九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

Th・W・アドルノにおける「幸福の約束」

東口, 豊
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 講師 : 美学

https://doi.org/10.15017/3648

出版情報：哲學年報. 64, pp.69-92, 2005-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

Th・W・アドルノにおける「幸福の約束」

東口　豊

序

謎めいていてその意味を理解するのは容易ではないが、なぜか魅了されてしまうものがある。否、謎であるからこそ我々を魅惑するのかもしれない。その思想だけでなく、adornierenなどという言葉が出来てしまう程に文体の面からも難解と言われているTh・W・アドルノの著作は、正にその様なものの一例であると言えるだろう。そのアドルノの著作の中でも特に異彩を放つものが、未完のトルソとして遺された彼の最後の著作『美学理論』（一九七〇）である。それ以前の著作との思想的連関もさることながら、かなり纏められているとは言え、未完ゆえの断片的性格によって、ベンヤミンの『パサージュ論』同様の独特の難しさと魅力を兼ね備えているのである。それ故、『美学理論』のどこをとってもその様なことが言えるのだが、とりわけ繰り返しそこに捕らわれてしまういくつかの文章の中に、次のような一節がある。

> 藝術は、それ自身のために制作行為の偽りを暴き、労働の呪縛を超えた実践の立場を選択する。しかし、幸福の約束(Promesse du bonheur)という言葉は、従来の実践が幸福になることを遮っている、という以上のことを意味している。つまり、幸福があるならば、それは実践を超えた所にある、と。実践と幸福の間に横たわる深淵の深さを測るのは、藝術作品における否定の力なのだ。（中略）幸福のために幸福は断念される。その様にして幸福

への欲求は藝術の中で生き延びるのだ。[1]

藝術は制作を超えて実践へ向かい、その実践を超えた所に幸福がある。幸福は、藝術においては否定され、断念されて、藝術の中で生き延びていく。ここでアドルノは、藝術と幸福の関係について、実にパラドキシカルで錯綜とした論理を展開しているのだ。ではアドルノは、この様な論理の中に一体何を言い表そうとしているのだろうか。彼が「語りえないことを語ること」、そしてその逆説を「解体する」ことを自らの課題としていたことから[2]も、彼がこの様な論理の中に特別な意図を込めようとしていたことは明らかであろう。本稿では、この様な藝術と幸福をめぐる逆説的な関係性の中に、アドルノが何を語ろうとしていたのかを「幸福の約束(Promesse du bonheur)」という言葉に注目しつつ、明らかにしていきたい。

第一節　「幸福の約束」の系譜——スタンダール、ニーチェ

先の引用にも特徴的に語られていた「幸福の約束」という言葉は、アドルノのオリジナルの言葉ではない。これはそもそもはスタンダールの『恋愛論』(一八二二)の中に出てくる言葉であった。その第十七節の注釈の中で、スタンダールは次の様に言っている。

> 美は幸福の約束(la *promesse* du boheur)に他ならない。ギリシア人の幸福は一八二二年のフランス人の幸福とは違っていた。[3]

スタンダールの『恋愛論』は、彼の手による堅苦しい美学の書ではない。それは、「心優しいがゆえに馬鹿げたこと

をしてしまったこと」、「二十六才で、他の男性を愛する女性を誠実に愛すること」、相手の気持ちを気にするばかりに「自分自身の視線にいくばくかの愛情を示すなどということを全く思いつかないこと」、要するに「恋を経験した」事がある読者に対して向けられた(*ibid.*, 324-5.)、「恋愛の生理学」(*ibid.*, 331.)の書なのである。しかしながら、プラトンの『パイドロス』同様、恋について語ろうとするならば、それがたとえ対話篇であろうが、小説でも哲学書でもない散文であろうが、やはり美のことに触れざるを得ないだろう。スタンダールは恋愛のあらゆる展開において「美の性質」を帯びるのだとした上で、「この様にして美を愛することと恋とは、お互いに生命を与え合うのだ」(*ibid.*, 35.)と述べるのである。

では、恋愛と美とはどの様に関り合うのだろうか。まず最初、恋の芽生えにおいて、美は「旗印」として必要なものである。ある相手を見、感嘆を含みつつ感覚的な快楽を覚えることから始まる。そしてその相手と様々な形で接触することによって、より深く交わることが出来る、という「希望」が生じてくる。その様に希望を与えてくれる相手には、様々な形でその「美点(perfection)」を見つけ出そうとする。スタンダールによれば、恋する男性にとって恋人の顔立ちは、実際の千倍にもなって見えるのだという。この様な単に外見だけではなく、仕草や話しぶり、愛すべき相手の良い評判など、様々な点がその相手の「美点」となり、生き生きとした感嘆とわずかな希望を決定的なものにして、第一の「結晶作用(cristallisation)」が生じるのである。

この様な第一の「結晶作用」は、愛するものの内に次々と新しい美を見つけ出し、相手に関するあらゆる欲望を完全で十分に「満足」させるものである。しかしながら、この様な第一の「結晶作用」は、期待していたはずの幸福が得られないのではないかという疑いと同時に、より確実な幸福の根拠を求め、「疑念」と「不幸」への不安のうちに崩れ去ってしまう。しかしこの時こそ、第二の「結晶作用」が始まるのだとスタンダールは言う。しかし、第二の「結晶作用」が生じる時には、perfectionという言葉に想起される様な、感覚的な完全性という意味での美は、最早主役の

位置を占められなくなっている。なぜなら「もし相手の心を疑っているのなら、その人の顔を考えている暇など無い」(*ibid.*, 42.)からである。ここに美と醜の境界が解体する。他人の評価や一般的な尺度に基づいた、感覚的完全性としての美よりも、恋する人にとって美しく見えるのは、その人に高い関心を引き起こし、「あらゆる可能な予測を無にしてしまう様な魅力的な現実」(*ibid.*, 44.)なのである。

スタンダールの言う「幸福の約束」は、正にここに関ることである。恋するものにとって、美とは他人の尺度や表面的な美しさではなく、恋するものにどれだけの感激を喚起し、激しい気持ちを甦らせ、夢中にさせるか。つまり、その様な幸せな想いを約束してくれるか、なのである。美が恋を芽生えさせるのではなく、恋心が美を作り出す。スタンダールの美の定義は飽くまで個人的、主観的なものであって、古代ギリシアより続く「比例」「均整」「調和」を規準とした、言わば公式の美学思想からは離れた所に位置するものと言えるだろう。しかしこの様なスタンダールの美の概念を哲学的美学の議論の俎上に載せたのがニーチェである。ニーチェは『道徳の系譜』の第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか?」において、カントとスタンダールを対比させているのである。「正しいのは、カントか、それともスタンダールか?」[4]

