

『啓蒙の弁証法』における 擬態としての病的憎悪とは何か

布施京悟

はじめに

アドルノ / ホルクハイマーは、『啓蒙の弁証法』（1947年）第五章「反ユダヤ主義の諸要素」において、「反ユダヤ主義」を様々な側面から解釈するが、その中で、反ユダヤ主義者に見られる「病的憎悪＝イディオシンクラジー（Idiosynkrasie）」を「ミメーシス（Mimesis）」という概念と対比して論じている箇所がある。この病的憎悪とミメーシスの対比の解釈については、例えば自分と他人との関係という視点から、他者に対して模倣であるミメーシスによって認識しようとするか、それとも拒絶する（病的憎悪）かという対比として理解されるものがある。

しかし同じ章では、病的憎悪は生物学的な防御反応である「擬態＝ミミクリー（Mimikry）」であると言われてもいる。単純に読めば擬態とは他の生物や物を模倣することであり、もしそうなら病的憎悪とミメーシスは対立することが出来ないのではないか。もしこの二つが対比されるものであるなら、ミミクリーとミメーシスの違いを明らかにしなければならない。

そのために重要になるのが、病的憎悪が「擬態」であるという意味を明らかにすることである。本論文はこの解釈を進めることを中心に据える。アドルノ / ホルクハイマー「擬態」の説明はかなり圧縮されており、その部分だけでは分かりづらい。だが第六章「手記と草案」では「擬態」の言葉が登場し、それに関してロジェ・カイヨワの『神話と人間』（1938年）が挙げられているため、これを手掛かりに解釈を進める。「擬態」というやや生物学的な話に寄りすぎるようにも思われるが、上野によれば大戦間期の思想には、ミメーシス（模倣）、ミミクリー（擬態）などについての関心があり、その点でアドルノ / ホルクハイマーが属していたフランクフルト派の批判理論と、カイヨワが属していた聖社会学の議論は響き合うものがあるという¹。この思想的背景に注目するならば、話題としては一瞬しか登場しない「擬態」という生物学的なテーマに、アドルノ / ホルクハイマーのみならず当時の思想家が見出していた問題や関心がより明確になるのではないだろうか。

1. ミメーシスとイディオジンクラジー

アドルノ / ホルクハイマーがイディオジンクラジーとミメーシスを対比しているのは次の箇所である。

下等生物が示す、めちやくちゃのようでありながら規則的な、恐怖への反作用や、群衆の織りなす模様、拷問されている者の引きつった身振りなどのうちに現れているのは、哀れな生のうちにあって、なおかつ完全には支配され切っていないもの、つまりミメーシスの本能なのである。被造物の死闘という自由のまったく対極のうちに、抵抗しがたく自由の光が、物質とは対角をなす規定として、さしこんでくる。反ユダヤ主義が自分のモチーフとして口実にする病的憎悪とは、これと反対の方へ向かうものなのだⁱⁱ。

ミメーシスは、下等生物の恐怖の反作用や、群衆の動く模様、拷問される者の引きつりといった「哀れな生」、「被造物の死闘」において、それでもなお完全には支配され切っていないものとして現れるという。そこには物質と対角をなす規定として自由が見出されるが、病的憎悪はこれとは反対方向へ向かい、それは反ユダヤ主義者の「口実」になるという。ミメーシスと病的憎悪とは、「死闘」ないし自由へ向かうか、それとも「物質」へ向かうかという対立をしているだろう。

これはどのように解釈できるだろうか。例えば細見は、ミメーシスを「他者やまわりの環境を模倣しようという衝動」という「主体による客体の認識や経験の根底に存在するもの」、病的憎悪を「生理的な拒否反応」としたうえで、「ミメーシスはまずもって模倣—他者との一体化—をつうじて他者を認識しようとする衝動であり、イディオジンクラジーはまさしく生理的な次元で他者を拒絶する反応」という対立として解釈するⁱⁱⁱ。具体的に見ていく。

アドルノ / ホルクハイマーは「病的憎悪＝イディオジンクラジー (Idiosynkrasie)」を次のように言う。「どうにもお前ががまんできないんだ。よくそれをおぼえておけ」とジークフリートは、彼に言い寄るミーメに言う。あらゆる反ユダヤ主義者が「なぜユダヤ、人を嫌うかという問いに」答えて昔から引き合いに出すのは、こういう病的憎悪である^{iv}」。細見によればこの Idiosynkrasie とは「アレルギー」のような「生理的な拒否反応」であるが、それは例えば差別における言い方に現れる。「マイノリティを差別する側はしばしば、差別するのが不当なことだと理屈では分かっている、生理的に受けつけないのだ、と語る。たとえば、在日朝鮮人にかんしてとき

