

## メディアロオジー：そのテーマ系

index

第一部：テーマ系

1. キリスト教の展開
2. 書物とフランス革命
3. 社会主義運動史
4. 書物と国家
5. イメージ論
6. イメージ論その2
7. 知識人論
8. 集団組織論

第一部：テーマ系

### 1. キリスト教の展開

レジス・ドゥブレのメディアロオジーにおいて、キリスト教神学の歴史は特異な位置を占めている。ある思想がいかなる媒介作用によって力を体現し、歴史的事象として君臨していくのか考える上で、ドゥブレはまずキリスト教の展開に着目する。宗教は、あらゆる思想、ドグマに先立って、人間が持つ不安、問題を信仰という形で解決しようとする(「一般メディアロオジー講義」(以下「講義」)pp91-92)。メディアロオジーでは、この先行性を唯物論的に捉えようとするのである。ヨハネによる福音第一章14節には「そして言は肉体となり…」(「新約聖書」日本聖書協会、1983)とあるが、この「受肉」(Incarnation)という概念をいわば地で行く原初の組織こそが「教会」であり、後世のあらゆる思想／運動の手本なのである。ドゥブレは、唯心論も、ロゴスとしての神(受肉した神)がなければ存在しなかつたろうし、社会主義や19世紀の進歩思想すらなかつただろうと述べる(「講義」pp97-99)。

西欧の基盤としてのキリスト教

教会を決定づけ、ひいては西欧の文化を決定づけたのは、**西暦325年のニカエア公会議(第1回)から451年のカルケドン公会議(第4回)まで**である。特に前者では、キリストの神性をめぐる議論により、否定派のアリウス派は斥けられ、アタナシウス派が勝利をおさめ、使徒信経の拡大が成文化された(平凡社「哲学辞典」より)。また、**787年の第二ニカエア公会議(第7回)**で画像崇拝が認められなかったならば、絵画も写真も映画も、生まれなかったかもしくは相当違ったものになっていたであろう。一神教は基本的に偶像破壊主義なのだと言はれる。一神教としてはキリスト教だけが、視覚に訴えることを通じて、地域的、民族的な宗教から、世界宗教へと転じていく。「目にすること」が、中世に至るまで、キリスト教信仰の「宣伝(プロパガンダ)」手段になったのだ(「講義」p.102)(この点に関しては、「イメージの生と死」がさらに詳しく論じている)。

ユダヤ教の場合、神は表象されてはならず、その代弁者(予言者など)はあくまで仲介者であって、代弁者が聖性を帯びることはない。ところがキリスト教の場合、代弁者であるキリスト自身が聖性を帯びる。つまり、神を表象するものとしての媒体となるのである。そして、教会という組織の中では、キリストを頂点に、聖性を付された媒介者(媒体)が連鎖として組織される。神という目に見えない存在が、無数に存在する媒体を通じて「肉体化」(あるいはエロス化/女性化)する(「講義」p.107)。

最初の7回の公会議は、いずれもローマ皇帝が招集し、その決定は「神学的言説でコード化された政治決議」(「講義」p.112)だった。こうして、異端の排除を通じ、血なまぐさい武力抗争を経て、教会の制度が確立していく。新約聖書の27の書を教会が正式に採択するのは6世紀を経てからのことだった。

## 聖性をめぐる動き

信者が教会組織を通じて神と通ずるためには、キリストが帯びる聖性は、多すぎても少なすぎてもいけない。多すぎれば父(神)とキリスト(子)は混同され、前者が後者に従属するし、少なすぎればそもそもの崇拝対象にならない(「講義」pp.114-115)。この微妙なバランスに解決が与えられるのは、**第3回のエフェソス公会議(431年)から第4回のカルケドン公会議**で、ネストリウス派(キリストに神性と人性の二位格を認める)を排斥したキュリロスは、「両性一位格」という解答を出す。しかしこうした言説への反発も続き、コンスタンティノーブル公会議(681年)を経て、794年のフランクフルト教会会議の分裂を招き、ネストリウス派を継承した東方教会が成立する。そしてこれこそが、キリスト教をユダヤ文化から完全に解放することになる(「講義」p.117)。

## 伝播を支える媒体

キリストの教えが広まった背景には、まずその内容的な素朴さ(キリストは教理そのものを語ったのではなく、物語、偶話を語ったとされる)がある。社会的にも地域的にも、底辺、または周辺から拡大していく。難解な理論を並べたてるのではなく、逸話を語る。それこそが人々の心を捉えるより優れた方法だというわけである。これは19世紀以降の社会主義運動の挫折や、あるいは現代のメディアを評価する上での視座にもなり得る。

さらに、後には、新約聖書が従来のパピルスの巻物ではなく、近代的な書物を想わせる蝋版書籍に、俗ギリシア語で書かれた(キリストはアルム語を話していた)ことが、大きく関与しているという(「講義」 pp.131-132)。可搬性のある書籍と大衆が解する言葉により、教義を読むのが僧侶だけの特権ではなくなり、個々人が神との接点を有するようになる。部族的なものだった神は、こうして個人のものとなり、内面化が進んでいった。

初期のキリスト教では、エクレシアにおいて口頭で説教が行われ、内面化と集団への所属意識とが表裏一体となって進んでいく。信仰は即、共有であり(「講義」 p.144)、それは集団への帰属を意味する。だが、精神的な達成には現世的な手段を用いるほかない以上、集団は他の集団を排除するようになる。政治的な権力が表に立ち、かくして380年に儀礼が公式化されたのち、392年には異教の儀式は禁止される。メッセージを存続させるには、媒体が硬化しなくてはならなかったかのよう(「講義」 p.153)である。教会は組織され(ヒエラルキーが確立し)、組織の維持のための教義ができ、その長が任命される。中央集権の整備である。

ドゥブレはここに、組織化の普遍的な動きを見ている。口頭性、即時性、身体性が、思想を伝える優れた方法であるとともに、伝える場としての集団は、排除と硬化を通じて組織化されていく。かくして素朴なメッセージは、媒体を通じて硬化し、やがては制度として君臨するのである。

## 2. 書物とフランス革命

フランス18世紀は啓蒙の時代として知られる。ディドロ、ヴォルテール、ルソーなどの著作は、民衆の革命を準備したとされる。だが本当にそうだったのか、というのが70年代ごろからの歴史観の基礎になっているように思われる。**ロバート・ダーントン「革命前夜の地下出版」(1982)(関根素子、二宮宏之訳、岩波書店、1994)**を見ると、革命期にいかにか雑多な書物、パンフレット類が流通していたかが分かる。また、ヴォルテールやルソーは、王侯貴族や教会関係者を含め、幅広い読者を獲得していたことも知られている。メディアオロジーでは、書物の内容より