ここでニーチェが取り上げるカントは、彼の美学的著作である『判断力批判』で展開されている、所謂「美の無関心性」の主張である。カントは『判断力批判』の中で、美に関して四つの観点から規定を行っていたが[5]、その一番目に当る「あらゆる関心なしに(ohne alles Interesse)」の個所を問題視するのである。ニーチェは、カントが美に、そして藝術に敬意を表する故に非個人性と普遍妥当性を重視する為、「藝術家(創作者)の立場から美学的問題に目を向けるのではなく、ひとえに「観照者」の立場からのみ藝術と美を考察」し、そのために「知らず知らずに「観照者」自身を「美」の定義の中に入り込ませてしまった」と批判する。客観的な普遍性のレベルではなくとも「共通感覚sensus communis」によってある程度の一般性が保証される認識の場ではなく、「もっと独特で強烈な体験」、「欲望」、「驚愕」、

「恍惚」という「大きな個人的な事実と経験」に満ちた創造の場にこそ、美的体験の所在があると考えていたのだ(*ibid.*, S. 346.)。カントとニーチェでは、余りに拠って立つ所が違う。認識と創造、普遍性と個人性、受動と能動、あるいはニーチェ的に言えば、背負うラクダと遊戯する子供(あるいは笑うツァラトゥストラ)。それゆえにニーチェは「関心なしに」服をまとわぬ女性の彫刻を眺められる、という様な美学者を笑うのである。ニーチェにとって、美は関心そのものであった。更に美は、意志を刺激し関心を喚起するものであった。「責め苦を受けている人がその拷問から逃れようと思うほどに、余りに強烈で余りに個人的な関心」に拠ると美が我々にとって快いものになるのは(*ibid.*, S. 349.)、美が決して静的なものではなく、動的・創造的であって、様々な呪縛から解放された新しい価値の創出への原動力たり得るからだろう。その様なスタンダールの「幸福の約束」は、幸福という極めて個人的な関心への着目と、不安に突き動かされた未来への約束という二重の意味で、ニーチェにとって重要な意味を持つ思想だったのである。

この様に、ニーチェを介したカントの「無関心性」の美学との対決は、スタンダールの「幸福の約束」を美学思想上の主要なキーワードの一つに持ち上げることになった。それはカント以前、十八世紀に存在していた「関心の美学」の系譜に連なるものと捉えることも出来よう。[6] 更に重要と思われるのは、それがニーチェの「力への意志」と結びつくことであろう。それは「ディオニュソス的」なものとしてカオス的かつ創造的であり、また大地と肉体に結びつくものと思われる。[7] そのことは背後世界の否定であると同時に、現世に於ける意志の先にあるものへの賛歌ではなかったか。ニーチェが約束Versprechenという言葉を強調する時、幸福は未だないものとして未来へと投げ掛けられることになる。

第二節　合理化の過程としての「啓蒙の弁証法」

前節では、「幸福の約束」という美の規定がアドルノによって用いられる前史として、スタンダールの『恋愛論』と

ニーチェの思想に於ける「幸福の約束」の問題を考察してきた。スタンダールにおいて「恋愛の生理学」の文脈で語られる「幸福の約束」は客観的、普遍的な美の規準を与えるものではなく、むしろ美を主観的関心の尺度によって測ろうとしたものであった。その様なスタンダールの規定の主観的、個人的な側面に注目したのがニーチェである。ニーチェは、スタンダールとカントの美の規定を比較した上で、関心と欲望、個人性を軸にして美の再定義を行ったのである。この様なニーチェの試みは、美を生の肯定としての規範的価値にする一方、美に生の推進力、あるいは超人としての未来への企図を見たのであった。スタンダールとニーチェの思想において共通するのは、「不安」や「責め苦」といった肉体的に否定的な契機が、美的体験の推進力になっている、という点である。では、アドルノは彼自身の眼前に拡がる現実に対してどの様な視線を投げ掛けているのだろうか。第二節では、ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』を参照しつつ、彼の世界に対する把握を見てみたい。ホルクハイマーとアドルノは『啓蒙の弁証法』において、マックス・ヴェーバーが合理化の過程をたどっていく人間の歴史を定式化する時に用いた「世界の脱魔術化die Entzauberung der Welt」という表現を用いて、次の様に言っている。(8)

> 昔から進歩思想という最も広い意味での啓蒙は、人間から恐怖を取り除き、人間を支配者にするという目的を追求してきた。しかし完全に啓蒙された大地は、戦勝ムードの災いの徴候に輝き満ちている。啓蒙のプログラムは世界を脱魔術化することであった。啓蒙は神話を解体し、知識によって空想を転覆させようとしたのだ。(*DA*. 19.)(9)

ここで言われている啓蒙とは、一般に啓蒙、啓蒙思想、啓蒙主義などという様に十七世紀から十八世紀にかけておこった思想的傾向を指し示しているのではない。すなわち彼らが啓蒙という場合、それは単なる一時代の思潮を象徴する概念ではなく、広義の進歩思想としてその範囲は人類の歴史の全体を覆っているのである。

さらに彼らは「世界の脱魔術化」という言葉を説明して、「アニミズムを根絶することdie Ausrottung des Animismus」(*DA*. 21.)だとも言っている。つまり啓蒙とは人間をアニミズムや神話の呪縛から解放し、知識によって空想を排除することである。そしてその結果、人間から恐怖を取り除き、人間を支配者の地位につかせるために進歩していくことである。[10] ではこの様な啓蒙は、どの様な形で行なわれるのであろうか。ホルクハイマーとアドルノは、ソクラテス以前の宇宙論を例に挙げて、合理化の過程を「神話的直観が初めて合理化されて沈澱」するものであり、「神話のデーモン達の膨張していく多義性が全て、存在論的に実在するものの純粋な形式へと精神化」することだと述べている(*DA*. 21f.)。この神話的に直観されたものとは、神々の名前に他ならない。それは「神々は人間から恐怖を取り除くことが出来ず、その恐怖の石化した響きを自らの名前として持っている」(*DA*. 32.)や、「神々は普遍的な力としての自然を体現していた」(*DA*. 34.)という表現からも分かる様に、自然の様々な力とそれに対する人間の恐怖の声は神々の名前でもって語られていたのである。しかも一人の神がそれぞれ一つだけ力を持つのではない。神話におけるデーモン達が多義的であるとは、神々が自然の様々な力を持つものとして語られていたからである。