に「日本人」は、差別する気はないがニンニクの臭いだけはたまらない、などと口にする。中華料理にもイタリア料理にも、もちろんときには日本料理にさえも、ニンニクはふんだんに用いられているにもかかわらず、朝鮮料理のニンニクだけは生理的な拒絶反応を引き起こす、と語るのである。あるいは逆に、ほとんど糖味噌とは縁遠い「日本人」が「日本人」をマイノリティとする社会において「糖味噌臭い」といって拒絶される場合があるかもしれない。そのような理不尽な生理的な拒否反応が「イディオシンクラジー」である^{v)}。

これに対し、「模倣—他者との一体化—をつうじて他者を認識しようとする衝動」であるミメーシスについては、細見は「元来ミメーシスには主体や自我のコントロールを免れるところがある」という。というのも「未知なる他者への適合がどのような帰結をもたらすか、あらかじめ知ることはできないからだ^{vi)}」。細見によれば、ミメーシスと病的憎悪が問題になるのは文明社会の性質においてである。というのも、「文明は周りの環境世界を既知のものへと還元し、最終的にはそれを支配下に置こうとするところに成立する」からである。これは未知の他者との一体化を通じる認識とは異なり、主体として既知のものへと回収することである。予め他者を「○○臭い」と決めつけ差別する病的憎悪とはまさにこれと同じ態度であり、ミメーシスと明確に対立する。

2. アドルノ / ホルクハイマーが論じる病的憎悪と擬態の関係

このようにミメーシスは、他者を拒絶するのではなく模倣することで認識、理解していこうとする側面からの解釈がある。そしてミメーシスは、病的憎悪のような差別や他者の拒絶を超えていく鍵であることは、アドルノ / ホルクハイマーが考えていることであるだろう。

しかし、彼らは病的憎悪を「擬態＝ミミクリー (Mimikry)」であると論じていもいる。単純に読むなら擬態とは何か他のものを真似ることであり、それは模倣であるミメーシスと同じものに思われる。もしそうなら、擬態として論じられる病的憎悪とミメーシスは同じものになってしまう。もし病的憎悪とミメーシスが対立するものだとすれば、ミミクリーとミメーシスが異なるものであることを示さなければならない。そこでまずは、病的憎悪が「擬態」であるという意味を明らかにする必要がある。

「擬態」について、アドルノ / ホルクハイマーの説明を見ていく。この生物の防御反応のもとでは、人間の身体は「主体の支配を免れ、それだけ独立

して生物学的に基本的な刺激に身を委ね、「瞬間的には、周囲の動かない自然への同化を行って」おり、その時自我は「身体の反応のうちには自己を経験しない」という^{vii}。そして擬態においては、「高度に発達した生命がたんなる自然へ近づくことによって、その生命は同時に自然から疎外される」ことが起きているが、それは「空間」という「絶対的な疎外」、「最も外的な関係」が成り立たせているのだという^{viii}。彼らは擬態について、「人間的なものが自然のように成ろうと欲する所では、人間的なものは、同時に自然に対して無感覚になる。驚愕も、ミミクリー〔擬態〕の一形式として防御の働きをする。人間に見られるあの麻痺反応は、自己保存の古代的形式である。生命は、死せるものへ同化することによって、自分の存続のための税を支払うのだ^{ix}。」と言う。

以上が彼らの言う病的憎悪と擬態との関係性の説明である。ここまで見てきて疑問がある。

まず、驚愕や病的憎悪が「擬態」であるとはどういうことかである。擬態とは生物学の用語であり、基本的には、本来無害である自分を有害な生物であるかのように見せることを言う。例えば生物学者のW・ヴィックラーは擬態について「まずそうにみえるが食べられる動物にはせの警戒色をもってあるわけだ。つまり「お芝居をする」のである。役者というものは要するにもまね師（英語で mime）なのだ。そこでにせの警戒色によるこのお芝居は擬態（mimicry）とよばれることになった^x」と解説する。もちろん我々が思い浮かべる「擬態」はこれだけでなく、例えば自分の姿を周りの背景に溶け込ませることで獲物に近づいたり外敵の目を逃れるカモフラージュのようなものもあるだろう。いずれにしても擬態といえば、自分とは別のものに成りきり他の生き物を欺く「ものまね」、「お芝居」のはずである。