も媒体の種類に注目する。そして、「一般メディアロジー講義」(以下「講義」)では、文化史家のロジェ・シャルティエ、ダニエル・ロッシュの研究を踏まえつつ(「メッセージの受理は、そのメッセージの変質を意味し、ある思想や行動を促そうとするテキストが、逸脱や抵抗を経て、別の思想や行動を促す場合もある」(「講義」p.166))、メディアロジー的視点を持った19世紀の著者として**トクヴィル**(1805-59、自由主義の歴史家)、**テーヌ**(1828-93、実証主義の歴史家)、**オーギュスタン・コシャン**(1876-1916、フランス革命研究家)の3人を挙げている。

ドゥブレはテーヌやコシャンを基に、文字による思想の流通を支えたのは(革命当時、識字率は男性の人口の約半数だったという)、サロンやクラブなどの集会、新聞、パンフレットの朗読、歌、街頭演説などの口承性だと指摘する(「講義」pp.173-174)。革命以前から、読み書きのできる限られた人々が、理性を貴び、自らを「市民」と認めていく。印刷技術の父、グーテンベルグの称賛である。だが口承性は「建物の蔭のように」(「講義」p.174)印刷物にからみつき、印刷物の内容を広く伝播させる。市民としての集団が形成されるのは、そうした口承性を通じてなのだという。革命以後においては、ジャコバン派による言語的統一、学校教育の整備、印刷物の奨揚を通じて、公的には口承性は失われていく(このあたりの事情は、**ミシェル・ド・セルトー(Michel de Certeau)**他著「言語政策(Une politique de la langue)」(Gallimard, 1975)に詳しい)。キリスト教における制度の硬直化と同様、ここにも再び硬直化が見られるのである。

### 3. 社会主義運動史

「メディアロジーはイデオロギーに関心を抱くのではなく、それ(イデオロギー)を可能にするものに関心を抱く」(「一般メディアロジー講義」(以下「講義」p.258)とドゥブレは言う。そして「エコロジー」(生態学の意味での)という視点から、フランスでの社会主義運動の歴史を概念的に振り返っている。

#### 印刷物と口承性

その黎明期にあって、社会主義の伝播は、識字率の高まりと歩を一にしている。これもまたグーテンベルグの稚児なのだが、やはり口承性がそれを支えたのだと考えられる。ソーシャリズムという語を最初に用いたのはポリテクニク出身の**ピエール・ルルー**(Pierre Leroux、1797-1871)だった。植字工となり新聞の発行に携わり、1831年までにサン・シモン(空想的社会主義者)主義の一派に属するようになる。共和制の展開と同様、労働運動の発展においても、本-新聞-学校という螺旋が見られるのである(「一般メディアロジー講義」(以下「講義」p.261))。同p.262には以下が列挙されている

第1のインターナショナル - 1864、ロンドン

教育同盟の結成 - 1866

マリノーニによる輪転機の発明(雑誌の発行部数の飛躍へ) - 1867

本や新聞は個人が読むものだが、学校(市民大学など)では口頭による講義が行われていたし、運動そのものの推進をはかるためには集団のスポークスマンは不可欠だった。だが、口承性はなくまで文字を支えるものであり、主たる媒体は書物、新聞といった印刷物なのである。実際、そのような印刷媒体がより現代的なメディアに取って代わられるのと、社会主義運動の衰退とは機を同じくしている、とダブルレは見る。労働、余剰、生産、プロレタリアート、ブルジョアジーといった概念は、感覚的現実の中にあるのではなく、また革命も必然とは認めがたい。それらが体をなすには、読書という抽象化作用がなくてはならず、抽象化作用こそが行動への道を開くのである(「講義」 pp.263-264)。

## 学校という場

フランスにおける社会主義運動の展開では、書物や新聞もさることながら、学校が果たした役割は大きい。市民大学や夜間学校は、運動の伝播のための必然であった。ある意味でそれは、ブルジョア階級の共和制を継承しているとも言える。教育と印刷物の流通はわかちがたく結び付いている。**エドゥアール・ヴァイヤン**(Edouard Vaillant、1840-1915、パリコミューン参加後英国に亡命した社会主義者)など、コミューン以降の「師」たちにとっては、民衆の教育(教化)こそが重要だったのであり、教育者の中には新聞の主幹などジャーナリストやその関係者が多数加わっていた。知識人を僧侶と呼び批判した **バンダ**(Julien Benda、1867-1956)、**ルイズ・ミシェル**(1830-1905、パリコミューンなどに参加したアナーキスト)などは教育の活動に関わり、1920年に設立された共産党も、多くの教師たちを党の要職に登用した。実際、労働運動への参加者の比率は、労働者よりも教師の方が高かった(以上「講義」 pp.274-275)。

だがやはり、そこにも硬化が見られる。規範としての教えは強化され、やがて教条と化す。唯物史観が「マルクス主義」として固着するように。教条となれば、排除を通じて境界線が作られ、それを監視する者が生まれる。こうして理論的なものと政治的なものとの混合が導かれる(「講義」 p.277)。ダブルレに従えば、スターリン主義のような「啓蒙」の対極にあると考えられるものも、根は一緒なのである。ただ西欧の社会主義は、より俗化の側に開かれていたということなのだろう。共産主義に至っては、オリジナルのメッセージからの病理的逸脱が、その対極にまで至った例と捉えられる(「講義」 p.278)。

## 新聞という媒体

フランスで初期の新聞が出現したのは、1830年から40年の間とされる。そしてそれは党の結成に結び付いていた。「労働階級」という言葉が最初に使われたのは、哲学者 **ビュシェ** (Bucheze、1796-1865)が主宰した新聞「アトリエ」だった。新聞は読者の団結を呼びかける手段であり、1880年にフランス労働党を結成しマルクス主義をフランスに導入した **ゲード** (Guesde、1845-1922)の「エガリテ」、**ジョレス** (Jaures、1859-1914)が創刊した社会党(1920年以降の共産党)の機関紙「ユマニテ」のほか、「人民の叫び」紙を創刊した **ヴァレス** (1832-85、パリコミューンに参加した作家)、「レヴォルテ」紙のルクリュ(Reclus、1830-1905、地理学者)、「新時代(Temp nouveau)」のグラヴ(Jean Grave、1854-1939、アナキスト)など、指導者たちはいずれも新聞に関わり、思想の伝播(俗化または翻訳)に務めたのである(「講義」 pp.279-280)。知識人(インテリ)と普及役(ジャーナリスト)とは一体だった。