それがソクラテス以前の哲学者達によって自然の物質になぞらえられることによって、次第に個別化の過程を経ることになり存在論的に純化していくことになる。そして、その一つの頂点と考えられるのがプラトンの語るイデアである。個別的なものから「それ自体」への階梯を語り、あるいは感覚的なものと知性によって把握されるものを区別することによって、プラトンは世界を恒常不変な単一のイデアに還元し、ロゴスによって把握するのである。[11] 「しかし啓蒙はプラトンやアリストテレスの形而上学の遺産の中に古い諸力を再認識し、普遍概念の真理要求を迷信として責めたて」る(*DA*. 22.)。啓蒙は、プラトンやアリストテレスの形而上学の中にさえ、自然の力が生き残っていることを発見し、そしてそれを「有用性」を持たない単なる迷信に過ぎないものとして排除しようとするのである。

この様に啓蒙は、神話を合理化しようとした哲学的な営みとしての啓蒙それ自身を否定する。つまり「自分自身に

暴力を加える様な思考のみが、神話を破壊するのに足るのである」(*DA*. 20.)という様に、啓蒙は自らの内に潜む神話的色彩や自然の力を想起させるものを暴力的に排除していこうとするのである。この様な啓蒙は徹底的に神々とそれにまとわり付く様々な質を破壊し、それらを「抽象的な量」へと還元しようとする。つまり数へ、最終的には一へと還元しようとするのである。更に、「数へ、最後には一へと解消しないものを仮象に」してしまい、「実証主義がそれを詩の中に追放する」ことによって、自らは何の齟齬も内在しない様な統一を保とうとする。つまり啓蒙は、数を原理とした統一を構築しようとするのである。遺されるのは「神々と様々な質の破壊」だけだ(*DA*. 23f.)。「存在や生起として啓蒙にあらかじめ承認されるのは、統一を通して捉えられるものだけ」であり、統一の理想はそこから「ありとあらゆるものが出てくる体系」ということになる(*DA*. 23.)。当然のことながら、統一の下に捉えられないものはその存在が認められない。数に還元されないものが仮象として詩の世界に追いやられるのは、まさにそのためである。そしてその様な統一をスローガンとする啓蒙は、全てが自己から生み出されその外には何もない様な体系を目指すのである。

この様に啓蒙は自分自身にさえ暴力を振るう様な思考であり、その外には何もない様な体系を追求するものである。それゆえ神話の中に現れる神々や様々な質を破壊する啓蒙を、外在的に批判する試みは失敗に終わってしまう。なぜなら啓蒙を批判するためにそれに対立するはずの神話を持ってきても、「啓蒙がどの様な精神的な抵抗を受けても、単に啓蒙の強さを増すばかりである。これは啓蒙が神話においてさえ、自分自身を再認識するためである」(*DA*. 22.)という様に、啓蒙は神話の中に自らが存在していることを見つけるからである。そしてそのことによって、ますます啓蒙は勢いづく。つまり「啓蒙とは全体的である」(*DA*. 22.)という言葉通り、啓蒙は自らに対立するものさえも自らの内に取り込んで進展していこうとするのである。

しかしそれならば啓蒙と神話を対立するものとして捉え、啓蒙の働きを神話の破壊と見ることと矛盾するのではな

いかという疑問が沸いてくるだろう。前述した様に神話における神々の名前は自然から恐怖を受けた時の声であり、神話で語られることは「神話的直観」によって捉えられたものであった。それゆえ神話に世界の出来事を「報告し、命名し、起源を語る」などの機能を見る時、神話とは出来事に即して思想が語ることを意味していた。しかし一方で、神話は「叙述し、保持し、説明しようとする」という機能も併せ持ち、神話が文字化し収集される様になるとこちらの方が優勢になってくる(*DA*. 24.)。つまり出来事に受動的にのみ関わるのではなく、それらを能動的に解釈する様になるのである。それゆえ「啓蒙は昔から擬人観、すなわち主観的なものの自然への投影を神話の基礎と解釈してきた」のであり、また精霊やデーモンといった「超自然的なものdas Übernatürliche」を含めて神話に登場してくるものを、「自然的なものに驚かされる人間の鏡像」として全て主観に還元してきたのである。[12] このことから神話は主観によって作られたものであり、すでに自然に対する能動的行為として啓蒙の産物だと言うことが出来るのである。これを命題化して述べるならば「すでに神話が啓蒙である」(*DA*. 16.)となるだろう。

この様な神話は、これまでにも述べてきた様に啓蒙によって乗り越えられていく。しかしながら彼らは、神話が啓蒙によって完全に否定されたとは考えていない。むしろホルクハイマーとアドルノは「啓蒙が神話へと逆戻りする原因は、特に逆戻りすることを目的に考え出された国家主義的、異教的、その他の近代的な神話の中に求められるべきではなく、むしろ真理を恐れて硬ばっている啓蒙それ自身の中に求められるべきである」(*DA*. 14.)というように、啓蒙が特別な状況や意図の下でのみ近代的な神話を作ろうとするのではなく、啓蒙それ自身の中に退歩的な傾向があることを認めようとしているのである。

それでは「啓蒙は神話に逆戻りする」(*DA*. 16.)とは、つまり広い意味での進歩思想であるはずの啓蒙が、退歩する傾向を持っているとはどういうことなのか。ホルクハイマーとアドルノは、啓蒙は質を破壊し抽象的な量や数に還元することによって、思考を数学と同一視し数学を絶対的なものへと高めてしまうものだ、と考える。機械の様にパター

ン化された啓蒙的思考は、「存在するものを再生産する際に盲目的に」なり、「それと共に啓蒙はそれが決して逃れるすべを知らなかった神話へと揺れ戻るのである」(*DA*. 44.)。この様な数学の中で最も特徴的なのは、「数学的な方法において未知のものが方程式の未知数になるならば、それによってまだ値が定められる前に、未知のものは旧知のものとして決めつけられているのである」(*DA*. 41.)という様な方程式のあり方である。つまり方程式の中にいかに未知数が含まれていようとも、それが等式で結ばれている限りそれは何らかの値を取るものとして予め決定しているのである。つまり数学化していった思考は、神話が「様々な形態において存続するものの本質、つまり循環、運命、世界の支配を真理として映し返し」(*DA*. 44.)ているのと同様に、すでに決定している解答を同語反復的に繰り返しているに過ぎない。それゆえホルクハイマーとアドルノは神話と科学的公式の間に「事実的なものの永遠性Ewigkeit des Tatsächlichen」が共通していると見るのである(*DA*. 44.)。

