Osaka University Knowledge Archive

Title	アドルノの自然崇高論 : カントとの比較と「大きさ」の契機をめぐって
Author(s)	府川, 純一郎
Citation	形象. 2023, 5, p. 15-30
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/92248
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

アドルノの自然崇高論
——カントとの比較と「大きさ」の契機をめぐって

府川純一郎

テーオドーア・W・アドルノの美学において「崇高」は、特殊な重みを持つ概念である。W・ヴェルシュは、「カントが自然に付与していた崇高なものは、彼以降、芸術そのものの歴史的な構成要素となった。崇高なものは、後に美術工芸Kunstgewerbeと呼ばれるものと、芸術とを区別するメルクマールとなる」（VII. 293[1]）等を引き合いに[2]、アドルノの近・現代芸術理解を根本から特徴付けるものとしてこの概念を捉え、彼の美学を崇高が「内在化」したものと規定した。この見解はその後も少なからず支持されており、A・ヴェルマーや上野が、彼のベケット論やシェーンベルク論の読解をこれらの概念からそれぞれ試みている[3]。また最近では西村が、道徳哲学でのそれも併せながら、『美学理論』の広範な箇所において、この概念が一定度の重要性を持って運用されていることに着目している[4]。これらの見解は確かに説得的である。本稿でも確認する通り、崇高においては快以上に不快の契機が大きな役割を果たしており、それは近・現代芸術の基本性格に、つまり、不協和や否定性といった形で、所謂古典的な美の範疇、調和や単純な適意による把握を困難にする性格に、一脈通じているからだ[5]。一方こうした議論において、崇高に欠かせないはずの、規模や力動性における「大きさ」という契機は、殆ど無視されてきたように思える。それは先行研究の不足点というより、むしろアドルノの理論自体に起因している。「微細なもの」に鋭敏な神経を払った彼が、大規模な様式に対して非常に強い警戒感——有体にいえば侮蔑——を示していたのは、様々な箇所で確認できる[6]。だがこと自然においては、彼はアルプス山脈やマッターホルンの愛好者であり、終生、崇高な自然と目されるような、「大きな」対象への愛着を隠さなかった[7]。そこで本稿では、あまり語られなかった崇高の「大きさ」の契機が、彼の美学にどのように組み込まれているのかを確認、検討していくことにする。その

際、本稿は可能な限り自然崇高に焦点を当てる。それは、アドルノが崇高を論じるにあたり格闘したI・カントの崇高論が、その対象を自然に限定していることを重視したことと、アドルノにおいても、「大きさ」の契機が、芸術論よりも自然において多く言及されているためである。本稿は以下、カントの崇高論を概観しつつ、アドルノの議論に関わる論点を取り出し（第一章）、次にアドルノの自然崇高論を、それぞれ各節に分けながら検討していく（第二章）。最終的に示されるのは、アドルノがカントの崇高概念の内実を真逆に反転させ、全く独自の崇高論を確立しようとしたことであり、そこで「大きさ」は、理性的存在者としての人間の自己同一性を解体する機能が与えられていることである。

第一章　カントの自然崇高

よく知られたように、カントは崇高感情を喚起する対象を、バークやシラーとは異なり、自然対象にのみに限定している。『判断力批判』の「崇高の分析論」にてカントはその自然対象を、その単純な大きさ故に、全体の直感的把握を困難にするもの（地球の直径、星雲など、「自然におけるあらゆる大なるもの」（KU. 257 [8]）＝数学的崇高に関わる自然）と、その対象がもたらす圧倒的な「暴力 Gewalt」により、肉体的個体としての己の卑小さ、無力さを、見る者に覚えさせるもの（「破壊的な暴力のかぎりをつくす火山、荒廃を残して吹きすぎる暴風、怒濤さかまく、果てしない大洋、勢いよく流れかかる落流」（KU. 261）＝力動的崇高に関わる自然）の二つに大別する。アドルノは崇高概念を論じる際、この二つをあまり区別せずに論じているが [9]、その議論で常に意識されているのが、後者に関する以下の主張である。カントによれば、力動的な自然が示す巨大な「力 Macht」は、それが自らの抵抗力を凌駕していると判断される場合には「暴力」となり、見る者に「恐れ」を惹き起こす。事実、先のような自然の暴力に、身体的危険を伴って巻き込まれる場合、人間はこの感情以外の何をも覚えることができないだろう。だがカントは、その際人間が、辛くも自らを「安全な状態に置くことができれば」（KU. 261）、つまりその暴力に辛うじて耐えられる状態になりさえすれば、その心に独自の快が生じてくることを指摘する。それは「不快を介してのみ可能な快」（KU. 260）であり、不快を端緒にしつつ、二つの相反する感覚が、繰り返し入れ替