そしてアドルノ/ホルクハイマーは、「病的憎悪」や「驚愕」を「擬態の一形式」と言う。しかし嫌悪することも驚愕することも、自分を何か別のものに似せるような反応であるとは考えづらい。もし「憎悪」や「驚愕」が擬態であるならば、それはいったい何の「お芝居」であり、どのように生き延びに役立つのだろうか。

次に擬態を可能にさせる「空間」で起こることについて。擬態においては「動くものが動かないものへ、高度に発達した生命がたんなる自然へと近づくことによって、その生命は同時に自然から疎外される」。そしてその「動かない自然」が成立するのは「空間」という「絶対的な疎外」、「最も外的な関係」においてなのだという。確かに、例えば生物が木の枝や花びらに擬態することを考えると、それは「動く生命が動かない自然になる」ことだと言うことが出来るだろう。しかしそこで、自然に近づくことで逆に自然から疎

外されるとはどういうことなのか。そして、それを成立させている「絶対的な疎外」である「空間」とは何を意味するのか。

アドルノ / ホルクハイマーは擬態を単にものまねやお芝居という意味に限っては考えていないようであるが、かれらの擬態の説明はこの部分にとどまっており、上述した疑問に答える説明は直接には読み取れない。だが第六章「手記と草案」の「犯罪者の理論から」では「擬態」の言葉が登場する。この部分は管理された近代社会と犯罪者として収容されている人の関連を論じているものだが、次のようなものである。

周囲から自分を独立した個人として際立たせ、当時に公認されたさまざまな交渉形式をつうじて、周囲と関係を結び、その中で自己主張する力が、犯罪者の場合にはむしろ弱まっていた。犯罪者が体現していたのは、生あるものの深層にひそんでいて、それを克服することが、あらゆる成長の指標となるような性向、つまり周囲の状況の中で敢然と自己を貫く代わりに、周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む傾向である。この傾向をフロイトは「死への衝動」、カイヨワは「擬態」(le mimétisme) と名付けた^{xi}。

ここでは「擬態」とは「周囲の状況の中で敢然と自己を貫く代わりに、周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む傾向」とされている。これに従うなら、先に挙げた、病的憎悪は何の擬態なのかということについては答えることができる。つまり、彼らが擬態ということと言おうとしているのは、何かを真似てお芝居をしようとしているというよりも、「周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む」ということなのである。しかし今度は、では病的憎悪が「周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む」ことであるとはどういうことかという疑問が新たに浮かぶ。

まだこの部分だけでは分かりづらいが、ここでは擬態についてロジェ・カイヨワの名前が挙げられ、注には彼の著書『神話と人間』が示されている。病的憎悪＝擬態についての疑問を解決するため、次章では『神話と人間』からカイヨワの擬態の解釈を見ていく。

3. カイヨワによる擬態の解釈

カイヨワは擬態を精神衰弱の症例に重ねて解釈する。彼が例に挙げる精神

衰弱患者は「私は自分がどこにいるかを知っています。けれど私は自分が現にいる場所にいるという気がしないのです」という感覚を持つというが、これについて彼は「感覚を奪われた人びとにとって、空間とは貪欲な力を思わせる。空間はその人たちを追いかけ、包囲し、巨大な食細胞の活動によって消化してしまう。遂には、空間はかれらにとってかわる」と言う^{xii}。精神衰弱患者はあたかも自分の身体を空間に取り込まれてしまっている状態にあり、いわば自分の心と体が分離してしまっている。「そのとき身体は思考から離れ、個人はその皮膚の境界を超えて、五感の向こう側に住む^{xiii}」とカイヨワは続ける。精神衰弱において心身が分離してしまった人は、自分自身の身体に対して自分から働きかける力を失っているのだ。「以上のような症状の表現は、すべて同じ過程を明かにしている。すなわち、空間への同化による人格喪失、換言すれば、それはある種の動物がまさに擬態によって形態的に実現していることである^{xiv}」。カイヨワはこの観点から擬態を解釈していくが、擬態において彼が注目するのは「空間への同化」に伴う「人格喪失」である。

この空間への同化は必然的に、人格感情、生命感情の減衰を伴っている。いずれにしても、擬態種においては、この擬態現象は唯一の方向にむかって生じている。すなわち動物は葉、花、とげなどの植物を模倣し、自分の関係機能は隠すか、放棄してしまう。生命は一段後退する^{xv}。

擬態する者は自らの「関係機能」を隠したり放棄しているとカイヨワは言う。「人格」や「生命」といったものが減衰するということを考えるなら、これは精神衰弱患者が自分自身の心と体が分離している状況に重なるだろう。患者はもはや自分自身の身体に対して働きかけることができないが、それは自分の身体を自ら動かし周りの環境と関わるが出来なくなっている状況である。それでは「空間への同化」とはどのようなことなのだろうか。カイヨワが生物の擬態の例を挙げるところを見てみよう。カイヨワは、擬態という現象から見られる最終的な目的は、「環境への同化」なのだという。

