



オタク的なアイデンティティと欲望

王, 岩瀨

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2017-03-25

(Date of Publication)

2018-03-01

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第6802号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1006802>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博 士 論 文

平成 28 年 12 月 9 日

オタク的なアイデンティティと欲望

神戸大学大学院人文学研究科博士課程

後期課程社会動態専攻

王 男瀨

目次

はじめに	2
第一章 オタクの観念はどのように構築されてきたか	4
第一節 観念としての「オタク」	4
第二節 時間軸と四つの「オタク像」	5
第三節 「根暗的なオタク」の時代	9
第四節 「変態的なオタク」の時代	15
第五節 「貴族的なオタク」の時代	22
第六節 「平凡なオタク」の時代	33
第七節 オタクとは何か	36
第二章 オタクと視覚的なもの	40
第一節 視覚について	40
第二節 視覚の主体と世界	42
第三節 視覚の主体と他者	49
第四節 オタクの文化とシミュラークル	54
第五節 五感とシニフィアン	59
第六節 知覚と社会学理論	68
第三章 オタクを生み出す社会的要因	72
第一節 ナルシシズムの文化	72
第二節 親密性の専制とナルシシズム	75
第三節 四つのディスクール	82
第四節 オタク的な欲望	88
第五節 アイデンティティと再帰性	91
第六節 アイデンティティとは何か	95
第四章 オタクであることの諸目的	103
第一節 「目的」の实在論的な地位について	103
第二節 窃視と露出	104
第三節 アイデンティティと主体とコミュニケーションの目的	107
第四節 「ゾミア」としてのコミックマーケット	118
おわりに	129
参考文献	132

はじめに

「オタクとは何か」という質問を提起する度に、我々は常に矛盾する答えに出会うことになるのであろう。例えば、「オタクは趣味のためなら金をいくらでも貢いでくれる金蔓だ」と主張する人もいれば、「オタクは趣味について非常に詳しいエリート消費者だから販売戦略に振り回されているはずがない」と主張する人もいる。このような状況は今でも続いている。故に、オタクに関するほとんどの研究書や論文では、「オタクとは何か」についての説明が必要不可欠である。しかし勿論、全ての人を納得させる「オタクの定義」は未だに存在しない。このような状況が続いては、オタクに関する研究がただの先行研究についての記述になるか、または「オタク」とは言えがたいものに関する研究になるかのどちらかの運命を辿ることになる。これはまさに筆者が危惧している状況である。

かつて、ユダヤ教に関する研究の中で、ユダヤ教が「唯一神教」なのか、「単一神教」なのか、それとも「拝一神教」なのかという議論が存在したが、マックス・ウェーバーはそれを正当なものではないと却下した。何故なら、ユダヤ教に対する解釈は常に変化するものである。異なる時代は勿論であるが、例え同じ時代でも、異なる階層やグループの間では、その解釈が多種多様であることは明らかである¹。しかし勿論、これはユダヤ教に限って言えることではない。ユダヤ教もオタクも、決して静止したものではない。故に、オタク研究にも、まさにそのような視点が必要である。

とにかく、筆者の目的は簡単である。つまり、既存のオタク研究を全て同じ視座で捉え、そしてその内在の関連性を説明することである。これは、矛盾や例外が存在せず、全ての「オタク論」は実は一つの視座で統一されることができるという意味である。そのために、まず、オタクを再帰的なアイデンティティ論の視点で捉えることによってはじめて、オタクを「社会的な」もの、そして「着脱可能」なものとして扱うことが可能になる。故に、この論文の一番のキーワードは「アイデンティティ」である。

次は、オタクを欲望の視点で分析しなければならないという点である。周知のように、オタクは良く「三十歳すぎてもアニメ」という風に批判される。これは「アニメを見る欲望」自体が批判されているのか。恐らく違う。問題なのはまさに「三十歳すぎてもアニメ」という点にある。すなわち、これはアイデンティティと欲望の不一致性によって引き起こされる違和感と理解しても良いであろう。故に、アイデンティティだけではなく、アイデンティティが欲望と一緒に問題にされる時、我々ははじめて「オタク」の真実に到達することができる。

そして最後に、一つの統一的な視座を得るために、オタクを「全方位」から検討することが必要である。これはすなわち、アリストテレスの言う「四つの原因」の視点でオタクを検討すべきであるという意味である。というのも、「オタクとは何か」を根本問題とする

