という指摘には、民主主義社会では国家は個人の意志に依拠するもので、血や肌の色や宗教によって国籍が決定されるわけではなく、両親の国籍、その土地で生まれたことや、自らの意志によって国籍を取得できるのが原則である。

国民戦線のような極右政党の主張している政策を実行することは不可能であると氏は考えている。フランスからすべての外国人を追放し、国境を閉鎖することなどできるわけではないし、万一そんなことをしたらフランスにとって破滅的だと考えるからである。文化的、経済的にはもちろん、人口問題という側面から見ても不可能である。国家を弁護することはできるが、ナショナリズムは批判しなければならないと氏は考えている。

変化しない文化は死ぬ

『我々と他者』においてあなたはある種の普遍主義の擁護者になりました。コスモポリタンになることがあなたの理想ですか、という問いには、そうで

はないと否定する。確かに自分は70年代の初め頃は自らをコスモポリタンであり、世界市民であると考えていた。しかしそうした考えは長くは続かなかった、と氏は振り返る。その理由を、我々が文化をもつことの必要性を過小評価していたからであるとしている。文化は優れて特殊なものであり、普遍的なものではないからである。

誰も自らの文化的なアイデンティティーに中立ではいられない。政治的に見てもコスモポリタンであることは夢物語である。人の権利はある特定の国家により保証されない限り尊重されないものである。もちろん世界中の人々すべてに共通する要素はあるけれども、それが特定の個人の権利を保証してくれる訳ではない。

今日の「グローバリゼーション」をどう思いますか、という質問には諸国民間のコミュニケーションの増加を意味するのであれば反対する理由はない、と肯定的に評価している。その点で自分は急激な接触の増加を危惧したレヴィ=ストロースとは反対である。国境を開き、出会いを増やすことにどうして異論を唱える必要があるのか。

経済のグローバリゼーションの悪影響に苦しんでいるのは民主主義の多元性という大原則に背いたからであると氏は考えている。政治を経済に支配させてはならないのであるし、その逆も同様である。国やEUのようなグループの最高決定機関がその悪影響を正さなければならない。

しかしそれをどのように正したらいいか具体策がないと、空疎なおしゃべりになってしまいますが、という指摘にはあなたは私に何でもできているのですか、とかわしている。そのあと具体策は思いつかないけれど、こういう時こそ哲学者、民族学者、歴史学者が経済人や政治家と協力して答えを見出さなければならないと付け加えた。

あなたは判断の普遍性と文化の特殊性を区別しているけれども、「文化」という言葉で結局どういうことを言っておられるのですかという質問に、文化をもつことこそ人間の本性であるが、人間という種の同一性は各個人が異なっているという事実の中にこそあるのだと答えている。

文化とは常に集団的なもので、世界を知覚し、我々が放り込まれているカオスを組織化する方法である。それゆえに文化は行動の規範を我々に押し付ける。文化がないと人は不十分な人間にしかねない。文化の要素をなすものは言語であり、言語化されていない伝統であり、存在の様式と何事かをなす際の仕方である。もちろん著作物もこれに含まれる。ヨーロッパの人間であればキリスト教の遺産が最重要な要素であることは明白である。

文化をそのように定義すると人々をその伝統や「共同体」の中に閉じ込めてしまうことにならないか、さらに「文化」がかつての「人種」のような役割を果たすことにならないか、という危惧の念をポルトヴァン氏が表明すると、個人は複数の文化を持つこともあるし、文化自体が絶えず変化しているのでそうはならないと答えた。氏によれば我々はすべて文化的には雑種であり、一人の人間は複数の層から成り立っているので、多くの人を集めてみればそれぞれ別個の文化を所有していることがわかる。したがって一国家、一民族、一領土という国家観に対して氏は否定的である。したがって旧ユーゴなどで見られた民族自決や小国家をたくさん作るよりは、国内の少数派の地位を保護するほうがよいと考えるのである。というのは少数派の存在は社会のダイナミズムを維持する要素だからである。そしてカトリックの国であるフランスで、プロテスタントやユダヤ人がどれだけフランスの文化や社会の発展に寄与したか考えてみればそれは自明であると指摘する。

一つの文化は変化するものなのに人々はしばしばそれを忘却する。変化しない文化は変化しない言語がやがて死語と呼ばれたように死んだ文化になるだろう。確かにフランス文化の連続性は疑う余地はない。しかしそれはフランス文化が変化していないということを意味してはいない。

一つの文化は伝説の「アルゴ船」のようなものである。出発から帰還までの間にすべての甲板や帆は別のもので交換される。しかし帰港した船はやはり「アルゴ船」だった。

もしそうであるなら、なぜ人々はそのためなら死んでもいいというほど己の文化に固執するのかという質問には、文化はそれが脅かされるまではその

必要性が意識されないという特質を持つことを指摘する。ある文化が急激な変化にさらされた場合、それに所属する人々は危険を感じて他者を攻撃することで自らを守ろうとする。とりわけ対処法の幅が限定されている場合には過激な反応に陥りやすい。それが例えばバルカン半島で起こっているケースである。

あなたのおっしゃることは理解できるけれども、現在のように急激に移民が増加すると文化の融合ではなく文化の衝突になってしまうのではないかと、という危惧の念に対し、ないとは言えないかもしれない、とした上で以下のような議論を続けている。現在進行中の史上例を見ない大量の移民は社会構造を危機に陥れる可能性はある。移民は新しい落ち着き先で近隣の人々に嫌われ、父親は社会的な落伍者の地位に落とされ、母親も家に閉じこもって新しい社会の約束事をなかなか身につけることができず、子供の躰もうましくなくなる。これは子供たちを反抗に追いやることになる。疎外感から非行に走るものもある。そして社会の規範を守らなくなる。伝統的な宗教は両親の無力の象徴と見なされて放棄され子供たちは、別の狂信的な宗教に吸収されて将来の殉教者や戦士になるものもあらわれる。

この深刻な事態に対処するには両親の権威を取り戻し、社会という織物を忍耐強く繕わなければならない。そうすれば人々は自分たちの住む枠組みを大切に、破壊するのではなく守るようになるだろう。

6章 ユマニズムの船

きわめて節度のある普遍主義

あなたは構造主義を捨ててユマニストになったのだが、1970年代末には大学ではユマニズムは死んだ、そして人間も死んだなどと教えられていた。この死体をよみがえらせたのはあなたの反画一主義か、とポルトヴァンは尋ねた。

氏は60年代、70年代の人間の死については興味を持たなかった、と答えている。『我々と他者』を執筆中にモンテスキューとルソーを読んで氏はユマニストになったのである。

さらに80年代の初めに気鋭の哲学者リュック・フェリーに出会った。彼のおかげで氏は60年代における反ユマニズムの批評にも関心を向けるようになった。この系列の思想家は哲学ではミシェル・フーコー、ジャック・デリダ、社会学ではブルデュー、精神分析学ではジャック・ラカンらがいた。彼らはいずれもニーチェからハイデgger、マルクス、フロイトというドイツ生まれの思想のフランス版変奏曲である、というのが氏の評価である。これらの思想家に共通するのは人間行為の背後にあるとされた責任主体の否定（行為は所属階級、ないし無意識の構造のせいである）、事実と事実に関する議論、真理と解釈の峻別の拒絶である。ところがユマニズムはその反対である。

しかし反ユマニズムの思想家の著作がすべて反ユマニズムで貫かれているわけではない。人間の思想はジグザグ運動をするものである。これらの思想家たちは無邪気な確信や、以前の思想家たちの勝ち誇った議論を否定した点では正当性があったけれども、しかしそのあと今度は彼らの思想自体が行き過ぎてしまったのである。

『我々と他者』ではユマニズムは普遍主義のことであると説明されているけれども、普遍主義はユマニズム思想のずっと以前からヨーロッパ文化のなかに存在していたのではないかとポルトヴァンは尋ねた。

確かに人類の単一性、すべての人間の平等な尊厳は18世紀の啓蒙思想家やルネッサンスのユマニストたちが初めて言い出したわけではないことは氏も認めている。これはもっとも早くストア派の哲学により、次いでキリスト教によって既に唱えられていた。

しかしヨーロッパのユマニストたちはこの思想を変化させ、明確化させていった。一方で彼らはこれを人類全体にまで及ぼしていった。それは人間と神の間だけに限定されなかった。それによってこの思想は宗教的な枠組みから自由になった。キリスト教的普遍主義ではすべての人は同一の神に至る。

ユマニズムの思想家たちは人間が他の人間の目に同一の権利を持った人間として見られることを望んだのである。他方で彼らは人間の単一性と人間の多様性を関連付けたいと考えた。

ルネッサンス以降の多くの変化により単一性だけでは説明のつかない事実が現れてきた。地理上の発見、遠い国々への旅行の増加、宗教改革によるヨーロッパ大陸の二分化、宗教戦争などである。そのため多様性をそのままにして普遍について考察することがますます緊急を要することになった。

しかし、多様性をあまりにも主張すれば単一性は無視されることになる。スピノザ、ロック、ピエール・パウルといった宗教的寛容を主張する思想家たちは当時カトリック正統派から非難されることになった。こうした寛容派の思想が相対主義にまでいきかねないことは容易に理解されるだろう。それぞれがそれぞれの神に祈り、それぞれの民族がそれぞれの言葉で考え、世界をそれぞれに特有の分節化を行い、それぞれに等しい価値を認めれば、種の単一性とは言うものの、それは生物学的側面だけに限定されてしまう。

ポルトヴァンは相対主義には正しい部分があると自分は感じている、とりわけ単一性の強制に抵抗する根拠として有効だと思うと語り、こうした相対主義への志向についてトドロフ氏の意見を質した。

氏は支配的な思想が揺さぶられ始めると、相対主義が幅を利かせるようになることを指摘する。そしてそれは我々の目に入る現実が多様性に富んでいるのである意味では自然なことである。

ヨーロッパで長い間相対主義が抑圧されてきたのは、精神的な要請と物質的な要請を一つの構造に統合しようという神学的・政治的なシステムが存在したからである。それは世俗的な権力と精神的権力が混同されていたからで、最終的には普遍主義にではなく教条主義に到達したと氏は判断する。そして相対主義はこうした教条主義に対して人間の多様性を主張する手段なのだと考えている。しかし、いったん相対主義が優位を占めるようになるとドグマだけでなく、普遍的・統一的な原理のすべてと争うことになる。

すると普遍主義と寛容とは相性が悪い、ということですね、という指摘に

はこれらの両立を図ること、すなわち無関心に陥ることなく、普遍的な枠組みを放棄することなく、寛容を実践することが極めて困難なことを氏は認めている。氏によるとこの問題をもっともよく考え抜いたのはモンテスキューである。しかし当時の人々は彼のことを相対主義者と見なしていた。確かに『ペルシャ人の手紙』や『法の精神』がそのように読める要素を含んでいることは明らかである。

