

聖刻文字と解読不能な他者（解読後篇）¹⁾

神尾達之

2. 解読後の世界、あるいは脱神秘化する理性の失神：シャンポリオン

1822年、ホフマンが死に、シャンポリオンが聖刻文字の解読に成功した。彼は前年、ロゼッタストーン上の聖刻文字のテキストの文字数とこのテキストに対応するギリシア語のテキストの文字数を全部数えあげた後、486語のギリシア語の単語に1419個の聖刻文字が対応していることを発見した。これは明らかに、聖刻文字がそれぞれ個別の単語を表示しているのではないということを示していた²⁾。ホフマンの言い回しを借りれば「計測されたものだけが純粋に人間的」であるとして、神秘主義を徹底的に排除することが、聖刻文字の解読を成功させたのである。シャンポリオンのこの理性的な操作は、ドイツロマン派が離れることのできなかったあのホラポロン流の過剰解釈と正反対の方向をさしているが、シャンポリオンをしてこのような合理主義を貫徹せしめたのは、しかし合理的思考そのものではなく、解読への欲望だった。伝えられているところによれば、シャンポリオンは解読に成功した直後、兄のところに駆けつけ、「分ったぞ！」と叫ぶなり、意識を失ってしまったらしい³⁾。

ところでシャンポリオンの葬儀にはアレクサンダー・フォン・フンボルトも参列していた⁴⁾。どうやらアレクサンダー経由でシャンポリオンの記念すべき論文『ダシエ氏への書簡』が、シャンポリオンの論文を知る前からすでに聖刻文字の問題と取り組んでいた兄のヴィルヘルム・フォン・フンボルトに届いたらしい⁵⁾。ヴィルヘルム・フォン・フンボルトは、シラーによれば「自由に形成してゆく能力に比べて判断する能力が過剰で、何かを創作しようとしてもそれに先んじて批判してしまおうという影響が強い」ために「創造

1) 本稿は「早稲田大学教育学部 学術研究—外国語・外国文学編」第47号(1998)に掲載予定の、同名の論文の後半部である。

2) E. ドーブルホーファー(矢島文夫・佐藤牧夫訳)：『失われた文字の解読I』(山本書店、1963)96頁を参照。

3) Adolf Erman: Die Hieroglyphen. Berlin u. Leipzig: Göschen, 1912. S. 11を参照。

4) E. ドーブルホーファー前掲書(註2)107頁を参照。

5) Wilhelm von Humboldt: Über den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: B. Behr's Verlag, 1906 (Nachdruck 1968). 1. Abt., Bd. 5, S. 477の後註を参照。

性」⁶⁾に欠けていたが、だからこそ彼は、ノヴァーリスのように解読不可能な文字のシニフィエを空位にしておき、いわば自らの「創造性」を賭金として *Bedeutsamkeit* に身を委ねることができなかった。それ故に彼はシャンポリオン同様、聖刻文字をめぐる問題に言語学の側からアプローチすることができた。フンボルトが1824年の3月から1825年の3月の間にベルリンのアカデミーで行なった比較言語学をテーマとする三つの講義 (*Über den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache; Über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau; Über vier Ägyptische löwenköpfige Bildsäulen in den hiesigen Königlichen Antikensammlungen*) ではシャンポリオンの論考と対決した跡が見出されるばかりでなく、シャンポリオンの名も随所に挙げられており、また三つめの講義の草稿にはシャンポリオンへのオマージュも添えられている⁷⁾。ドイツロマン派の同時代人でもあったフンボルトが、比較言語学の領域で聖刻文字のこのような脱神秘化に加担したということは重要である。ここには言うなれば最初の世紀末における知の地殻変動が顕在しているからである。フーコーが『知の考古学』で展開した分析を単純に図式化してしまえば、次のようになるだろう。最初の世紀転換期において一般文法・博物学・富の分析という学問領域が、それぞれ文献学(言語学)・生物学・経済学に取って代わられた。それは一回限りの歴史性の中で語り、生き、労働する人間の発見である。言語について言えば、「19世紀以後、言語はそれ自身のうえに折れかさなり、それ固有の厚みを獲得し、言語にのみ属する歴史と諸法則と客体性を展開する」⁸⁾ ことになった。フーコーはその例としてフリードリヒ・シュレーゲルの『インド人の言語および知恵について』(1808)を挙げ、シュレーゲルが「文法の領域における歴史性の成立が、生物科学におけるとおなじモデルにしたがってなされたということをよく心得ていた」⁹⁾ ことを指摘している。このことから当然予想されるのは、聖刻文字の解読に関してシュレーゲルが脱神秘化の側に立っていたということである。

2. 1. 照応する世界 vs. 比較言語学：Fr. シュレーゲル

シャンポリオンによる聖刻文字の解読を知る前、シュレーゲルも他のドイツロマン派の詩人たちと同じように、聖刻文字を自然の書物を記述する神秘的な言語とみなしていた。『ルツィンデ』(1799)においてはまず恋人同士の身振りのコミュニケーションが聖刻文字

6) Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe*. In: ders.: *Werke*. Nationalausgabe. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1962. Bd. 28, S. 268.

7) W. v. Humboldt 前掲書(註5) 135頁。実際フンボルトは、シャンポリオンの聖刻文字解読法の有効性をシャンポリオンが使ったのとは別のデータで検証し、その結果について彼と手紙をやり取りしたらしい(S. 478の後註を参照)。

8) ミシェル・フーコー(渡辺一民・佐々木明訳)：『言葉と物—人文科学の考古学』(新潮社、1986) 317頁。

9) フーコー前掲書(註8) 300頁。

の隠喩で説明される。「僕が彼女の身振りを真似すると、彼女もすぐにまた僕が彼女を真似ているのを真似る。こうして僕たちは一種の身振り言語を作り出し、描写芸術の聖刻文字によって理解しあうのだ」¹⁰⁾。このような記号と記号の相互照応について、再度フーコーの言葉を引用すれば、「直接的類似の空間は、開かれた大きな書物のようなもの」¹¹⁾だった。そのような空間の中では人間も「この美しい大地にはえる最も高貴な草木にすぎない」のだが、恋人たちは「神々が美しい自然の聖なる文字にそのように明らかに暗示したもの」(5,58)を認め満足する。人間が植物と連続しており、それ故に人間が主体として特権化されることのないこのような空間の中では、聖刻文字は恣意的な記号ではない。大地の表面に散種された記号たちを見れば、それらが意味しているもの、正確に言えば神々がそれらに授けた意味が、容易に読み取れる。「今や魂は小夜啼鳥の鳴き声と新たに生れた者の微笑みとを理解し、意味ありげに [bedeutsam] 花たちや星たちの上に秘密の絵文字で顕現しているものを、生の神聖な意味と自然の美しい言語を理解する。万物が魂に語りかけ、いたるところで魂はやわらかな覆いを通して好ましき精神を見る」(5,82)。シュレーゲルは『ルツィンデ』を公刊した翌年、自分が『ルツィンデ』の中で愛の本性 [Natur] を永遠の聖刻文字として描いた」と述べ、そのような表現を「素朴であからさま」(2,364)なもの形容している。確かに、引用した箇所からも明らかのように、聖刻文字という隠喩の使用に関して『ルツィンデ』には何かイノベーションが見られるわけではなく、伝統的なトポスが「素朴であからさま」に利用されているにすぎない。