¹ ウェーバー (2004、上) の第一章・第十節「連合戦争神の受容とその特徴」(特にの P330) を参照。

研究は基本的にオタクの「形相因」をしか対象にできないし、「オタク」を固定した属性に還元し、それを自然科学の方法で考察する研究も、オタクの文化に関する研究も、結局のところオタクの「質料因」をしか対象にできない。そして勿論、「オタクとは何か」を議論することなしにその作用因な目的因について議論することもまた不可能である。「群盲象を評す」という結果を避けるためにも、オタクという社会現象を完全に理解するためには、やはり四つの原因を同時に問題にしなければならない。

しかしながら、既存の全てのオタク研究のように、筆者もまた「オタクとは何か」という問題から出発しなければならない。勿論それは第一章の内容になるが、その前に最低限の補足説明をしよう。新明解国語辞典（第七版）によると、おたく（御宅）という言葉は以下のような意味を持つ。一番目は「相手の家の敬称」で、二番目は『『代名詞的用法』あなた（の所）』、そして三番目が『『俗に』趣味などに病的に凝って、一人楽しんでいる若者』である。誤解する読者は恐らく一人もいないと思うが、この論文でのテーマである「オタク」は勿論三番目のものである、と筆者は一応強調しておく。ちなみに、この三番目の意味の起源について諸説があるが、この論文では筆者は基本的に 1983 年で中森明夫が『『おたく』の研究』でコミックマーケット（世界最大規模の同人誌即売会）の参加者を「おたく族」と呼んでいたことをその起源とする。

それでは、議論を始めよう。

第一章 オタクの観念はどのように構築されてきたか

第一節 観念としての「オタク」

この部分は、「オタク」とは何かを説明するためにある。しかし、これは勿論「実体」ではなく「観念」としてのオタク、言い換えればオタクの「形相」に関する議論にすぎない。というのも、相田美穂が指摘しているように、「オタク論」は基本的にオタクに関する言説の変化、すなわち社会のオタクに対する認識を反映するものであって、オタクの実体を把握できるものではない。更に、多くの論者が指摘しているように、「オタク」に一つの定義を与えることは極めて困難である。よって、この研究は文献に対する考古学的な研究という性格を帯びるようになる。そこで、筆者は基本的にミシェル・フーコーの方法と似たような手法で「オタク論」を実践していきたいと思う。

周知のようにフーコーは「知の考古学者」として知られており、その手法はフリードリヒ・ニーチェの「系譜学」に似たようなものである。その研究対象は人文科学の歴史及びその前提となるエピステーメー（知の枠組み）であり、その研究方法は「考古学」である。それは主に三つの概念によって行われる。まず、「行為によって実際に語られたもの」を意味する「言表（エノンセ）」という下位概念があり、それが「言表の全体的まとまり」としての「言説（ディスクール）」を構成する。そして更に、「事件としての言表の不可視の総体」を意味する「アルシーヴ」という上位概念が「言説」によって構成される。この具体的な手法は「言説分析」と呼ばれている。しかしやがてフーコーは、考古学という方法だけでは物足りないと考えようになった。言説は、単なる言表の集合ではない。一つの言説の内部で可能であったはずの言表が実際に語られなかったこともある。つまり、言説とは、語られた言表と語られなかった言表の差異を意味するものである。実のところ、言説の領域からの言表の排除の構図を考察するのもフーコーの重要な仕事であった。今の歴史が可能であったはずの様々な言説の一つのバリエーションにすぎないのであれば、実際に語られた言表だけではなく、語られなかった言表の存在論的な意味とそれらが排除された理由を考察することもまた重要である。だが考古学という枠組みでは、現在のエピステーメーを分析することも、語られなかった言説を分析することも、それが語られなかった理由を説明することもできない。この要請から、後期のフーコーの分析では、非言語的なもの（芸術、政治、日常生活などの領域）が中心に置かれている。その新しい方向性を、ニーチェの著作にちなんで、フーコーが「系譜学」と名付けた。それが形而上学と伝統の歴史学との差異は、起源や超越論的主観（主体）などの観念を拒否するところにある。系譜学は、真理が有する権威への懐疑として現れ出る反本質主義として規定され、歴史的過程に内在しており、利害関心に関わっているものである。一言で言えば、考古学から系譜学への方向転換は、構造の分析から権力の分析への移行と言えよう。この移行に伴い、「エピステーメー」という概念が「アルシーヴ」や「装置」などの概念に取って代われ、廃止