わることで発生する、ある混合した感情だという。

この「崇高感情」は、「美しい」自然対象を前にして生じる感情と、快（カントに即せば、何らかの合目的性に対する、関心なき適意）が喚起されている点では同じである。だが美しさの感情においては、対象を前に、自らの生命力が促進され続けるという単純な進行性があるのに対して、崇高感情では、不快との絶えざる交代により、「生命力が瞬間的に阻止され、それに直ちに引き続いて、生命力がより強力に迸りでる」（KU. 245）という、強力な振幅性を持つ。それゆえ美の感情が対象への「静かな観照の中で」生じるのに対して、崇高感情においては、対象への「反発と誘引 Abstoßen und Anziehen」との間で「心が動揺を受けていると感じる *sich bewegen fühlen*」（KU. 258）。この不安定さ、危機感と解放感の揺れ動きが、単なる調和や戯れではない、「厳粛さ」や「感動 Rührung」（KU. 245）を導くというのである。

さてその際、カントが繰り返し注意を促すのは、崇高とは、ある巨大な自然対象を前にして生じる、こうした振幅の感情に他ならず、それは――例え便宜的に「自然の崇高」（KU. 246）という表現がなされようとも――「その眺めは悍しい」（KU. 245）とされる、当該の自然対象の特性では決してない、ということである。

> 本当の崇高は、ただ判断する者の心のうちにのみ求められなければならず、それに対する判定が、こういった心の情調を引き起こすような、自然対象のなかに探されてはならない。一体誰が、荒々しい無秩序のうちで互いに重畳して、氷の山頂を頂く異形の山塊、あるいは荒れ狂う暗い大洋などを、崇高と呼ぼうというのだろうか。（KU. 256）

この断言に反し、実際の私たちは「この荒れ狂う大洋は、崇高な感情を喚起する」よりも、「この荒れ狂う大洋は崇高である」といった表現の方を用いがちであるが、カントからすれば、それは単なる表現の簡潔化とは見做せない、由々しき問題である。彼はそこに潜むからくりを次のように分析しながら、それが認識上の誤謬であるばかりか、自然対象に、その実態に即さない不当な優越性を授ける、看過できない表現でもあると主張する。

> 自然における崇高なものの感情は、人間の、自分自身の

使命に対する尊敬である。この尊敬を私たちは自然の何らかの対象について、ある種のすり替えSubreptionを通じて（自分の主観のうちにある人間性の理念への尊敬を、客体への尊敬と取り違えることで）証し立ててしまう。（KU. 257）

この箇所は、なぜ私たちは力動的自然に接して快を感じるのかという問いに、端的な回答を与えている。確かに荒れ狂う自然に対し、身の安全を確保することは、恐怖の減少になる。しかしそれは生命の危機という不快が減少されたに過ぎず、快が積極的に発生する理由にはならない。従って崇高感情の解析には、自己保存に成功した「悦ばしさ Frohsein」（KU. 261）とは、違った契機が要請されるのである。また力動的自然は、その暴力的・破壊的外観において、「形式からみて私たちの判断力にとって反目的的なものである」（KU. 245）。その姿形に接して、この目を喜ばせようという（実際にそうした目的を、その自然対象は持っていないであろう）合目的性を、見るものが覚えてしまう、「美しい」自然対象とは違うのである。だがにもかかわらず、実際に快が発生している以上、その一見して反目的的な自然の姿に、（やはりその自然対象自身は、それを自らの目的としていないであろう[10]）何らかの合目的性を、私たちは主観的に覚えているはずなのである。

先の引用文では、崇高感情の内実は、人間が不快を介して、「自分自身の使命」に、尊敬の念を抱きながら思い至るところにある、と主張されていた。この使命は、直後に「人間性の理念」と言い換えられ、それは人間主観のうちにのみ存在するにも関わらず、自然客体に（も）存在するものと誤って「すり替え」られる。この批判が意味するのは、この使命や理念が人間に固有のものであり、他の自然には断じて存在しないこと、またそれ故に、人間を自然から峻別する契機になり得ることである。またその理念は、暴力的な自然の渦中にあっても尊敬の念を得るのだから、その力とも張り合うだけの力を、自然という「大きな障害を凌駕する能力 Vermögen」（KU. 260）を、持っていることになるのである。

纏めると、次のようになる。人間は、力動的自然を前に、己の物理的卑小さと生命の危機を覚え、そこに不快が生じる。しかし同時に、恐怖や逃亡衝動ばかりでなく、それに立ち向かうこともできる自分に気づく。それにより、自分の中に自然的ではない、「全く別種の抵抗する能力」（KU. 261）があることが自覚される。「自然が私たちのその力（この力は自然で

はない）を自分のうちに呼び起こす」（KU. 262）のであり、その限りで、その自然対象の反目的的な在り方も、この自覚の喚起に対しては、さも合目的的であるかのように感じられる。そのため適意が、つまり快が生じるのである。ここに反発と誘引との激しい振幅を伴う混合感情が生じ、人間は「感動」に促される。崇高とは、巨大な自然対象を指すのではない。そうではなく、人間自身のうちにある非自然的な、大なる能力を指すのである。