隠喩としての聖刻文字の使用に際してのこのような坐りの悪さは、ドイツロマン派の他の詩人たちには感じ取ることができないが、この違いは、シュレーゲルが比較言語学者でもあったことによるのだろう。比較言語学者としてのシュレーゲルにとって、聖刻文字は bedeutsam な隠喩としてよりも、むしろ「それ自身のうえに折れかさなる」言語体系の一つとして対象化されてしまう。1825年4月27日、つまりシャンポリオンが聖刻文字の解読に成功した数年後、フリードリヒ・シュレーゲルはアウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲル宛の手紙の中で、次のように述べている。「シャンポリオンの聖刻文字体系にはとても惹かれたが、しかし本質的な観点が見落とされているという印象を受けました。この問題の別の面の方は、つまりエジプトの記念碑に書かれた本来は象徴的な表現については、彼はあまり理解せず、そういうことに対してまともなセンスを持ち合わせていないように思われます」¹²⁾。シュレーゲルはここで、シャンポリオンによる合理的な解読に納得しながらも、それでもなお聖刻文字の象徴的な表意性に固執している。それ故に言語学の論文においてもエジプト語は特別な地位を認められることになる。「聖刻文字が部分的に

10) Friedrich Schlegel: Lucinde. In: ders.: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1962. Bd. 5, S. 14. 以下シュレーゲルの引用はこの全集を用い、引用文の直後に巻数、頁数の順に数字のみを表記する。

11) フーコー前掲書（註8）52頁。

12) Hans Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981. S. 277 より引用した。

解読されて以来、我々にはまったく近づきたいものではなくなったエジプトの言語が、この部類に属しており、しかもこの部類の中で特に重要な地位を占めていることは、ほとんど疑いもない。なぜならばエジプトの言語は、アルファベットの記号表示 [Bezeichnung] と象徴的な記号表示とが結合した特有の聖刻文字によって際立っているからである。そしてそこでは、同一の字母を表示する複数の異なった絵文字の中からいつでも自由に選択することができるので、字母語すらも象徴の衣裳をまとっているようであり、一切が聖刻文字のような色調を帯びている」(10, 371)。シュレーゲルが言うとおりの聖刻文字の体系においては、「アルファベットの記号表示と象徴的な記号表示とが結合し」てはいる。ただしシャンポリオンが明らかにしたように、聖刻文字の体系はその大部分が表音的性格を示す。また「字母語さえも象徴の衣裳をまとっているようであり」という言い方には、シュレーゲルが聖刻文字に象徴性を認めることを断念できなかったことが、如実に表れている。

なぜシュレーゲルがこれほどまでに聖刻文字の象徴性にこだわったのかという問いに対しては、彼がドイツロマン派の詩人であったのと同時に、また比較言語学者でもあったから、と答えることもできるだろう。フーコーの概念を借りれば、シュレーゲルは、一方において詩人としては、中世とルネサンスのエピステーメへと回帰しシニフィアンとシニフィエの照応を取り戻し、ドイツロマン派の文学理論の根幹を正当化しようとしたが¹³⁾、他方において比較言語学者としては、「古典主義時代」のエピステーメから「近代」のエピステーメへの転換を受け入れざるをえなかったわけである。シュレーゲルが死んだ次の年の冬学期、ギムナジウムの卒業を間近にひかえた一人の少年が、聖刻文字の解読について学んだ¹⁴⁾。この少年もまたシュレーゲル同様に、近代のエピステーメの転換に足を踏み入れることになるだろう。ただしそれは、比較言語学ではなく、比較解剖学の領域でのことである。

2. 2. 聖刻文字の死、あるいは解読不可能な歩行の痕跡：ビューヒナー

フーコーは「古典主義時代」のエピステーメから「近代」のエピステーメへの転換を例示するエピソードを紹介している。「18世紀末のある日、キュヴィエはパリの自然博物館のガラス容器をすべて持ちさり、それらを壊して、古典主義時代における動物の可視

13) Monika Schmitz-Emans: Schrift und Abwesenheit: historische Paradigmen zu einer Poetik der Entzifferung und des Schreibens. München: Fink, 1995. S. 369によれば、「シニフィアンとシニフィエとの間の越えがたい溝を埋め、意味されたものを記号によって呼び出し幻覚として現前化すること、このことを、少なくともロマン派以降の詩的なユートピアとみなすことができる」。

14) Jan-Christoph Hauschild: Georg Büchner. Biographie. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1993. S. 78-79を参照。

性の偉大なたくわえすべてを解剖することとなろう」¹⁵⁾。18世紀末、生物を対象とする学問領域において、生物を可視的なタブローの空間内に整序し分類する博物学が、生物を身体に内在する不可視の生命に還元されるものとして考察する生物学に取って代わられた。その立役者の一人がキュヴィエだった。ビューヒナーは1836年、『ニゴイの神経系に関する覚書』によってドクトルの学位を得た。当時のある動物学者は、この領域でのビューヒナーをキュヴィエにたとえたい¹⁶⁾。ところでシュレーゲルの場合、創作活動と比較言語学研究が対象としていたのが同じ言語であったにもかかわらず、それぞれの領域における彼のエピステーメーのベクトルが逆の方向を指していたので、詩人と学者の間にジレンマが生じた。それに対してビューヒナーの場合、研究対象が生物学だったので、文学との間に軋みは起らなかったと言えそうだ。しかしビューヒナーの場合でも、生物学と文学とが無関係であったわけではない。むしろ両者の方向性が一致したために相乗作用が起った。

ビューヒナーがドイツロマン派から相当影響を受けたことはリップマンの論文¹⁷⁾に詳述されており、またその影響はハイネの場合と同じように一別角度から言えば、比較解剖学にとっての博物学がそうであったように一継承ではなく克服であったということも、ミュラー-ザイデル¹⁸⁾がすでに指摘している。またR. ホワイティンガー¹⁹⁾は、聖刻文字という語が使われている唯一のテキスト²⁰⁾である『レンツ』(1839)にティークとノヴァーリスの影響が色濃く現れていることを明らかにした。書物としての自然を記述する記号である聖刻文字が『レンツ』においていかなる位置価を獲得しているかを考察するためには、ドイツロマン派との関連について次の二点を確認しておくことが重要である。まず、テキスト冒頭の自然描写に注目しなければならない。『レンツ』において、外部の自然は神が記述したテキストではなく、主人公レンツの内面が投影された像になっている。すなわち自然は、人間から独立していない²¹⁾。したがって人間が自然をテキストとして対象化して読むという構図が無効になっている。次に、神の存在が否認されていることが重要である。レンツは神の「しるし [Zeichen]」を求めて、神に死んだ子供を蘇らせてほしい、と祈願する。そこでは、『詩編』の「わたしにしるしをあらわしてください (Tu ein Zeichen an mir)」が二度、接続法I式で引用される。すなわち『詩編』には当然のこととして顕在しなかったGottが、ビューヒナーのテキストでは二度とも主語=主体として召

15) フーコー前掲書（註8）161頁。

16) Hauschild 前掲書（註14）521頁。ビューヒナーによるキュヴィエの比較解剖学の実践的学習については、同書262-263頁を参照。

17) Heinz Lipmann: Georg Büchner und die Romantik. München: M. Hueber, 1923.