されるようになった。だが、これは実際に語られた言説を分析するのが重要でないこと、または考古学の方法が否定されたことを意味しない。一方、系譜学は考古学の外部拡張であり、それとは相補的な方法である。もう一方、系譜学が考古学に進化をもたらすものでもある。フーコーが言ったように、分析の考古学的次元によって問題化の形態それ自体を吟味することができる。また、その系譜学的次元のおかげで、実践による問題化の成り立ちとその変容を分析することができる。つまり、その両方の形式を同時に応用することが可能である（フーコー、1986B : P19）。

補足しなければならないのは、人間を行為の主体として見なさないフーコーの立場で、特定の戦略を採用し、目的を果たそうとする人間の目的意識をどう扱うかという問題である。フーコーが権力を「特定の社会において錯綜した戦略的状况に与えられる名称」（フーコー、1986 : P120-121）と規定し、「人間は欲望によって主体として自己を構築する」という立場を示しているので、行為の目的は基本的には問題にはならない。同じ目的を持つ人々は、同じ戦略を採用するとは限らない。逆に、同じ戦略を採用する人々は、同じ目的を持っているとも限らない。フーコーは戦略分析のみを重視し、「意図しなかった帰結」などの問題については殆ど言及しなかった。戦略はあくまで事後的に見出されたもので、それが目的に合致しているかどうかは、権力分析の視点から見ればそれほど重要なことではない。

さて、この考古学的な研究の形式上の特徴として、まずは時間軸の上に境界線を画定し、「歴史」をいくつかの時代に分けることが必要である。例えばフーコーは『言葉と物』で、中世とルネサンスのエピステーメー、古典主義時代のエピステーメーと近代のエピステーメーという時代区分をし、それらの間には知の枠組みの大きな「断絶」が存在すると主張した。そして勿論、「オタク」という観念の歴史においても、やはりそのような断絶が存在している。では、一体何故そのような断絶が存在するのか。筆者はこれから、時代ごとのオタク観念をそれぞれ明らかにすることと、その断絶の背後にある権力関係の分析を試みたいと思う。

第二節 時間軸と四つの「オタク像」

それでは、まず時間軸の上に境界線を画定し、いくつかの時代に分けて、そして「オタク論」全般をそれぞれが所属している時代に置き直す。

まずは、「1983年6月?日」を時間軸の起点として規定しよう。これは筆者の独断である。勿論、1983年6月以前には、更に言うとも第一回のコミックマーケットが行われた1975年の前には、「オタク」という言葉の三つ目の意味（新明解国語辞典第七版による定義を参照）は既に存在していたと思われる。しかし、その第三の使われ方を定着させたのは、『漫画ブリッコ』の1983年6月号に掲載されたエッセイ、つまり「おたく」の研究（一）である。よって、その前の出来事を「有史以前」の出来事として見なし、本論文では扱わないようにしたい、と筆者は考えている。

次の境界線は、「1989年7月23日」である。これは、「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」の犯人、宮崎勤が逮捕された日である。宮崎が逮捕され、そして後に「オタク」として断罪されたという事件は、「オタク」史上最大の出来事の一つとして数えられている。その起点はまさしくその日であり、「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」の最初の日（1988年8月22日）ではない。何故なら、犯人がまだ分からなかった時、その事件がオタク論に対する影響はまだなかったからである。

続いて、「1996年5月25日」を次なる境界線として規定しよう。その日に起きた重要な出来事と言えば、当時、東京大学のゼミで「オタク文化論」を教えていた岡田斗司夫が、ゼミのテキストでもある新著『オタク学入門』を5月25日、発売と同時にインターネット上で全文公開した、という出来事。これは、オタク論の方向性は既に完全に「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」の影響から立ち直ったことを示している重大な出来事と言えよう。

更に、「2004年10月22日」という日も、一つの境界線に相応しいと筆者が思っている。その日には、とあるアキバ系オタク青年の純愛物語『電車男』が出版された日である。この事実に基づいた物語はついに世間で話題を得て、爆発的なブームとなっていた。その効果により、オタクという言葉の知名度が急速に上がり、やがてオタクをめぐる戦略に大きな影響を与えた。

最後の境界線を決めよう。それが多分、「2008年4月15日」であるように思われる。この日にも、やはり衝撃的な出来事はあった。第三の境界線を思い出して頂きたい。「オタク文化」の擁護者であるオタク評論の第一人者、それが岡田斗司夫である。しかし、その日に、「オタク」にとって衝撃的とも言える表題の本を出した。それが『オタクはすでに死んでいる』であった。それに対して、「自己否定」だという反論から、「その通り」という意見まで、賛否両論の声が多数聞こえた。それがオタク論の最近の、そして最後の重大な出来事である。