モンテスキューの分析は絶対的な原理、すなわち「節度」という概念により導かれているから彼は相対主義者ではない、とあなたは言うけれども彼はどのように両者を統一的に考察して節度のある普遍主義を擁護することができたのかとポルトヴァンは質問を続けた。

彼の分析に占める「節度」の位置は明示的ではないが、それは彼の政治体制の研究の基礎にあり、彼はそれを普遍的なカテゴリーとして用いている。彼によれば、よい体制とは必ずしも共和制でなければとか、王制、貴族制でなければならないというものではない。しかしいずれであってもそれは「節度」ある政体でなければならない。そうした政体において権力は無制限ではなく分担されるべきものである。

モンテスキューの教えてくれることはどのようにしてある段階までの多様性を認め、他の段階のものは認めないことを受け入れるかということである。どの社会もそれ自体複数でありかつ多様で、様々に興味あるものからできているゆえに節度こそがその政体には必要不可欠なのである。政治は道徳や宗教と混同されてはならないし、経済も他から独立していなければならない。さらに公と私も分けられなければならないし、政党やメディアも複数の存在が前提とされる。

自由な思想を擁護しているあなたは自由主義が今日とっている姿を非難しないでいられるか、という問いには、自分の考える自由思想とは個人の自律の主張であり、経済よりも政治に用いられるべき言葉であるが、遺憾なことに今日ではこの順位が逆転している。しかしこの逆転は古典的な思想家とは関係がない。今日の自由主義では民主主義のもう一つの要素、公共への帰

属、一般意志、不変的な法則が忘れられている。自由とはそれのみ単独で擁護されるものではない。個人の自律といえども他のすべての上位にくるわけではない。自由も自律も公共の福祉とセットとして考えるべきである。

あなたのユマニズムはモンテスキュー、ルソーをはじめとする18世紀の思想家を中心にすえて構築されている。しかし学校ではユマニズムはルネッサンス期に生まれたと教えられている。あなたはユマニズムの誕生をどのように捉えているか、という起源に関する質問には、自分はユマニズムを近代というもっと大きなカテゴリー中の一つの要素として把握している。政治と宗教の分離がその具体的な内容である。ルネッサンス以前は外から押し付けられた秩序が支配的な時代だった。すなわち、すべては神ないしは自然によって与えられた秩序であると考えられていたのが、人間が自らの勤めとしてそれを解読し、自らの運命は自らが決することになった。このきっかけを作ったのは14世紀のウィリアム・オッカムで、彼があけたほころびから宗教や道徳から解放された近代科学の観念や人民主権の観念が流入してきたのだった。

それと同時に人々は政治的な自律、人民主権を希求するようになった。また法は集団の意志にその基礎を置くことが主張された。これは古い起源をもつ考えであるが、その完成された形が18世紀の思想であり、とりわけルソーの思想であると氏は考えている。

近代化の進行につれ、保守的な人々からは近代社会は人間を孤独にし（個人主義）、人間から価値観を奪い、理想も宗教もない状態に人々を陥れ、物質的利益の追求に走らせ（近代は「唯物的」である）、安定した強固な自己を奪い、人々を闇の力、無意識の衝動という自己コントロールのできない状態に追いやったという非難を投げつけられた。

あなたは人間の自律ということには人間があらゆるものの源であることと、目的であることの二つの意味があるといっているが、後者はどういうことか、という質問にはエロイーズとアベラールのお話を例にあげて説明した。アベラールはエロイーズと別れた後は以前のキリスト教の掟に忠実な生活を

回復していた。一方エロイーズは自分の愛するのは神でも、イエスでもなく、生身のあなただけなのだと訴える。

ユマニズムは人間や個人への愛以外に正当性を求めることを拒絶する、という点では世俗的なものである。究極の目的は人間であって、神でも宇宙の調和でもプロレタリアートの勝利でもない。

では人間を愛する根拠は何か、それが人間であるから、そして人間はすばらしいから、というだけでは実態は偶像崇拜ではないかという指摘には、ユマニストは人間がすばらしいなどといっているのではないし、人間は信頼できるともいっているのではない、と氏は反論する。

ユマニストは人間が人間に対してなす可能性のある悪については十分認識している。しかし、だからといってひどくペシミスティックというわけでもない。人間についての考えは、道徳という面から見ると不確定な存在であること、自らの存在を確認するには他者が必要なこと、他人の幸福にも不幸にも関与しうる、選択する余白部分を持ったものであるから、善に対しても悪に対しても責任がある、というものである。ユマニストがずっと以前から教育に関心を寄せてきたのはそのためである。人間性が善であるなら教育の必要はない。

それではフランスで最初のユマニストは誰かという問いにはもちろんモンテーニュであると答え、彼こそはこのユマニズムという言葉を現在の意味で使用した最初の人物でもあったと述べている。彼はウィリアム・オッカムに忠実に、神のものは神に、それ以外のものは人間に任せるべきだ、と考えていたのだった。

あなたの好きな著者の多くは隠遁者ではないか、モンテーニュは城館の塔に、デカルトはアムステルダムの雑踏に、ルソーは友人たちの領地の中で主として暮らした。それがユマニストの運命なのか、という問いには、確かにフランス革命以前の偉大なユマニストはそうした人間だったことを認めている。彼らは政権の転覆を企てたわけではなく、いずれもどちらかといえば保守的な人々だった。「私はひざを曲げてでも理性は曲げない」とはモンテーニ

ユの言葉である。

モンテーニュ以降のユマニストの中ではルソーとパンジャマン・コンスタンがお好きなようですがという指摘には、彼らが2人ともプロテスタントでスイスの出身であることに注意を促している。

ルソーの『告白』は個人の生活という新たな大陸の発見である。彼以前には人々はそんなものには注目するだけの価値はない、と考えていたのである。モンテーニュは確かに自分の深い部分への問いかけは行ったけれども、『エッセー』を読んでも個人的な逸話や打ち明け話は少ない。

ルソーにそれほど惹かれた理由を尋ねられ、トドロフ氏は第一に彼の思想の力強さを挙げている。譲歩したり媚びたりしない点も氏にとっては大きな魅力である。

さらにより表面的な理由ではあるが、彼の思想を解釈する難しさも魅力であると氏は語る。とりわけ政治に関する著作と自伝的なそれらの間にはしばしば齟齬が生じる。それらにどのように折り合いをつけるかというのはルソー解釈における古くからの問題だった。例えば『社会契約論』と『告白』である。

自分もかつて『はかない幸福』においてこの問題を扱ったことがある。ルソーは個人の要求と社会の要求の和解という問題に何度も解決を与えようとした人物であるように自分には思われた。そして彼が迫害されたわが身を嘆く場面を多く見かけたからといって、それを彼の人間に関する思想であると混同してはならないと戒めている。

ルソーによれば我々のアイデンティティーはお互いが他者の存在を知覚した瞬間に始まるものである。自分を孤独であると考えている人間はまだ人間とは程遠い存在である。他者の存在を認めた人間はそのとき道德の世界に入っていく。なぜなら彼は他者に対して善をなす可能性とともに悪をなす可能性も持っているからである。

それは同時に人間が自由の世界に身を投じることをも意味する。なぜなら善をなすか否かは選択の自由を前提としているからである。それはまた自分

と同類の人間たちとの言語および文化を共有する世界への参加をも意味している。ルソーにとっては自他の意識、道徳や自由、言語や文化などを持たない人間は人間と認められない存在である。

こうした社会的性格の強調がユマニズムと個人主義との違いであると氏は考えている。

あなたはルソー論になぜ『はかない幸福』というタイトルを選んだのか、という問いには社会的存在である我々は他者に依存するしか生きるすべがないのであるが、それは他者に左右されることを意味するからである、と答えている。

我々はこうした人間の条件を受け入れざるを得ない。我々はいつでも他者から愛情や尊敬や承認を得られるという保証を持つことはできない。人は変化し、愛情を失うこともある。だから幸福は「はかない」ものであるが、だからといってこれを軽蔑することはできない。人間の条件とは無限を希求しながら有限性を強られるにも拘らず、それを癒すべく様々な試みを諦めないことである。

あなたはバンジャマン・コンスタンがお好きなようだがそれは驚くべきことだ、なぜなら今日彼の名は『アドルフ』の著者としてしか記憶されていないから、という指摘には、自分のコンスタンに対する気持ちは共感とか、個人的な愛情と呼ぶべきもので、ルソーに対する賛美とは性格が違うのだと説明している。そして政治論や宗教論を小説作品に劣らず高く評価していることを明らかにした。

コンスタンの政治理論に対する功績は彼が理論だけの人ではなくナポレオン時代、王政復古時代に現実の政治に参画した行動の人でもあった点に求められる。トクヴィルとは異なり彼には理論と行動の間に亀裂がない。政治活動が理論を鍛え訂正する一方、理論が個別の選択の導き手になっているという関係が成立しているからである。

彼の政治思想に対する貢献は彼が政治家として目撃した事実から生まれている。フランス革命はコンスタン自身も賛美していた原理の名において行わ

れたにも拘らず、現実には恐怖政治が出現して王制時代よりも自由が少ない状態を生み出してしまった。彼はその原因を追求し、「自由民主的な」政治は二つの要求を満たしていなければならないことを発見したのだった。すなわち人民主権と個人の自由が同時に成立していなければならないのである。草稿のまま放置された彼の政治論のタイトルは『政治の原理』であるが、原理を表すフランス語が複数形である点に氏は注意を促している。

彼の貢献はモンテスキューとルソーを総合したことである。よい政体は人民の一般意志によって認知されたものでなければならない（ルソーの継承）し、それぞれの権力を制限し、複数に分担させる（モンテスキューの継承）ことが必要であると彼は考えた。そして今日西欧の人々はほぼコンスタンの思い描いた政体の中で暮らしているのだとも付け加えている。

近代性はユマニズムよりもはるかに広大な概念であるとあなたは言うけれど、ユマニストと他の近代人たちとの関係はどのようなものか、という問いに保守主義、科学主義、個人主義を挙げ、このうち保守主義を除く二つについて説明を試みた。

科学主義は今日の社会では非常に普及し、大きな影響力を持つ世界観であるが、その出発点は宇宙については既に徹底的な解明がなされており、「現実の透明性」は明らかであるという立場である。次の段階は自然のプロセスが解明されたので今度はそれを逆にたどり、望みどおりのものを作り出そうということになる。これが行き着くところまでいくと、既にすべては明らかであるからもはや国民の意見を聞く必要はない、ということになれば全体主義に至り、歴史の「法則」の名においてブルジョアや農民やユダヤ人を殺すことになる。科学主義が多数のうちの一つである限りはいいのであるが、民主主義国家においても科学の威光をまとった政策は実行に移されがちである。我々の社会では科学者は昔の宗教家や貴族のようにオーラに包まれているからである。