最終目的は、環境への同化であろう。この場合、本能が形態を完結させる。たとえばコノハチョウはほんものの葉と対称形をなしてとまる。その下翅の突起は、ちょうど葉柄と同じ位置を占めている。ある種のチョウ (Oxydia) は小枝の先に直角にとまる。というのは中央葉脈を表すべき斑紋の位置がそれを要求するからである。ブラジルのチョウ (Clolia) はたとえばすずらんの花梗のように、小さな鐘の列を表して、

小さな茎の上に一列に並ぶのである。

まるで、真正正銘の「空間の誘惑」が働いているかのようである^{xvi}。

カイヨワが目するの、チョウは擬態において自分を植物の葉に見せようとして植物の特定の位置にとまるのではなく、チョウがそのようにとまることを「中央葉脈を表すべき斑紋の位置」が「要求している」ことである。それは例えば我々が学生服を着て教室に入ったら、当然のように生徒用の椅子に着席するというに似ている。間違っても教壇の前には立つことはない。あたかも自分がどこに行きどう振る舞うのかを最初から知っており、それに引き寄せられるかのようである。これもチョウと同様に、自分が生徒らしく振舞おうと思っているのではなく、教室という空間において学生服が自分にそう振舞うことを要求しているのである。

またカイヨワは周囲の物を体にくっ付けるクモガニを例に挙げるが、ここで彼は、クモガニは自分を特定の何かに似せようとしているわけではないと言う。「というのは蟹にとって何よりも大事なものは、もう動物には見えないようにすることなのであるから^{xvii}」。クモガニの行動は自分がいる景色から自分という存在の気配を一切消し去るということである。そしてこの蟹の行動は一見手当たり次第に見えるが、夜間や眼脚を切除され、目が見えない状態では行われなくなるだけでなく、背景を変える脱皮して再び物を集めたり、色のついた光を当てるとその色に合わせたものをくっつけるという^{xviii}。ここにも環境への同化を誘う「空間の誘惑」が見て取れるだろう。

さて、カイヨワによれば擬態の最終目標は「環境への同化」であり、必然的に人格感情の減衰を伴うのであった。擬態者は植物などになりきる時、「自分の関係機能は隠すか、放棄してしまう」。自分の気配を消したクモガニは、自分が存在することを捨て、今や単なる物体として石や木の枝と同じように景色の一部である。もはや何者もそこに蟹がいるとは思わないし、クモガニも自らをそのまま晒すことはない。こうして擬態において「生命は一段後退している」。というのも「生物、有機体はもはや座標の原点ではなく、座標上のいくつかある点の中の一点だからである。生物はその特権を奪われ、語の強い意味において、もはや身の置き場がないのである。……このような状況では、生物と環境との区別感、意識と空間の特殊な点との関係感として的人格感情は、遠からずして、大いに弱まるだろう^{xix}」。カイヨワはこうに言うが、擬態と精神障害の症状とに共通する点は、自分が一つの生きた存在として関係する能力を失うことである。精神衰弱における、自分がそこにいるのにそこにいる気がしないという、自分と自分の身体が離れている状況は、擬態において自分が空間の中の単なる物体の一つに閉じていることに

重なる。

しかしながら、なぜ「環境への同化」の要求・誘惑はこれほど強力なのだろうか。擬態においては生物と環境との区別や境界がなくなってしまうのだが、カイヨワは生物と環境との関係について、実は両者には区別がないのだと言う。彼の説明を見ていく。

カイヨワは「ぬるま湯に熱した金属片を投げ入れると、両方の温度は差がいつそう増すのではなく、等温になる……両者の温度が均衡するまで、水は金属から熱を借りるのである^{xx}」という例を挙げる。ここに見られるのは、ある活動が大きくなればなるほど、それに対する停止させ無に戻そうとする力もまた大きくなることである。彼は他にも「慣性」や「電磁気の自己誘導」の例を挙げるが、これらもある力の大きさに比例してその力を抑える力が働く作用である^{xxi}。カイヨワはこれらの作用を「過度の活動を調節し、相殺するために介入してくる減極現象」と言い、それは例えば生物においては睡眠に現れていると言う^{xxii}。そして生物の中にも環境の中にも同じ性質がはたらいっていることから、一見明確な区別が設けられているように見える生物と環境とは実は分けられないのだとカイヨワは考える。