念のために言っておきたいが、これらの五つの境界線を画定することは、「これからまた新しい構造を作る」という意味ではない。筆者が「境界線」だと思っているイベントまたは事件は、権力または戦略の流れを変える力ではなく、ただ、その流れを表象するものでしかない。それ以上の何ものでもない。例えば、『オタクはすでに死んでいる』という本は2008年4月15日に出版されていたが、その内容はほぼ二年前、つまり2006年05月24日、新宿ロフトプラスワンで行われた岡田斗司夫のワンマントークショーでは既に言われていた。2006にしる2008にしる、流れを表象するものとしての機能が全く変わらないので、ここでは早い方を選ぶ。

それらの境界線を画定することには、一体どのような意味があるのか。既に述べたように、「オタク論」全般をそれぞれが所属している時代に置き直すためである。それは、それぞれの時代で支配的と言える「オタク」のイメージを具象化し、いくつかの「オタク像」を構築するためである。前述していたように、それぞれのオタク論者が「オタク」だと思って、そう呼んでいたものは、それぞれ違うものであった。しかし、オタク論について然

程詳しくない読者にとっては、それは自明なことではないのであろう。その証拠はどこにあるのか。それは勿論、オタクに関するあらゆる「言説」の中に存在している。つまり、この作業は、その自明ではない事実を証明するための手続きである。

基本的に、社会の中で影響力を持っている典型的な「オタク像」は、四つぐらい存在している。しかし、境界線が五つ存在しているのなら、「オタク像」は六つも存在しなければならないのではないか。確かに筆者は、1983年以前の状況を「有史以前」であるとして扱わないようにすると言った。それを除いても、まだ「五つ目」が残っている。しかし、それはまさにこの時代=今の「オタク像」である。既に紹介したように、フーコーの考古学という枠組みが現在のエピステーメーを分析することができない、という理由が存在する。しかし何より、『オタクはすでに死んでいる』で岡田が主張しているように、オタクという概念は既にバラバラになって、何を指しているのかわからなくなってきた。これが「五つ目」のオタク像が存在しない理由でありながら、筆者がこの論文を執筆する理由でもある。

では早速、その四つのオタク像を簡単に紹介しよう。まずは、「根暗的なオタク像」。それが中森の言う、もともと平仮名で表記されていた「おたく」である。これはいわゆる原初のオタク像であり、1983年から80年代末まで使われていた。オタク論者大塚英志、中島梓、宮台真司たちが扱った「オタク」は、この項目に該当すると思われる。次は、「変態的なオタク像」。例の「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」の犯人である宮崎勤がその典型として宣伝されていたオタク像である。これは、80年代末期から90年代初期までの数年しか流行らなかったが、今でも影響力を持ち続けている。そして、三番目は「貴族的なオタク像」、つまり岡田斗司夫が描いたオタク像である。90年代初期から、平仮名の「おたく」が片仮名の「オタク」に書き換えられる傾向が見られた。「有史以前」の時代から2000年代まで、その射程は長い。更に、「平凡なオタク像」というものもある。一般人とはあまり変わらないイメージで、「ファン」や「マニア」など用語との区別も薄い。表記の変化はないものの、90年代末期から今に至って大いに注目されてきた。東浩紀、斎藤環、森川嘉一郎などのオタク論者が扱った「オタク」はこの項目に該当すると思われる。そして、最後の「オタク像」、つまり「今」という時代のオタクのイメージ、それを「幽霊的オタク像」と名付けている。それが複数存在しているのか。それとも全く存在しないのか。筆者にも分からない。しかし、それが「一つ」のものではないということは明らかである。それが「壊された聖なる天蓋」の破片であり、「崩壊した大きな物語」の断章である。

ここでは、恐らく疑問が出てくるのであろう。まず、1960年代生まれを第一世代とし、1970年代生まれを第二世代、1980年代生まれを第三世代とする、東の世代別オタク論が存在する。更に、『オタク市場の研究』では、著者たち（野村総合研究所オタク市場予測チーム）は行動パターンを基準に、「オタク」は五つのタイプに分類した。それが「家庭持ち仮面オタク」、「我が道を行くレガシーオタク」、「情報高感度マルチオタク」、「社交派強がりオタク」と「同人女子系オタク」の五つである。更に、分野を基準に、またそれとは別に、

「コミックオタク」、「アニメオタク」、「芸能人オタク」、「ゲームオタク」、「組立PCオタク」、「クルマオタク」、「AV機器オタク」、「ITガジェットオタク」、「旅行オタク」、「ファッションオタク」、「カメラオタク」と「鉄道オタク」、という十二のカテゴリーを作っていた。これらと比べれば、筆者は様々な要素を無視しただけではなく、「新しいオタク論」と言いながらも、古い方法をただ繰り返しているだけではないか。これは重大な問題であるように見えるかもしれない。