しかし科学主義はその前提からして科学的ではない、とトドロフ氏は批判する。現実の透明性とか世界についての全体的な知識自体信仰にすぎない。

そこには「すべてを知りうる」と「すべては知られている」との混同がある。こうした立場は宗教であり、イデオロギーであり、すべてを説明できるという立場の哲学である、と氏は批判する。科学が提出するものは部分的で暫定的な知である。また科学はすべてを抽象し、限定し、排除することから始まるものである。

技術が科学に立脚し、世界の変化がその知識に従うというのはその通りである。しかし、知識から理想が出てくることはない。19世紀における科学主義の代表者の一人であるエルネスト・ルナンは「大きな仕事は民主主義によってではなく、科学によってなされる」と言ったが、氏はその逆を考えているのである。科学の威信を利用してこれまですぐれて政治的な選択がなされてきた。このように述べ、広島や長崎に原爆を投下することを決めたのは物理学者ではなく、政治家だったことに、またクローン人間の誕生に大きな資金をつぎ込むことを決めたのも生物学者ではなく、政治の決定に基づくものであることに注意を促している。

何ができるか、を決めているのは科学ですが、という異論には、近年「できること」が「したいこと」にかわり、さらには「しなければならない」という順序でものごとが決定的に強まってくる傾向が強まっていることに氏は危機感を募らせている。

すべてを完全に制御するのはユマニストの夢ではない。そしてそれは科学主義者の夢であっても科学者の夢ではない、と付け加えている。ユマニストの視点ではカオス、謎、自由といった部分は常に残るものである。完全主義はあっても完全ということは人の世には存在しないと氏は語っているのである。

このような完全主義が現代人のメンタリティーを鷲掴みにしている。何か事件が起こるとその背後の責任を追及し、裁判に訴える傾向も同じ完全主義に由来するのだと氏は考えている。なだれが起こって誰かが飲み込まれると、それを警告しなかった自然公園の監視人のミスであるとし、歩道を歩いていて骨折するとそれは道路監視を怠った市役所の責任であるとするのも同

じである。プラタナスの木が倒れて人が死ぬと、自然災害ではなく、誰かの責任であると考えた人が増えた。その背後にはすべてを完全にコントロールすることは可能であるし、すべての危険は除去されるべきだ、という完全主義があると氏は考えているのである。

今日バイオテクノロジーの発達によるクローン人間の可能性によって、人類の定義そのものが危機に瀕しているけれども、あなたはどう思うかとポルトヴァンは質問を続ける。氏はこの問題で心配なのは変化が不可逆なものである点と、将来生まれてくる人間と無関係にそのような操作が加えられる点であると答えている。ユマニストはあるがままの人間を受け入れる立場であるからクローン人間には否定的である。しかしながら同時に奇形とか遺伝病がこの技術によって解決されることには強い期待を表明している。氏の立場は一定の基準に達していないものを引き上げることには賛成であるが、基準以上に引き上げることに對しては否定的なのである。

氏は科学主義的だと感じるものに対しては強い警戒感を抱いている。経済を経済そのものの法則と称するものに従わせること、核による汚染、優生学などもこれに含まれる。

個人主義に対しては、彼ら個人主義者は個人をそれ自体自足したものと捕らえているけれども、人間の自立は出発点ではなく、時間をかけて獲得されるものであり、関係が個人に先行しているので、必要なときだけ人間関係を結ぶことは不可能であることを指摘する。幼児は生き延びるためだけでなく、意識を獲得するためにも、両親ないしそれに代わりうる大人を必要とする。さらに人はある言語の内部に、すなわち個人が生まれる前から課せられている生活の規範に包まれた共同体の中に生まれるのである。

したがって禁止、規範、規則のない社会というものは存在しない。個人の自律はよいものであるが、当然それには制約がある。なぜなら、その傍らにはもう一つ集団の自律あるいは一般意志というものが存在するからである。

「わたしはすべてのことを言う（書く）権利を持つ」という命題もこのままでは成立しない。成り立つためにはどこで、いつ、誰に対して、どのよう

に、といった条件が勘案されなければならない。私の自由は私の周囲にいる人々の自由によって制約されるのである。

ユマニズムの限界について尋ねられ、ユマニズムは枠組みを提示するけれども、それをどのようにして満たすべきか教えることはできないと答え、ユマニズムが教えてくれるのはすべての成員に等しい権利を与え、意志を表現する自由を与え、個人が道具や手段の役割に貶められることのない社会で生きるほうが、他の生き方よりもましだということだけである。それは政策を決定することはできないし、それに従ったからといって幸福で充実した人生を約束してくれるわけでもない。ユマニズムは人生に意味を与えてはくれないのである。

ユマニズムは世界へ船出するための船としては非力ですね、という指摘にはその通りと答えている。しかし続けてそれ以外の解決法と称するものは決して実現しない幻想や、守ることのできない約束で満たされているように見えると語り、自分としてはユマニズムという船のほうがまだ信頼できるとしている。

7章 ユマニズム、実践と成果

あなたのユマニズムについての考察はモンテーニュからコンスタンやトクヴィルに至る古典作家によって形成されたのであるが、今日彼らと同じユマニストであることは可能か、と言うポルトヴァンに対し、イエスでもありノーでもあると答えている。我々はモンテーニュやモンテスキューに比べ異なった文明に関する知識ははるかに豊富になっているし、何が普遍的で、何が特殊かということもよくわかるようになってきている。今では「野蛮人を文明化する」という考え方や、社会秩序の改良が地獄をもたらす危険があることもよくわかっている。

こうした古典作家たちを当時の歴史的なコンテクストの中に閉じ込めるのではなく、今日の我々と彼らの対話を通じて彼らは我々に役立ってくれるの

だと氏は考えている。

ユマニズムとキリスト教の関係について氏はヨーロッパの人間をすべてキリスト教徒と考えることも可能ではあるが、ユマニズムは宗教ではないから信仰箇条も存在しない、と断っている。そして人間界の出来事をよりよく理解し、判断することを可能にしてくれる原理の総体がユマニズムであると説明する。

ユマニズムとヒューマニズムとの関係についてはヒューマニズムはユマニズムの一部であると氏は考えている。1968年の大学紛争や共産主義が退場したときヒューマニズムがその後釜に座ると予想された。しかしその運動が進行するにつれ、それを信奉する者たちが自分たちはよいことをしているという奢りを持つことが指摘されたことがある。これはキリスト教のチャリティーにもしばしば付随する欠点である。

1999年のコソボ介入をヒューマニズムの勝利であるとする考えをどう思うか、「介入権」は外交政策や国家と国家の関係におけるヒューマニズムの原則の発露であると思うか、とポルトヴァンが尋ねたのに対して、それどころかそれはヒューマニズムの墮落であると答えている。

それでは国境外で非人道的なことがまかり通っている状態を放置して、犯罪を罰する必要はないのかという問いかけには、犯罪を抑止することが大切であり、それを処罰することは別問題であると答えた。コソボのアルバニア系の人々が差別され処刑されるのを防ぐことが究極の目的であり、軍事力を行使しないで圧力を加えることで、そうした迫害を防ぐことは可能であると氏は考えている。一方を救うためと称して他方を殺せば結果は中途半端なものになってしまう。したがって介入よりも支援の義務のほうを自分は重視すると氏は主張する。

したがって氏は処罰に対しては一貫して反対を貫いている。大体コソボ問題自体、片方が他方を一方的に迫害したという問題ではない。内戦の片方に肩入れして他方を倒したうえで敗北した側を悪として裁判にかけるというやり方自体を氏はおぞましいものとして斥けている。勝った側が勝利だけに満

足せず、正義までも欲しがることに氏は憤りを覚えている。権力者を政権の座から追放すればそれこそが処罰であり、それ以上のことをしてはならないというのが氏の主張である。

罪人として裁かれる人物はそれ以前には国民の多数に支持されていたのであるから、それを裁くことは国民も同罪であることを意味してしまうことになる。

あなたのユマニズムの原理は現実を前にすると全く無力なのではないか、という厳しい指摘には現実を前にすると常に無力感に捕らわれるし、自分の生きているうちにこうした状態が改善される可能性はないのでは、という悲観的な気持ちになると答えている。しかし同時に100年前と比べればよくなっていることもあると言って、過酷な肉体労働からの解放とか、奴隷制の廃止、人種差別の減少などを挙げる。しかし個々の人間はよくなっていないことも認めている。

ユマニズムの思想は個々の政策を決定するよりはむしろ、それらの適否を決めるための基準である。すべての人は同じように尊厳を持つこと、意志の自律の尊重、人間は手段でなく目的であること、などであるが、これらはそのままでは政党の綱領にはならない。同様にユマニズムの思想は経済的な選択や戦略の決定にも無力である。原理を具体的な政策に変え、一般的な枠組みを行為にし、要求事項に順位をつけ、対立する利害を調整するのは政治家の仕事である。

原則として政治に直接関わりをもたないドロフ氏が1997年の「ドブレ法」の制定に際し、例外的に意見表明を行った理由を尋ねられ、氏は法が人間の普遍的な権利や倫理に背く場合は不服従の権利がある、というコンスタンの言葉を引用して、不法滞在の外国人を密告しない人間を処罰するという法案に抵抗したのだった。私的領域への公権力による明白な侵害であるというのがその抵抗の論拠だった。

あなたは責任ある知識人としてどのような人物を思い浮かべるかという質問には、アルベール・カミュの名を挙げ、自分にとって真理とするものが代

わったとき、それに応じて政治的な確信の変更を認め、自らが正しいと思ったことを読者に伝えることで、文学者・思想家としての責任を果たしたところに惹かれる、と述べている。当然ながら共産主義からの離脱によりカミュは以前の仲間の多くから厳しい批判を浴びることになった。しかしカミュにとっては自らの良心に忠実であることこそ最優先されるべきことだった。

あなたは『個人礼賛』で15世紀のフランドルを、『日常礼賛』では17世紀オランダ絵画を形態的に分析する仕事をしたけれど、なぜこの芸術でなぜこの時代なのか、とポルトヴァンは尋ねた。

いつの頃からか、北方とりわけフランドルとオランダの絵画に惹かれるようになった。そうした自分について考えることで自分がどういう人間かわかった、と氏は説明している。「礼賛」という語を用いたのはイメージというものは常にそれが表現するものの礼賛であると考えからである。確かに絵画は文学のように明確な断言はしない。しかし表現されたものの存在とその表現の仕方は重要な断言なのである。なぜなら、それらの存在は認められ、表現するに値すると判断され、しかもある方法で表現されているからである。表現することは考えることである。これは抽象絵画よりも具象絵画により多くあてはまるので具象絵画を材料にしたわけである。自分がなぜこれらの絵画に惹きつけられるのかを知るために氏はこれらの本を書いたのだった。