18) Walter Müller-Seidel: Natur und Naturwissenschaft im Werk Georg Büchners. In: E. Catholy u. W. Hellmann (Hrsg.): Festschrift für Klaus Ziegler. Tübingen: Niemeyer, 1968. S. 215.

19) Raleigh Whiting: Ecoes of Novalis and Tieck in Büchner's *Lenz*. In: Seminar. A Journal of Germanic Studies. 4 (1989). S. 324-338.

20) ただし Bergemann が編集した全集には、„Geschichte der Hieroglyphen“ という表題のテキストにビューヒナーが記したと思われるメモ書きが収録されている。

21) G. ドゥルーズ/F. ガタリ（市倉宏祐訳）：『アンチ・オイディプス』（河出書房新社，1986）14頁を参照。

喚されるのである。さて、子供が息を吹き返せば神の「しるし」が確証されることになるが、レンツの「起き、歩け！」という命令にもかかわらず、子供の死体は冷たいままである。レンツは山に向う。そしてバタイユ風に哄笑すると、「無神論が身中に食い込んで」²²⁾いく。自然を記述する者、つまり聖刻文字を bezeichnen し、そのシニフィエを確保する者が不在であることが確認されるのだ。

この数日後、レンツは彼が生き返らせようとした子供と彼がかつて愛した女性とを同一視し、オーバーリーンに向って次のように報告する。「私がお話したあの女性は死んでしまいました、死んだんですよ、あの天使が」。どうしてそれを知ったのか、というオーバーリーンの問いに対して、レンツは「聖刻文字です、聖刻文字です」と答え、空を見上げると再び、「ええ死んでしまったんです—聖刻文字です (ja gestorben — Hieroglyphen)」(27) と言う。レンツが「錯乱」していると見なせば、この部分は、「よりもよってあの天使のように純粋な女性が死んでしまうとは、不条理なことだ」というふうに、合理化して解釈することができるだろう。しかしながら自然がもはや読みの対象となることができず、be-zeichnen する神がないのであれば、テキストに並ぶアルファベットが示すとおり、死んだのはほかならぬ聖刻文字だったと考えるべきではないだろうか。三度繰返される Hieroglyphen はビューヒナー＝レンツが、聖刻文字のユートピアを信じている世界を希求していたことを、そして gestorben はそれが完全に到達不可能になってしまったことを示している。自然が聖刻文字で記述される時代は終焉を迎え、自然もまた、「標準化された互換可能な部品の原型」²³⁾であるアルファベットによって、効率的に処理されるようになる。

ビューヒナーがギムナジウムで聖刻文字の解読について学んだその年、すでにヘーゲルは聖刻文字を効率の面から眺めていた。『エンツィクロペディー』(1830)には次のように記されている。「聖刻文字的な文字言語を必要としたのは、中国人一般の教養と同じようにゆっくりと進む哲学だった。[……] 表音文字の読み書きを学ぶということは、どんなに評価してもしたりないような無限の教養手段とみなすことができる」²⁴⁾。ビューヒナーが『レンツ』を書きはじめた年、ニュルンベルクとフュルトの間にドイツで最初の鉄道が開通した。ビューヒナーのテキストはレンツが山の中を彷徨するシーンで始まり、レンツが監視の下に車で運び去られるシーンで終る。テキスト内のこの変化は19世紀の「スピード革命」²⁵⁾を予告する。ただビューヒナーはアナクロニズムを避けるために、レンツを機関車ではなく馬車で運ばせただけだ。運ばれるレンツは、書物として自然を読むこと

22) Georg Büchner: Lenz. Studienausgabe. Stuttgart: Reclam, 1984. S. 22. 以下『レンツ』の引用はこの版を用い、引用文の直後に頁数のみを表記する。

23) ルイス・マンフォード(生田勉・山下泉訳):『現代文明を考える』(講談社学術文庫, 1997) 99頁。

24) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969. S. 373.

25) Paul Virilio: Revolutionen der Geschwindigkeit. Aus dem Französischen von M. Karbe. Berlin: Merve, 1993. S. 7-8 を参照。

が不可能になる19世紀へ向けて拉致される者に相応しく、「冷たい諦め」(30)にひたっている。しかしながら、歴史上のレンツは相変わらず歩きつづけた。ビューヒナー＝レンツがテキストの中で事あるごとに不規則な歩行をしていたのと同様に、歴史上のレンツも予想のつかない痕跡を残してさまよった。彼の痕跡は最終的にモスクワの路上で消える。超越的な主体が Hiero-glyphen を自然の中に書き込むというトポスが失効する時、有限な存在の痕跡が、生体のエクリチュールとして、つまり Bio-graphie として現れることになるだろう²⁶⁾。

『レンツ』が発表された次の年にもまた、さまよう者がテキストの主人公となる。ポーの『群衆の人』(1840)では、主人公は無名の老人であり、歩行される空間は大都会という設定になっている。ここでは神の「しるし」である聖刻文字は、死の宣告を免れる。と言うよりも、死の宣告すらされない。要するに、ポーのテキストにはもはや聖刻文字は登場しないのだ。『レンツ』の場合と同じく、聖刻文字が無効になり自然が神聖さの刻印を削り取られてしまう時、彷徨する人間の痕跡が Bio-graphie となる。しかしポーは、ビューヒナーと異なり、史実の拘束を受けることなく、ほかならぬ自然の書物の没落を描くことができた。すなわち『群衆の人』には聖刻文字のみならず自然も不在なのだ。テキスト空間を構成するのは、だがやはりあいかわらず書物のトポスである。聖刻文字と自然が欠如した書物。それが大都会の放浪者の痕跡が描く Bio-graphie の姿だ。テキストの冒頭と結びは、„es lässt sich nicht lesen“ という同一の言明を、わざわざドイツ語で繰返す。ただしポーはこの lesen を、たとえば「手相を読む」という慣用句のように比喩的に使っているのではない。あくまでも書物を「読む」ことが問題になっている。語り手は結末の部分で、この彷徨する老人をさして、「この老人は深い罪悪の典型であり、真髓なのだ」と説明した後、それは「この世で最悪の心」であって、「とんでもない [gross] 書物」だと記す。そしてこの書物が „es lässt sich nicht lesen“ であるのは、「大いなる恵みの一つなのかもしれない」と結ばれる²⁷⁾。狭義の自然はすでに解読され、自然力はたとえば蒸気機関という形で利用することができるようになった。自然科学は自然を利用するための装置を次々に編み出し、19世紀の産業を飛躍的に発展させた。だがいまだ解読されない自然の書物が残っている。この自然は可視的ではない。しかも自然を加工し、自然を産業化に役立てようとする人間主体が抱えてしまっている—正確には、人間主体がその支配下に置かれている—、やっかいな場に潜んでいたのだ。それに「心」という名称を与えることができる限り、人間は主体であると錯覚することができるが、このビューヒナーとポーの世紀の終わりには、「心」は本当の名前で呼ばれてしまうことだろう。