生物の周囲でも内部でも、同じ構造が存在し、同じ法則が作用していることは確認される。したがって、実をいうなら、生物は「環境」の中にいるのではなく、生物もまたその「環境」なのである。そして生物を環境からきり離すエネルギー、あるいは存在がみずからの存在の中に執着し続けようとする意志は、生物の昂奮の中で消費されてしまい、すでにひそかに、その不完全な自律性が誘いこむ画一性へと、生物をおびき寄せるのである^{xxiii}。

生物は環境へ同化するよう誘惑される。それは存在として別々のものである生物と環境との関りに見えるが、本当は生物は環境から区別をつけることによって自分たりえているのであり、擬態において起きているのは、環境と自分とを区別して存在する意志やエネルギーが弱まった生物が、再び環境との区別のない状態へ引き戻されることである。「生物はそれ自身と環境との間に存するずれに苦しむ。どの有機体にも、たしかに生きる意志はある。だが、意識と生命を放棄することへのひそかな同意もまた存在する^{xxiv}」とカイヨワは言う。ここに働くのが、生物が自らを存在させようとする作用・活動と、それに対する減極作用なのである。擬態においては「存在を生命のほうへといわば極性化する保存本能とならんで、極端な場合にはもはや意識も感覚もなくなるような縮小した生存へと存在を極性化する一種の自己放棄本

能が非常に一般的に認められる^{xxx}」のだ。

4. カイヨワの議論からアドルノ / ホルクハイマーの擬態を解釈する

それではカイヨワの解釈に照らし、アドルノ / ホルクハイマーの考える病的憎悪＝擬態（ミミクリー）を改めて見てみる。疑問として提示したのは次の二つであった。まず、病的憎悪が擬態であり、「周囲の状況の中で敢然と自己を貫く代わりに、周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む傾向」であるとはどういうことか。次に、擬態を生じさせる「絶対的な疎外」としての「空間」において、「高度に発達した生命」や「動くもの」が、「動かないもの」、「たんなる自然」に近づくほどに自然から疎外されるとはどういうことか、である。

ここまで見てきたように、擬態とは自分を存在させたり、自分自身で関係する力や意思を失い、単なる物体として閉じこもり環境との境界がない状態へ戻ることであった。それは生物もまた環境だからであり、そこには生物と環境の内外における滅極作用、「空間の誘惑」が作用している。擬態する者においては、周囲のものと関係する力を持つ「動くもの」としての「高度に発達した生命」としての自然が、関係性を放棄した「動かないもの」、石や植物のような「たんなる自然」へと疎外されている。カイヨワを引き合いに出した際のアドルノ / ホルクハイマーが、「周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む」擬態においては、「周囲から自分を独立した個人として際立たせ」、「さまざまの交渉形式をつうじて、周囲と関係を結び、その中で自己主張する力」が失われていると言っていたことを思い出したい。彼らの言う「擬態」とは積極的な意図を持ったお芝居や振る舞いではなく、むしろ自分自身として世界と関わる能力を失っている状態、いわば自己疎外なのである。

それでは病的憎悪が「擬態」であるとはどういうことか。アドルノ / ホルクハイマーは病的憎悪を反ユダヤ主義者に見られるものとして論じ始めていた。しかし病的憎悪が向かう「対象」についての彼らの説明を見ると、そこにユダヤ人が出てくるわけではない。彼らによれば、病的憎悪は「特殊なものにつきまとう」という。特殊なものとは、「社会の目的連関に組み込まれている」「普遍的なもの」、社会の中で「自然なものと受けとられる」ものに対し、「概念による整序という水路によっては秩序へと濾過されなかった自然」と言われる。例えばそれは「石盤を石筆でひっかく切り裂かれるようなキシリ音、腐りかけて舌にツンとくる肉をよるこぶ嗜好、労働にいそしむ者

の額にねっとり光る脂汗」といったものであり、「こういったうまく一緒についてこれなかったもの、数世紀の進歩の堆積している禁令を傷つけるものは、突き刺すような刺戟を与え、強迫的な嫌悪を呼びおこす」という^{xxvi}。

この説明を見ると病的憎悪は、文明社会の成立とそこから排除されたものに関わることが分かる。人間は概念による整序により普遍的なものとして「社会の目的連関」へと自然を回収し文明を成立させてきた。その文明では秩序に回収されず回収もできない自然は異質なもの、異常なものとして憎悪される。アドルノ／ホルクハイマーが文明社会の成立について論じる部分をもう少し具体的に見てみる。