15世紀のフランドル絵画の思想について氏はヴァン・アイクを例に挙げて説明する。彼こそは絵の枠組みに納まりきれない対象を描いた最初の画家である。これは気まぐれでも、目立つためでもない。ある物体の全体像が表現されるとき、それは視線と関わりなくそれ自体がそのように存在することを示す。絵の枠と物体の境目が一致していないのは、その絵が誰かによって見られたものであることを表現するためである。すなわち画家の主観性の承認である。現在の我々には当然のことではあるけれども、長い間絵画は事物のありのままを示すものとされ、誰かがその事物について抱くヴィジョンを表現したものであるとは考えられていなかった。遠近法の導入は画家の主観

性と共犯関係にあり、見るものすなわち個人の主観性とも共犯関係を有する。

さらに時間の観念について考えると、15世紀の彩色挿絵になって初めて物体の影が表現されるようになった。影を表現することは目に見える世界が時間に宿っていることを意味する。朝の長い影、昼の短い影を表現することは時刻を表現することである。これ以前の絵画には影は存在しなかった。描かれた物体は永遠の相の下、すなわち神の視線によって見つめられていたからである。同じ頃絵画史上初めて初雪が描かれた。2人の微笑する男が描かれたのもこの頃のことだった。

王や皇太子ではない普通の個人の肖像画が登場したのも、人がその社会的役割ではなく、自らの肖像を残したいという個人や家族の願望による。これは地味で目立たない人間の価値の発見であり、神の目から見たすべての人間の平等を想起させることで後の改革をも予兆するものである。

17世紀のオランダ絵画のもたらした新しいものはと問われた氏は15世紀の聖母子像ではマリアは隣近所のフランドル女性のように描かれているのに対し、17世紀オランダ絵画では隣近所の普通の女性が女神か女性の聖人のように描かれていると指摘し、これは神の人間化から人間の神格化への移行であると述べている。それに伴い宗教的な側面が背後に退いていった。道徳的な側面も同様だった。当初はしてはならないこと、情動の災いなどを戒める情景が描かれていたのが、生活を楽しむ人々が描かれ、神の美德ではなく、人間の愛情を賛美するものに代わっていった。

日常に価値を認めることは人間の世俗的側面の価値を認めることであるが、こうした価値をいち早く認めた点において画家は思想家や哲学者に先行していた。これらフランドルやオランダの画家たちが日常生活の価値を認めるまでは公的な世界だけが認められ、女性特有の世界は無視され、絵画の対象にされることもなかった。洗濯、縫い物、料理というどちらかといえぱうんざりするような、しかし毎日しなければならぬ作業に美を見出し、顕彰する動きが17世紀オランダの風俗画の中に登場したのである。

日常の絶対視であり、超自然とかあの世に助けを求めることなく、現世に意義と美を見出そうという動きであり、本当の人生は別世界や後の世ではなく、今現在のこの場所なのだという考えであり、ユマニズムと同様の思考法であるとトドロフ氏は考えている。

8章 歴史の道徳感覚

90年代の初め『極端との対面』を刊行した。これはナチスおよび共産主義下の強制収容所における道徳的な生活に関する著作である。氏にとってこれが政治と正面から向かい合う初めての機会になった。本書の成立のきっかけは前著『アメリカの征服』同様、外国旅行から生まれた。1987年、氏は妻とワルシャワを訪れる機会があった。1961年以来20数年ぶりの再訪であった。1987年のポーランドは戦争状態にあるといっても過言ではなかった。「連帯」は禁止され、反対派は仕事から追われたり投獄されたりしていた。

ここに来て氏はブルガリア時代の精神状態を追体験することになった。夫妻はワルシャワのユダヤ人墓地を訪れ、強い印象を受けた。ここは強制収容所以前の墓地であるが、子孫がすべて亡くなってしまったため、市の中心部にありながら無縁墓地になり雑草に覆われていた。そこには非現実的な雰囲気すら漂っていた。

氏は強い印象を受け、パリに戻ると早速ポーランド史関係の勉強を開始した。以後3年間、氏はこの「暗い宇宙」を探検することになる。

どういうきっかけから強制収容所に関心を持ち始めたのか、ソフィアに住んでいた頃はどの程度知っていたか、という質問には、1961年に初めてポーランドを訪れたときアウシュヴィッツを訪れ忘れがたい経験をしたけれども、研究の対象として将来深く関わることになるとは考えていなかった。1987年の再訪時の全体主義体制との再度の接触が決定的だったと思うと答えている。

1961年時点ではソ連の強制収容所のことは全く知らなかった。全体主義

国家の情報管理はそれほど徹底していた。体験者も恐怖から体験を口にすることはなかった。何かでそうしたうわさを聞くことはあってもそれが真実であるか否かを確認することは不可能だった。ロシアでも『収容所列島』以前の事情は似たようなものだった。

共産主義政権崩壊後、氏は多くのブルガリア人から強制収容所の話を聞いた。中には氏と同年輩の人も少なくなかった。しかも氏と同じくソフィアに居住していた人々だった。氏は自分や家族が所属する階級によって守られていたことを今さらながら知らされることになった。氏の父親は陽の当たらない場所に追いやられていたといっても迫害されたわけではなかったし、氏自身も最高幹部の子弟の多く通うリセに通っていた。穏やかな生活を守るため危険な情報は無意識に避けていたのかもしれない、と当時を振り返っている。

しかしながらより緩やかな刑罰の存在は氏も承知していた。監禁、流刑、居住指定などである。この刑罰を科せられた人は氏の周辺にも何人かいた。

何年前からアルツハイマーを患っていた母親が1989年に亡くなった。看病は80歳を過ぎた父親が一人で引き受けていた。氏も年に一度は母親を見舞った。母の死後父親はパリに来て氏と同居した。父は目を患って既に読み書きはできなくなっていた。またフランス語を話さなかったので、氏自身が父親と自らの妻子の通訳を引き受けていた。弱くなった両親と身近にふれることで子供の頃のことがいろいろと思い出され、それが『極端との対面』の主題を個人的なかかわりの深いものにさせたのであろうと氏は考えている。

氏の母親は戦前高等教育を受け図書館で働いていた。病を得て退職後は職を辞し家庭の人になった。彼女は夫や子供のためによく尽くした人だったけれどその見返りを求めることなく、他人を愛情で包み込んでくれる人だった、と母親を懐かしみ、このように「作品」を残すことなく、家庭の人として配偶者や子供のために愛情を注ぐ生涯をおくった女性を評価しなければと考えるようになった。自分が日常生活や私的な世界を顕彰するようになったのも母親の献身的な生活がその起源であろう、と氏は考えている。

あなたは「道徳的な生活」という観点から強制収容所の問題を考えているようだが、その「道徳的な生活」というのはどういう意味か、というポルトヴァンの質問に、道徳的価値が発生するのは人が他者あるいは原理のために行動する場合であると答えている。他者や原理のために行動することによりその人物が自らも利益を得たり、良心の満足を得たりすることもあるので、それは自分の利益のためであって道徳的ではない、という反論があることは氏も十分承知している。

しかしこうした反論は利益という言葉を広大解釈しすぎているからで、精神的な満足のためといった理由は除外しなければならない、と氏は考えている。また道徳はある一人の人物のみをその対象と考える人もいるけれども、氏自身は宗教、祖国などを介して多くの人をも対象とすることがあると考えている。したがってエゴイズムのみに関心されているのではない場合は道徳的と呼ぶことを出発点にしようと提唱する。そして子供を救おうとして自らの命を危険にさらす母親や、集団を救うため自らを犠牲にする個人などを例に挙げる。

道徳的な行為の中で英雄的なものと日常的なものを区別する規準は何か、という問いには、抽象的な対象を目的とするのが英雄的であり、人類、祖国、出身地、思想、名誉、栄光、自由、正義などを挙げている。日常的な範囲に入るのは自分以外の一人の人物を対象として行動する場合である。

カントは後者のような事例は愛情ゆえの行為であり、自らにとって大切な人間のためを図っただけであるから、道徳的には無価値であると語っている。カントの考えでは自らの愛着を克服し、自分のすることに喜びが伴わなくなったところから道徳が始まる。トドロフ氏はこれを不服とし、人は「義務によっても、喜びによっても」道徳的でありうる、とするルソーの考え方に賛同している。

英雄的な行為の例として氏はナチスから国や民主主義を守った連合国の兵士の行為を挙げている。たとえそのためにドイツ兵を殺すことになったとしてもそれは英雄的行為であると断言する。氏はこの点に関して逡巡はしな

い、悪を止める手立てが他にない場合は殺人も正当化されるのである。

しかしこれはあくまでも例外である。それに対して日常的な道徳は誰にでも可能であるし、平和なときにも危機においても必要とされるものである。

英雄的な行為は善をなすこともあるが、善をなすと信じてしばしば悪に加担してしまうこともある、と言って氏は共産主義の勝利のために戦った人々を挙げている。それに対し誰かある人を幸福にする行為は、道を踏み外すことはないと付け加える。

ところで高度の芸術の愛好家でありながら悪に加担してしまった人も多し、最も高度の思考力を持つ哲学者が人間的には平凡であることをどう思うかとポルトヴァンは尋ねた。

作品とそれを作った人物とは区別しなければならないというのが氏の見解である。ルソーも教育や文化を尊重すれば道徳も政治もよくなるという百科全書派の考えに対し、劇場へ行き、多くの本を読んだからといって個人がよくなることはないと考えていた。確かにそれにより世界が広がりを持つようになり、可能性が大きくなることはあっても、正義と不正義とを識別する能力は向上しない。

室内楽の愛好家だったアイヒマンとシャルロット・デルポー（モリエールの芝居を読みながら強制収容所から帰還した女性）の相違を問われたトドロフ氏はどのような人間も散発的に精神的な生活に触れることはあるけれどもその後でアイヒマンとデルポーの道は別れたのだと考えている。アイヒマンは自らをいくつかに分割し、自らの音楽への愛とそれ以外の経験とを切断した。一方デルポーは文学的な経験をアウシュヴィッツの生活に取り入れた。モリエールの作品は彼女の仲間になり、看守以上に現実的な存在となった。彼女は文学に逃れたのではなく、文学が彼女の人生の構成要素となったのである。

『極端との対面』は「善の検証」と同じくらい「悪の検証」にもなっているという指摘に対し、強制収容所では人間に対してなされた悪が、かつて達したことの無い程度にまで達していたので、善だけを取り上げたのではあまりにもバランスを失したものになってしまったからである、と答えている。

多くの場合人々はこれらの悪人と自分との間に越えることのできない壁を作り、彼らの残虐性を公然と非難する。これは自らを守り、自らの攻撃衝動、暴力衝動を認めたくないという気持ちに由来するものであり、悪をなした人々は自分とは別種の人間であると考えることであるが、これでは悪を理解することはできないと氏は信じている。