26) この問題に関してはすでに、Tatsuyuki Kamio: Hieroglyphen des Körpers—zu den „Maschinen“ in Büchners „Lenz“. In: Literatur und Kulturhermeneutik. Hrsg. v. der Japanischen Gesellschaft für Germanistik. München: Iudicium, 1996. S. 227-249 で論じた。

27) Edgar Allan Poe: The Man of the Crowd. Complete Works. Edited by James A. Harrison. New York: AMS. Press Inc., 1979. Vol. 4, pp. 134-145.

3. 余論：「それは自然である」の暴力から逸脱する自然：庭園と尿検査

聖刻文字で記述された自然の書物というトポスの流行は、ドイツロマン派において一つの頂点に達し、シャンポリオンによる聖刻文字の解読をきっかけにして、聖刻文字と自然との結びつきは急激に弱まっていく。聖刻文字が隠喩として使われることがあっても、それは自然と関係づけられることはなく、単に解読が困難な謎の文字ないし現象という意味あいしかもたなくなる²⁸⁾。この章では、なぜ聖刻文字症候群が最初の世紀末に起ったのか、という問いに答え、次の世紀末における聖刻文字の形態を予告したい。そのための一本の補助線として、17世紀から18世紀末にかけての自然観の変遷を一瞥しておこう。

19世紀に大規模な形で実現される自然科学の産業化は、遡ればデカルトの機械論的自然観に至ると考えていいだろう。この機械論的自然観を典型的に示していた表象が、フランス式庭園である。この庭園の形態を確立したのはデカルトの同時代人であるル・ノートルだったが²⁹⁾、彼の代表作であるベルサイユ宮殿の庭園は幾何学模様と中央に走る強い軸線によって際立っている。表象としてのフランス式庭園が含意している自然観は、自然を幾何学的に、つまり人工的に分析し、整序することができるという思想と、自然をそのように加工する中心点に、権力者が立っているということである。もちろん17世紀においては、権力者は特権的な人間であって、人間一般ではない。そうなるまでにはまだ一世紀強の時間を要する。だが17世紀から18世紀末への時間的推移の中で、自然観は単純に権力の一般化という形で変化したのではなかった。むしろ自然観そのものが変質する。18世紀末の「人間」は王侯貴族よりも、自然に対して、より巧妙に接近するようになる。自然はただ単に整形され、克服されるべき空間ではなくなる。18世紀に入るとフランス式庭園に対するアンチテーゼとしてイギリス式庭園が提唱される。インフォーマル・ガーデンズとかナチュラル・ガーデンズとも呼ばれるこの庭園は、その名の通り、人工性をできるだけ排して、自然のままを尊重する。18世紀の後半にはドイツにも輸入され、たとえばミュンヘンの英国庭園が開設されたのは1792年のことだった。しかし言うまでもなくそれは、人工に対する自然の復権ではなかった。自然は構成され、演出されたにすぎない³⁰⁾。それは前の世紀に克服されたい自然がよみがえったということではなく、自然

28) 実例としては、たとえばカール・マルクス（マルクス＝エンゲルス全集刊行委員会訳）：『資本論第1巻第1分冊』（大月書店、1976）100頁や、Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974. S. 189などを参照。

29) 岡崎文彬：『ヨーロッパの庭園』（東京創元社、昭和35年）126-161頁を参照。

30) カントは『判断力批判』（1790）の中で、小夜啼鳥の声を美しいと感じるためには、それは本物の鳥である必要はないと述べている。「小夜啼鳥の囀りをまったく自然に似かよったやり方で [ganz der Natur ähnlich] 真似ることのできるいたずら小僧を繁みの中に潜ませておいて」も、聞く者は同じ効果を感じることができる。ただし、聞く者はその時、「いたずら小僧」の存在に気づいてはならない。その対象は、「自然であるか、あるいは我々によって自然とみなされているのでなければならない」。17世紀の王侯たちは自然に勝利するために建築家を

が言説として発見されたということである。シラーの『素朴文学と情感文学』（1795）は、自然が発見される瞬間の叙述から始まる。「人生には、我々が植物、鉱物、動物、風景の中の自然や、田舎の人々と太古の世界の習俗や子供の中の人間の自然に、それらが感覚に快いからでもなく、悟性や趣味を満足させるからでもなく [……] ただ単に自然であるが故に、一種の愛と感動的な敬意を捧げる瞬間がある」（強調はシラー）³¹⁾。シラーが、というより18世紀末のヨーロッパの言説が、自然物や未開・未熟な人間を「自然である」と言う時、この自然である [Natur sein] の sein は実は暴力的な等号=統合であるように思われる。正確には眺められる対象物と Natur を結ぶコブラは scheinen であるべきだろう。なぜならば、それらの存在はそれ自体で自存的に「自然」なのではなく、18世紀末の知識人たちが自己規定する時の他者として措定される限りで「自然」なのだから。H. ベーメの表現を借りれば、これは「植民地主義の一つの戦略」である³²⁾。ディドロやルソーが賞賛する「善良な野蛮人」も、イギリス式庭園と同じく、自然を即自的なものとして仮構することによって、自然を脱自然化し、人工 [Kunst] の中に統合するという、18世紀の理性が巧妙に考案した表象だった³³⁾。この時代の庭園理論を代表するヒルシュフェルトの著作が、„Theorie der Gartenkunst“と題されていたことが、これを端的に示しているだろう³⁴⁾。ディドロやルソーやシラーはどんなに自然を称揚しても、たとえばG. ベンのように「我々は我々の始祖になることができればいいのだが／暖かい湿原に潜む小さなねばねばの塊に」³⁵⁾と歌うことはできなかった。

以上見たように、人間は17世紀から18世紀末にかけて整形したり、演出したり、理想化することで、他者であったはずの自然を非-他者化した。このような歴史的文脈の中に、ドイツロマン派における聖刻文字症候群を置いてみよう。聖刻文字が筆記されたのは古代エジプトだが、古代もまた自然物や未開・未熟な人間と同じように、理性の他者であった。しかもこの文字は綿々と続いてきた解説の試みに抵抗してきたが故に、神秘化され、かつてあった現実の古代からさらに遡って、始原のエクリチュールとしてイメージされること

雇ったが、18世紀末の人間たちは、ここかしこに「いたずら小僧」を配する。Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: ders.: Werkausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977. Bd. 10, S. 236.

31) Friedrich Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: ders.: Werke. Nationalausgabe. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1962. Bd. 20, S. 413.