筆者がここで強調したいのは、境界線を画定するのは、基本的に混乱状態にある「オタク論」全般を整理し、それぞれが所属している時代に置き直すためである。更に、それはそれぞれの時代のオタクのイメージを具象化し、いくつかの「オタク像」、すなわちオタク論の「装置」を構築するためである。そこで、更なる分析のために、筆者は社会の中で影響力を持っている典型的な「オタク像」を構築することにした。従来の「オタク論」が「立論」であるに対して、筆者のオタク論では、「オタク」という言葉は厳密に定義できないものになっている。哲学者ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインが言ったように、言葉を厳密に定義することは不可能である。故に、既に存在した断絶を乗り越えるためには、複数の下位概念を作り、「オタク」という言葉を広義化し、「家族的な類似性」を構築するしかない。更に、この手段が引き起こしたのは、「オタク」の「否定神学化²」という現象である。逆に、そこに「何故そのようなオタク論を書いたのか」という問題を提起し、その背後に潜む権力または戦略の流れを明らかにする筆者の「オタク論」は、明らかにそれらとは異なる。筆者の「オタク論」は立論でも駁論でもない。「オタクはこうだ」という確定記述でもなければ、「オタクはこうではない」という否定記述でもない。それは、「オタク」の概念そのものとそれを含む構造を解体させる「脱構築」的な実践である。つまり、その「四つのオタク像」はどれも暫定的なものにすぎない。それらは「脱構築」されるためにあるのである。

しかし、この表現は適切ではない。それがまた新しい問題を引き起こす。実は最初から、「オタク」の脱構築を目指す戦略は不可能である。何故なら、理論的な形式を採用した脱構築は、「否定神学システム」そのものである。つまり、もしも筆者がここで、「自分のオタク論は脱構築の実践である」と主張したら、やはり、それらの「オタク論」とは同じものになってしまう。故に、もっと正確に言うと、この論文は「オタク」の脱構築を目指すために存在するのではなく、「オタク」が既に脱構築されているという事実を明らかにするために存在する。

それでは、構築主義的な手法によって、「オタク」に関する言説のあり方及びその前提を明らかにしたいと思う。

² 「否定神学化」とは、特定のシニフィアンに対する確定記述に反対するが、そのシニフィアンが表象するが実在するという事自体を否定しないことである。そこで「神」のような、超越論的な「シニフィエ」が生まれる。詳しい議論は東（1998）を参照。

第三節 「根暗的なオタク」の時代

まずは一番目の時代、「根暗的なオタク」の時代である。その時代では、「オタク」という言葉の第三の使われ方が始めて確立された。宮台によれば、その時期では関係者や研究者を除いて、「オタク」という言葉を知っている人はほとんどいなかったという。つまり、その時代には「オタク論」がほとんど存在していなかったということになる。幸い、宮台は社会学者として、「オタク」に関する調査に関わっていたので、この節で一番重要に思われる内容は宮台の「オタク論」に他ならない。

では、宮台は著書『制服少女たちの選択』で一体どのような「オタク論」を展開しているのか。宮台の当時の研究テーマは、80年代の若者論であった。宮台はその時代の社会を「高度消費社会」と見なし、その社会での若者の対人関係とディスコミュニケーションの問題を研究していたのである。宮台が消費社会について以下のように述べている。「・・・それは物の消費がフィクションの消費を伴いはじめる社会ということである。例えば、この商品を買えば『階級差を見せびらかせる』というフィクション・・・フィクションと言っても『事実と合わないデタラメ』という意味ではない・・・フィクションのリアリティは、事実と合致しているように見えるというところにあるのではなく、みんながみんなそう思っているというところにある。その意味で、商品の消費に伴うフィクションとは、同時代の人々によって現に生きられている『物語』だと言えよう・・・『高度消費社会』を一言で言えば、『物語』が商品ごとに、人ごとに、多様に分化した社会のことである。そうした社会では、消費にかかわる動機形成が不透明になってくる。もはやみんなが同じ『物語』を生きているわけではないから、他人がどうしてそんな物を買うのかがよく分からなくなってくるし、たとえ分かったとしても簡単に合意できないのである」（宮台、1994：P142-144）。