> 自然の力の抵抗し難さが、自然存在者としての私たちに、自分の自然的な無力さを認識させるのは確かである。とはいえ、これは同時に自らを自然から独立したものとして判定する能力を発見させる。これは自然を超え、それを凌駕するものなのであり、自然を凌駕するこの在り方は、外部の自然から襲い掛かられ、危険にも晒される自己保存とは、全く別種の自己保存に基づいているのである。その場合に、私たちの人格の内なる人間性は、屈辱とは無縁なものであり続けるのであって、たとえ人間が自然の暴力に屈せざる得ないものであったとしても、そのことに変わりはないのだ。（KU. 261-262）

さて、ここでは二種類の「自己保存」が仄めかされている。牧野はカントにおいて自己保存概念が、上記箇所と『人倫の形而上学』第二部の中でしか用いられていないことを指摘しつつ、この二つは同部での「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」に対応していると述べている[11]。前者は生命あるいは肉体的健全さの保存を、後者は「人間の道徳的健全さ」の保存を意味するが、この理解は、「〔力動的自然に対する〕直感的判定は、自然の領域を完全に踏み越えていく überschreiten 心の使命の感情に（つまり道徳的感情に）基礎を置いており、この感情に関して当の対象の表象が、主観的に合目的的なものと判定される」（KU. 268）という一文からも、正しいと考えられる。

ここではこれ以上、崇高と道徳との関連という、カント研究においても極めて難解な論点に立ち入ることはできない。ただ本稿の議論のために確認しておくべき点は、第二批判書同様、崇高論においても、道徳と実践理性との結びつきが言及されていること[12]、そして実践理性の能力は、自然の傾向性に従う以外の行為を可能とし、そこに自然法則とその因果連関を抜け出す、人間の自由の可能性が確保されるという、かの有名な主張である。こうしてみると、カントの崇高論は

いわば、人間の二重性を美的に開示する理論として理解できる。そこでは、一方で矮小な自然存在としての人間像が、他方で理性的存在者として、巨大な自然や恐怖する自分自身に抵抗・凌駕する能力を持つ人間像が、示されている。「〔崇高感情によって〕私たちは自分の内的自然を凌駕しているのを意識することができ、さらにそれを通じて外的自然をも（それが自分に影響を及ぼす限りで）凌駕していることを意識し得るのである」（KU. 264）。

カントの崇高論において、自然と人間は明確な敵対・緊張関係にある。後者の理性的能力は「自然の領域を踏み越えていく」ものとして規定され、自然からの自由可能性に関わっている。この場合、人間の自由は自然の凌駕と支配と同義であり、その自覚への美的契機として、力動的自然への誘引が説明されるのである。

第二章　アドルノの自然崇高論

第一節　市民精神の反映としての崇高

アドルノはカントのそれと対峙する形で、独自の崇高論を練り上げるのだが、その批判は苛烈かつ両義的である。彼は、自然のそれを含め、美的なものは全て歴史的な変動のうちにある、という基本的態度をとり[13]、自然崇高もその例外とは見做さない。彼は『美学理論』の「自然美」章にて、「直接性と慣習との対決が先鋭化し、美的経験の地平がカントにおいて崇高と呼ばれたものへと拡大されたとき」（VII. 109）と、自然崇高の発見と礼賛には、旧体制に対する市民階級の勃興という、歴史的趨勢が深く刻印されていると判断する[14]。市民階級の美的抵抗として、「自然を狂暴で下賤なものとしてタブー視する、絶対主義的な形式主義に対する批判」（VII. 292）が生じ、自然における「粗野さ」を尊ぼうとする機運が生まれる。当時の市民階級の若き詩人たちは「カントと同じように自然を感じ取っており」、彼から崇高という概念を得たとき、それを旧体制が封じてきた、本来のあるべき美的感覚と見做し、その「返還を要求した」（VII. 496）。他方、カントの力動的自然の描写も、「若きゲーテと市民革命の芸術と接近して」（ebd.）おり[15]、それは彼らが共有していた「主観の解放、同じく精神なるものの自覚とも不可分であった」（VII. 292）。

このようにアドルノは、カントが崇高概念を自然にのみに該当させようとしたことを、「彼の美学の歴史的限界」

（VII. 496）としつつ、美的範疇としての歴史的正当性を認め、その後の詩人たちがそれを芸術にも導入したことも正しいとする。しかしながら崇高は、市民社会の自己幻滅が進むにつれ、もはや真理性を持つ概念としては受け入れられなくなった。「壮麗で人を圧倒する」この範疇は、あくまで「歴史的に一時的なものに過ぎなかった」（VII. 109）のである。そしてその中でも、特に綻びを見せたのが、「大きさ」という契機である。

> カントがいまだに感嘆したり道徳律になぞらえたりした自然の抽象的大きさも、市民的誇大妄想、つまり大記録への愛好、質より量、はては市民的英雄崇拝といったものの反映に過ぎないことが見透かされるようになった（VII. 110）[16]