32) Hartmut Böhme: Denn nichts ist ohne Zeichen. Die Sprache der Natur: Unwiederbringlich? In: ders.: Natur und Subjekt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. S. 41.

33) 高山宏のレトリックを引けば、「虫ピンに止められたのがアジアでありアフリカだった」のである。高山宏：『ふたつの世紀末(新装版)』（青土社，1998）212頁。

34) このあたりの議論については、Hartmut Böhme, Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985. S. 27-50 から大いに学んだ。

35) Gottfried Benn: Gesänge. In: ders.: Gesammelte Werke in vier Bdn. Hrsg. von D. Wellershoff. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978. Bd. 3, S. 25. 他所の国の人や風景は、人間がいつかはそうなるべき存在として理想化の対象になりうる。しかし精液という「自然」を、未来に実現されるべきユートピアとして理想化することはできないだろう。かつて精液の中に含まれなかった人間はいないのだから。

になる。それはしかし、繰り返し言えば、解読の試みに抵抗してきたが故に、それによって書かれたテキストは他者であり続けることができた。だから聖刻文字で記述された書物としての自然は、どうしても非-他者化されない他者としての自然だった、と言っていだろう³⁶⁾。常識的な図式にのせてしまえば、デカルト以来の機械論的自然観は自然の非-他者化を推し進め、それから逸脱する領域への夢が聖刻文字症候群として現象してきたわけである。しかしその不可触であったはずの聖刻文字にもまた、自然科学の方法意識を技術にまで洗練させた理性の手がのび、結局それも文字数と単語数の比較という機械的な操作をきっかけにして解読されてしまう。しかも、それが恣意的な記号であるアルファベットの先行形態にすぎないということまで暴露される。他者の最後の領域も、侵されることになったのだ³⁷⁾。このような角度から眺めると、ドイツロマン派における聖刻文字症候群は、書物としての自然を一そこでシニフィアンとシニフィエとが一致したり、無限に *lesen* を続けることができる言語空間として一、限りなく他者のままにしておこうという試みから発している、と考えることができる。

ではシャンポリオン以降、自然は理性によって完全に非-他者化されてしまったのだろうか？ 赤間啓之は、あのアヴェロンの野生児ヴィクトールが発見されたのとロゼッタストーンが発見がほぼ同時期だったことに注目している。デイドロヤルソーの場合とは異なり、パリの人々はサロンで本物の野生児を見ることができたのだ。しかし結局、ヴィクトールは音声言語を習得することができず、教育は思春期中断されてしまった。赤間の表現を引用すれば、聖刻文字は解読されたが、ヴィクトールは解読されず、「最後は研究対象としては放棄されてしまった」³⁸⁾。精神医学を科学の位置にまで高めた Ph. ピネルは「ヴィクトールを『治療不可能な狂人』と見なし、『汚れた社会を離れ自然状態で育った純朴な自然人』というルソー主義的見解を完全に否定し去った」³⁹⁾。18世紀風の理想化による自然の非-他者化の戦略は、19世紀には他者の徹底的な排除にとってかわられるわけである。あのカスパー・ハウザーが発見されたのは1828年のことだが、当時の人々は、19

36) 赤間啓之：『分裂する現実 ヴァーチャル時代の思想』（日本放送出版協会、1997）73-74頁は聖刻文字の他者性について次のように説明する。「だが主体は、たとえ死んでも、沈黙してしまっても、語る主体の現前を超えて文字を残す。そうなるとその主体は、われわれに対して現前せぬまま、何らかの異質性、あるいは異形性を暗示させるものであるかもしれない。滅び去ってしまった民族が残す未解読の象形文字の例をここで想起してもよいだろう。われわれはここで『われわれならざるもの』、他者の世界の不可知に触れる」。

37) 聖刻文字の解読が成功した記念すべき年、他者としての古代を読むことに飽き足らず、それを物理的に回収しようと試みた人物、シュリーマンが生れる。シュリーマン（関楠生訳）：『古代への情熱—シュリーマン自伝—』（新潮文庫、昭和62年）70頁によれば、1874年に完成した『トロイアの古代遺物』には「発掘の光景と出土品を写した200枚を越える写真版が添えられていた」。19世紀にはメディアの開発も飛躍的に進んだが、古代はもはや秘密のヴェールに包まれたものではなく、実在した特定の時代であることが確認され、しかもその姿がすぐさま複製されることになる。

38) 赤間前掲書（註36）106-107頁。

39) 赤間前掲書（註36）29頁。

世紀初頭の他者性のブラック・ボックスでもあったカスパー・ハウザーという「謎を解けぬがままに彼を排除し、この謎があたかもなかったもののように忘れ去ろうとした」⁴⁰⁾。カスパーは1833年に殺害された。

ビューヒナーの『ヴォイツェク』の主人公のモデルが公開処刑されたのは、カスパーが殺害されるほぼ10年前のことだった。劇中のヴォイツェクは、人間を他者としての自然の方に近づけて眺める。「人間とはなんでしょう？ 骨です！ 埃，砂，泥です。自然とはなんでしょう？ 埃，砂，泥です」⁴¹⁾。見世物小屋の呼び込みは「家畜はまだ自然です，汚れなき自然です！ 家畜にこそ学んでください」(151)と叫ぶ。どちらも，自然の根源的な他者性を理解できないルソー主義者を戯画化していることは明らかだろう。この他者性を科学によって克服できると考える人物も登場する。ヴォイツェクに毎日豌豆ばかり食べさせ，尿検査をする医者である。ある日この医者はヴォイツェクが立ち小便をしたのを目撃し，彼をとがめる。その医者に向って，彼は「自然にそうなる時は[wenn einem die Natur kommt]」，と弁解しようとする。それに対して医者は「自然にそうなるだと，自然にそうなるだと！ [Die Natur kommt, die Natur kommt!] 自然だと！ わしはもう証明したではないか，膀胱閉鎖筋は意志に従うということ。自然だと？ ヴォイツェク，人間は自由なんだぞ」(157)と説教を垂れる⁴²⁾。ヴォイツェクは「自然」という言葉に執着して，医者に「先生は二重の自然について何か見たことはありますか？」と，不可解なことを言い始める。定期的に尿を科学的分析にかけ，人間の尊厳を説くこの医者は，ヴォイツェクが妄想を抱いていて，それは精神錯乱[aberratio]のためだと診断する。ヴォイツェクは指を鼻にあてながら，こう言う。「先生，茸なんですよ。ここに隠れてるんでさ。茸が地面に生える時，どんな図柄[Figuren]を描くか見たことはありますか？ 誰かそれを読む[lesen]ことができたらなあ」(158)。デカルトからシャンポリオンに至る方法論が駆逐した解読不可能な他者は，ヴォイツェクの仕草が明示するように，もはや外部の自然ではなく，「鼻」の奥に隠れることになる。レンツや群衆の人のように彷徨することでBio-graphieを生きることができない者は，解読不可能な図柄を描く「茸」を，頭の中に避難させるしか道はないのだ⁴³⁾。