そこで、宮台は、そのような社会において、「ダンディズム」（またはディスタクシオン）が不可能であると主張した。宮台は以下のように述べている。「ダンディズムは、動機形成レベルでの他者との同一性を拒否するところに、つまり他者と同じような凡庸な動機で振る舞うのを嫌がる場所にそのポイントがある。そうすると問題は、他者との「選択の差異」ではなくて、『選択原理の差異』だということになる。例えば、みんなが人と違った振る舞いを選択したがっている時に、自らもそれを追求することは、ダンディズムの対極である。同じように、選択の見かけがたまたま他者と同じだったとしても、ダンディズムではないとは必ずしも言えない。選択原理は目に見えないのである。だからダンディズムはいつも事後的「発見される」しかない。発見されたダンディの模倣を行うエピゴーネンは、いかにしてもダンディにはなれない・・・高度消費社会では『一人密かに』ダンディを気取ることさえ、もともと不可能なのだ。そうした『私密性』が高度消費社会の『外部』として許容されているということは、もはやあり得ないのである。実はそのような『私だけがわかる私』こそ、高度消費社会が使い尽くそうとしている最後の落差なのだ」（宮台、

1994 : P145-147)。つまり、「高度消費社会の高みに立つことはできない」ということである。それがその時代の特徴であり、そしてその時代を背景にして、「新人類」と「オタク」という二項対立構造がはじめて作られてしまったのである。

宮台自身による「新人類」と「オタク」の説明はこうである。「新人類」という言葉は1984年に誕生し、オシャレな記号的消費行動と対人関係とを結合した若者たちを指す言葉であった。それに対して「オタク」という言葉はその一年前、『漫画ブリッコ』というロリコン漫画誌の一コーナーで、中森明夫が差別的な意味合いをこめて使ったのがきっかけで、一部の「業界」で使われるようになった言葉である。宮台によると、「(オタクとは) 新人類的なオシャレな記号的対人関係から退却して、アニメ・SF・盗聴無線・伝言ダイヤルなどのメディアが与える現実代替的な世界に棲息する若者たち、といったような意味でもともと使われはじめていた言葉である。ほぼ時期を同じくして生まれた『新人類』と『オタク』という言葉は、二つとも同時代の若い世代に向けて適用されたものである」(宮台、1994 : P153-154)。とすると、その二つのグループの間に一体どのような関係があるのだろうか。

その疑問を解決するために、宮台たちは1985年5月に『大学生への172の質問』という質問紙調査を実施した。そこでは、因子分析とクラスター分析を組み合わせることで、大学生がライフスタイル別に五つの集合に分類された。それは、「ミーハー普通人」、「先端的高感度人間」、「バンカラ風さわやか人間」、「根暗的ラガード」、そして「アンバランスなスペシャリスト」の五つである。そして、宮台によると、これらの内、「新人類」に相当すると見なされたのが「ミーハー普通人」であり、「オタク」に相当すると考えられたのが「アンバランスなスペシャリスト」である。「アンバランスなスペシャリスト」とは、すなわち「何かの極端なマニア」ということである。宮台の文章を引用すると、それは「音楽、アニメ、写真、コンピューター、漫画・・・その方面では高感度人間なのだが、その狭い分野に熱中するあまりに他の分野では『根暗的ラガード』的になってしまっている・・・非常に興味が偏っており、そのフィルターからしか世界が見られない。概ね身の回りは不精で不潔なので敬遠されやすい。しかし当人はそんなことは意に介さないのが特徴だ。交際範囲はその分野の友人に限られる。彼らは一つの分野だけで敏感であり、他の分野ではどのクラスターよりも鈍感となる。概ね深みにはまり、居心地のよい『一部のカリスマの道』を目指すことになる。少数の同類グループの中では他に興味が向かない連中ばかりだから、その分熱が高まる・・・企業のマーケットターから見れば、消費者としては扱いにくい、『ミーハー普通人』に対する影響力があるので、その動向は無視できないところだ・・・たとえば酒は飲めず、飲酒機会も少ない。食事の中身には関心がない『非グルメ』で、三度の食事は餌がわり。ファッションに無頓着なことは先に紹介した通りだ。車の利用機会は多い方なのだが、やはり車自体には関心がなく、ゲタがわり。出世欲に乏しく、政治的関心も薄い。そこには、物の記号性には極端に無関心で、道具としてだけアクセスし、社会性は皆無、といった。数年後には社会的に問題になる特異な像が、既に明瞭に浮かび上がっている」(宮台、1994 : P155-158)。これは恐らく、研究者による「オタク」の原初的なイ