こうしたハリボテ感、その「空虚さ」（VII. 294）は特に芸術領域で顕著になり、かのナポレオンの格言の通り、壮大さや高揚感、情熱的な語り口を伴う作品は、「要求とその実現可能性の間の不釣り合いを通して〔（中略）〕滑稽な印象を与える」ようになり、鑑賞者が作品の「崇高さについて言及すれば、文化信仰的な戯言の垂れ流しとなるのがオチである」（VII. 295）。これは結局、他よりも歴史性を強く刻印している「崇高という範疇そのものの力学によって引き起こされる事態なのである」（ebd.）。

とはいえ、アドルノの考察は、ある種の還元論には留まらない。つまり美的範疇の価値を、時代精神の変化やそれとの（不）合致で説明して事足れり、ではないのである。彼は一方で、それ自体の没落にもかかわらず、（ヴェルシュが論じたように[17]）崇高範疇に包含されていた他の契機、不協和、否定性、粗野さ、といった美的契機が、近・現代芸術に最重要なものとして受け継がれていったことを認め、その価値を形式的にも内容的にも追求していく。カントの崇高論はその際、古典的な美の狭小な理解が打ち破られていく精神の記録として、高く評価される[18]。しかし他方、そうした貢献にもかかわらず、その理論は、美的経験一般を基礎づけている契機――即ち自然支配に対する自省――を否定するものだと、強い批判を加えるのである。

第二節　『ファウスト』第二部最終場の自然描写

アドルノは自らの自然崇高論を論じる際、ゲーテ、特に

『ファウスト』からの詩句をしばしば引き合いに出しているが、これは彼がゲーテの「自然観照の偉大さGroßheit」（XI. 133）[19]の内に、カント以上の真理内実を見出していることを示している。『文学ノート』に所収された「『ファウスト』の最終場によせて」には、同作品の末尾を彩る自然描写に関する、次のような考察がある。それら自然描写の「言語形態の内に純粋に現前化した壮大さGroßheit」は、作者自身の「若き抒情詩」のそれを思わせる。つまり、市民革命の精神が回帰したかのような印象を与える。それでいながら、「広大無辺なものへの空虚な熱狂へと散逸する」ことがない。ゲーテの自然描写が比類なく、抽象的大きさへの偏愛や、市民的な誇大妄想の類に陥ることがないのは、それが巨大な対象に対する「無媒介」な礼賛ではないからである。アドルノ曰く、この自然描写から読み手が受け取るべきは、巨大な自然との媒介関係において表現されていること、人間が「ある有限なものを、己を拘束するものを踏み越えるüberschreitenときに生じる感情」（ebd.）だという。つまりここにあるのは――「踏み越える」という表現が示すように――カント的崇高感情の基本図式であり、別の言い方をすれば、「壮大さが偉大さによって凌駕される」（ebd.）経験なのである。

しかし、図式上の共通性にもかかわらず、ゲーテが喚起する崇高感情は、道徳感情の昂り、人間理性の偉大さへの確信といったものを促すことはない。彼の詩句は、そうした驕慢さとは無縁であり、むしろ「これに一番近いのは、野外に出た際に、深々と息を吐くときの、あの感情かもしれない」（ebd.）。一見奇妙ではあるが、この詩句が描くのは、何らかの形で自然を踏み越えていく経験でありながら、そこで生じる感情において、あたかも自然の中に安んじて入っていく印象を、読者に与えるのである。そしてこの解放と回帰とが、凌駕と恭順とが結びつき、真なる崇高感情が掻き立てられるとされるのが、同場の「瞑想する教父」の以下の詩句である。

わたしの足もとで、岩の断崖が／より深い奈落にどっしりと重みをかけているのも／
百千の小川がかがやきながら流れ／すさまじい滝となってとどろき落ちるのも／
樹々の幹がやみがたい自らの力によって／まっしぐらに空をさして伸びるのも／
万物を造り、万物をはぐくむ／全能の愛のわざなのだ。
（一一八六五―一一八七二行）[20]

ここでは壮大な「風景の生成が、比喩として、静態のうちにある」(ebd.)。そこに神の創造が寓意され、風景全体が「愛へと身を委ねている」(XI. 134)。さらにこの愛のイメージが、自然だけでなく、人間(=ファウスト)をも包み込むとき、その者の救済が約束されるという。

> 自然史的な言葉が愛として、儚い現存在に呼びかけられると、自然との和解への展望が開けてくる。自然存在は、自らが自然存在であることを想起することで、その自然頽落状態Naturverfallenheitを脱却していくのである。(ebd.)