40) 種村季弘：『謎のカスパー・ハウザー』（河出文庫，1997）393頁。

41) Georg Büchner: Woyzeck. In: ders.: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in 2 Bdn. Hrsg. v. H. Poschmann. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. Bd. 1, S. 182. 以下『ヴォイツェク』の引用はこの全集を用い，引用文の直後に頁数のみを表記する。

42) この医者の説教は，機械論的自然観の上に意志の自由を構想していた初期シラーを想起させる。1785年5月7日付ケルナー宛の手紙には次のように記されている。「僕がこのうえなく幸せな人として賞賛したいのは，自分の本性[Natur]のメカニズムを随意に操作し，この時計仕掛けに向って，歯車を動かしているのは自由なる精神なのだということを感じさせることのできる才能をもった人だ」（強調はシラー：Nationalausgabe. Bd. 24, S. 6.）。

43) このようにBio-graphieの空間は戸外に限定されない。A. アルトーは「舞台の言語の幅を拡げ，その可能性を倍加する」ために，「文字に書かれた戯曲を上演しない」と決意表明した。「文字」とは，ここで恣意的な記号としてのアルファベットをさしている。アルトーが舞台の上で実現しようとする言語は，「対象を，拡がりのなかの事物をイメージとして，語とし

4. パリムプセストに書かれた聖刻文字：フロイト

自然哲学者シューベルトは夢の言語と聖刻文字との類似性に言及し、さらには聖刻文字を一種の絵文字として捉えていた。フロイトもまた『夢判断』（1900）において、絵文字で与えられている夢内容は夢思想に書き換えられなければならない、と主張した。ここまではすでに指摘したことだが、ではフロイトはシューベルトの発想に科学的な言説をまとわせ、理論化したにすぎないのだろうか？単純化して言えば、フロイトはドイツロマン派の正統な学問的継承者なのか、それともデカルトからシャンポリオンに向けて引かれるラインの上にいるのか？

フロイトは『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』（1910）の中で、レオナルドが見た禿鷹の夢を解釈し、禿鷹のイメージは母親を代理しているというテーゼを立てる。フロイトはまず少し冗談めかして、禿鷹の頭をした母性神がムト [Mut] と呼ばれたことを挙げ、それがドイツ語の母 [Mutter] と発音が似ているのは偶然にすぎないのだろうか、と自問しつつ、「フランソワ・シャンポリオンがはじめて聖刻文字を読むことに成功したのだから、レオナルドがこういう知識をもっていたなどと期待してもいいものだろうか？」⁴⁴⁾と、これまた自問の形で、シャンポリオン流の聖刻文字の解読法をレオナルドに要求することを断念する。そしてこの後、先のテーゼを裏付けるためにホラポロンを引き合いに出し、禿鷹のイメージに神話学的な説明を加味することで、解釈を広げてゆく。フロイトのこのテキストではシャンポリオンはいわばついでに言及されただけで、むしろホラポロンがフロイトの考察の出発点になっている。それにもかかわらず、このくんだりから分ることは、フロイトがシャンポリオンの解読法を熟知していた、ということである。すなわち聖刻文字の解読者としてシャンポリオンの名前を知っていたということにとどまらず、シャンポリオンが聖刻文字の表音的性格を明らかにしたことも—ここでは古代エジプト語の発音とドイツ語の発音の類似だから、フロイトが言うように「偶然」ではあっても—、フロイトの知識の中に含まれていた、と考えることができる。実際フロイトは夢の言語としての聖刻文字を主題的に扱う場合は、ホラポロンやシューベルトのように絵文字の単純な解凍＝展開を行なわない。『夢判断』では夢の顕在内容を作る個々のイメージを絵文字として解釈することをはっきりと戒めている。夢内容は絵文字で与えられていて、そ

で取り出し、それを集めて象徴性と生きた類似性の法則に従って互いに呼応させる」という法則に従っており、それは特に「中国の表意文字とエジプトの古い象形文字の法則」である、とされている。アルトーは、聖刻文字において実現していたと夢見られたシニフィエとシニフィアンとの一致を、俳優の肉体言語という Bio-graphic で再獲得しようとしたと言えるだろう。アントナン・アルトー（安堂信也訳）：『演劇とその分身』（白水社、1996）182-184頁。

44) Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. In: ders.: Studienausgabe. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994. Bd. 10, S. 114. 以下フロイトの引用はこの全集を用い、引用文の直後に巻数、頁数の順に数字のみを表記する。

これらの記号を夢思想に変換する作業が夢判断の仕事である。しかし「それらの記号を、その記号関係ではなく、その形象としての価値にしたがって読もうとするならば、間違った道に迷いこむことになるのは明らかだ」（2,280）。これを説明するためにフロイトは一つの判じ絵を例として持ち出し、その判じ絵の構成要素を個々別々に視覚情報として理解しようとする、おかしなことになることを指摘した後、次のように述べる。「明らかにこの判じ絵の正しい評価は[……]、私がそれぞれの形象を、一つの音節なり、なんらかの関係にしたがってその形象で表現することができた単語なりに置き換えようとする時はじめて得られる。[……] さて夢というのはこの判じ絵のようなものなのだ。そして夢判断の領域における我々の先駆者たちは、この判じ絵を構成された絵として評価するという誤りを犯してしまったのである。彼らは絵として見たので、それは意味も価値もないものとして映ったのだ」（2,281）。『夢判断』におけるフロイトの方法は、『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の思い出』のそれとは異なり、夢を記述する聖刻文字の連なりを、個別的事態や人物を表示する絵文字の連続として捉えるのではなく、それらを単語ないし文とみなして「記号関係」の中で読むということである。

ただ注意しなければならないことは、夢内容を夢思想に変換する際に一義的に使用可能なコードを、フロイトが否定しているということだ。フロイトは自分の方法を古来の方法と区別して、こう言う。「私の方法は、与えられた夢内容を固定された鍵 [Schlüssel] に従って翻訳する広く知られた解読法 [Chiffriermethode] のように便利ではない。むしろ私は同一の夢内容でも、それを見た人や前後関係の違いに応じて異なった意味を隠しているのかもしれないと予想している」（2,125）。『夢判断』のほぼ一世紀前に書かれたノヴァーリスの『ザイスの弟子たち』の冒頭部でも、「暗号文字」を読み解く「鍵」の不在が確認されていたことを思い出そう。「暗号文字」で記述されたテキストが自然から無意識に代わっているという相違点も重要だが、それ以上に、この「暗号文字」に固定的なシニフィエが付随していないことが示唆されているという共通点に着目したい。J. テリグは『夢判断』のこの箇所を引用した後、次のように帰結する。「網羅的で絶対確実なコードが不在であるということが意味しているのは、エクリチュール一般の意味を告げる心的なエクリチュールにおいては、シニフィアンとシニフィエとの間の差異が決して根源的なものではないということだ⁴⁵⁾。シャンポリオンの場合は、たとえ聖刻文字が表音的性格を持っていることを前面に押し出しながらも、シニフィエとシニフィアンとの紐帯そのものを問題にするところまではいかなかった。ところがフロイトは夢の言語を絵文字としては扱わずに、個々の形象を「記号関係」の中で読むというシャンポリオンの方法に到達したにもかかわらず、いわばノヴァーリスを極端化した形で再び解読不可能性の夢＝夢の解読不可能性の中に逆戻りしてしまうように思われる。だが、まさにこここそ、つまり聖刻