共和制において知識階級と民衆との媒介作用を担ったのは学校だったが、社会主義運動の場では新聞がその役割を果たした。だが、時とともにその媒介作用は薄れ、知識人と普及役とが分離し、職業としての政治家、ジャーナリストへと分かれていく。そしてその権威が失落していく背景には、主要な媒体が印刷物から視聴覚媒体へ移行した事実がある、とドゥブレは考える。これは数の問題ではなく、ステータスとしての移行である。本や雑誌の部数、あるいは大衆教育の数の上での拡大は、それらが持っていた象徴性の希釈化と期を同じくしている(「講義」 p.285)。社会主義運動を支えた、本、新聞、学校の3つの柱は、希釈化と硬化を経て分離・解体し、それとともに運動そのものが権威を失っていくのである。

#### 4. 書物と国家

ここでは「一般メディアオロジー講義」第11講義に従って、フランスを中心とした書物と国家の検閲の歴史をざっと眺めておく。参照ページはすべて同書のものである。

欧州で初の活字による印刷が行われたのは1450年から55年ごろとされる。フランスに初の印刷所が出来たのは1469年で、1472年には、教皇の命令によりケルンの聖職者養成機関が印刷業者や著者の監視にあたり、これは1512年のルターの開門まで続く(p.335)。16世紀には印刷された書物が大量に出回り(この一世紀で1億5千万から2億もの著作。フランスではパリだけで2万5千冊、リヨンでは1万3千冊)(p.337)、最初に書物に目を光らせたのは教会だった。

1535年、**檄文事件** (1534年10月18日：宗教改革派がカトリック非難の檄文を **フ**

ランソア世の私室の扉に張った)を受けて、フランスでは印刷物が事実上禁じられる。この年、パリの印刷所は12にまで減少する。一方、法定納本が1537年に義務付けられ、1542年には事前の検閲が課せられ、国内の禁書目録が1545年に作られる。1563年、**シャルル9世**は、認可と特権とを与える王令を出す。これは姿を変えつつもアンシアン・レジームを通じて維持されることになる。だが、国外で印刷された書物が偽の聖書や暦の形で密かに流通し、刊行点数はさらにふくれ上がった。(pp.331-333)

アンシアン・レジーム期を通じて検閲も厳しさを増す。1739年、宮廷の裁決により王国の43の都市ですべての印刷所が禁止処分を受ける。1744年、パリの書店・印刷所に関する法典が定められる。1757年4月、王令により、不認可の書籍の著者、印刷業者の死刑が更新される。1764年の王令で、財務に関する印刷物の全面禁止。1767年、高等法院の裁決により宗教関連の印刷物を禁止。(p.338)

革命期になって、印刷媒体はつかの間の自由を享受する。1789年の**人権宣言**(第11条)により従来の検閲制度が破棄され、1792年までは印刷もふくめ「広報活動(コミュニケーション)」には全面的な自由が与えられていた。1793年に**第一共和制**になると、政令により初期の視覚信号による通信を国が独占するようになる。この頃から、国の規制の主眼は別の媒体へと移っていき、印刷物の規制対象は本よりも新聞が中心になる。**総裁政府**(1795-99)下の1799年、パリには73紙が乱立していた。権力側はこれを抑えようとするが、1812年の連続紙を用いた機械の発明、1823年の英国からの機械式印刷機の輸入を経て、ジャーナリストの攻勢は続く。こうして**七月王政**になった1830年には、従来の本に関する検閲が廃止される。しかし**第二帝政**期(1852-70)には再び新聞への圧力が高まり、**第三共和制**下の1881年、ようやく新聞をも含めた印刷の自由が法に唱われる。(pp.340-345)

こうした略史を踏まえつつ、ドゥブレは、その時点で優勢となりつつある媒体に権力が圧力をかける様を描き出す。やがては映画、ラジオ、テレビが、その対象として浮上する。だが、権力の「強度」と媒体(における数量)との関係は「あたかも一方の極で優勢を得るものは、他方の極では敗退するかのようだ」(p.330)と述べている。また、媒体における数量とその地位とは反比例するとも述べる(p.285)。権力から解き放たれた媒体は溢れ出し、その地位を失っていく(希釈化する)のだろうか。それは普遍的事象なのだろうか。

Text: 98年1月

## 5. イメージ論

メディアオロジー的にイメージについて語るとはどういうことになるのだろうか。ドゥブレがその著書『イメージの生と死』("Vie et mort de l'image", Gallimard, 1992)において指摘するように、イメージは人間にさまざまな形で「働きかける」。この場合の「イメージ」という語は、絵画(英語でいうピクチャに近い)を一般的に指す。ただし彫刻や工芸品、写真や映画なども含まれ、基本的には「表象」全般に広がっているともいえる。『一般メディアオロジー講義』が、思想を運ぶもの(担い手)としての口承と書物における作用を取り上げ、それらによって集団がどのように組織化されるのかを問題にしていたように、『イメージの生と死』は、組織化の前提となる「信じる」という行為において、イメージが果たす役割を捉えようとしている。メディアオロジー的な視点とは、イメージがもつ作用がいかなるものなのか、それはどう変遷してきたのかを問うことにある。なぜ働きかけるのかは別の問題だが(後述するように、その点についてはダニエル・ブーニューが詳しく取り上げている)、ここではそうした議論をも含め、簡単に要点のみ押えていくことにしよう(以下に示す『イメージの生と死』のページ番号は、初版ではなくfolio版のものを使用する。また同書はVMIと略す)。

## 何が表象されるのか

考古学から示されているのは、初期の人間の表象物が埋葬と関係しているということだ。そこには「豊饒と死のサンボリズム」が見出される。死者はイメージによって生きながらえるのだ。「生者のために死者を用いる技法」としてのイメージは、死者の生きた代替物なのだ(VMI, p.30)。古代の社会では死者は集団組織の中心に据えていた(VMI, p.30)。死者、すなわち不可視なものが力をもっていたのであり、それを可視なるものと和解させる必要があった(VMI, p.41)。イメージとはその両者を取りなすものにほかならない。イメージはまずもって見られるものではなく、われわれを見据え、守るものだったのだ(VMI, p.42)。死がもたらす混乱を鎮め、安定化を図るために、死者は表象で置き換えられ、生きながらえることとなった。これはジラルルのスケープゴート理論の図式と同一だ。集団は放逐させるものによって結束し、放逐されたものは外部にあって、恐ろしい統御不能なものとして君臨するのである。

## イメージは言語ではない

やがてイメージは、偶像、芸術、ビジュアルと質的に変化し、われわれがそこに何を見るかも移り変わっていく。だが制御不能なものはたえずわれわれを支配しつづけている。それはとりもなおさずイメージの根源なのだ。イメージと、それを見る者との間に関係が生ずるためには、イメージは集団の外部を指さなければならない。イメージが伝達作用をもたらすには(したがって集団を形づくるには)、突出すること、あるいは超越すること、メタレベルを指し示すことが必要なのだ。そこにおいてこそ集団は閉じられる(VMI, pp.82-83)。超越するものとは聖なるものにほ