文明は、他者への有機的適合という本来のミメシスの行為を廃止し、その代わりに、まず呪術的段階ではミメシスの組織的操作を、そしてやがて歴史的段階では、合理的な実践つまり労働を置きかえる。コントロールされないミメシスは追放される。……支配者たちは、支配される大衆はもちろん彼ら自身の後継者からも、ミメシス的な生存様式へ帰る可能性をきびしく奪ってきたが、このきびしさこそ、宗教的な偶像禁止から始まって、役者やジプシーの社会的排除を経て、子供たちが子供らしくあろうとする癖を改めさせようとする教育学に至るまで、文明の成立条件をなすものである。教育は、社会的なものであれ個人的なものであれ、人間たちに、労働する者の客体的行動様式を強化させ、彼らがふたたび周囲の自然のためだけに同化するのを防ぐ。あらゆる気分転換、いやあらゆる放心がミミクリーのある様相を帯びている^{xxvii}。

人間は自然を理性によって把握して管理、コントロール可能なものに回収することで支配し、それによって文明を発展させてきた。このような管理、支配の「きびしさ」が文明を支えているのである。この状況では、管理や既知のものから外れる未知なものは許されない。例えば教育は、「子供たちが子供らしくあろうとすること」こと、また「彼らがふたたび周囲の自然のためだけに同化する」ことを禁止し、その代わりに「労働する者の客体的行動様式を強化させ」る。文明においては気分転換や放心でさえも行動様式としてパターン化されている。文明社会の中では人々の振る舞いもそうしたパターンに同化するようになっていくのだ。

そしてここでミミクリーとミメシスの違いも明確になる。ミメシスは「他者への有機的結合」、それに対しミミクリーは「労働する者の客体的行動様式」というように、両者の違いははっきり示されている。文明に生きる人間は社会の中で自分自身が自然に振る舞うというような自然を抑圧し、「動

かないもの」、社会の中で意味があり役に立つ「単なる自然」へと自己を阻害するよう強制される。それは文明社会が自然を支配可能な既知のものへと回収してきたように、ミメーシスを追放しミミクリーを強化することである。そこではもはや一人一人の人間の力は弱く、文明社会という空間に飲み込まれ、同化するしかなくなっている。最初の擬態の説明でアドルノ / ホルクハイマーは「生命は、死せるものへ同化することによって、自分の存続のための税を支払うのだ」と言っていた。文明社会に生きる人間にとって、生き生きと自分を生きることを犠牲にして文字通り社会の歯車になることは、自分がそこで生きていくためにはほとんど必然的なことと言える。「技術は自己保存のために死んだものへの適応を行う。技術の勝利とともに、人間が造り出したさまざまなものは、支配可能なものになると同時に強制力を持つものとなる。自然への同化のうちで後に残されるのは、ただ一つ自然に対して心を石にすることだけである^{xxxviii}」とアドルノ / ホルクハイマーは言う。

こうして人は自ら自然を支配して作り上げた文明社会で、今度は自分自身がその環境に支配され同化することになる。これが擬態という「周囲の状況の中で敢然と自己を貫く代わりに、周囲に合わせて自己を失い、成り行きにまかせ、自然へと逆に沈み込む傾向」である。アドルノ / ホルクハイマーは、そうした関係性を失ってしまった「擬態」を犯罪者に焦点を当てて論じていたが、今やそれは犯罪者に限った話ではない。社会そのものが擬態で成り立っているのである。実際、自分を消し（殺し）て言いなりになり流されていることは、生存と言う意味では大きな利点がある。『啓蒙の弁証法』の序文ではすでに、「個々人は自分が仕える機構の前に消失する一方、前よりいっそうよくこの機構によって扶養されるようになる。不公正な状態では、大衆の無力と従順さは、彼らに配当される物資の量につれて高まっていく^{xxxix}」と指摘されている。そこでは「個々の人間は経済的諸力の前には完全に無力であることを宣告される^{xxx}」。かつて人間たちを脅かしていた自然を圧倒する社会は、人々が新たに身を置く自然となって、人間を支配している。「今日の人間が陥った「自然への頹落 (Naturverfallenheit)」は、社会の進歩と不可分のものである^{xxxi}」。

こうした観点から考えるなら、病的憎悪が擬態であるとは、人々が自分自身を支配や管理が出来る既知のものへと自らを同化させていく「擬態」を成立条件とする文明社会の、ミメーシスを徹底的に敵視し排除する性質が、その環境に同化している人間に現れているということなのではないだろうか。第二次世界大戦期のフランクフルト学派や聖社会学派の思想がミメーシスや擬態などに関心を示していたことを指摘する上野は、文明社会とミメーシスの関係を次のように説明する。「歴史の進展に応じて、合理的知性はミメー