この様に神話と啓蒙は弁証法的な関係にある、とホルクハイマーとアドルノは考えている。つまり「神話はすでに啓蒙である」と「啓蒙は神話に逆戻りする」という二つの命題が、「啓蒙の弁証法」の中心的な命題なのである。神話においては、目の前に生き生きとした姿をさらしている自然に架空の神々の名をつけることによって、命のあるものとないものとが一つになっていた。それが逆に啓蒙においては、神々の名前が精神化されて最終的に数にたどり着く。そしてそれに様々な自然物が適用されることになり、数に合わないものは切り捨てられていく。両者の考え方は逆になっているが、未知のものを残さないために生あるものとないものを一つにするという点では全く同じ働きをしている。しかも両者とも生あるものとないものとの二重化の問題が常に前提になっており、人間から不安を取り除くことが出来ない。それゆえ彼らも言う様に、「啓蒙はラディカルになった神話的不安なのである」(*DA*. 32.)。

ここまでで「啓蒙の弁証法」の二つの中心的なテーゼが明らかになった。しかしこれらの命題と『啓蒙の弁証法』の序にある「なぜ人類は、真に人間的な状態に入るどころか、逆に新種の野蛮状態に沈み込んでしまうのか」(*DA*. 11.)

という彼らの問題意識を結び付けるためには、さらに説明が必要だろう。そこで自然支配と人間支配の関係を取り上げて、啓蒙が新たな野蛮を作り出す過程を考えてみよう。

啓蒙の目的は「世界を脱魔術化」し、自然の恐怖から人間を自由にすることであった。そのために神話においては自然を擬人化して叙述、保持、説明をしようとし、啓蒙においては様々な質を「抽象的な量」に還元し全てを数によって捉えようとしたのである。ホルクハイマーとアドルノは、この様な啓蒙によって得られた知を「民主的」であると言っている。なぜなら知識は有用性の名の下に、王候貴族であろうが資産家であろうが分け隔てなく経済活動に奉仕するものだからである(Cf. *DA*. 20.)。しかし彼らは次のようにも言っている。

> 神話は啓蒙へ移行し自然は単なる客体へと移行する。人間は自らの力の増大を、その力を行使するものからの疎外によって代償する。啓蒙と事物との関係は独裁者と人々との関係に等しい。独裁者が人々を知るのは、彼が人々を操作することが出来ることによってである。学者が事物を知るのは、彼がそれを作り出すことが出来ることによってである。それによってその即自的なものが、彼に対するものになるのである。(*DA*. 25.)

神話が啓蒙へと移行するにつれて、「神話的直観」によって結び付けられていた自然的なものとの直接的な関係が失われていく。そして人間は自然に主観的なものを投影することによって、叙述し説明しようとする。この時自然と人間との間には距離が生まれてくる。そしてその結果人間が主体、自然が客体という分離が生じるのである。この様にして生じた主体としての人間には、「主体が目覚めるのは、あらゆる関係の原理として権力を承認することによって購われる」(*DA*. 25.)というように、権力による支配と隷属の関係が不可避なものなのである。

この人間の主体化に伴う支配関係は、人間と自然との関係だけにとどまるものではない。この文章においても学問

的に対象を捉えることが、社会的な人間関係と類比的に述べられている。「抽象化の前提である客体に対する主体の距離は、支配者が被支配者を通して獲得する事物との距離に基づいている」(*DA*. 29f.)とある様に、主体としての人間と客体としての自然との関係は、人間の社会的構造としての支配関係が基礎になっていると考えているのである。つまり人間が知識によって自然を支配しそれを意のままに扱うことと、人間の間に支配—隷属関係が生じ、一人の人間によって多くの人々が操作されてしまうことを、ホルクハイマーとアドルノは啓蒙の持つ二つの側面だとしているのである。

彼らは自然支配と人間支配のこの様な関係を、ホメロスの『オデュッセイア』第十二歌を分析することによって明らかにしようとする。オデュッセウスは歌声を聞くと誘惑されて破滅に至るというセイレーンの歌声を、支配者として一人だけ自らの体を帆柱に縛り付けて聞く。その一方で彼は同行者の耳にロウを詰め、脇目も振らずに船を漕ぐように命じるのである。この時の両者の置かれた状況を、ホルクハイマーとアドルノは「彼らは抑圧者の生を自分たちの生と一つにして再生産し、抑圧者はもはや自分の社会的役割から飛び出すことが出来ない」(*DA*. 51.)と表現している。つまり被支配者としての漕ぎ手は、労働を通して人間全体の生を再生産する。それと同時に、支配者であるオデュッセウスは自らの社会的役割に縛られ、社会的な支配関係が固定化されるのである。そしてこの様な分業の確立には、「自然に対する社会的支配の逃れられない強制der unentrinnbare Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über Natur」(*DA*. 52.)がその基盤にあるのだと主張しているのである。

ではこの様に人間支配と結び付いた自然支配の結果はどうなるのだろうか。それについては「人類は、巧みさと知識は分業によって分化したが、同時に人類学的にはより原始的な段階へ戻されてしまう。なぜなら支配の持続は生活を技術的に容易にしつつ、より強い抑圧によって本能の固定化を引き起こすからである。想像力は萎縮する」(*DA*. 52f.)と述べている。つまり人類は分業と社会的支配が確立することによって、自らの能力を高め自然の支配者となっ

てきた。しかしその一方で支配が持続することによって、人間は自己の本能の柔軟性を失い想像力が枯渇してくる。このことは啓蒙の進展によって思考が数学化し、最終的には思考が単なる自動的な過程の繰り返しに陥ってしまうということと、同一の事態を指しているのである。

人間を自然の支配者の位置に就かせようとする啓蒙は、人間の主体性を生じさせるのと同時に人間と自然との隔たりも生み出してしまう。この主体としての人間と客体としての自然の距離は、その基盤を人間同士の社会的な関係の中に持っている。つまり支配者層が、他の人間を用いて自然の恩恵を受ける時の距離に基盤があるのである。それゆえ自然支配としての啓蒙が発展していけばいくほど、人間の社会的支配もそれに並行して発展していってしまう。啓蒙は知識の上では進歩であっても、人間の本質的な部分においては退歩を含んでいるのである。この様な認識は、アドルノにとっては理念上のことでも他者に関する事柄でもなく、彼自身の問題でもあった。なぜなら、第二次大戦のまっただ中でユダヤ人の血を引くアドルノは、自らの命を守るためにアメリカへ亡命を余儀なくされただけでなく、逃げ遅れた友人ヴァルター・ベンヤミンを失うなど、正に彼にとって生そのものの問題であったからである。アドルノが藝術に「幸福の約束」を見ようするのは、そのことを理解しなければならないだろう。次節ではアウシュヴィッツの問題と関連させつつ、アドルノにおける「幸福の約束」の意味を探っていくことにしよう。