悪が同じ形で繰り返されないようにするには、悪の理解が必要である。悪の理解は不可能であると考えことは人類の単一性を否認して、一方の側に悪人が、他方に善人がいるという構図を受け入れることになってしまう。

被害を受けて生き残った人間が自分の経験を後になって思い出すことは苦しいことであるが、あなたはそのような体験談を聞いたり、集めたりして熱心に研究を続けてきた。そうした経験に強く引かれる性質を人間は生来持っているのであろうか、という問いかけにはすべてがそれだけで説明できるとは思わないが、そうした側面を持っていることもまた確かであると答えた。そして我々がその存在に薄々気づきながら明確には意識化されていないものが極端な形になって表れたと感ずるから、こうした事件や出来事に強い印象を受け、他人が行った残虐な行為を貪欲に観察したり、好奇心と嫌悪感に駆られながら読んだり聞いたりするのであろうとも述べている。氏はこれを人間の非人間的な部分と呼んでいる。

あなたはそうした研究から何を学びとったか、という質問にはジェルメーヌ・ティリオンが『ラーヴェンスブリュック』で、ハンナ・アーレントが『エルサレムのアイヒマン』で述べた「悪の平凡さ」から多くを学んだと答えた。ただ「悪の平凡さ」という言葉には異論を唱えている。確かにこれら悪行をなした人々は一人の個人としては平凡な人間である。しかし彼らはある時点で平凡な人間なら持っている同情心を窒息させてしまった。これほど平常から隔たってしまった精神状態を「平凡」という言葉で表現することは不可能である。自分は彼女たちの見方を発展させ、普通でありかつ異常な悪がどのようにして成立したか知ろうと努めた。

非人間性は何から成り立っているのか、とポルトヴァンは質問を続ける。

それは異常と正常との出会いから生じた、というのがトドロフ氏の答えである。一方は社会の暴力的な改変、もう一方はどのような近代社会にも見られる「日常的な悪徳」とでも呼ぶのが適当なものである。計画は現在の不幸をもたらした張本人であると名指された敵を除くすべての人々の幸福を約束した。しかしこうした理想は目的に到達するためにはすべてを犠牲にしてもいいという狂信を人々に植え付けがちである。こういう状況下では「日常的な悪徳」が危険なものになる。それらを特定するため多くの収容所生活の記録に目を通した氏は「自分の断片化」、すなわち自分をいくつかに分けそれぞれの場面に応じて使い分けるといった観点から調べてみた。さらに他人を道具のように見て意志を備えた主体としての側面を認めない「非人格化」、我々の生きているという意識を強める「権力の喜び」という視点を獲得した。

あなたはブルガリア時代に自分を公と私という具合に分けて暮らしていたけれどもそれは有効だったか、またアイヒマンのような人物の精神的な断片化を理解できたのは、既にそうした経験をしたことがあったからか、とポルトヴァンは質問を続ける。

我々は平時でも複数の人格を持っていて場面ごとに使い分けしている。しかし通常は同一人物のいくつかの面はそれぞれ往来可能である。それらははっきり分かれてはいても両立可能である。しかし全体主義の国ではそれは不可能である。なぜなら全体主義は巧みに我々の精神にまで忍び込んでくるので分割するだけでは守りきれないのである。

それに対しアイヒマンをはじめとする強制収容所の死刑執行人たちの行った自己断片化は隔壁を作り相互間の往来を不可能にした。昼は殺人者、夜はよき父親、よき夫で、音楽や文学の愛好家といった具合である。そうすれば自己の任務がいかなるものであれ、それを遂行することが可能になる。他方平時の自己分割では主体は私的領域へ逃避することが可能である。

人間は道徳的には不確定な存在であるから、教育が重要である。また人間性を涵養することもある一方、危機に陥れることもある社会や政治のシステムも重要である。それゆえ我々にとって最大の敵は個人ではなく、個人をそ

のように行動させてしまう体制である。戦うのは、例えばフランスを占領したドイツ軍とであるが、ひとたび平和が回復したら個々の兵士を処罰することではなく、犯罪的な政体が再び生まれないようにすることが大切なのである。

全体主義的な悪

あなたにとっては政治的な悪の具象化が全体主義であるが、どういう点において悪なのか説明してほしい、というポルトヴァンの依頼に氏は以下のような説明を試みている。

全体主義国家では目的の設定とそれに到達するために用いなければならない手段を決定するのは科学であり、社会をコントロールするのは党であり、決定を行うのは指導者や総統であって一般国民はただ服従するほかない存在である。

権力を握った人間は口を開けば平和、平等、自由、正義などを唱えたけれども、周囲で目撃されるのはその反対ばかりだった。氏自身これが生活を享受する幹部たちの偽善的なカムフラージュに過ぎないことをよく見抜いていた。ユートピアを宣言した全体主義国家に残されたのはそれだけだった。そしてこれらの政治的な悪が道徳的な悪を生み出した。無気力で自らの利益だけを気にかける人間の一群である。すべてがそうではなかったけれども、大半はそうだった、と氏は自らのブルガリア時代を振り返る。

全体主義国の住民は犠牲者だったとあなたはおっしゃるけれども、あなたご自身はどういう意味で自らが犠牲者だったと思うか、とポルトヴァンは質問を続ける。

自分は社会人になる前にブルガリアを去ったから大きな影響を被ったとはいえないが、と断った上で、逃亡を企てた人間が捕まって牢に入れられたケースや、反抗的な人々が更生施設に入れられたのを見聞きしているけれど、こんなことは絶対に容認できないと語る。さらに人々が自分の快適さを守るため小さな悪をなし、国家からこれはよいことだと薦められると大きな悪事

を犯してしまうことが明らかになった。自分が道徳に関心を持つようになったのはここに起源があるだろう。しかし問題を複雑にしているのは、これらの国家とて最初から悪をなそうと作られたわけではないということである。

あなたは長い間タブーとされてきたナチズムと共産主義の類縁関係を全体主義という概念で統一的に把握したけれども、とポルトヴァンは指摘する。

これら二つの体制にはもちろん相違もあったけれど、構造的には極めて類似していたばかりでなく、国民に大きな苦しみを与え、1933年から41年まで短期間とはいえ同盟関係を結んでヨーロッパの二分割を企てたことさえあった。

ところで20世紀の三大大量殺戮としてトルコによるアルメニア人に対する、ヨーロッパにおけるユダヤ人に対する、ルワンダにおけるツチ族に対する虐殺が挙げられる。ところが1932年から33年にかけてのウクライナの農民に対する虐殺（500万人から600万人とされる）、カンボジアのそれ（100万以上）は従来除外されてきた。最初の三つの大量虐殺がある特定の民族を対象としたのに対し、後の二つはある階級やグループが対象とされたから除外されたのではないかとトドロフ氏は推測し、こうした扱いは片手落ちであると批判する。氏はこれら二群の大量殺人の共通点を彼らの行為でなく、所属によって殺された点に求めている。

『善のよろさ』は第二次世界大戦中のブルガリアのユダヤ人救済において、また『フランスの悲劇』は1944年のフランスでの内戦において、いずれも一人の個人の果たした役割に事態の展開が大きく左右されたいきさつを描いたものであるが、あなたはこれらの人物を顕彰することにより何が言いたかったのか、とポルトヴァンは尋ねる。

善と悪が最初からはっきり見えていないようなケースや、善の中に悪が、悪の中に善が見られるようなケースに自分は関心がある。悪といえども必ずしも悪ではない理由によってなされることがあるし、悪の要素の全く混じらない善というのは幻想に過ぎないと氏は考えている。

自分が伝えたいのは二元論に対する拒絶である。それゆえ自分は両義的

で、未決定で複雑なエピソードに心引かれるのだと思う。自分がこれほどまで二元論を嫌うのは自分の育った国が二元論に基づいて運営されていたからであろう。しかしそれだからといって、価値の入り混じった、どのような選択にも価値があるなどとは考えていない。それでは反対の極にあるニヒリズムに陥り、決定不能に陥ってしまうからである。

『フランスの悲劇』に書かれた歴史も偶然氏が入手したタイプ原稿から始まった。女性研究者とともにフランス中部のサン・タマンで「占領下の戦争と平和」というテーマでアンケート調査をおこなっていたある日のこと、氏は元サン・タマン市長だったルネ・サドランという人物の回想録を入手した。これにはノルマンディー上陸作戦からフランス解放までの出来事が記載されていた。上陸作戦の翌日マクザール（対独レジスタンス運動員）が市を占領した。翌日市を立ち去る際、彼らは人質を連れ去った。それは親独義勇軍およびその家族だった。親独側は報復として市を焼き払うと脅迫し、レジスタンスの闘士たちの家族を人質にした。

最終的には人質の交換が行われた。しかし、親独義勇軍とゲシュタポは捕らえていたユダヤ人をすべて虐殺して井戸に投げ込んだ。氏はこの事件にショックを受け、図書館でいろいろ調査を行ったり証人たちに質問したりした。

氏が示したかったのはある人物のイデオロギーが個人としての人間的な価値のすべてを決めるわけではないということだった。疑わしい陣営に身を置きながらも処刑されることになっていた人間の命と尊厳を守る高貴な行為をなすことのできる人物も存在する可能性があることを示したかったのである。

ルネ・サドランは当時ヴィシー政府によって任命されたサン・タマン市長だった。したがって占領者（ナチス）に近い人物であってレジスタンス派に加担することはないと考えられていた。しかし彼は市民の福祉に気を配り、食物配給の書類を入手できるよう配慮を示す人物だった。

双方の粘り強い交渉により、人質の解放にこぎつけはしたけれども、別の

大量殺人が行われるという後味の悪い結果に終わった。

トドロフ氏が調査した際にはまだ存命中だった事件の当事者たちは調査にどのような態度を示したかをポルトヴァンは質した。氏によればその人物の所属したグループによってまちまちではあったが、井戸に投げ込まれたユダヤ人の家族の反応からは彼らがトドロフ氏の著書によって事件の全容を知って気持ちの落ち着きを得たように感じた。だから我々はあることを理解し、説明するよう努めなければならぬと氏は強調する。またヴィシー政権の研究者（その中にはレジスタンスに関わった人もいる）からも積極的な評価が与えられた。

それに対し、サン・タマンのレジスタンス関係者の反応は微妙だった。氏は彼らの何人から直接話を聞いて、原稿を書き上げ、それを彼らのもとに送って訂正を依頼した。その結果いくつかの小さな間違いが正された。しかしある地方紙がレジスタンス運動に対する評価が不十分であるとする書評を掲載したのをきっかけに、最も予期していないところから抗議の声が上がった。

それは氏の会ったことのない「フランソワ」というレジスタンス名を持つ人物の所属したグループからだった。もっとも氏は「フランソワ」自身には会ったことがあった。しかし彼は書物の中では好意的な扱いをされなかった。グループの隊長だった人物が「フランソワ」の遺族（本人は本書刊行時には死亡）をたきつけ名誉毀損でトドロフ氏を告訴させたのである。出版後2年が経過した1996年のことだった。しかしそのグループの中にも氏を支持するものも存在した。つまりこのグループには自分たちの過去に関して意見の対立が存在したのである。