シスのもつ感染力、転移の力を恐れる。ミメーシスは知性のような分節化をされていないので、気散じのように安定しないものでしかない。反省／自己参照としての知性の手前にあるこの規制は、だから抑圧されるようになる。異質的存在に感染する模倣を脱して、反省と労働の世界に人間は向かわなくてはならない^{xxxiii}」。合理的知性によって自然を支配する文明にとって、分節化に回収されないもの、自然のたゆみに感染し模倣を引き起こす反応としてのミメーシスは、自らを成立させている秩序を脅かすもの異質な敵である。

だからこそ文明に同化して生きる人は、その環境＝自分を脅かすものである「特殊なもの」に異常なまでの嫌悪感を示すという防御反応をとるのである。だがその嫌悪感是自己自身のものではなく、緊張、麻痺反応、「敵」に対する決まったパターンの防衛であり、自らは目の前の相手に対して関係性の欠如した物体のように閉じている。最初に引用した病的憎悪とミメーシスが対比されている文章を振り返ると、ミメーシスは生物の「死闘」のうちに、物質とは対角をなす自由の規定として現れるのであり、病的憎悪とはそれとは「反対」のものであった。アドルノ／ホルクハイマーが例に挙げる下等生物の恐怖への反作用や拷問される者の身の引きつり、うごめく群衆の様子などに共通するのは動くこと、あるいは動きである。病的憎悪＝擬態は自由の反対、物質へと閉じることであるならば、ここに現れているミメーシスとは、生き物として死んで動かなくなったものになることへの抵抗なのではないだろうか。

5. ミメーシスとミミクリー

さて、擬態とは自らの関係機能を断つことであった。そして「擬態」の説明においてアドルノ／ホルクハイマーがこれと対比させたのが、「周囲から自分を独立した個人として際立たせ、当時に公認されたさまざまな交渉形式をつうじて、周囲と関係を結び、その中で自己主張する力」であった。さらにカイヨワが言った、擬態において失われる「人間感情」あるいは「生命感情」を思い出したい。彼はこれを「生物と環境との区別感、意識と空間の特殊な点との関係性としての人格感情」と言っていた。もしこれらのあり方が擬態＝病的憎悪と対比されているミメーシス的なあり方とするならば、それはどのような関係の仕方として考えることができるだろうか。ミメーシスに関して、上野は次のように言う。

模倣と類似の網の目で世界を覆うことは、世界を通常の認識や知覚から外れた驚愕と戦慄、ある種のショックによって感知し、受けとることであり、明確な差異によって合理的に分節化された宇宙の秩序（コスモス）が瓦解する瞬間に居合わせることである（あれとこれが似ている、あれとこれが「ほとんど同じ」であることの驚きと衝撃）^{xxxiii}。

人間は知性によって未知のものを把握しコントロール可能なものに回収し、自然を支配し自らの生存を強化してきた。「科学は自らの知的企てをもって対象を同化しようとする。世界や自然を対象として立てることは、化学が自らとそれらとの間に同質性の秩序、分節化された枠組みを確立することである。科学はミメーシスとは全く違った手続き、合理性にのっとりこれを行おうとする^{xxxiv}」。そして上野によれば、ミメーシスとはこの合理性、固定化した普遍的な同質性の秩序、分節化された枠組みといった、世界に対する「通常の認識や知覚」を崩すものである。「模倣と類似の網の目で世界を覆う」ことにおいては、知性が定めた分節化、境界はもはや確固たるものではなくなる。だがそれは擬態のようにすべての境界が一つに収束することではなく、それまでの境界が外れ、新たな関係性や新たな認識が現れることである。その衝撃を上野は「論理に基づく認識が、昔日の魔法の力にふれる、あるいは揺り戻される瞬間に近いだろう……この意味で模倣（ミメーシス）と相似の系列は、同時に通常の世界の枠組みをぐらつかせる力を持っている^{xxxv}」と言う。

こうしてミメーシスと擬態は明確に異なる。ミメーシスはその都度自分の既知を自ら壊し未知のものへ開いていこと、自ら働きかけ関係していこうとすること。これに対しミミクリーは自分を既知のものに同化させ適合させること、関係する力を放棄し自分の防衛のうちに閉じることである。確かに、生物としての生き延びという点で考えても、未知で常に変化する自然に対してはその都度自分の在り方を変えていかなければ対応することが出来ない。そしてそれは決して自己疎外ではない。なぜならカイヨワも指摘するように、自らもまたそうした自然であるからだ。