かならない(聖なるものイコール制御不可能なもの)。偶像の時代には、イメージは宗教的に純粹に聖なるものを指し示していた。やがてイメージが自己完結的になると(芸術の時代だ)、今度はそれを作った芸術家が聖なるものとして崇拜されるのだ(VMI, p.85)。

ドゥブレはこうした推移をひたすら詳細に記述していこうとする。だが、そうした推移は何によってもたらされたのか、という疑問も提示することができるだろう。ここで視点を変えてみよう。『カイエ・ド・メディオロジー』においてドゥブレとともにその中心的な役割を果たしている [ダニエル・ブーニュー](#) は、むしろコミュニケーション科学の側に立ち、それにメディオロジーを取り込み精神分析をも捉え直そうという立場を取っているが、逆にいえばそれゆえに、メディオロジーを補完する視点をもたらしうると思われるのだ。そのやや教科書的でもある代表的著作『間接的コミュニケーション』("La communication par la bande", La Decouverte, 1991)(ここでは98年のLa Decouverte/Poche版を用いる。以下CBと略す)では、伝達の加速と改善とが、伝達される内容を無効化していくのだとしている(CB, pp.125-126)。ブーニューはパースの記号論における指標、図像、象徴記号の区分を心的カテゴリーと捉え、指標の側ではコミュニケーションの相(つまりコンタクト、ヤコブソンの話しかけ機能、フロイトの一次過程など)が、そして象徴記号の側に情報の相(教育、文化)が強まることを示す(CB, pp.55-57)。そこから無意識はラカンのいうように「言語のように構造化されている」のではなく、コミュニケーションナルであるという興味深い指摘を行っているのだが(CB, p.60)、いずれにせよ、伝達の加速と経路の改良は想像界(快楽原則、一次過程)の回帰をもたらし、ゆえにコミュニケーションの増大は情報の減少を伴うのだと述べている。その昔に聖なるものを指し示していたイメージが力を失い、イメージ自身で自己完結するようになり、さらにはビジュアルなものとしてひたすら消費されていくようになったのには、イメージがもつ伝達作用の経路の拡大、伝達の増大が関係していると思しうのである。

単純化したいいい方になってしまうが、記号学(論)はイメージをコードとして解析しようとする。だがイメージは本来、言語ではないのだ、とドゥブレは指摘する。社会のあらゆるものに記号を見出そうとする一種の流行りは、視覚芸術が脱象徴化するのと軌を一にしている(VMI, p.73)。だが、例えば映画を言語学的モデルによって体系化しようとしても、説得力のある議論には至らなかった(VMI, p.75)(明らかにクリスチャン・メッツの記号論分析を念頭に置いている)。それは指標またはアイコンであり、象徴記号ではないからである。

## 集団とイメージ

キリスト教が部族的な宗教にとどまらず、世界的に普及していく過程には、口承性の支えがあった(この点については、「[キリスト教の展開](#)」の項目を参照のこと)。

だがそれを支えたもう一つのものがイメージ、すなわち聖像である。聖像が公的に認められるのは第二回のニカエア公会議(787年)だが、843年にギリシア正教会が分離するまで論争は続いた。いずれにしても、こうしてイメージに対する言葉の優位は覆され、結果としてローマ教会は世界的に普及することになる。イメージとはいわば受肉である。受肉の教義はイメージを正当化づけ、キリストが不可視の神を「表す」ように、イメージはキリストや聖母、天使らを「表し」、イメージは崇拜の対象(イメージを通じての崇拜だが)となる。部族的な宗教ならば言葉で伝えられれば十分だ。だが民族に属さない宗教ではイメージが必要となる。イメージは無意識的に伝達されるからだ(VMI, p.126)。20世紀になっても、ローマ教会は映画やテレビを多用している(VMI, p.132)。

そしてそれは、様々な権力者においても踏襲されている。西欧は基本的にキリスト教がモデルになっているといわれるが、それはなにも精神性や儀式性だけに留まるものではない。それは権力構造のモデルでもあり、なによりも制度のモデルになっていることがわかる。そしてその根底の大きな部分を、イメージが支えているのだ。まずはこの点を改めて確認しておこう。

## 6.イメージ論その2

現代において芸術の範疇でくくられる人工物は、いつの時代にも存在した。だが、西欧のいわゆる「芸術」や「芸術家」(それが前提とする体?ア、意味論など)は、たかだか5世紀ほどしか経ていない。芸術という概念は、進歩概念、目的論的な歴史を背景に、ルネサンス期に生まれた(p.212)。ルロワ・グーランが『身ぶりと言葉』で言及した洞窟絵画の形象区分を翻案する形で、ドゥブレはイメージの変遷がサイクル(さらには???を形成していることを示す。マクロ的に歴史を見た場合、それは発現としてのイメージ、表象としてのイメージ、シミュレーションとしてのイメージというサイクルになる。西欧のまなざしの歴史は、こうした変遷によって辿ることができるとドゥブレはいう。発現は呪術的な体制に、表象は芸術的な体制に、そしてシミュレーションは視覚的な体制に対応する。よって芸術は第二の表象的イメージの時代に対応することになる。

### 古代ギリシアに「芸術」はなかった

それゆえ、芸術は古代ギリシアで生まれたという通念にドゥブレは疑問を投げかける。古代ギリシアには近代的な意味での「芸術」という心的カテゴリーはなかった。イメージはあくまで宗教に捧げられるものであり、それ自体の美のために存在したのではない。ギリシアの宗教はキリスト教的に内面化したものではなかったが、神殿や制度、神話などが宗教の存在を物語っている(pp.237-238)。

「アート」の語源とされる「テクネー」は、あくまで人為的なものや技巧を指す言葉であり、芸術作品そのものを指すのではない(p.238)。ギリシア的な美は、それ自体で存在するようなものではなく(美学的なものではなく)、倫理的、形而上的なものに深く結びついていた(p.244)。大文字で記されるような絶対的な「参照物」がある時、人為的に作られるイメージには高い評価は下されない(p.253)。また、古代ギリシアにおてまなざしが尊重されたとしても、あくまでそれは科学的なまなざしであり、幾何学や天文学の基礎に用いられた(p.247)。芸術の概念の不在は、欠如ではなく、存在論的にそうだったということなのであり、芸術の概念が存在する必要のない満ち足りた世界感が形成されていた(p.250)ということなのだ。やがてローマ時代に戦利品の収集が行われる際に、疑似芸術的なものが生まれてくる(p.245)が、形而上的な部分はいくぶん薄れても、ローマの工芸品も大半が匿名性の中に埋もれている(p.257)。そしてキリスト教が普及し、聖堂が作られるようになっても、依然としてそれを作る職人は、社会的な独立した個人の職業人として扱われてはいなかったのだ(p.259)。