45) ジャック・テリグ（三好郁朗訳）：『エクリチュールと差異』（法政大学出版局、1985）下巻、79頁を参考にしながら、Jacques Derrida: L'écriture et la différence. Éditions du Seuil, 1967. P. 311を訳した。

文字の解読をめぐるシャンポリオンかドイツロマン派かという二項対立的な問題設定が無効になる場面こそ、あの Bio-graphie と頭の中の「茸」が、一つの新しい表象へと像を結ぶことができる地点である。

この表象は、まず『夢判断』のディテールに顔を覗かせる。フロイトは1914年に付けた補足的な注においてJ.サリーの『啓示としての夢』の一節を引用している。フロイトが隔字体で印刷させたところだけ訳しておこう。「なにか暗号で書かれた手紙のように、夢に彫り込まれた文は、綿密に調べてみると、最初は戯言に見えていたものの様子が一変し、深刻で知的なメッセージの様相を帯びてくる。あるいは少し別な言い方をすれば、なにかパリムプセストのように、夢は無価値なその表面の文字の下に、かつての貴重なコミュニケーションの痕跡をあらわにする」(2,152)。パリムプセストとは古典古代から中世にかけて用いられた文書で、書いてあった文字を水洗いや研磨によって落とし、新しいテキストを重ね書きしたパピルスや羊皮紙のことである。ビューヒナー＝レンツや群衆の人が彷徨することで書く Bio-graphie もヴォイツェクの頭の中に描かれる「茸」も、このパリムプセストという表象で捉えることができるのではないだろうか？ それら解読不可能な痕跡は、理解しようとする理性の目を限りなくすり抜けてゆく。理性が一定のコードに従って読もうとしても、表面に残された痕跡はすでに形を変えてしまっているのだ。ただし忘れてはならないのは、このたえず重ね書きされ変容する痕跡が、その痕跡の現場である無意識においては、記憶として蓄積されているということである⁴⁶⁾。つまり、この時点では記憶はまだ捏造をまぬかれ、野垂れ死にするにせよ、公開処刑されるにせよ、交換不可能な「人間」がいたことが証明されるのである。

5. ent-ziffern から be-ziffern へ

M. マクルーハンによれば、アルファベットの発明から活版印刷術の急激な普及に至る「言語の線形的還元による経験の解体」こそが、無意識を生成させた。なぜならば「印刷は五感のなかから視覚だけを抜き出し、それでもって他の感覚を支配しようとしたために、他の感覚はいわば難民として他の場所に棲家をもとめなければならなかった」⁴⁷⁾からである。他の感覚を犠牲にして視覚だけを用い、しかも本来的には線形的に生起していない事象を一定のラインの上のせ、さらには26個の「標準化された互換可能な部品」でもって記述するという操作は、異常なまでに効率的であり、かつ暴力的である⁴⁸⁾。ノヴァーリ

46) 後年、フロイトが記憶の問題を例示するために提出したマジック・メモという装置は、このパリムプセストをより洗練させた思考モデルである。

47) M. マクルーハン (森常治訳)：『ゲーテンベルクの銀河系—活字人間の形成—』(みすず書房、1993) 370-371 頁。

48) これと反対の一したがって文化的伝統的教養主義的な一立場から、バリー・サンダース (杉本卓訳)：『本が死ぬところ暴力が生まれる—電子メディア時代における人間性の崩壊』(新曜社、1998) は、識字率の低下によって「自己」が喪失し、これが暴力の瀾漫を引き起こしているというテーゼを立てる。

スを再度引用すれば「四つの文字が神を表わす」ことも可能だし、L. キャロル風に言えば、生きること [live] と悪 [evil] を区別するためには、部品の配置に細心の注意を払わなければならない。活版印刷術はアルファベットの効率性をさらに高めた。その結果、「疎外された意識の燃え殻」⁴⁹⁾ が意識下に蓄積した。18世紀末、ドイツロマン派を襲った聖刻文字症候群は、言うなればこの「燃え殻」の叛乱だった。文字を再び、意味に直結するものとして取り戻すこと、そしてその一方で、文字を解読不可能なもの隠喩として動員し、書物としての自然を他者のままにしておくこと。これが聖刻文字の夢＝夢の聖刻文字の戦略である。しかしながらこの夢は、シャンポリオンによって打ち砕かれてしまい、他者としての自然は無意識の中に逃げ込んだ。

ところでシャンポリオンが単純な数学的操作をきっかけにして聖刻文字の解読に成功した1822年、イギリスでは数学者C. バベッジが階差エンジンという計算機の構想をまとめあげた。バベッジは後年、この階差エンジンをさらに改良した解析エンジンの開発にも取り組んだが、これらの計算機と、1930年代から40年代にかけて開発された大型コンピュータとは、基本的に差はなかった⁵⁰⁾ので、彼はコンピュータの父と呼ばれている⁵¹⁾。またI. ハッキングは、Th. クーンが1800年と1850年の間のどこかに置いている「数学化」の時点を、バベッジが諸々の科学と技術で知られている定数すべての表を出版するよう力説した小冊子を発行した1832年に見ている⁵²⁾。ところでドイツロマン派における聖刻文字の受容史に関して、ホフマンのテキストに一つの切断面が観察されたことを思い出そう。そこではまず、聖刻文字を記述する主語が神から人間に代わった。そして「計測されたものだけが純粋に人間的」とであるとされた。神が人間を創造したように、人間が自らの世界を「数学」によって一神も悪魔も「数学」においては「人間にかなわない」から一構築する時使用するプログラム言語が、ホフマンの場合、聖刻文字という名称で呼ばれたのだった。ホフマンは、聖刻文字の解読にあたってシャンポリオンが利用した操作についても、聖刻文字の表音的性格についても、バベッジが世界を数字に還元しようとしたことも、知らなかった。まさにホフマンが死んだ年、聖刻文字の解読が成功し、階差エンジンの構想が完成したのだ。だからホフマンが予感したことは、ホフマンが死んだ年から現実になりはじめたわけである。その意味で1822年はent-ziffernが完了し、be-ziffernが開始する年だと言ってもいいだろう。

階差エンジンからマルチメディアまで、世界のbe-ziffernは激しいスピードで進行して

49) マクルーハン前掲書（註47）372頁。

50) ポール・ジョンソン（別宮貞徳訳）：『近代の誕生 第II巻 機械文明の広がり』（共同通信社、1995）313頁を参照。

51) 横山保：『コンピュータの歴史—先覚者たち：その光と影の軌跡』（中央経済社、1995）19頁を参照。また新戸雅章：『バベッジのコンピュータ』（筑摩書房、1996）197頁によれば、暗号の作成と解読にもバベッジの才能はいかなく発揮された。彼は錠前破りに関する論文も書き、「絶対に破れない錠」を提案したこともあるらしい。