この一節には、アドルノの崇高論を理解するための、三つの要点が凝縮した形で記されている。一. 崇高感情が示すのは、自然との和解可能性である。二. そのために自然存在(=人間)に必要なのは、自分を自然存在として自覚するような経験である。そしてその経験は、いわゆる崇高な自然に接して可能となるのだが、三. そのときに「踏み越えていく」領域は、自身が陥った頽落状態としての自然である。この三点はいずれも、カントが示したそれと著しい対照をなしているのが分かる。カントの理解に従えば、一. 崇高感情が示すのは、卑小な人間による自然の凌駕であり、二. そこで自覚されるのは、自らの理性能力である。三. その際に踏み越えられるのは、理性的能力とは無縁の、外的・内的な自然である。そこで次節では、この三つの対照関係を念頭に、先の一節を解釈する形で、アドルノの崇高論を著作横断的に検討していくことにする。

第三節 自然との和解と自然の巨大な力

さて、「自然頽落状態」という言葉(要点三)だが、これはM・ホルクハイマーとの共著である『啓蒙の弁証法』にて二度――いずれも重要な箇所で――使用されている。その全体的な文脈は以下の通りである。まずこの哲学書が記しているのは、自然に翻弄され続けてきた人間が、その呪縛圏から身を引き剥がそうと歩んだ、苦難に満ちた歴史である。そしてこの「弁証法」とは、自然からの解放を目指し、啓蒙を通じて組織した対自然集団(=社会)が、諸個人にとっての巨大な抑圧機構へと変貌したことを指す。人間は自己保存を確実にすべく、外的自然を理性的に認識し、それを操作・支配する思考法を獲得したが、その思考法は同じ目的のために、社

会とその構成員にも適用されていく。操作と支配の対象となった自然と同じく、諸個人も「計算可能性と有用性の尺度」（III. 22）に沿って観察され、常に社会の維持と強化にとって「実用的」（III. 51）であるよう厳命される。人間の内的自然は一層抑圧され、諸個人は個としての価値を奪われ、啓蒙が約束したはずの解放や自由の理念は悉く裏切られていく。「あらゆる関係や活動を包括する全体的な社会の媒介を通じて、人間は再び、かつて自己の原理や社会の発展法則が背を向けた当のものに、つまり単なる類的存在に後戻りさせられる。強制的に管理された集団性の内で孤立させられ、互いに等しくされてしまっている」（III. 54）。今やこの抑圧的社会は「第二の自然」となり、かつての（第一の）自然の如く、諸個人を暴力的に拘束し、無力化している。この呪縛圏への再転落、再び「人間が陥った自然頽落状態は、社会の進歩と不可分なのである」（III. 14）。

このように、自然頽落状態の原因が啓蒙それ自体にあるのならば、それを支えた理性への反省は、何らかの形で行われるべきだろう。また本来の目的と手段が転倒し、今や「外的自然と内的自然への支配こそが、絶対的な生の目的となっている」（III. 49）のならば、自然支配という根本姿勢もまた、問い直されなければならない。そこで二人の著者は、頽落状態からの脱出戦略として、啓蒙を通じて強化された、理性存在という人間の自己同一性を解体、あるいは緩和することを提案する。そのために彼らは、人間の自然存在としての側面を、支配対象とは違う形で、再び認識させようとする。

> 自然頽落状態は、それ抜きには精神は存在しなかったとはいえ、やはり自然支配の内に成立する。精神が己を支配として認識し、自然の内へと回帰する謙虚さを持つことで、精神をまさに自然へと隷属させていた支配への要求が、精神から消え去っていく。たとえ人間が〔（中略）〕進歩と文明を停止することはできないとしても、少なくとも自分達が必然性に対して築き上げてきた防壁の数々、つまり諸制度や、その矛先が自然から社会そのものへとくるっくの昔に向けられてきた支配実践を、来たるべき自由の保証人として見誤ることはもうないだろう。（III. 57）

しかし、なぜ崇高な自然と対峙する経験が、自然存在としての自覚に繋がるのだろうか（要点二）。というのも力動的自然なら、それは明確な暴力性を帯びており、既に見た通り、そ

れに立ち向かうことが、理性を進展・強化させてきたからである。『啓蒙の弁証法』の別箇所では、自然の暴力を前に発する恐怖の声ですら、そのままその対象の名前となり、それは認識上の最古の支配装置である概念へと結びついてくと考察されている（vgl. III. 31）。人間と自然の関係は「その下に従属するか、それとも自らの下に従属させるか、その間で選択しなければならなかった」（III. 49）のであり、この二者択一性においては、むしろカントの崇高論における、両者の緊張した対立・敵対関係の方が、適切な把握であるように思える。しかし二人の著者は、その二者択一の、歴史的進展の方に着目する。二人からみれば、カントは太古の関係をそのまま近代に持ち込んでいる嫌いがある。今や人間は自然に接して、自己保存の闘争以外の経験を得ることができ、美的感情を自然に対して覚えること自体、自然支配が高度に進んだ歴史段階を指し示している[21]。それは、カント自身が自己保存の成功の「悦ばしさ」と、崇高感情における快を区別していることにも表れている。人間は今でも「太古において自分が閉じ込められていた網の目を振り解くことができない」のは事実であるが、「かつて自分を自然から解放した、あれかこれかの論理〔（中略）〕を、和解されず自己自身から疎外された本性として、明確に再認識することができる」（III. 56）のも事実なのである。そして同書の『オデュッセイア』解釈が示すように、人間（＝オデュッセウス）が自然を支配し、その神話的呪縛圏を抜け出したとき、その自然（＝セイレーン）の声が美しく聴こえた。美的経験一般を基礎付けているのは、支配を通じて自らが疎外した「自然への想起」（III. 58）であり、それを引き起こす対象が、二人にとっての美的対象なのである。