メージであったかもしれない。筆者が言う「根暗的なオタク像」とは、つまりこのことである。

宮台は更に、「アンバランスなスペシャリスト」と他のクラスターとの相互関係にも注目している。第一に注目されたのは、既に述べたように「アンバランスなスペシャリスト」と「根暗的ラガード」の近縁性である。双方ともに新人類的な記号的対人関係から退却している点は全く同じであり、その違いは特定の専門分野に自分の活路を見出せるかどうかである。第二に注目されたのは、「アンバランスなスペシャリスト」と新人類の先端を意味する「先端的高感度人間」との間での、行動パターン上の類似性である。

そこで、宮台は高度消費社会におけるダンディズムと模倣の関係について、以下のよう
に述べている。「どんな文化も、それが大規模に拡大していくプロセスは、リーダーとフォ
ロワーが分化する。新人類文化やオタク文化も例外ではなかった。発生の当初、すなわち
リーダー部分では、新人類文化とオタク文化とは未分化であり、その担い手の中核は私た
ちの周辺にいたような連中だった。しかし、このスノッブな匂いがする 73-76 年頃の原新
人類・原オタク文化のうちの、とりわけ『新人類文化』的な側面が・・・広範なフォロ
ワーを巻き込み始める。このプロセスは徐々に拡大していくが、80 年代に入ってしばらくす
ると、メディアの表層は新人類文化に席卷されてしまったかのような観を呈することにな
る。こうした拡大プロセスが進めば進むほど、『取り残された者（ラガード）』にとって、
宣伝されるメジャー・カルチャーはますます敷居の高いものになっていかざるを得ない。
そこで『救済コード』として機能したのが、当初は新人類リーダーも無縁ではなかったは
ずの『オタク文化』の側面である・・・こうしてそれぞれフォロワーにまで拡大した『新
人類文化』と『オタク文化』は、同時に人格類型の分化と・・・重なるようになる。ここ
に見られるのは、『新人類文化』がフォロワーへと広がれば広がるほど、救済コードとして
の『オタク文化』のフォロワーもますます拡大し、文化類型が同時に人格類型と重なりを
見せる事態が加速度的に広がっていくという関係である」（宮台、1994：P164-165）。ここ
の部分から、宮台の論点の核心は既に出ている。それはつまり、最初から「原人類・原
オタク文化」という一つの原文化が存在していたが、それが後に「新人類」と「オタク」
という二つの分岐を見せてくれたのである。その分岐の原因として、宮台はこうまとめた。
それはつまり、新人類的な記号的消費の価値は社会・コミュニティの中でしか体現されな
い。それが対人関係が不得意な連中にとっての「高い敷居」になったということである³。

更に、宮台たちが 1985 年の調査を踏まえながら、1986 年にもう一度調査を実施し、そし
てデータを解釈するために、予期理論をその人格システム理論と結合させて、新しい理論
を作りだした。宮台による理論の解説は、以下のようである。「予期理論は、人が必ず一定
の予期や期待を前提にしながら、あれこれ行為したり、いろいろ体験したりすることに注
目する、社会システム理論の一つの立場である・・・一般に、私たちの行為の帰結は、必
ずしも期待通りにはならない。とりわけ現在の私たちが置かれているような複雑な社会シ

³ 宮台（1994）P166-169 を参照。

システムにおいては、予想外の帰結が起きがちになる。期待はずれが生じた時に、それをどうやって馴致し、無害化すれば良いのか。これは社会システムにとっても、そこを生きる人格システムにとっても、大きな問題になる。人格システムに即してみると、期待はずれに抗して、いかに自己イメージを維持するかが、最大の課題になってくる・・・期待はずれは自己イメージを脅かしかねない危険要素なのだ。となると、生じうる期待はずれにあらかじめどのように身構えていけば良いのか、という戦略が重要になってくる。ところが論理的な考察を進めてみると、この戦略のバリエーションには限られたパターンしかあり得ないことが分かる」(宮台、1994：P171-172)。その結果として、1986年の調査では、このようにして考えられた「戦略」のモデルと合致するように、因子分析とクラスター分析を組み合わせることによって、五つの人格システムの類型が抽出された。それは、「ミーハー自信家」、「頭の良いニヒリスト」、「バンカラ風さわやか人間」、「根暗的ラガード」、そして「友人寄りかかり人間」の五つである。「新人類」の特徴はその独特の記号的消費生活ぶりであるから、そうした振る舞いが見出される「ミーハー自信家」と「友人寄りかかり人間」がそれぞれの新人類のリーダーとフォロワーである。そして、「オタク」に該当するのはやはり「根暗的ラガード」である。