## 風景の誕生

ルネサンス期になり、「ペイザージュ」(paysage)という言葉が生まれる(1549年、ロベール・エティエンヌ)が、それは風景ではなく絵画の「?」を示す言葉だった。このことからして、いわば絵画によって風景が生まれたのであり、自然の景観と芸術とは相互に依存し合っただけでなく存在できない抽象的カテゴリーなのだ(p.264)ということになる。イタリアのパエセット、北欧のフランドルの絵画も同様だ。神話や教義(聖書の)などのテーマを描く際の装飾でしかなかったものが、一人歩きをするようになる。天空に向けられていたまなざしが地上に向けられるという、まなざしの、意識の転回だ(p.268)。

ドゥブルはそれを導いたものとして個人主義と資本主義(初期形態の)を挙げる(p.269)。両者はもちろん互いに関係しているだろう。商業活動や美術など、距離や自然の力の制御は正確な計測の能力を必要とする。それは同時に想像的なものを飼い慣らすことでもあった。解放された意識と周囲への注意とはともに生ずる(p.270)。それは自己の認識でもあり、かくして風景画と肖像画(聖人画の文脈から離れたもの)とは同時期に成立するのだ(p.273)。外部の探求と内面の深化は照応関係にある。

さらにもう一つのテーマ系が生ずる。聖なるものは必ず集団を伴う。ゆえにそれはきわめて局地的なものでしかない。聖なるものへの充当が薄らぐとは、すなわち視覚的な壁が取り払われることである(p.275)。かくしてそれはユマニストの思想を呼ぶ。しかし芸術がさらに先に進んだとき、つまり都市化や情報化、流通の高速化が進んだ現代的な文脈においては、風景もまた解体する。距離感が失われれば、還元

できない外部?7領土の広がりを感じることも、それを現実に生きるという感覚も失われる(p.279)。そしてわれわれはそういう時代の中に生きているのだ。

### イメージの3つの様態

「メディアロジーは価値判断をしない。ただその様態を記すだけでよしとする」とドゥブレはたびたび述べている。『一般メディアロジー講義』の中ですでに支配的メディアによる歴史区分の概念として「言語圏、文字圏、映像圏」へと分割するアイデアが示されているが、『イメージの生と死』ではこの3つに「偶像の時代、芸術の時代、ビジュアルの時代」を対応させている。それぞれ参照の中心が神的なものであった時?継A参照が歴史的なものとしての人間に移行した時代、個人から全体的な環境へと移行した時代を指す(p.291)。これは対象物による区分ではなく、まなざしによる対象物の取得の様態を区分したものだ。大まかにいってパースによる指標、図像、象徴の機能的区分にも対応するだろう。ただし歴史的な事象においてそれらは相互に入り組んでいる。東方教会のイコンは「指標的」であり、現代彫刻からの彫像の消失は抽象性の高い象徴への意志と見なすことができる(p.297)。ギリシア・ローマ時代には指標から図像への移行が、そして近代芸術では図像から象徴への移?sが見られ、現代の状況では象徴から再び指標への絶望的な(かつての指標をそのまま取り戻すことはできない)探求が指向されている。

商業活動とそれに伴う様々な体制の変化(心的なものも含めて)が芸術作品を脱神聖化し、それ自体を価値として流布させた(作品は商品となっ?s)のと同様に、現代において芸術作品はメディア的(狭義の)なイベントと金融の投機によって動かされるようになった。ダニエル・ブーニューはコミュニケーションと情報とは相補的でありながら両者の増減が反比例の関係にあることを指摘し、コミュニケーションが一次プロセスを再浮上させると述べている("La Communication par la bande", La Decouverte/Poche 1998, p.180)が、かくして現代芸術はあたかも快樂原則に従うかのように増殖し(美術館もまた増殖する)、一方でそのイベント性はインフレ状態になっている(新奇さがもてはやされる)。

集団を繋ぎとめる要となっていたのは「聖なるもの」だった。そしてそれは常にイメージと結びついていた。芸術作品が美術館に収められた時、もはやそれには聖性はなかった。芸術はそれ自体で宗教となることはできない。科学も同様であり、その理念や倫理だけで人間を世界的、普遍的な集団にまとめ上げることはできない。なぜなら芸術が人間の結びつきを作るのではなく、結びつきが芸術を産む(pp.346)からだ。芸術や科学の普遍性は事後的に見出されたものだということになる。そして実は芸術の体制(制度)は本質的には局地的に支えられているがゆえに、過度の浮遊(インフレ)の結果、再びそうした局地的なもの、聖性の再獲得へと向かっているように見えるのだ(だがそれはかつての聖性とは異な?た形にならざるをえないだろう)。

制度としての「芸術」は新しい関係(その体制自体を否定する関係をも含めて)を求めて浮遊している。それがどのようなものを今後もたらしてくるのかはわからない。だが、制度としての「芸術」を支える諸要素とその力学の認識、批判的な視座からは、新たな展望も開きうるかもしれない。一方で、そのためには、ドゥブレのこうしたマクロな分析を、よりミクロな視点からの考察によって補完していく必要もあるだろう。ブーニューはフレームが崩れるところから常に新たなメタフレームが見出される(ibid., p.233)と述べているが、今や単系のフレーム(「芸術」?)代わる何か、など)で際限なく囲うことではなく、そうしたフレームの単系性そのものからすら脱することが課せられているのかもしれない。ならばそうした「単系性そのもの」は何によって支えられてきたのかを十分に吟味することも、メディアオロジー的な課題となるだろう。

Text: 99年4月

## 7. ドゥブレによる知識人論

サイードは『知識人とは何か』(大橋洋一訳、平凡社ライブラリー、1998)の中で、ドゥブレの著書への言及がある。『教師、文筆家、著名人 - 現代フランスの知識人』というその著書は『フランス知識人の権力』("Le Pouvoir intellectuel en France", Ramsay, 1979))の英訳書だ。サイードは同書のエッセンスを紹介し、そこで示されたフランスの状況が他国にもそのままあてはまるとは言えないとしながらも、その「一般論は有効」だと述べている。つまり、「諸個人からなる集団は、つねに制度的諸機関とつながりがあり、制度的諸機関に権力と権威を依存しているという点においては」(サイード『知識人とは何か』p.114)ということだ。