それゆえアドルノは自然崇高も、あくまでこの「自然の想起」の場として捉えようとする（要点一）。その際、彼の美学における崇高経験の特殊性が論点になるだろう。例えばE・ハマーは、アドルノには「美と崇高の古典的区別を弱める傾向がある」[22]ことを指摘し、自然の想起のもと、「自然美と崇高が同義となる可能性がある」[23]と述べている。ここでハマーの疑念に直接立ち入ることはしないが、崇高経験では他の美的経験にはない仕方で自然の想起がなされているのか、という問いには答えを示すことができる。私見によれば、それは一般的な芸術作品、或いは「美しい」自然対象にはなく、崇高な自然、とりわけ力学的自然に特有である、かの巨大な暴力性そのものにある。

アドルノが理解する自然崇高の真理内実は、『美学理論』の

次の一節に記されている。

> 精神は、カントがそうしたかったように、自然を前にして自らの優位性に気づくが、むしろそれ以上に自らの自然性に気づく。崇高なものを前にして、主体を泣くことへと突き動かすのは、この瞬間なのである。「涙があふれる。大地はおれを取り戻したのだ」。こうした状態のなかで自我は精神的に、自分自身の囚われから抜け出すのである。自由の幾許かが輝き出す。哲学は罪深い誤謬によって、自由をそれとは反対のものに、即ち主体の独裁に認めてきた。主体が自然に与えた呪縛が、主体自身を取り囲んでいた。自由は自らの自然との類似性を意識することで、動き出すのだ。（VII. 410）[24]

まず、「自らの自然性に気づく」という箇所だが、ハマーはこの自然性を、「叡智的な主体が実のところ壊れやすく、死すべきものである」[25]ことだと理解している。自然の暴力性は、人間に自らが自然存在であること、つまり肉体的な卑小さを思い起こさせる。カントは、それを通じて意識される、「叡智的な主体」の方に力点を置くが、アドルノは自然崇高の本質は、あくまで弱さの自覚だと考えているのである。

次に、なぜそれが「自分自身の囚われ」、つまり理性存在としての自己同一性、「主体の独裁」を解体する経験になるのか。アドルノは別箇所で、カントの示した反発と誘引との間での「動揺」を踏まえながら、「崇高感情とは、自然と自由との間で、己が震えるもの in sich Erzitterndes である」（VII. 410）と規定している。そして「震撼 Erschütterung」という美的反応を分析する節では、その内実を、ある対象に接し、観るものが「ほんの数瞬であるが、自分が自己保存を捨てさる可能性に気づく」（VII. 364）ことに求めている。だが確認した通り、暴力的自然を前にした人間が示す反応は、むしろ自己保存への衝動と、それをなすための理性能力の駆使である。この矛盾を解く鍵は、先に説明した歴史的段階に加え、カントもつけた重要な留保、その身を「安全な状態に置くことができれば」という点にあると思われる。換言すれば、この留保により自然の巨大な暴力が和らげられ、ある種の安全を約束した暴力として働く。この暴力は、ある種の仮象化された暴力として、観る者の自己保存を保障しつつ、それを仮象的に破壊する。自己保存という目的が瞬時失われ、主体がそのために築き上げた理性存在としての自己同一性が――やはり仮

象的かつ瞬間的に――解体される。そうして理性的「自我はこの震撼の瞬間において、現実に破壊されることはない」(ebd.)にもかかわらず、「この自我は実は最終的なものではなく、それこそ仮象に過ぎないのではないかという意識」(VII. 364f)が、観る者にもたらされるのだ。『否定弁証法』の有名な比喩に即せば、「ディノザウルスや犀のような動物たちの鎧のような外皮」、「身を守る、生まれ持った牢獄であり、脱ごうと思ってもどうにもならない〔(中略)〕主観的契機」(VI. 182)が、巨大な自然の乱暴な、ただし安全を約束した、手つきによって強引に脱がされるのだ。そしてそれにより、自己保存と自然支配に固執する以外の自我のあり方が開け、「第二の自然」からの自由可能性も動き出す[26]。そのとき自然は、単なる暴力とは全く違うものに見えてくる。「高い山は、圧迫することなく、自分達を束縛し押し込めるものから、解放された空間の形象として、またこうした解放された空間に関わりあえるかもしれないという、可能性を感じさせる形象として語りかけてくる」(VII. 296)のである。