第三節　アウシュヴィッツと「幸福の約束」

「アウシュヴィッツの後で詩を書くことは野蛮である」[13]。これはアドルノが『プリスメン』に所収された論考「文化批判と社会」の中で語った文章であるが、これに対して、詩人の立場からそれを乗り越えるべく様々な反響が巻き起こったのは周知のことであろう[14]。しかし、この後アドルノが『否定弁証法』においてこのテーゼを撤回しているのはそれほど知られていないのではないか。アドルノはこの有名な命題を、「アウシュヴィッツの後でなお生きたままで居

ることが出来るのだろうか、ましてや偶然逃れたが合法的に抹殺されるはずだった者が生きることが許されるのか」(*ND*. 355.)と言い換えることによって、むしろ問いを深めている様に思われる。では、アドルノにとってアウシュヴィッツとは何だったのだろうか。

アドルノはリスボンの地震によってライプニッツの弁神論を捨てるに至ったヴォルテールを引き合いに出しつつ、アウシュヴィッツは「人間の悪から現実の地獄を作り出すことによって、人間の想像力からかけ離れたものになってしまった」(*ND*. 354.)為に比較にならないほど衝撃的な出来事だったと考える。なぜなら、何百万もの人間が人間の手によって虐殺されることによって、人間の死そのものの意味が変質してしまうからである。アウシュヴィッツにあったのは、人間の生の最後に訪れる「生の過程と何らかの形で一致するもの」としての死でもなく、人生にとって「最後のものLetztes」でも「最も哀れなことÄrmstes」でもなくなってしまったのである。そこで死んだのは、自由な精神と尊厳をもつ主体的存在ではなかった。それは、単なる「見本das Exemplar」だったのである。つまり、ユダヤ人達は収容所で「死を没収されてしまった」のだ(*ND*. 355.)。ユダヤ系ドイツ人であったアドルノにとっては、この出来事は衝撃的だったに違いない。アメリカに亡命し、ナチによるホロコーストの惨禍から逃れた身であっても、「生が肯定的であるといういかなる主張も無駄口であり、それに対して犠牲者への不正であるという反抗する気持ち」(*ND*. 354.)が彼の心の中を貫いたということは、容易に理解できることだろう。

しかし、アウシュヴィッツの問題は、個人の「死の没収」にとどまらない。それは「民族虐殺」の問題であったのだ。アドルノによれば、「民族虐殺」は人間の個別性が無視され、画一的に扱われてしまう場合に、例外なく用意されている「絶対的な統合die absolute Integration」である(*ND*. 355.)。人間は、自己保存という名の個体性の原理が否定され、「完全な無vollkommene Nichtigkeit」が要求される。それからずれている存在は抹殺されるのみなのである。アドルノは「アウシュヴィッツは、純粋な同一性は死であるという哲学上の説を証明した」(*ibid.*)と語るが、そもそ

も「非同一的なもの」の根絶がその中に予定されていたのだ。そしてそれこそが「市民的主観性の根本原理」なのだと主張する(*ND*. 356.)。つまり、自由と尊厳を人間に与えたと思われていた近代的市民社会の中に、それを奪い、ユダヤ人を虐殺する原理が含まれていた、というのである。[15]

しかし、なぜユダヤ人が虐殺されるのだろうか。それはアドルノによれば「反ユダヤ主義が誤った投影に基づいている」(*DA*. 211.)からである。[16] それは真の「ミメーシス」とは反対のもので、抑圧された、病的兆候を示した「ミメーシス」なのである。つまり真の「ミメーシスが周囲の世界に自己を似せ」、主体のほうから客体へと接近し、その結果として最終的には今まで疎遠だったもの、自己との関係の薄かったものが、自己にとって親密なものとして新たなる姿を表わすものになる。「外部のものが、内部のものが擦り寄っていくモデルに、疎遠だったものが親しいものになる」のである。一方で、「誤った投影は周囲を自己に似せるものである」(*DA*. 212.)。そして「誤った投影」では、「最も親しいものにさえも敵として刻印」が押されることになり、主体の様々な情動が「客体、つまり予期された犠牲に付与されるのである」(*ibid*.)。確かに「ミメーシス」と対置されている「誤った投影」は真の「ミメーシス」と似かよった機能を果たしているが、その方向性は全く正反対である。そしてこの「誤った投影」によって、社会において経済的に搾取された大衆の自己憎悪の投影という反ユダヤ主義の構造が説明可能になるのである。しかし投影作用は反ユダヤ主義特有のものではない。前述した様に、神話の擬人観は主観の自然に対する投影である。そして神話はいうまでもなく既に啓蒙の一つであるから、真の「ミメーシス」はその点において啓蒙の原理とは全く異なるものということになるだろう。

では、この様な「ミメーシス」はあまねく啓蒙された世界において一体どの様に扱われるのだろうか。というのも啓蒙は全体性を志向するものだったからである。「他者への有機的密着」である、「本来的なミメーシス的態度」は、呪術的段階では処理の組織化に、歴史的段階では合理的な実践、すなわち「労働」に置き換えられていく。つまり、

「支配されないミメーシス」は啓蒙によって禁止されるのである(*DA*.205.)。それは「宗教的な偶像禁止に始まり、役者やジプシーの社会的排斥を経て子供達に子供であることを改めさせる教育学に至るまで、支配された大衆と同じく彼ら自身の後継者からもミメーシス的な存在の仕方へ逆戻りすることを厳しく」さえぎられるという、徹底的に排除される運命にある。なぜならこの様な「ミメーシス的態度」は、「ミーメーシス的、神話的、形而上学的行動様式は次々に克服された時代とみなされ、そこに陥ることには自己が言語に絶する努力を払って逃れてき、正にそのために名状し難い恐れを自己に吹き込んだ、あの単なる自然へと戻らされるという恐怖が付きまとって」(*DA*. 48.)いるからに他ならない。この様に文明は「ミメーシス」を排除しタブー視して、決してそれが復活することのない様に配慮するので、ついには忘れ去られてしまうのである。「ミメーシス」の生き残る余地は、かろうじて「合理化された環境における孤立化した余り、恥ずべき残骸」(*DA*. 206.) として嘲笑の対象となるか、実際的であれ見かけだけであれ、合理化によって実質的な目的に奉仕するときだけ(*DA*. 209.)である。前者の場合ですら、非合理的だと嘲笑されるかぎりにおいて、合理性における一つの機能であり、「ミメーシス」は合理化された世界の中で、合理性によって生かされているに過ぎない存在へと制限されていくのである。この様に完全に啓蒙され合理化された世界の中で、無力な「ミメーシス」はどの様な意味を持つのだろうか。