サイードの中では、こうした知識人のあり様は批判に晒されるべきで、真に知識人たるものは、亡命者、故郷喪失者としての間隙に身を置き、つねに権力に対して批判的な視座を構えていなければならない、とされる。だがその難しさは並大抵ではない。知識人が奉仕すべき唯一のものとしてサイードが持ち出す「普遍的なもの」が、権力関係の側に回収されたり、あるいはそうした権力関係の上に築かれる可能性も否定できない。例えば「弱者を守る」ことを公言する政党なり団体なりが、一度なんらかの権力を得ると、搾取する側に回ったりするのは往々にして見られることだ。また、いわゆるポリティカリーコレクトとされる表現・行動への規制が、きわめて狭い圧力団体のポリティクスに立脚している場合があることも周知の事実だろう。そしてまた、知識人の公的な発言が、思いもよらぬ形で変形されて利用されることもあるだろう。とするならば、知識人の問題は集団の問題と切り離すことはできないのではないか。それは個人的な姿勢の問題に限定されえない。ドゥブレの

発する問いはまさにそこにある。集団に媚びへつらう知識人をそのまま批判するのは安易ではないか、むしろ集団的論理を見据えながら知識人のあり様を批判するのではければ意味がないのではないか。おそらくこれがドゥブレの知識人集団批判なのであり、それはメディアオロジー的な「伝達作用の批判」も含まれることになるだろう。

### 『フランス知識人の権力』

少しばかり詳しくドゥブレの論を追ってみよう。『フランス知識人の権力』は1979年の初版だが、ここでは普及版(folio版)を用いる。以下のページ数はすべてfolio版のものだ。同書では「メディアオロジー」という用語が始めて使われ、その予兆的な著書ということにもなっている。

「知識人」なるものは産業革命に結び付いた存在だ、とドゥブレは言う。それは社会文化的な層だが歴史的行為の主体ではなく、政治的余剰価値は希薄なものの制度化はされている(p.53)という中間的なカテゴリーだ。ドゥブレは「大衆への(大量の)配布手段を使えるかどうか」で上位知識人と下位知識人とに分かれることを指摘する。この配布手段という側面においてメディアの問題が浮上してくる。

後の「メディア圏」の区分とは別になるが、同書でドゥブレは3つの時代区分を提唱する。それは共和制の区分にも対応したもので(p.65)、知識人の擁護において中心的役割を担う機関により、それぞれ「大学の時代」(1880-1930)、「出版社の時代」(1920-1960)、「メディアの時代」(1968-)とされる。やや恣意的な区分にも見えるが、これこそがドゥブレの分析の核をなしている。つまり、知識人はその時その時の中心的機関に接合され、その中で自己実現するしかないということだ。最初それは大学だった。教会とボナパルティズム解体後、教会に代わる形で台頭した大学において、知識人は国家と啓蒙主義を信奉する急進派だった(p.69)。ところがエリート数の増大はその権力低下を招き、新興の新聞メディアとの同盟関係(p.82)が衰退を招く。一方で、その中からアカデミーに集う作家たちが現れる。こうして知識人は上位、下位に二分化されていく(p.85)。

やがて **NRF** などに代表される出版社が台頭する。出版社は市場原理に操られ、それに伴って知識人の様態も変化していく。商品流通が支配的な社会では、常に新しいもの、あるいは古い思想家の再評価がなされ更新されていく(p.164)。それは書籍販売にも影響する。表面的な多様化は逆に画一化をもたらし、マスメディアによる選択が新たな希少化と、それに伴う権力とを産む(p.173)。ここでドゥブレは出版流通の実態をやや詳しく示して見せる。(余談だが、[Le Monde diplomatique](#) 98年11月号に、ユベール・プロロンジョー(Hubert Prolongeau)による昨今の出版業界事情が報告されている(邦訳が拙訳にて岩波書店『世界』99年2月号に掲載)が、ドゥブレの示す状況の推移は、まさに今日の出版環境の縮図を思わせる。)

ドゥブレによれば、知識人とは本来、きわめてジャーナリスティックな存在だ。なぜならそれは思想的な「ディストリビュータ」だからだ。そしてその本質が全面的に開花するのは、次のメディアの時代を待ってのことだ。そしてそれはとりわけ上位知識人に当てはまる。メディアの画一化の論理は、必然的に一にぎりの上位知識人の集中化を招く。上位知識人は威厳への欲望を抱きつつ、相互承認の力学を生きる。もはや重要なのは生産物(著作)そのものではなく、生産する個人となる(p.298)。上位知識人は必然的に自由主義者として保守派となり、一方、大学を拠点とする下位知識人は、大学制度の中で国家を基盤とする視座をわかち合い連帯する(左派として)。両区分の間には深い溝ができあがってしまっているのだ。

民衆の政治参加が一般化するにつれて、パブリックなものへのアクセスが集中化してしまう逆説を、ドゥブレは強調しているように見える。ここではまだ中間的存在(とそれが支える機構的なもの)についてのより一般的な考察はなされていないが、いずれにしても指摘されているのは、知識人なるものが政治的なものに関与する以上、そこに必ずヒエラルキーが介入するという点だ。メディアの時代においては、それはメディアへの登場によって基礎づけられる。サイードが唱える理想の知識人の姿は、絶えず批判し続ける、制度に完全に囚われることのない放浪者だ。だがそれが社会への働きかけを目したものである以上、果たしてその理想が現実態としてあり得るのかどうか、ドゥブレの著書は大きな疑問を投げかけて来る。理想は確かに素晴らしいものだが、その自己省察の足掛かりとして、集団の問題は避けて通れないのではないだろうか。

## 『書記』

翌80年、ドゥブレは『書記』という著書を刊行する("Le Scribe - genese du politique", Bernard Grasset, 1980)。19世紀後半からの知識人集団を対象とした前著に対し、今度はさらに歴史的スパンを長く取っている。だが「書記」というキーワードで括られるのは、より広義の知識人集団に他ならない。

西欧、とくにフランスにおいて「知識層」が出現するのは、風土の温暖化、乾燥化が見られる8世紀ごろに、社会のヒエラルキーが確立されるころからだという。

**シャルルマーニュ**による聖職者の登用(書記として)がその第一歩となる(p.25)。知識層は文字の使用と不可分だ。文字は社会的な目的で使われ、従属化を容易にする手段となる(p.28)。文字の職人は最初の都市国家とともに現れるが、そうした職人層が出現するのには、経済の進展によって生産活動から解放された集団の存在が前提になる(p.36)。そしてその集団によって、知の集積、選択、流通管理がなされるが、それはまさに政治的支配を意味する。かくして中世におけるキリスト教会は、最古の近代的世界の行政組織となる(p.48)。管理という面において、その生産者集団には検閲者集団が混じり合う(p.50)。正書法、公用語などはまさにそうした管理