原告側が問題にしたのは「フランソワ」（レジスタンス側）の行為が親独義勇軍のそれと比較されたことだった。そんなことはもってのほかだというのである。判決はどちらに軍配が上がったのかわからない曖昧なものだった。原告側が要求した本の書き換えや多額の賠償金は却下された代わりに、編集者と氏は小額の罰金の支払いを命じられた。

裁判所の判断は形式的で、判事たちは真実を知るよりも規則が尊重されたかどうかを見ているに過ぎない、と氏は判決を批判する。そして自分が「フランソワ」以外の人物に会わないで彼について書いたことが間違いだと判断されたのかもしれないと推測する。

原告も記述された内容が間違っているという理由で告訴に踏み切ったわけではなく、祖国解放のために戦った人間を批判することは許されない、という理由からだった。「フランソワ」本人からは生前本書に書かれるべき内容に関し苦情はでなかった。確かに家族にとっては自分（トドロフ氏）が下した判断は気に入らないものであったかもしれない。しかし公人は自らの職務に関して他者による評価を免れることはできない、と氏は考えている。

さらにレジスタンス運動から既に50年以上が経過した現在、もはやそのすべてを賞賛し、その名によってなされたことのすべてを認めなければならないということはない、とも氏は考えている。

侮辱や名誉毀損という問題を避けるため、この本では氏名は当初からすべてレジスタンス運動時代に部隊で用いられていた氏名を使用するという配慮を氏は示した。それでは昔の同志にはすぐわかってしまうから、いっそのこと仮名を用いたほうがよかったのだという意見の適否に関して氏は判断を留保している。「フランソワ」の行為には賞賛できない点があった、という点について氏は現在でも意見を変えてはいない。

大戦後ロマン・ギャリーは「勝者のために祈らなければならない」と言った。敗戦した側には自らに関して様々な反省がある。しかし勝者の側には自らが善の代表者であるかのごとき、非常に危険な考えに取り付かれる恐れがあるからである。

9章 記憶と正義

ジョルジュ・サンタヤナの「過去を想起しないものはそれを繰り返すことになる」という言葉を『極端との対面』以降の氏がしばしば引用し、後にそ

れを否定するに至ったのはなぜか、とポルトヴァンは尋ねた。この言葉には真実も含まれているが、人々がこの言葉に与えている意味を現在の自分是否定しているからであるというのが氏の答えである。人々は普通、過去の過ちを知ればそれを繰り返すことは避けられると考える。しかし氏によればこれは必ずしも正しい理解とはいえない。なぜなら事件や出来事に意味や価値を与えるのはそれらに問いかける人間だからである。過去を知りそれを繰り返してみようという人間だっているかもしれないのである。

例えばヒトラーはアルメニア人の大虐殺をよく話題にした。彼は親しい者にこんな風に語った。「一つの民族を皆殺しにしても罰せられずに済んだのだ。ユダヤ人退治を始めようではないか」。したがって記憶を無条件に賛美することには意味がないと氏は考えるのである。記憶それ自体は中性であってもその行使が最良の結果をもたらすこともある代わりに最悪の結果をもたらす場合だってあるからである。

デカルトはすべての学問に記憶が必要というわけではない、と言う意味の言葉を述べている。これは理性と観察だけで十分という主張である。これ自体は間違った主張であるが、この言葉のおかげでスコラ哲学との絶縁ができたのだと氏は考えている。民主主義が正しいのは、それが古いからとか伝統にのっとっているからではなく、民衆がそれを望むからであると考える氏は、近代の行き過ぎた未来志向の反動である過度の過去崇拜にも反対である。アイルランド紛争で壁に書かれた「決して忘れず、決して許さない」という言葉は野蛮への逆行だと断罪する。復讐を正義に換え、記憶から引き起こされる行為を法に置き換えるのが文明の大原則（アイスキュロス）だからである。都市の生活が部族の生活よりも好ましいのは法の命令が記憶の命令に勝る世界だからである。

最近の論戦では、記憶の問題がフランスの恥ずべき過去をめぐって闘わされたのだが、記憶の義務という問題は犠牲者と加害者の間だけで完結する問題なのか、という質問には子供を虐待する親自身がその親から虐待を受けていた場合が多く見られるように、犠牲者であったから加害者になる可能性は

ない、ということにはならないことを指摘する。これは個人だけでなく、グループや国民にも当てはまる。フランス人は第二次世界大戦中ドイツのために苦しんだけれども、その事実はアルジェリア人に対する加害の防波堤にはならなかった。イスラエルによるパレスチナ民族に対する虐待も同様であると氏は判断している。

過去の記憶は二つのはっきり異なった反応を呼び起こす。それは証言と補償の請求である。前者は常に正当なものであるが、後者の妥当性はケース・バイ・ケースであると言って、アフリカの多くの国々の元首が主張している18世紀の奴隷化に対する補償については正当性がないと却下する。何世代も前の先祖の犯した罪に対して現代の国家は責任がないし、奴隷の子孫およびその近親者に補償を手に入れる資格はない、というのが氏の見解である。世の中には償うことのできない行為もあることを認めなければならない、と氏は考えている。

過去において自分たちが苦しめられたから、今度はこちらも同じ事をすることができる、という論理をもちろントドロフ氏は受け入れない。記憶というものは真相を明らかにするために役立てば十分なのである。

1950年代のアルジェリアの戦争でアルジェリア人への拷問を行ったのは第二次世界大戦を戦った兵士たちだった。その時も1940年当時と同じく祖国は危機に瀕していた。しかし彼らは第二次世界大戦でのナチスドイツ軍との戦争と、今回のアルジェリア人相手の戦争が全く別物であることを理解できなかった。

それに対しジェルメヌ・ティリオンは全く別の結論を引き出していた。民族学者でもあった彼女は行動する前に観察し、理解しようと努めた。そしてアルジェリア人の側に正当性があり、その独立は不可避であるという確信を持ったのだった。

最初彼女は現行の枠組みはそのままにして改革や教育の充実による植民地化のマイナスの中和を試みた。しかし争いが激化しすべての修復が不可能になった時、彼女は暴力との戦いに全力を傾けることになった。これは彼女の

大戦中の行為とは正反対だった。しかし彼女の声は十分理解されることなく「アルジェリアの悲劇」は現実のものになってしまった。

近年、人道に対する罪の時効が撤廃されたことに質問者が肯定的な見解を述べたのに対し、トドロフ氏は反対意見である。その論拠の一つはこの時効の廃止が前提としている人間の不変性には疑義があるからである。人間が50年もの間不変でいられるということは生物学的にも心理学的にもありえないし、ユマニズムの原理にも反する。人間は変わりうる存在であると氏は考えているからである。20歳で罪を犯した人物が70歳になったとき、20歳のときと同一の人間ということはあるとありえない。したがってどこかで時効を設けるべきだと氏は考えるのである。

また人道に対する犯罪とその他の犯罪とを区別することにも氏は疑問を呈している。ある犯罪のみを特別視することは、それを犯した人物がその他の人間とは異なる特別の人間であると断言することになり、その他の人間との連続性が切断されるため人道に対する罪そのものの説明がかえって妨げられるからである。

裁判所が歴史の解釈にまで踏み込むことについて意見を尋ねられたトドロフ氏は、裁判所は事実の正しさを確定することをその任務としているのであるが、この裁判のように多くの証人が既に死亡しているか、記憶があやふやになっている場合は事実の確定は不可能である。そこで人々は事件の意味を追及し始めたわけであるが、裁判官がそうした任務に適性を有している保証はない。裁判の世界は黒白の世界であるが、人間の世界はより多彩であり、しかも広大な灰色の領域を有する。こうした複雑なものの復元には歴史学者のほうが適していると氏は考えている。

同様の見地から、氏はユダヤ人虐殺を否定した人間を処罰するゲソ法にも反対である。氏の立場からすればこうした問題は国会議員が決める問題ではない。法律によってある歴史的な事件の意義を固定してしまうことは歴史学の活性化という面から見ても好ましいとはいえない。大体、真理の探究を国家理性の下におくこと自体全体主義国家のすることである。

今日になってアルジェリアでの独立戦争についていったん決着のついた決定が覆されて再度問題にされることにも氏は疑問を呈している。こうした内乱の場合、自分の側に正義があると信じたものたちの争いに多数の国民が巻き込まれたので、すべてを罰することは不可能だから大赦が行われたのだった。それをいまさら蒸し返すのはおかしいと氏は考えるのである。

今日重要なことは誰かを見せしめにして、正義が行われたという見かけを取り繕うことではなく、真相を徹底的に究明することである。フランスに必要なのは何も隠し立てせず、自らの過去を見つめることだと氏は主張する。こうした問題に今日の平和な状態の中で過去の行き過ぎに対し道徳的な憤慨に駆られて大騒ぎをすれば、国家は在外自国民（この場合はアルジェリア在住フランス人）を守ろうとする場合、ある手段を自らに禁じることは可能か、という問題を覆い隠してしまうことになる。もし明日パリが敵に攻撃されたら、我々は拷問を含め、あらゆる手段を講じないで済ますことに同意できるだろうか、と氏は問うているのである。

アルジェリア人に対する拷問の場合も、「どのような手段を用いてでも」勝利するようにと命令を下した首相、陸軍大臣、内務大臣など最上層の責任は現地で忠実に命令を実行した兵士たちよりはるかに重いことは明らかである。

国際間の正義は、原則的に法による国内問題とは異なって力の支配する世界であるが、現在のところすべての国々を包括する組織は存在しない。国際関係では今日も17世紀、18世紀の哲学者の言葉を借りるなら「自然状態」が支配している。こうした状態では国際司法裁判所は無力である。

現状では絶対的、普遍的な正義を主張して何も実行しないか、公正さを犠牲にして有効性を追及するか二つに一つで、それ以外の選択肢はない。また強大な権限を有する国際裁判所に一任するのがよいという考えには、人類全体の運命が幾人か的手中に握られてしまうので好ましくないと述べ、多元的な世界のほうが優れていると氏は主張する。

あなたはモラリストにしてはぜひぶんりアリストでプラグマティストです

ね、というポルトヴァンに、それら両者を対立的に考えるべきではないと氏は答えている。盲目的で無知な理想主義はそれを口にする人の良心をくすぐるだけである。こうあってほしいと思う世界を作るには今ある世界から出発するほかないのであるから、手を汚す現実主義者と道徳を擁護する高貴な精神とを対立的に捉えてはならないのである。

絶対的な正義を夢想することは自分（トドロフ氏）には無益であるばかりでなく、有害でもあると思える。幾度も繰り返してきたように、人間の存在とは「不完全な庭園」である。したがって中道を歩むことを恥じる必要はないと思う、と氏は結論する。