> 自己を喪失してしまわないか、自己とともに自己と他者の生との境界を放棄してしまわないか、という不安、死と破壊を前にした畏怖は、いかなる時にも文明を脅かしてきた幸福の約束(Glücksversprechen)と親しく結びついている。文明の道は服従と労働の道であり、その途上では約束の実現は絶えずただ仮象として、無力化された美として輝くだけである(*DA*. 51.)

ここでいう自己喪失、自己と他者との境界の喪失とは、自己が周囲を模倣し、主体が客体に接近し、自己の内部がその外部のものをモデルにして同一のものになろうとする行為、すなわち「ミメーシス」に他ならない。この様な「ミメーシス」は、合理化された世界におけるその立場にふさわしく、何の権力も持たない者の「幸福の約束」と結び付く(*DA*. 196.)。しかしこの約束は、ホルクハイマーとアドルノの言うところに従うと、階級が存在しているかぎり決して実現しないものである。そしてこの約束は「ユダヤ人自身がどの様なものであっただろうかなどということとは無頓着に、克服されたものとしてのユダヤ人の像は、全体主義的になった支配が極めて激しく敵対するに違いない様な特徴を担っている。それはすなわち、権力のない幸福、労働なき報酬、境界標のない故郷、神話のない宗教である。」(*DA*. 225.)と言う様に、ユダヤ人に結び付けられるのである。ここで「ミメーシス」、「幸福の約束」、ユダヤ人という、完全に啓蒙され、合理化された社会において何の力も持てないもの達が、一つに結び付く。さらに彼らは続けて次のように述べている。

> これらのものは支配によって禁忌される。なぜなら支配されているもの達はこれらをひそかに待ち望んでいるからである。支配されているもの自身が待ち望まれたものを憎悪されるものに作り変えるかぎりにおいて、支配は存続することが可能となる。彼らは病的な投影によってこのことに成功する。なぜなら憎悪も破壊という形で対象との一体化に達するからである。憎悪は和解のネガである。この和解はユダヤ教の最高概念であり、その全ったき意味は期待ということである(*ibid.*)

「絶対的な狂気absoluter Wahnsinn」に支配され、「世界を地獄に変化させる」様な、ファシズムに無批判的に追従する者達、つまり反ユダヤ主義者達にしても「権力のない幸福」を待ち望んでいるという点ではユダヤ人と異なると

ころはない。しかしユダヤ人がその様な「幸福の約束」と「ミメーシス」とを結び付けているのとは違い、彼らは「病的な投影pathische Projektion」、真の「ミメーシス」とは全く正反対のベクトルの向きを持っていた、あの「誤った投影」と結び付けているのである。彼らにとって「和解」の形姿は「否定的に絶対的なもの」であり、そこから抜け出す為には、「ファシストの欺瞞をそれ自身の矛盾として」示すことによって、「誤った投影への反対運動」としての「支配からの思考の解放」、つまり「暴力の廃止」を自らの手で実現しなければならないのである。

では「幸福の約束」を「ミメーシス」に結び付けているユダヤ人達はどうだろうか。彼らは「ミメーシス」によって「和解Versöhnung」を達成しようと望むが、「ミメーシス」は社会にあって何の力も持ちえないものであることは既に述べた通りである。それは社会の中では、仮象として、美としてのみ現象するものだ。そして「和解」の全った き意味が「期待Erwartung」であるということからもわかる様に、その「和解」は決して実現されるものではない。[17] しかしこのことを逆に言えば、幸福の仮象としての美が存在するかぎり、そしてただひたすら期待されているかぎり、和解としての幸福は常に約束され続けることになる。たとえ合理性の一つに成り下がっていようとも、「ミメーシス」的な行動様式がその存在を認められているかぎり、仮象ではあっても美を現出し続け、そのことによって和解としての「幸福の約束」を更新し続けるのである。

結

ユダヤ系のドイツ人であったアドルノにとって、アウシュヴィッツの経験以降の幸福は、最早スタンダールの『恋愛論』に描かれる様に、主観的な関心に基づいて、素朴に恋する人に見いだされる「美点」でも、「結晶作用」の展開の中での「不幸」や、それが克服された時に喚起される「希望」や感激でもなかった。それに対してニーチェに於ては、確かにスタンダールが持っていた素朴さは影を潜め、カントの無関心性の美学に対決しつつ、美は「責め苦」か

ら逃れたいと欲するほどに強烈なものとして記述され、未だない未来への企図として捉えられている。しかし、ニーチェにとって未来への企図としての「幸福の約束」は、飽くまでも「力への意志」としての超人の営為であり、大地と肉体に結びついた激しいまでの此岸への賛歌であった。その意味でニーチェにおいても「幸福の約束」は肯定的なものであり、「災いの徴候」に満たされた啓蒙の支配する世界に生きるアドルノにとっては、ニーチェの様に「幸福の約束」を肯定的に捉えることは出来なかった。啓蒙は「世界の脱魔術化」として人間から恐怖を取り除き、自然の支配者として主体を確立させようとした。だが、確立したはずの主体は、自然支配に必然的に潜む「自然に対する社会的支配の逃れられない強制」によって社会的な支配ー隷属の関係の中に巻き込まれ、再びより原始的で野蛮な状態へと引き戻されてしまう。人間は「神話へと逆戻り」せざるを得ず、常に「神話的不安」から逃れることが出来ないのである。