このようにアドルノの意図は、カントの崇高理解を真逆に反転させることだと言えるだろう。つまり偉大な理性能力の確信を、自己撞着と驕慢さに満ちた誤謬として解体し、自然への想起がなされる契機として、自然の「大きさ」を理解し直すのである。「精神的で、自然を征服するものとしての人間の偉大さが、崇高であるとされてきた。しかし現在では、崇高を知るとは、人間が自らを自然として意識することなのだ」(VII. 296)。彼にとって、美的経験一般が理性存在という自己同一性の解体の経験であり、失われた自然性への反省である以上、当の理性に肩入れし、「自分が疑いようもなく支配と共犯関係にあることを臆せずに肯定し続けた」(ebd.)カントの崇高論は、徹底批判されざるを得なかったのである。カントは「主体はどのようなものであれ美に接すると、自らを無力なものとして自覚するが、それでいてその無力さを乗り越え、他なるものへと至る」という最重要のことを理解しながら、「こうした無力さの反対として、積極的に無限なるものを論述し、またもやそれを叡智的主体へと置き換えてしまった」(VII. 396)。だから私たちは、自然崇高の経験だけでなく、それを遺産として引き継ぐ「芸術も、この共犯関係を恥じねばならない。崇高の理念が手に入れようとした永続的なものを反転させ、逆のものへと転化させねばならない」(VII. 296)と主張されるのである。

とはいえ本稿が明らかにしたように、アドルノは自らの崇

高論を、徹頭徹尾カントとの格闘によって確立しようとした。裏を返せばそれは、彼がカントに幾つもの真理成分を認め、それに依拠したことの証明である[27]。また、なぜ彼がマッターホルンなどの高山を愛好し、足繁く訪れ、自らを「山人間」と称していたかも理解できる。彼の芸術上の巨大様式に対する侮蔑と巨大な自然対象に対する愛好は、その崇高論に照らせば、何ら矛盾はない。ただし彼の自然崇高論の核心は、カントとの取り組み以前に、自身の自然経験において直感的に形成されていた可能性がある。「自然は人間を崇高なものへと高める」（XX. 732）という一文が含まれた大学入学資格試験の論文の結び近くにはこうある。「〔ゲーテ、ヘルダーリン、シューベルト、アイヒェンドルフなど、〕彼らはみな、自然を愛した。これらの人々は皆、自分を見つけるために自我を忘れ、魂を見出した。彼らは自らの故郷へと、高く引き上げられていたのである」（XX. 733）[28]。

註

1 本稿のアドルノからの引用、参照先指定は『全著作集』Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. 20 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970-1986、並びに『遺稿集』*Nachgelassene Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993- から行う。前者の場合は巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を示し、後者の場合はNaSと略記し、その後に部数と巻数（ローマ数字＋アラビア数字）を記す。引用内での本稿執筆者による補足は原語併記を除き全て〔　〕で括り挿入する。

2 これ以外に彼が根拠とする箇所は、「精密に理解するなら、形式美の崩壊後、近・現代の時代全体を通して、伝統的な美美学的理念として残されたものは、ただ一つ崇高の理念のみであった」（VII. 293）。「カントが自然に付与していた崇高なものは、彼以降、芸術そのものの歴史的な構成要素になった」（ebd.）である。Wolfgang Welsch, *Adornos Ästhetik: Eine implizite Ästhetik des Erhabenen*（1989）, in ders, *Ästhetisches Denken*, Reclam, Stuttgart, 2017, S.133.

3 Albrecht Wellmer, *Adorno, die Moderne und das Erhabene*（1991）, in ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne: Essay und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, S.178-203.; 上野仁『アドルノの芸術哲学』晃洋書房、二〇一七年。特に同書第二章「『崇高』と両義性――アドルノ－カント－シェーンベルク――」五七―八六頁。

4 西村誠「アドルノと崇高――カントと対照しつつ」、藤野寛、同氏編『アドルノ美学解読――崇高概念から現代音楽・アートまで』所収、花伝社、二〇一九年、二一八―二四六頁。

5 例えば次の見解。「崇高の遺産は、仮借なき否定性である。かつて崇

高の仮象が予告していたものは、いまや剥き出しで、仮象なきものとして存在している」（VII. 296）。

6 例えばG・マーラーの交響曲第八番に対する辛辣な評価、XIII. 283を参照せよ。

7 アドルノの自然への愛着、とりわけ高山への強い愛着については、Lorenz Jäger, *Adorno. Eine politische Biographie*, Deutsche Verlag-Anstalt, München, 2003, S.293-298. を参照せよ。

8 以下、『判断力批判』からの引用はImmanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. から行うが、表記にあたっては、KUと略記の後、掲書欄外記載のアカデミー版全集第五巻の対応頁を記す。また訳出にあたっては熊野訳（イマヌエル・カント『判断力批判』、熊野純彦訳、作品社、二〇一五年）に多くを負っている。

9 本稿註16を参照せよ。

10 「ここで一般に注意しておかなければならないことがある。〔（中略）〕判断力の超越論的感性論にあってはひとえに純粋な直感的判断が問われねばならならず、従って実例としてとられている、自然における美しい対象や崇高な対象は、何らかの目的に関係する概念を前提とするものであってはならない、ということである。」（KU. 269）