強化を示すものだ。いわば文化的支配なのだが、そこではその政治性(特殊性)が隠蔽されることによって普遍化(一般化)する。

政治権力はなにがしかの象徴、論理的観念、モラル的価値を前提とし、そうした形而上学的主体として自らを示す(p.64)。そしてそれを維持するために組織された知識人が必要となる(p.73)。これはその後のドゥブレの思想を大きく決定づける視点だ。フランス史においては、独立した、世俗化した聖職者こそがいわゆる「インテリゲンチア」をなすとされる。最初のインテリとは書誌学者(16世紀ごろの神学者)で、その後、神から王、王からアカデミーへと、信奉する対象を変転させていく。そしてその信奉対象について語ることはタブーになるのだ。かくして17世紀には、宗教と政治について語る事が禁じられ(p.115)、哲学などは対象を失いそれ自身を対象にすえるしかなくなる(形而上学へ)(p.116)。18世紀には教養人(作家など)が政治の担い手となり、19世紀には政治家と知識人との間に支配の共有が生まれる。国が動乱期を向かえその政治的な力が弱まると、インテリ層の力は強くなり、国が安定し力が強まると、インテリ層の力は弱まるのだ(p.113)。さらに、フランスが称賛する人間性、さらには国際人としての発想が、実はフランスのナショナリズムの覇権でしかないことをドゥブレは指摘する(p.128)。人権は、政治的コミュニティのメンバーであることを前提として与えられる。結果として、そうした普遍性が危機に陥る時、国家そのものも危機に瀕し、知識人もまた危機に直面するのだ(p.137)。

ドゥブレによれば、マルクスは知識人を捉える視点を欠いていた、それは「寄生」(ミシェル・セール)を除去しようとする古典的合理主義を踏襲していたからだという。政治的实践は受動的統合として示され、自動的に実践に移されると考えられている(下から、つまり大衆の側から)がゆえに、思想の流布という部分が問題系として取り上げられないのだ(p.168)。だが実際には、共産主義、社会主義は上からの力、つまり知識人によって具現化されている。知識階級は、例えば奴隷制などによって、経済的生産からの解放で成立している(p.200)にもかかわらず、そのことを思惟の対象には据えないのだ。ルネサンス期以来、思索する個人は世界の中心となり、もはや周辺を見ることもなく、自らを全体と捉えるようになった(p.217)。支配はかくして全体化するのだ。しかしそこには、知識階級と、それを下から支えている経済体制や物質文化が、思索の対象とされないまま存続している。よってその支配を批判するならば、知識人を支えてきた、あるいは今なお支えている諸々の事象を取り上げなくてはならない。「物質的手段を持つ者が、精神的なものをも占有する」(p.192)というマルクスの批判的テーゼを、今一度吟味しなければならないというわけだ。そのための一つの試みがメディアロジーなのだとと言えるだろう。

## 集団組織論の方へ

ドゥブレはこのように、**バンダ(Julien Benda, 1867-1956)**による「聖職者」としての知識人という議論(サイドの前掲書、p.29)を継承しつつ、それを支える



部分(技術、経済など)を掘り起こし、そこに批判を加える試みを展開しているのだと言える。知識人が集団と切り離せないならば、当然次にくるのは集団そのものの力学の検証ということになるだろう。実際、81年に刊行された大著『政治理性批判』では、そうした集団そのものの分析が展開されていく。これについては [改めて後述](#) しよう。また、一方で知識人は理論と実践のはざまに置かれた流布者なのだ。その意味で、「伝達する」「間に割って入る」という意味合いでの「翻訳者(翻案者)」ということになる(p.277)。ここからはもう一つの研究の方向も開示されるだろう。すなわちメディアオロジーとしての翻訳論だ。知識人の本質とは、あるいは翻訳という実践の中にすでに存在しているのかもしれない。これは近代日本にも通じるテーマになりうるだろう。これについても、改めてじっくりと検証したいと思う。いずれにしても、こうした知識階級はフランスの歴史的産物であり(intellectuelという語を最初に用いたのは **デスチュット・ド・トラシー(Destutt de Tracy, 1754-1836)**) は、フランス、ひいてはヨーロッパの覇権に深く関わってきた。近代についての見直しがなされつつある今、そうした知識層そのものの批判もまた、きわめて重要な意義を含んでいるだろう。

## 8. 集団組織論

注意：99年4月以降、本サイトではDebrayの日本語表記を、長音を除いた「ドゥブレ」とする。

[前項](#) で概略を見たように、知識人論を展開してきたドゥブレは、続いてそれに関連した集団組織論を考察するようになる。81年に刊行された『政治理性批判』("Critique de la raison politique", Gallimard, 1981)は、メディアオロジーに至る重要な道標をなしていると思われる。ここでは以下に、同書で展開される集団組織論のエッセンスのみを簡単にたどり、それが開示する方向性を確認しておきたい。ドゥブレはここで、歴史を振り返る際のスタンスとして、「可変なものを探りつつ、機能における不変なものを探ること(p.46)を強く前面に押し出す。これは前2著でも見られたことだが、ここへきて、むしろ集団の力学そのものを示すことに力が注がれるようになる。もちろんそれは豊かなディテールに裏付けられた議論ではあるが、提示される図式的な理解には抵抗を示す向きもある。メディアオロジーの今後の深化が、それを補完するのか、あるいはまたそれを批判していくのか、これから問われなければならないことは確かだろう。

### イデオロギーの様態

「イデオロギー」という語を最初に使ったのも(「知識人」と同様に)、**デスチュット・ド・トラシー** だった(p.47)。最初それは「社会的実践の所与の歴史的全体に付随する、意味作用のシステム」を指していたが、やがてそれが文脈を離れるにつれ、レトリック上の武器として、相手の言説を非難する手段として用いられるよう

になる(p.89)。実詞化が神話化を招く、というわけだ。イデオロギーは結果的に、回顧的に見出されるものとなる。当事者にはイデオロギーは思惟できない。あくまで、対立する相手の側にのみイデオロギーは見出され、あらゆる非難を一身に背負わされるのだ。イデオロギーはこうして、集団的苦悩を鎮めるスケープゴートとして用いられるのだが(p.94-95)、ドゥブレはそこにこそ宗教性が宿っていると見る。「～主義」という象徴的な言説と、社会的実践を結びつけるのは宗教性にほかならない(p.105)。当事者を巻き込むイデオロギーは呪術的段階への後退でもある。マナとしてのイデオロギーの信奉には、知識人的アニミズム、あるいはナルシシズムが宿っており、それゆえに知識人には政治の力学が見えないのだ(p.110)。したがって、そのような呪術的なものからの解放が必要になる(p.113)というわけだ。イデオロギーに宿る宗教性は、科学性にも先行しているのである(p.123)。