おわりに

今回は病的憎悪が擬態であるという意味を解釈してきたが、同時に病的憎悪とミメーシス、ミメーシスと擬態といった一見混み入った関係の整理も試みた。病的憎悪はしばしば差別と絡めて論じられ、また反ユダヤ主義者が実

際にユダヤ人を迫害していることから、病的憎悪とミメーシスは自分と他者との関係、自分の他者に対する認識のあり方から考えるのが自然であろう。しかしアドルノ / ホルクハイマーがこの両者の対比の例に出すのは、拷問される者の身体の引きつりや群衆の動きといった、哀れな生命における「死闘」であった。これはカイヨワの擬態についての解釈を通じることで、ミメーシスや病的憎悪とは必ずしも他者に対する自分の認識という観点だけでなく、むしろ自分が自分自身として世界と関わるものとして生き生きと生きることが出来るかどうか、それともそれを犠牲に自らの安全のみを考えひたすら受動的に成り行きにまかせるか、という個人レベルの問題として捉えることも出来る。逆に言えば、まず自分と他者がおり、そこでミメーシス的なあり方をするのか病的憎悪で拒否するのかということではなく、そもそも世界や他者と関係しようとする働きかけや意志が自分を環境から独立させた自分として際立たせると言えるのではないだろうか。アドルノ / ホルクハイマーが言う「他者への有機的適合という本来のミメーシス的な行為」とは、そのように自分自身を固定化せず、本来は常に変化していく世界＝自然に対して自らをつくりなおしていく過程で他者のことも理解、受容できるようになるという意味ではないだろうか。

こうしたことは紙幅の関係上、次回の課題としたい。また病的憎悪についても、アドルノ / ホルクハイマーは「擬態」とは別の側面から様々に論じており、今回だけで論じつくせるものではないので、次回の課題としたい。

参考文献

- ・ Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947, Querido Verlag, Amsterdam (永井恂訳 (2007)『啓蒙の弁証法 哲学的断層』岩波文庫)
- ・ Roger Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, «Collection les Essais VI», Gallimard, 1958 (久米博訳 (1975)『神話と人間』せりか書房)
- ・ W. Wickler, *Mimikry Nachahmung und Täuschung in der Natur*, World University Library, 1968 (羽田節子訳 (1993)『擬態 自然も嘘をつく』平凡社)
- ・ 細見和之『アドルノの場所』、みすず書房、2004年
- ・ 上野俊哉「回文 / 擬態としての聖なるもの〈と〉 批判理論 (研究プロジェクト 聖なるものと批判理論)」、東西南北、2008年、pp.96-129.

注

- i 上野俊哉 (2008)、p.115。
- ii ホルクハイマー / アドルノ著、永井恂訳『啓蒙の弁証法』(以降 DA)、岩波文庫、2007年、p.380。p.373。
- iii 細見 (2004)、pp.177f。
- iv AD、p.373。
- v 細見 (2004)、p.177。
- vi 同書、p.181。
- vii AD、pp.375f。
- viii 同書、p.374。
- ix 同書、pp.373.f。[] は訳者による補足。
- x W・ヴィックラー著、羽田節子訳『擬態』、平凡社、1993年、p.37。
- xi AD、pp.470f。
- xii カイヨワ著、久米博訳『神話と人間』(以降 MH)、せりか書房、1975年、p.116。
- xiii 同書、pp.116f。
- iv 同書、p.117。強調は原文のまま。
- xv 同書、p.118。強調は原文のまま。
- xvi 同書、pp.114.f。強調は原文のまま。
- xvii 同書、p.132。
- xviii 同書、p.132。
- xix 同書、p.116。強調は原文のまま。……は布施による省略。
- xx 同書、pp.121f。……は布施による省略。
- xxi 同書、p.122。
- xxii 同書、p.122。
- xxiii 同書、p.125。強調は原文のまま。
- xxiv 同書、pp.71.f。
- xxv 同書、p.124。強調は原文のまま。
- xxvi AD、p.373。
- xxvii AD、pp.374f。……は布施による省略。
- xxviii AD、p.376。
- xxix AD、p.13。
- xxx AD、p.13。
- xxxi AD、p.13。
- xxxii 上野 (2008)、p.121。
- xxxiii 上野 (2008)、pp.116f。
- xxxiv 上野 (2008)、p.118。
- xxxv 上野 (2008)、p.117。……は布施による省略。

(ふせ・きょうご 筑波大学大学院一貫性博士課程
人文社会科学部研究科哲学・思想専攻)