その様な「神話的不安」が最も極端な形になって現れたのが、アウシュヴィッツだと言って良いだろう。アウシュヴィッツは人間から「死を没収」し、主体的存在を単なる「見本」へ、「完全なる無」へと変質させてしまったのである。それは近代的な市民社会の中に内在するプログラムによって必然的に起こった狂気であり、それゆえに「アウシュヴィッツの後でなお生きたままで居ることが出来るのだろうか」という切実な問いが発せられたのである。この様な状況の中で、「幸福の約束」を肯定的な形で捉えることは出来ないであろう。「幸福の約束」は「他者への有機的密着」を可能にし、ユダヤ教において最高のものとされる「和解」を実現するものとして「期待」されていた。しかし、それは啓蒙された世界においては絶対的なタブーである。なぜなら、啓蒙が人間の階級的分化と引き換えに獲得した主体性に、「ミメーシス」は「単なる自然へと戻らされるという恐怖」を植え付けるからである。しかしながら、それらは飽くまで「自己保存への盲目的な決意」(*DA*. 50.)と表裏一体をなすものだ。オデュッセウスにみられる「自己放棄の誘惑」は、啓蒙、あるいは文明の文脈の中でしか許されないのである。

この様にして「ミメーシス」は合理化された世界の中に組み込まれていく。アドルノによればあまねく啓蒙された世界において生き残り続けている「ミメーシス」は「主観的に生み出されたもの」と他者、つまり主観によって「措定されていないもの」との間に「非概念的な親和性nichtbegriffliche Affinität」を作り出すが、それは「認識の一形態」である限りにおいて「合理的」なものだとされている(*ÄT*. 86f.)。しかし同時に、「他者への有機的密着」であり自己保存の放棄へとつながる「ミメーシス」は「呪術とともに、対象を本当に捉える認識」(*DA*. 30.)としてタブー化されている。この様な合理化された世界における「ミメーシス」の二重性こそが、「ミメーシス」の合理性批判の根源だ。「ミメーシス的なものはその存在によって自己にとって絶対的なものになった合理性を批判し、その批判によって真理を手に入れるのである」(*ÄT*. 93.)とアドルノが言う様に、合理性の中で合理性の一つの機能として作用しつつ、その内部から合理性を批判するものとして働くのである。そして「ミメーシス」の二重性が、無力さと同時に仮象ではあれ一定の永続性を保持し続ける「幸福の約束」の二律背反的な性格を規定しているのだ。

ここで、序に引用した文章に立ち戻ろう。アドルノは「藝術はミメーシス的態度の隠れ家に他ならない」と言う(*ÄT*. 86.)。「ミメーシス」は藝術という閉じられた自律的領域でのみその場を確保しているのである。それゆえに藝術は、合理性の代名詞でもある「労働の呪縛」を越え、「実践」へと向かう。藝術においては「存在しないものがあたかも存在するかの様に立ち現れ」てくる(*ÄT*. 128.)。そして如何に否定されようとも、「それが現象するのであるから、存在することも可能でなければならない」(*ibid.*)と藝術は主張する。この「存在しないもの」とは「現実性の支配的な原理」である「交換可能性」に挑戦するものであり、藝術のもつ「交換不可能性」つまり個別性のことである。藝術は同一性の原理に支配された世界において、そこには組み込まれることのない「非同一的なもの」のイマーゴを提示するのである。しかしその様な藝術でさえ、「幸福の約束」を実現することは出来ない。それは飽くまで「存在しないもの」である。藝術哲学が今まで「幸福の約束」を見つけることが出来なかったのは、それが仮象としての「美を前に

した癒されない憧憬」(*ibid.*)だからなのである。それ故藝術は我々の「期待」を裏切り続けるだろう。しかしそれと同時に、藝術は自らがユートピアを実現してしまったら消滅してしまうという「没落の形象」をその「絶対的否定性」として内包することにより、「暗号文としての新しさ」を獲得し(*ÄT*.55.)、「幸福の約束」を表現するものであり続けるのである。[18]

註

(1) Th.W.Adorno., *Ästhetische Theorie.* (以下*ÄT*.と略記) In *Th.W. Adorno Gesammelte Schriften.* (以下、*GS*.と略記) Bd.7, Frankfurt am Main, Shurkamp, 1970, S.26.

(2) Th. W. Adorno, *Negative Dialektik.* (以下*ND*.と略記) in GS. Bd. 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, S.21. ここでアドルノはヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』にあるテーゼ「曰く言い難いことについては、人は沈黙しなければならない」に対して、明らかな対決姿勢を示している。

(3) Stendhal, *De l'amour.* (text établi, avec introduction et notes par Henri Martineau) Paris, Garnier, 1959, p.41.

(4) Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. In Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke.* Kritische Studienausgabe Bd. 5, München, dtv/de Gruyter, 1988, S.347.

(5) カントは、趣味判断の四つの契機である質、量、関係、様相からそれぞれ次のような美の規定を行っている。「趣味とは、あらゆる関心なしに快か不快かによって、対象もしくは表象の仕方を判断する能力である。このような快の対象を美と言う」(16)、「美とは、概念なしで普遍的に快いものである」(32)、「美は、目的の表象なしに対象において知覚されるという限りにおいて、対象の持つ合目的性の形式である」(61)、「美とは、必然的快の対象として、概念なしに知覚されるものである」(68) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft.* (Philosophische Bibliothek 39a) Hamburg, Meiner, 1990, S. 48, 58, 77, 82. 但し、ニーチェは第三論文においてカントの文章を正確には引用せず、二番目の規定の「概念」の部分を「関心」と読み替えることによって、自らの批判の論点にカントを引き寄せている。

(6) 十八世紀のフランス美学における「関心」の問題については、佐々木健一『フランスを中心とする十八世紀美学史の研究――ワァトーからモーツァルトへ』(岩波書店、一九九九年)第一章「関心の美学」五九―一〇二頁を参照。

(7) 例えば、*Morgenröte*. 60を参照。*Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe Bd.3, Mönchen, dtv/de Gruyter, 1988, S.60f.

(8) この「脱魔術化Entzauberung」という言葉は18世紀のドイツ文学において登場するもので、魔術的なものとの根源的な連関から解放され人間を自由にするという意味を持っていた。そのような「脱魔術化」の過程に西洋文化共通の重要な契機を見いだしたのがマックス・ヴェーバーで、魔術や非合理性が持っていた普遍性が喪失し、社会的行動を合理的に正当化するようになっていく過程をそこに読み込んでいる。Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.2, 564-5. なおアドルノが端的に「世界の脱魔術化」を「合理化Rationalisierung」と言い換えている個所としては、*ÄT*. S.86. を参照。

(9) Max Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. in *GS*. Bd.3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, S.19. (以下*DA*.と略記)

(10) ホルクハイマーとアドルノはここでフランシス・ベーコンを取り上げて論じているが、ほぼ同時期に活躍したルネ・デカルトの『方法叙説』の中では、よりラディカルな形で自然学的な知識によって「自然の主人かつ所有者」になることが出来ると語られている。cf. René Descartes, *Discours de la méthode*. (Introduction et Notes par Étienne Gilson), Paris, J. Vrin, 1979. p.128.