11 牧野英二『崇高の哲学 情感豊かな理性の構築に向けて』法政大学出版局、二〇〇七年、一七六―一七七頁。

12 「〔崇高なものに関して〕感性には抵抗するけれども、これに対して実践理性の目的には適うような主観的な根拠に関係している。それでも両者は同じ主観のうちで統合されており、道徳的感情との関係にあっては合目的である。美しいものは、あるものを、つまり自然すら関心を伴わずに愛するように、崇高なものは、あるものを、自分の（感性的な）関心に抗してすら高く評価するべく、わたしたちを仕向けるのである」（KU. 267）

13 「自然美の概念はそれ自体、歴史的に激しく変化する」（VII. 101）。VII. 102. 107. 111. 112も参照せよ。

14 以下、市民精神の反映としての崇高理解に関しては、西村、前掲書（註4）、二二一頁も参照せよ。

15 「皆さんのうちの、文学史を専攻している方のために申し上げれば、こうこ〔（KU. 261）〕で目に付くのは、カントの言語は通常、啓蒙主義の言語次元に組み入れられているにもかかわらず、これらの文章は疾風怒濤の運動に接触するものになっている、ということです。」（NaS. IV-3. S.51）

16 カントがその崇高論において、道徳感情並びに実践理性と結び付けた論述を行なっているのは、力学的崇高においてであるが、ここで示されている「自然の抽象的大きさ」は、理論理性に関わる数学的崇高に関わる契機である。この箇所からも分かるように、アドルノの論述においては、両者はしばしば混同、或いは殆ど区別をされていない。

17 Welsch, op. cit., (note 2) S.144-149.

18 「〔崇高概念を導入することで〕カントは無意識の内に次の事実を表現しました。彼以降、今でも経験可能な唯一の美的経験は、事実それ自身弁証法的であること、つまり、そうした美的経験は、彼の芸術美学が定式化したような、感覚的適意に関する調和的な経験に収まらず、対立するもの――つまり、より強いものとより弱いもの――の緊張関係、一致、その中での一時停止、と本来的に結びついている、とい

うことです。そしてそれ以降、芸術が美しくあり続け、また何らかの幸福を与えるために、必然的かつ不可欠なこととして、不協和的にもならざるを得なかったとすれば、あらゆる近・現代芸術が広い意味で兼ね備えているこの根本的に不協和的な性格は、事実この弁証法の表現なのです。カントはこの弁証法に、彼の同世代の芸術にはまだそれが完全には見られなかったために、自然美において遭遇したわけですが、この弁証法は、既にそのときも自然美の領域を越え出ており、その唯一の担い手である芸術美の領域を指し示しているのです。」（NaS. IV-3. S.54）

19 本稿ではGroßheitを、文脈上、個人ないし人間一般の能力の卓越さを指す場合は「偉大さ」、自然の量的・力動的な大きさを指す場合は「壮大さ」と訳し分ける。

20 邦訳は手塚訳に従う。J・W・ゲーテ『ファウスト 悲劇的第二部』、手塚富雄訳、中央公論新社、二〇一九年、五九三頁。

21 「自然が人間を圧倒しているような時代においては、自然美は存在の余地がない。農業は現象する自然を直に行動対象としているが、それを生業としている人達は風景に対する感情を殆ど持たないことはよく知られている。自然美は非歴史的と言われているが、歴史的な核をもっているのだ。これが自然美を打ち立てもすれば、その概念を相対化しもする。」（VII. 102）

22 Espen Hammer, *Adorno's Modernism: Art, Experience, and Catastrophe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p.41.

23 Hammer, op. cit., (note 22) p.66.

24 引用内のゲーテの詩句は、『ファウスト』七八四行、邦訳は手塚訳（J・W・ゲーテ『ファウスト 悲劇的第一部』、手塚富雄訳、中央公論新社、二〇一九年、七〇頁）に従う。また、以下の箇所でも同様の見解が示されている。「崇高な自然を前にした自省は、自然との和解を若干とはいえ、先取りするものになる。もはや精神に抑圧されることのない自然は、野生と主観的独裁という下劣な連関から解放される。こうした解放は自然の回帰であるが、単なる現存在の対極像であるこうした回帰こそが、崇高なのである。」（VII. 293）

25 Hammer, op. cit., (note 22) p.68.

26 崇高な自然を前にした自己保存の破棄、というこの契機は、実のところやはりカント由来である。彼によれば、力動的自然を前に「自分の使命に固有な崇高さ」を自覚することは、同時に「私たちが気遣うもの（財産、健康、生命）を小なるものとみなす」（KU. 262）という付随反応を起こす。いわば本稿本文で確認した、理性による「道徳的自己保存」の優越性が、「物理的自己保存」を下にみる態度を形成するわけだが、アドルノの理論において理性は原則一つの「自己保存」に結びついており、それゆえ、物理的な自己保存の仮象的解体が、理性存在としての自己解体にも通じるのである。

27 他にもアドルノは、『美学理論』での十全な展開には至らなかったものの、一九五八―五九年の講義で、カントの崇高論をプラトンの想起説に接続しようともしている。（vgl. NaS.IV-3. S.163-165）

28 Jäger, op. cit., (note 7) S.296-298. も参照せよ。