52) イーアン・ハッキング（渡辺博訳）：『表現と介入—ホルヘスの幻想と新ペーコン主義—』（産業図書、1986）381-382頁を参照。

いる。かつて世界は聖刻文字という解読不可能な記号で記述され、その背後に神の意志が想定された。テキストの表面は解読不可能ではあったが、だからこそ人々は向こう側に思いをはせ、読み続けることができたのだ。一方、マルチメディアにおいては、テキストの表面は、画像であれ、音声であれ、文字であれ—さらには手触りも、ひよっとすると匂いまで—、解読可能性で埋め尽くされている。人々はその表面の向こう側を見ることはできない。向こう側もまずはアルファベットと数字の羅列であり、その向こう側は結局、書いた者すら読めない0と1の羅列なのだから。世界は恐ろしく単純な—アルファベット以上に単純で効率的な⁵³⁾—記号によって構成され、シミュレーションと化してゆく。そしてヴァーチャルリアリティの中ではあの他者すらも捏造できるようになる。たとえば他者としての異性は有限回の操作を繰返せば非-他者化し、同化することができる。つまりゲットできるのだ⁵⁴⁾。一方、そのようなシミュレーションの世界を絵空事として相対化している人間もまた、身体レベルでは、「純粹にデジタルな情報の細長い連鎖」⁵⁵⁾に還元される。人間がヒト自身を構成する約30億個の言語(塩基)情報をコンピュータを媒介として解読する作業が、現在進行しつつある⁵⁶⁾。最後の、いや最新の世紀末には、解読不可能性の夢=夢の解読不可能性は失効し、解読可能性は時間と財政の問題にすぎなくなっている。だがしかし記号の世界が可能になるためには、それと裏腹に、語りえぬ剰余物が生成せざるをえない。だから今、ラカンのいう「現実的なもの」が一たとえば「擬似生体的な神」のアナグラムの下に—突如として噴出し、この超越論的シニフィエを欠いた記号だけの世界の表面を突き破るのだ。大文字の他者が聖刻文字を復活させる日はそれほど遠くないかもしれない。

53) フリードリヒ・A・キッター (縄田雄二訳)：『コミュニケーション技術の歴史、「現代思想」vol. 24-4 (1996), 144-159 頁, 特に 154-156 頁を参照。

54) 中沢新一：『ポケットの中の野生』(岩波書店, 1998) 145 頁によれば、「ポケモン」の参加者たちは、ただの数字の羅列にすぎないデータの流れに「人格」や「たましい」と呼べるかもしれないものを感じている。大澤真幸：『意味と他者性』(勤草書房, 1994) 270 頁によれば、機械が「心」を持つかどうかは、原理的な次元では、「それを製作するわれわれの技術の問題ではなく、世界そのものに関与するわれわれの『構え』の問題」である。20 世紀末のゲーマーたちはテキストの構造を解読することには関心をはらわず、ブルース・マズリッシュの言う「第四の境界」をやすやすと超えて、ナターナルと同じ境位に立っている。

55) リチャード・ドーキンス (垂水雄二訳)：『遺伝子の川』(草思社, 1995) 32 頁。遺伝暗号は二進法ではなく、4つの記号から成っているという違いはあるが、「遺伝子の機械語は奇妙なほどコンピュータ言語と似ている」らしい。聖刻文字の解読と遺伝子の翻訳のアナロジーの可能性とその限界については、ロバート・ポラック (中村桂子・中村友子訳)：『DNA との対話』(早川書房, 1995) 90-124 頁を参照。

56) ゲノムネット (<http://www.genome.ad.jp/>) を参照。

Die Hieroglyphen und das unlesbare Andere

KAMIO Tatsuyuki

In den Texten der deutschen Romantik erscheinen häufig Hieroglyphen als Motive. Die Dichter interpretierten dabei die Natur traditionsgemäß als „Buch“, dessen écriture in Form von Hieroglyphen dargestellt ist. Das schreibende Subjekt war Gott, der den Zeichen eine Bedeutung gewährt hatte. Die Romantik überinterpretierte mystifizierend die einzelnen Zeichen als Bilder der göttlichen Botschaften.

Aber eine solche Lektüre erwies sich als falsch, nachdem Champollion die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen gelang. Er hat nämlich nachgewiesen, daß diese Zeichen überwiegend eine Vorform des Alphabets waren. Diese Entdeckung sollte die Romantiker enttäuschen, denn sie wollten von einer Unentzifferbarkeit weiterträumen, die ein ewiges Lesen der Natur (Novalis) ermöglicht. Dies hatte nun eine Vorgeschichte. Seit Descartes versuchte man die Natur als das Andere — dazu gehörten z.B. die Wüste, die „bons sauvages“ u.a. — zu ent-alterieren, sei es durch Manipulieren, sei es durch subtile Simulation. Vor Champollion stellten die Hieroglyphen die Natur als Anderes dar; sie waren vor dem Zugriff der Vernunft gesichert. In Büchners „Lenz“ wurde der Tod der Hieroglyphen endgültig festgestellt. Die Hauptfigur klagt über die Abwesenheit Gottes, der die Welt durch Hieroglyphen bezeichnen könnte.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die „Seele“ zum einzigen Raum, wo das unlesbare Buch der Natur noch zu interpretieren blieb; die bereits entzifferte äußere Natur konnte man technisch bearbeiten. Hieroglyphen wollen diesen Prozeß überleben, indem sie nur noch als Metapher für innere Natur dienen. Freud erklärte die „Übersetzung“ des Traum Inhalts in den Traumgedanken anhand des Begriffsapparats der Hieroglyphenentzifferung.

1822, d.h. im Jahre der Entzifferung der Hieroglyphen, starb E. T. A. Hoffmann. In seinen Texten usurpierte der Mensch den Sitz des Be-zeichnenden, nämlich Gottes. Da wurde die Sprache, womit der Mensch durch mathematisches Verfahren die Welt produziert, Hieroglyphen genannt. Gerade in demselben Jahr konzipierte Babbage eine Urform des modernen Computers. Deswegen könnte man sagen, daß dieses Jahr für den Erfolg der Ent-zifferung und den Beginn der Be-zifferung steht. Am Ende unseres Jahrhunderts nun herrscht eine allgemeine Lesbarkeit. In den sogenannten Multi-medien läßt sich die Oberfläche immer mühelos lesen. Das Dahinterstehende kann man aber nicht direkt verstehen, weil die Struktur dieser Hinterwelt letztendlich auf eine äußerst einfache, deswegen langwierige Reihenfolge von 0 und 1 zurückgeführt wird. Aber gerade diese gründliche Symbolisierung kann wohl einen plötzlichen Ausbruch des „Realen“ (Lacan) herbeiführen und nochmals das — scheinbar bereits ent-alterierte — Andere herbeirufen.