10章 相反するものの類似性

あなたの著作は相反するものを和解させるために書かれているように見えるけれども、それとあなたの全体主義体験との間には関係があるかという質問に、対立は二項対立の思想の産物であり、必ずどちらかが正しく、どちらかが間違っているという議論になり一方が抹殺されることになる。そこにはいわゆる「他者性」、すなわち価値の上下を論じないで相違を受容するための場所がない。しかし対立する思想の並存が認められるのが民主主義の社会的なことから自分のようにするのは当然のことである、と氏は答えている。

次いであなたの民主主義と全体主義の対立のさせ方自体が少し全体主義的ではないか、という指摘に対し、自分は全体主義には断固反対するけれども、これが民主主義と同様いわゆる「近代」に属するものであることや、民主主義にも欠点があることや、全体主義社会のすべてが暗黒とは限らないことは認めている、と弁明している。

その例として全体主義社会では政権を批判したりする文学や、ロックなど西側の芸能は厳しく制限され、テレビにもこれといった面白い番組がない代わりに、「古典」に対しては門戸が大きく開かれていて古典文学、古典劇、古典音楽を安価に鑑賞することのできる長所もあった、と語っている。

一方、民主主義の社会では言論の自由があっても、それは容易に利益を優先した商業主義に汚染された出版物やポルノグラフィに道を開く場合もある。したがって両者の対立は絶対的なものではない。

二つの原理が互いに相手を激しく排斥することのないのがあなたの考え方であるように思われるが、それでよろしいか。またその場合、あなたの立場は自分の研究してきたどの流派の考え方に近いと思うかというポルトヴァンの質問には、それは簡単には答えられないと言いながら、キリスト教神学の世界で数世紀にわたって繰り広げられた論争に言及する。

人にして神であるという考え方、すなわち受肉は、この両極端の対立が保たれたまま、超越が可能であることを物語っている。しかし、この考え方はアリア派をはじめとする異端派の反撃を受けざるを得なかった。さらにこの対極には「相反するものは一致する」というニコラ・デ・クエスのようなキリスト教思想家も存在した。彼はユマニズム思想の先駆者の一人と見なされている。この考えによれば人は神から人へと断絶することなく上昇することができる。こうして三つの主要な考え方を挙げたうえで、自らはアリストテレスに倣って両極端ではなく中心を選ぶ、と自らの立場を宣言する。

この立場においては対立は維持されているけれども、肯定も否定もなく、善も悪もない。これらは相補的な関係で男性と女性のごときものである。あるいは光と闇、昼と夜のごときものである。これらのどちらかだけを選択することを拒絶するのが氏の立場である。

氏によれば美的な面においては対立と思われるものは正反対ではなく、類似性である、と語り詩と日常言語を例に挙げている。

西欧では芸術とそうでないものを峻別してきたけれども、東洋の概念のほうがより豊かではないかと思う、と述べ、一挙手一投足が芸術になる活け花、折り紙、茶道、庭の苔の手入れなどを例に挙げ、これらの芸術は日常の動作と対立していない、と説明する。

氏の主張する「中庸」にも問題や限界があるのではないか、というポルトヴァンに氏はモンテスキューの言葉を引いて自らの立場を弁護する。彼は中

庸の人を「上の階に住む人の騒音と下の階からの煙に悩まされる二階の住人」に例えている。これは一人モンテスキューに限らず、ルソーやコンスタンの宿命でもあった。ルソーは「哲学者」たちからはあまりにも宗教的であり、信心に凝り固まった人からはあまりにも無神論だと考えられた。コンスタンはある人からは革命的であると考えられ、他のものからは保守的だと考えられた。いずれにしてもあまり住み心地のよい立場ではない。

次いであまりにも慎重になりすぎて行動できなくなったり、選択したりできなくなるのではないかというもっともなポルトヴァンの問いに、中庸は不決断とは別物であること、中庸は複数の選択の自由を要求することに尽きることを、場合によっては暴力を行使してでもこの中庸を守らなければならないことを指摘する。

さらに中庸、節度が折衷主義に陥る危険はないか、という重ねての質問には、それはありうることだと答えている。しかしたとえ折衷に陥っても世界を常に階級間の、人種間の、国家間の、異性間の、最近では文明間の戦争という言葉によって解釈するよりましではないか、と反論している。

どうして人々がこの中庸という徳に夢中になることができないか、というこれまたもっともな疑問には中庸の生彩のなさを挙げています。これを解決するには東洋の文明のように平板さの魅力を発見するか、中庸それ自体を局限化するしかないとい氏は考えている。

あなたは自分の旅が終わったと感じているかという問いには、確かに62歳にもなるとほぼ人生も終わり、残された可能性も狭められてはくるが旅はまだ終わってはいないと思うと答えている。自分はこれまで人間の行動の不可思議さや、ある人々に対する賞賛の念に導かれて仕事をしてきたけれども、そうした感受性は今も鈍ってはいない。そしてこうした発見がある限り、それらの人々に感化されて自分の世界を見る目もまた変貌し続けることができると考えている。また自分が幸福であったか否かも死を迎えるまでわからない。それまで自分があることがらに与えた意味付けも変わり続けるであろう。旅はまだ終わってはいないとはいえ、研究のための様々な手段とな

った思想史，文化人類学，政治学，倫理学といった学問自体の旅は終わったかもしれない。

あなたは本書でも人文科学を攻撃してきたけれども，あなた自身も人文科学者と呼ばれるにふさわしい人間ではないか，という問いには，自分が攻撃したのは人文科学の疑似科学性に対してであると答えている．自然科学に似るようだという要請に合わせて人文科学は今日のような姿をとるに至ったのであるが，人文科学は自然科学などではなく，文学と比較すべきものである．それは文学研究だけではなく，文学作品そのものをも含めた文学である．

したがってソ連とはどのような国かと問われたらブルガコフの『主人とマルグリット』やグロスマンの『人生と運命』を読むよう薦めるだろうと答えている．こうしたものも含めて人文科学と呼ぶのであれば，確かに自分は人文科学者であると氏は考えている．

あなたは20世紀の知識人というより17世紀のモラリストや18世紀の百科全書派に近いのではないか，という指摘には，自分がモラリストの系譜に属することを認め，また人文科学の細分化を拒絶する点で百科全書派と同じであると答えている．それぞれが別の学問に区分され，関係のない状態は好ましくないと考えるからである．人間の行為一つを考えてみてもその理解には民俗学，心理学，歴史，政治学，道徳，法律といった知識を総動員しなければならぬ。

今日のように専門家の支配する時代には百科全書は表面的で軽薄であるというそしりを免れないのでは，という質問には，自分のたどってきた道はもしかしたら人を驚かせ，不愉快にさせたかもしれないと答え，自分はあるものを理解した，と感じると興味を失い別の分野に移っていったことを認めている．自分とは異なり一つの道を深く極める人もいるのだからそれぞれ補い合えばそれでいいではないか，と氏は考えている．

あなたは自分を渡し守だと思うか，という質問にはその通りと答えた上で，ポルトヴァンにあなたも自分と同じく渡し守ではないかと語りかけた。

彼女は研究者たちが自説を大衆に理解させようとせずただメディアでの支配的な力を求めるものが多いことを訴えている。

それに対しドロフ氏はそれは縄張りにおしっこをする犬と同じで、自らの縄張り意識の産物である場合が多いと指摘したうえで、バンヴニストだけはこの弊害を逃れていたと評価する。

もちろん両者とも新たな用語の必要性は認めている。簡潔さを尊重するあまり複雑なものを無理やり単純化してしまうことに伴う弊害もまたあるからである。

トドロフ氏は専門家たちが自らの思想がジャーナリストによって極度に単純化されることに抵抗を示すのは当然であると考えている。しかし明晰でない記述の多くが階級秩序の重視を是とする立場からは認められても、民主的なユマニストの見地からは承認できない、と断定する。なぜなら相手を自己と対等と見なす立場に立てば難解な用語や表現によって特権的な立場を維持する必要はないからである。自分がラカンに感じた違和感もそういうところによるのではないかと氏は考えている。

あなたの数多い作品はバラエティーに富んでいるけれども、メインテーマは他者性、すなわち我々と他者との関係である。そのテーマは自身とどのようにかかわりがあるか、とポルトヴァンは尋ねた。氏は自らの幼児期のアイデンティティー・クライシスにその原因を求めている。子供の頃の氏は他人の影響を極めて受けやすく、確信をもって自説を主張する人には容易に説得されてしまいがちだった。それで自分は他人とのかかわりの中でしか存在できないと考えるに至った。一人でいる自分は何者でもない。自分には独特の意見などない。そしてそうなった理由は自らの肉体的条件にあると考えている。体が小さく、虚弱体質で眼鏡を掛けていることに氏は劣等感をもっていた。自分は到底他人には好かれなれないと思いつめてもいた。

自分が最初の仕事として文学批評を選んだのもおそらくは同じ原因からであろう、と氏は推定する。作者と読者を媒介する仕事では自らをゼロの立場に置くことができるからである。

現在は自分が存在しない、という子供の頃の思いは消えたか、という問いに、もちろん現在ではそんなことは考えていないと答えている。氏の考えでは最初から個人というものが存在して他者と関わりをもつのではなく、個人とは他者との関係により形成されていくものである。したがってアイデンティティーも時間をかけて徐々に形成されるものである。例えば私には無数の可能性があったけれども、ある一つを選ぶことによって現在の自己が形成された。人は誰でも出会いという偶然を必然に変えていくものである。もしあの時あの場所にいなかったら自分は現在の妻と知り合うことはなかったであろう。そして現在の私は彼女なしの人生は考えられないようになっている。

相対的なものから絶対的なものを、つかの間のものから永遠のものを、有限のものから無限のものを作るのはなんとすばらしい能力ではないか。

あなたは他者との関係をなぜ研究の対象としたのか、あなたは他人のことを語りながら結局は自分のことを語っていたのではないか、という質問には、事実はその逆で、自分は登場人物の中に隠れるのではなく、自分の中に他者を見出しているのだと答えている。他者と接触する前の、他者との接触と無関係の自己などというものを取り出すことは不可能であることを承知しているので、他者性と呼ばれるものをより深く理解したいと氏は考えているのである。

他者のまなざしを自覚することなしに人は存在を確信することはできない。幼子は家族の視線を捕らえたがるばかりでなく、見つめられることをも望んでいる。こうした他者のまなざしによって人は自らを離脱し、自己意識を持ち、自らを客観視することができるようになる。このおかげで我々は無限とも接触することができ、過去や未来をも駆け巡ることもでき、さらには宇宙の無限の中に自らの位置を定めることも可能になる。

『悪の記憶、善の誘惑』においてあなたは全体主義を「中心的な出来事」と呼んだが、という問いにヒトラーとスターリンが手を結んだ1939年にブルガリアで生まれ、前半生をブルガリアで、20代以降をフランスで過ごした自分にとってはその通りであると答えている。