ドゥブレはここで、イデオロギーとしての思想が社会的な運動となる可能性は、真理としての価値そのものよりも、思想の伝達の仕方に依存すると述べている(p.116)。イデオロギーのもつ宗教性が、そのことを推論させるというわけだ。これはその後のメディアロジーに受け継がれる議論だ。再びマルクスのイデオロギー観を批判するドゥブレは、集団的行動の主体性が、主体性そのものを排除した問題系で理解されているというパラドクスを指摘する(マルクスにおいては、大衆の主体的行動が自動的に導かれるとされるがゆえに、それがどのように組織されるかという力学は、はなから考察の外に置かれるということ)。具体的な行動と意識上の表象との接点はどこにあるのかと問うドゥブレは、思想の生産そのものが、その力の生産とイコールなのではないかと考える(p.157)。思想の作用とは、作用を組織する伝達機構に帰着し(p.159)、その伝達機構として共同体という帰属の構造があると指摘される(p.160)。

## 信奉の論理

ドゥブレは後に「信奉については知性について以上に研究されていない」(『伝達作用』)と述べているが、この『政治理性批判』でも、「信じること」は社会性のアプリオリな形式であり、そこには理性的な事由が与えられなくともよい(p.178)という点を強調している。信奉は「知る」という以上に、対象について肯定することだ(p.176)。信奉の対象と信奉の行為とを結び付けるもの、それは集団の前意識的な図式化傾向(過度の簡略化へと走る傾向)だ(p.181)。それを担うもの、すなわちそれがイデオロギーに他ならない。社会的な力の場(集団)を個人の感性に結び付ける点において、イデオロギーは個人にとって情動の全体をなす(p.192)。集団は個人の上流にあるとともに、内面にもある。そもそも「帰属する」ことは、主体の構成プロセスに存するのではないか(p.206)。集団のイメージが主体の構成を媒介するのではないか(p.212)。これは大胆な仮説だ。もしそうだとすれば、主体の構成論そのものが転換される必要が生じる。この帰属論は、様々な事例で検証してみるべき価値があるだろう。いずれにせよ、ここから、集団の中心に置かれるカリスマとは、集団の

構成員に自己認識の快樂をもたらす者であり、つまりは構成員の鏡であると考えることができる(p.215)。そしてまた、構成員個人にとって他の構成員は道具であるとともに目的でもあり、組織全体も構成員にとっての道具であり目的でもあることから、集団においては主体/客体、手段/目的の二分法すら適用できなくなる(p.244)。結果的に思想から政治的实践が導かれるというのは幻想に過ぎないということになる。あらゆる思想はその生成の段階から、すでにして政治的(集団を組織するという意味での)なのだ。

## 不完全性

システムは、その内部の要素だけで閉じることができない、これがダブルのいう「不完全性の定理」だ。この部分は用語として見る限り、ゲーデルの安易な翻案だという誹りを免れえないかもしれないが、組織論の内実としては必ずしも有効ではないとも言い切れないだろう。これはむしろジラールの第三項排除を継承する議論だ。集団をまとめる力学は二つある。一つは中心を頂点として押し上げる垂直方向の力学、もう一つは「われわれ」と「他者」とを区別し周辺部を排除する水平方向の力学である。

頂点となる要素の特徴は、常にそれ自体が別のものの代りとして中心を占めるということだ(p.266)。王は神の「代り」であり、政治指導者は理念の「代り」に中心に置かれる。神や理念そのものは集団の中には存在しない。集団が閉じるには、常にこうした外部の要素と、それを代理する要素が必要となる。これが集団の「不完全性」ということになる。ループは常に、閉じることに失敗するのだ(p.270)。

とすれば、中心の要素は常に外部要素の媒介者でしかない。そしてその外部要素は常に欠如している。媒介作用(mediation)は欠如に対してなされるのだ。宗教や政治上の「イズム」の上流には、欠如の産出による集団化が見られるという(p.354)。垂直方向の放逐(聖化)と水平方向の排除(囲い込み)とがドクトリンをもたらすのだ(p.366)。結束をもたらす言説は、常に誰かの代りに発せられるものであり(p.355)、その代理作用は中心から放射状に広がり、末端にまで及ぶ。理念の代りに指導者が発言し、指導者の代りに幹部が発言し、幹部の代りに中間管理者が発言し…こうしてヒエラルキーが組織される。ダブルはこれをコンスタンティヌス・コンプレックスなどと称してみせる。**コンスタンティヌス**は、自らを神ではなくその代理者として認めたがゆえにローマ帝国の再興をもたらしたのだ(p.410)。

代理者は、それが代理するものを聖なるものとして示す。伝説的、英雄的な死などがそこでは大いに奨励されるが、聖なるものそのものが、集団の構成員を規制するという意味においてきわめて暴力的だ(p.374)。そしてまた、周辺部においては集団に属さないものとの対立がある。ここにも暴力が、さらには戦闘が存在する。暴力や戦争は社会集団に内在し、平和を成立させる前提条件として組み込まれている。

暴力なきユートピアという発想は、いわば身体にとっての夢と同様、実現はされなくとも、組織の健全さを保つために必要なものでしかない。

集団組織はエントロピー化に対抗する一形式だと捉えることができる。解体し風化するのを防ぐために周到に用意された集団組織は、近代においても姿を変えながら維持されている(キリスト教、社会主義体制など)。そして常に、近代性の中にアルカイックなものが回帰する。聖なるものとは想像的なものであり、様々な進歩によって組織が変転し、再び組織化がなされる時、必ずやそれは回帰する(p.453)。近代経済もまた、アルカイックなものを絶えず高揚させる。われわれはその中に捉えられたままなのだ。では、われわれに出来るのは、それを認識するのがせいぜいなのだろうか。

### われわれの問題として

ドゥブレの組織論はこのように、政治的、宗教的なものの根底にある集団の力学、信奉の力学を取り出すことを主眼としている。しかしそうして取り出された力学は、「不完全性」を軸とする単系のモデルである。だが、仮にこのモデルを受け入れるならば、それを複数化するという可能性を探ってしかるべきなのではないだろうか。もちろん、ドゥルーズ-ガダリ的なリゾームへ逃げ込むわけにもいかないだろう。ドゥブレ自身、リゾーム概念が故郷喪失の苦痛を和らげるものではないことを指摘している(p.224)(集団はいわば故郷の喪失に抵抗するものだ)。一つの可能性は、今度は社会集団が解体していく様を取り上げて、今度はその解体の力学を検討することにあるかもしれない。「エントロピー化」、あるいは「故郷喪失」という用語で語られているものの内実を、より詳しく検討することによって、社会集団の構成論(ドゥブレの論はまさにこれだ)が取り残しているかもしれない部分を掘り起こすという作業である。これは今後の重要な課題となるだろう。

Text: 99年5月