(11) 例えば『饗宴』二一〇E-二一二A(久保勉訳、岩波文庫、一二四-一二七頁)、『国家』四七六A-四七九E、五〇七B-五〇九B(藤沢令夫訳、岩波文庫、(上)四一一-四二四頁、(下)七八-八五頁)を参照。

(12) *DA*. 22f.このように神話における「超自然的なもの」をホルクハイマーとアドルノは、メラネシア一帯で用いられ宇宙に遍在する非人間的で超自然的な力を表す「マナMana」という観念を援用して説明している。「本源的に分化されずに、マナとはあらゆる未知のもの、疎遠なものである。それは経験の範囲を超越したものであり、また事物においてあらかじめ知られた存在以上のものである。この際未開人が超自然的なものとして経験することは、決して物質的実体に対立するものとしての精神的実体ではなく、むしろ個々の構成要素に対する自然的なものの錯綜状態である。見慣れぬものが体験されるときに伴う驚きの叫びは、そのものの名前になる」。*DA*. S. 31.つまり「マナ」である「超自然的なもの」は、人間が錯綜している自然的なものから受け取った驚きの経験である。そして今まで知っていると思っていた事物の中に発見した未知のもの、想像を超えるもののことである。このような経験をすることによって思わず発せられる声がそのものの名前になるが、それが神話の中において神々の名前になるということは先に述べた通りである。

(13) Th. W. Adorno, *Prismen*. in *GS*. Bd.10-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 30.

(14) そのもっとも早い例の一つとして、ハンス・マグヌス・エンツェンスベルガーは「我々が更に生き続けようとするならば、この命

題は否定されねばならない。それが出来るのはわずかな人間だが、その内の一人にネリー・ザックスは入っている」と語っている。Hans Magnus Enzensberger, "Die Steine der Freiheit" in Petra Kiedaisch(hrsg.), *Lyrik nach Auschwitz : Adorno und die Dichter*. Stuttgart, Reclam, 1995, S.73.それに対してアドルノは、「そもそも藝術はなお存在することが許されているのだろうか、アンガージュマン文学の概念において、精神の退行は社会それ自体の退行に委ねられているのではないのか」という問いとともに、そのような命題に対してなお逆説的に存在する藝術を「犠牲者を殺した世界に餌として投げ与えられた藝術作品」と断じている。Th. W. Adorno, "Engagement" in *Noten zur Literatur*. In *GS*. Bd.11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, S.423.

(15) 美学上の文脈に於ては以下の文章の方がより重要であろう。「この様なことが哲学、藝術、啓蒙的な学問のあらゆる伝統のただ中で起り得た、ということは、単にこれらの伝統が、すなわち精神が人間を捉え変革することが出来なかった、ということ以上のことを意味している。それらの領域それ自体の中に、あるいはその領域の自給自足に対する強い要求の内に、非真理が住まうのである。アウシュヴィッツ以降の全ての文化が、それに対する切迫した批判ともども、屑なのである」(*ND*. 359.) しかしその点に関しては、文化産業や文化批判、全体的社会と精神の物象化など様々な論点の交差する問題であるので、本稿では指摘するにとどめ、稿を改めて詳述することにしたい。

(16) ホルクハイマーとアドルノの議論は、フロイトの「投影」概念に負っている。フロイトはパラノイアであるシュレーバー症例を分析することを通して心的活動に内部と外部の空間的(あるいは三次元的)二重構造があることを発見し、それを更に発展させ、敵意に対する防衛とそのような無意識の敵意の抑圧のために、敵意の対象にそれを置き換えようとすることを「投影」という概念で表現しようとした。そのような「抑圧」はその対象の処分の儀式を伴い、またそれによって「抑圧」が対象に結びつけられることにより、「投影」は「抑圧」の維持の為の機構となると考えられていた。フロイトの「投影」概念に関しては、I・マテ-ブランコ著『無意識の思考』(岡達治訳、新曜社、二〇〇四年) 一一八-一五五頁を参照。

(17) 『否定弁証法』においてアドルノは、「満たされたもの」があたかも存在するかのように約束された「幸福」はまるで「虹の様に消え去ってしまう」のであり、「普遍性が支配的な世界」では「幸福の約束」が実現されるのは拒まれている、と語っている。その状況において可能なのは「虚しく待つことvergebliches Warten」のみであって、そのような態度の中には既に「期待」が「拒絶」という尺度で測られる状況が存在していると主張している。(*ND*. 366-8.)

(18) 以上の様なアドルノの思想は、今日全く異なる文脈の中に生きる我々にとって、なんら切実なリアリティーをもって響いてこないかも知れない。しかし、例えばヘーゲルの藝術終焉論を現代の文脈で捉え直そうとするダントーが、「装飾decoration」や「娯楽entertainment」などの人間の日常的な欲求に仕えるものとして藝術を語る時(Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchise-*

ment of Art. New York, Columbia University Press, 1986, p.115.)、我々はある種の違和感を覚えるのではないだろうか。確かに藝術の中には表層においてその様に見えるものや、実際そこにのみ留まってしまうものも多かろう。しかしアドルノの眼差しのベクトルに従って、表層の隙間から内奥を、更にその奥に横たわる世界を見通そうとしたら、一体何が見えるだろうか。或いは矛盾に満ちた世界の暗闇を、そして表層の華々しさより圧倒的に弱々しくも確かに輝く光の痕跡を見てしまうかも知れない。しかしその事は更なる問題を提起するだろう。この様な眼差しに「藝術」という枠組み・概念が耐え得るのだろうか。あるいは、それが「藝術」を、ヘーゲルやダントーの様な従来の終焉論とは異なる意味で、解体・崩壊へと導いてしまうのではないか。という問いである。その立論の是非に始まり、藝術的価値の解体、感性的表現領域一般の再編・再定義・再解釈などの基礎付けの作業、その現況に即した新しい美学的方法論の模索、などの思索的な仕事は既に数年前から論者の関心になりつつあったが(cf. Yutaka Higashiguchi, "The Aesthetics of Periphery without Center: A New Foundation of the Aesthetics of Nature" International Yearbook of Aesthetics. Vol.5 (2001) 71-79)、今後の論者の仕事は、むしろこの様な思想としての（あるいは作品としての）美学、という側面に重心が移っていくことになるだろう。