氏は大戦中の米英による空襲もよく記憶している世代に属する。その後ソ連軍が侵入し、家は破壊されてめぼしいものは略奪された。それから45年に及ぶ共産党政権の時代が始まった。もしも共産党政権の支配する国でなかったら自分は1年間のフランス滞在を終え直ちに故国に戻ったであろう。

東西対立の時代は終わり、現在は南北問題がせり出してきているようだが、というポルトヴァンの指摘に対し、東の国々は現在北と南の中間に居るけれども、北の国々と文化を共有しており、いずれ北の世界に包摂されるだろうと氏は自らの予測を語っている。それに対し氏は南の国々の将来には悲観的である。

20世紀は他の世紀よりも悪い世紀だったと思うか、という質問にはヨーロッパとアジアの人々にとってはそうだったと思う、と答えた上でそれが理性的な計画に基づいた大量虐殺があったからである点に注意を促している。

そのため我々は道徳的、政治的な動揺にさらされた。理性、科学といったものが疑惑のまなざしで眺められるようになった。持続的な進歩の理論は時代遅れになってしまった。

しかし1939年と2001年とを比較すると、事態は改善されていると氏は考えている。1940年のヨーロッパは大部分がヒトラーとスターリンによって分割されていた。彼らが自らの取り分に満足しあれ以上欲張らなければ、ヨーロッパは現在でもこの二人の全体主義者の子孫たちにより統治されていただろう、と予想している。幸いヒトラーがソ連に侵攻したのでそのようにならないで済んだけれども、その戦争で2500万人ものソ連人が死亡したことを考えると「幸いにも」という言葉は使いにくいとも断っている。しかし2000年のヨーロッパはそれと比べたらほとんど天国であるといい、社会的インフラの充実を挙げている。

21世紀初頭を迎え、ナチスの退場から50年以上、ベルリンの壁の崩壊からでも10年以上が経過した現在、あなたの全体主義体験は今日でも有効と思うか、概念の枠組みが時代遅れになっていて現在の解釈の妨げにならないか、という質問には過去は我々の精神を鍛えることには役立つけれども、そ

れを現在に適用することは慎まなければならない、と答えている。現在我々が西欧社会に居心地の悪さを覚えるのは、新たな全体主義の脅威にさらされているからではなく、社会の二極分解によるものではないか、という推論を語っている。一方には豊かで教育水準も高く、外部に開かれた人々、他方には貧しく、教育水準も低く、解放によって自らの職を失う恐れのある人々である。そうした上で現在のポピュリズムはユートピアの理想を語らないという点で、レーニンやヒトラーのそれとは根本的に異なっていると考えている。

2001年9月11日の同時多発テロは、全体主義を特徴付けていた理性的な、二元論に基づいた計画に基づく殺戮のイデオロギーによるか、それともそれとは無関係なものと思うかという問いには後者であろうと答えている。

それに対し実行犯たちはむしろ狂信的な人々であろうと氏は考えている。そして人は情熱に駆られてしばしば利害をやすやすと超越してしまうことがあることを指摘する。

この事件をハンチントンのいわゆる「文明の衝突」と考えるか、という質問にはハンチントンについてはよく知らないのだが、と断った上で文明という言葉が宗教を意味しているのなら、今回の事件はそうではないだろう、と回答している。なぜならイスラム教徒の大多数はテロリズムに衝撃を受けており、自殺をもともしない狂信主義とは無縁だからである。今回の事件は宗教以外の原因で起こったのであり、宗教は単なる口実に過ぎないと氏は考えている。

アメリカの社会をよく知り、ニューヨークを愛するトドロフ氏はマンハッタンの一部が破壊されたことをどう思うか、またこの事件がアメリカ人の精神にどのような刻印を押すことになるか、という質問には自分はアメリカとの同盟関係を重視している人間である、と断った上で今回はアメリカの市民が犠牲になったけれども、アメリカもベルグラード、バグダッド、ハノイ、広島市民を同じ目に合わせていること、しかもニューヨークの人々が無事の民だったように、これらの都市の住民たちもまた無事の民だったこ

とを指摘する。今回の出来事は、他国の言うことによく耳を傾け、理解を深める方向に向かう可能性もあるし、自国に閉じこもり自らが善の化身であると考え、個人の自由を制限する方向に進む可能性もある、としている。

この事件の影響を問われた氏は、今日の文明の壊れやすさを指摘したうえで、技術の進歩により大量破壊能力を持つ武器が国家以外のグループにも入手可能になったこと、しかも小型化も進んだのでそれを密かに持ち出したり、持ち込んだりするのが容易になったこと、今後は個人やグループが国家と同等の手段を持つ可能性があること、これは経済の分野でいくつかの有力な個人やグループが国家の決定に影響力を及ぼす可能性があることと同様である。いずれにせよ個人の利害が公共の利害に優先する可能性があること、攻撃はますます容易になり、防御はますます困難になることなどを挙げている。

今回のテロリストに見られる二つの相反する要素の結合に、氏は注目している。それは高度の技術と野蛮の同居である。そしてこの同居は先進国においても見られる傾向であるとして事態を憂慮している。野蛮さという言葉で氏は社会的な結びつきの希薄化を指している。疑似真実（バーチャルリアリティー）が結びつきの希薄化を覆い隠しているのが現代社会の特徴である。例えばテレビ、インターネット、電子メール、携帯電話などである。テレビなどで見せられる商品を見て、ほしいと思っても手に入らないと手段の如何を問わずそれを我が物にしようとする。そうした欲望を持った個人やグループが最新のテクノロジーを手にした場合が今回のテロ事件だ、と氏は主張する。

最後にカトリーヌ・ポルトヴァンから現実の政治にも、大学での教育にも消極的な理由を問われ、自分には友人や家庭が一番大切だからそれを最優先したい、と答えている。また最も自分に適したコミュニケーションの手段は著作物によるそれであるからでもある。スタンダールはパリのアパルトマンに住んで著作生活を送るのが自らの夢であると語ったけれど、自分もほぼ同じであると氏は語る。

それでは自分の幸福を優先させることになり、人類の幸福について語る氏の日ごろの主張を裏切ることにならないか、と問われ、自分が人類に貢献するのは著作活動によってであると重ねて主張し、自分自身の幸福を追求することは自らもその一部である人類の幸福に貢献することであり、決してエゴイズムではないとも主張する。ただしそれは自己が他者から切り離されて存在できないことを承知している場合に限られる、と限定を加えている。人類を愛するといっても、それはまず具体的な個人から始めなければならないのである。

エピローグ 渡し守の生涯

対話を終えたトドロフ氏はこの対話はあまり深く考えないで引き受けてしまったのだが、やってみると自らのアイデンティティーを探り、内的な一貫性を追及することは必ずしも容易ではないし、必ずしも愉快的なことではないことに気付いた、と語る。

この対話で何を行ったのかよりも、何をしなかったかを言うほうが簡単であると語り、この対話は20世紀途中から60年間の歴史でも、政治史でも、知的な歴史でもないとは断っている。またこれは伝記でも自伝でもないとも断っている。またこれまでに刊行された25冊の著作のレジюмеでもないとも語っている。

そうした上で、氏はこの作業で2人が試みたのは第一にこれらの著作、作業、情熱を互いに関連付けようとしたことだったと振り返っている。対話を重ねるうちに他の仕事とのコントラストにおいてそれぞれを位置付け、大きな筋道を見出し、ある種の構造が把握できたとも述べている。

さらに古典研究ではあまり試みられたことのない研究者の生活にまで踏み込んで、個人的な検討を加えることもためらわなかった。

対話の進行につれ、氏は自分が様々な方法で渡し守の人生を送ってきたことを自覚した。現実の国境を越えて以来、他人のために様々な越境を容易に

しようと試みてきたことに思い至ったのである。国の、言語の、文化の境界の渡し守である。次に人文科学の様々な分野の間の境界、さらに平凡なものと同重要なものとの、日常と崇高との、物質生活と精神生活の境界の渡し守であろうとしたのである。

ただそれはかつての文学史のような、作品を人間によって説明するようなものではない。作家についてどれだけ多くの情報を収集しても、それだけではある人物とその思想を機械的に作り出すことができるわけではない。確かに自らの生涯を振り返ってみても自らの生活や仕事が第二次世界大戦後のブルガリアにおける共産党政権の成立と大いに関係があり、フランスへの移住や政治哲学、民主主義、ユマニスムへの関心がそこに起因することは明らかである。また私生活や人と人との結びつきに対する自らの愛着もそこに原因があるのであろうし、自らの育った家庭や両親、満ち溢れていた書物も私に何らかの影響を及ぼしたことは確実であろうと語った後に、氏はしかしそれは何も説明していないのだと断言する。

たとえば自分の兄は自分と全く同じ環境で育ちながら自分とは対照的に科学の道に進み、ブルガリアに留まった。人生と作品とはどちらかから他方を説明するものではなく、それぞれが一つの意図をもった二つの形式なのではないかと氏は考えるのである。したがって本書もまた双方の対話というべき書物になったのである。

本書においてトドロフ氏は自らが二つの役割を果たしていることに注意を促している。対象でありながら、主体の1人でもある。この二重性が自らの視線をどのようなものにしたか。自分は自らの作品について語ったのか、それとも防御にまわり、言い訳をしたか、と問いかけたうえで、公の場で自己について語ったのだから、ある程度自己満足の言葉になっていることに違いないと考えている。ロシアの女流詩人が「自らの苦しみを語るとき、幸せでないものがあるだろうか」という意味のことを語っているけれども、氏は自分も同感だと語っている。自らについて語り始めると人は二つに分裂する。対象は苦しんだけれども、主体は喜んでいなのだ。自らを語ることのもつ危

うさを氏は十分わきまえている。自己を語ることのもう一つの危険は偶然が必然にされてしまうということである。自己を語る時人は、その人生に一つの形を押し付けることですべてが説明できると考えがちである。それゆえその目的に合わないことは無視されてしまいがちである。

氏は対談を続ける間、いかに生きたらよいのかという一つの問いに対する答えを見出そうとしているような気がしていた。氏の場合この問いが人文科学という道を選ばせたのであるが、これは目的ではなく、もう少し多くの叡智に至るための通路なのである。

本書の意図はトドロフ氏の「エピローグ」で尽くされている。氏の40年近くの間積み上げられてきた20数冊の著作を中心に据えて氏の研究者としての道筋をたどった興味深い対談集である。内容が多岐にわたり筆者の理解が十分に及ばないところが数多くあるのではないかと思う。氏の著作は十中八、九は出版後数年以内に翻訳が行われてきたので、本書についてもいずれ完全な翻訳が登場することを期待したい。

著者名 Tzvetan Todorov

書名 Devoirs et Délices

une vie de passeur