宮台は、人格システム類型ごとの「世界有意味化戦略」の違いから、人格類型から差異を見出そうとしていた。宮台の説明によると『バンカラ風さわやか人間』は、自分を取りまく環境で何が生じているかにかかわりなく、『世界』は明るく有意味だ、と事実に規範的にも先決している。これと対照的なのが『頭の良いニヒリスト』で、『世界』は本質的に無意味であると、はじめから決められている。期待水準を切り下げておくことで期待はずれから身を守る例の免疫化戦略である。いずれにせよ、両者ともに、事前に『世界』の基本的なありようを構造化しておき、その基本的構造にそって了解を配置していく。すなわち両者の戦略は『世界』の「事前構造化戦略」として、機能的に等価なのだ。この等価なやり方によって、両者の自信たっぷりの自己イメージが支えられている。こうしたやり方の対極にあるのが、自己像が不透明で自信に乏しい『根暗的ラガード』と『友人寄りかかり人間』。ところが、この両者では問題への対処の仕方が全く異なっている。『根暗的ラガード』は、対人領域から退却して個人領域に引きこもる。その結果、絶えず不安な自己と向かい合うことになる。他方、『友人寄りかかり人間』の方は、個人領域から退却して対人領域での模倣戦略に現を抜かす。とくに強いられない限り、不安で自信なげな自己に向かい合うということはないのだ。この両者は、情報処理能力が低く自己信頼に乏しいシステムが、対人能力の有無によって適応的に分岐したものだと考えられる(宮台、1994：P178-180)。総括してみれば、前二者は「世界」の有意味化と肯定的な自己イメージの獲得に成功しているのにたいして、後二者は、「世界」の有意味化と肯定的な自己イメージの樹立に失敗している。そして「ミーハー自信家」の記号的な意味処理のやり方は、前二者とは機能的に等価なのである。こうした等身大領域における意味充溢のありようが、より遠隔の社会領域における有意味化の可能性を規定してくれるように働いている。まず、等身

大領域における意味充溢に成功する「バンカラ風さわやか人間」、「頭の良いニヒリスト」、「ミーハー自信家」の三者は、無意味に対処するという負担を免除されるから、システムの情報処理能力の余力を社会領域の透明化に振り当てることが可能になる。これに対して、等身大領域における意味充溢を果たし得ない「根暗的ラガード」、「友人寄りかかり人間」の二者は、社会領域を有意味化するような余力をもたず、見通しがたい不透明さを生きざるを得ない⁴。

宮台の結論はこうである。「人格システムという抽象水準で見ると、新人類が記号的消費にふけるのは、時代的な文脈を背景にした一種の偶有性・・・であって、彼らにとって本質的なことではない可能性が出てくるのだ。言い換えると、別の時代的な文脈においては、同一の人格システムが、記号的消費とは全く別のリソースを用いて『世界』解釈と自己像の維持をはかり得たはずだということである・・・予期理論の立場から設定された五つの人格システム類型に戻るが、これらの類型化の基礎は、期待はずれに抗して自己像を維持する戦略の論理的なバリエーションだった。とするなら、そうした抽象の水準から見て、これらの人格類型が高度消費社会だけのものだと考えられない。具体的に言えば、「バンカラ風さわやか人間」と「頭の良いニヒリスト」は、もともと記号的消費とは無関連な事前的構造化戦略を採用しているが、こうした適応戦略をとる人格類型がいつの時代にも存在することは、誰の目にも明らかである・・・すなわち、「行為類型」が時代的な文脈で異なっても、それは『人格類型』の差異を意味しないのではないか」（宮台、1994：P182-184）。そして、その結論を用いて、「根暗的ラガード」の一部が「オタク化」した理由を宮台が説明した。その他の四つの人格類型システムはどれも特定の戦略で複雑性を処理し、「世界」を有意味化できるが、「根暗的ラガード」だけが「世界」の無意味さに直面せざるを得ない。それゆえ、「根暗的ラガード」において「自分はオタクだ」とする自己意識が他より圧倒的に高いことも、「根暗的ラガード」の一部が、異世界を夢想するツールとして、メディアが与える「世界」に耽溺するのは、ある意味で自然なことだと理解できよう⁵。また、「オタク」が差別される理由について、宮台も説明していた。「実際、差別の対象になったのはマニア的『行為類型』の異質性それ自体ではなく、ある時期からそうした「行為類型」を専一的になったかに見える、ある種の『人格類型』が差別されたのである。つまり差別されたのはあくまでも『人格類型』だったということだ。こうして一旦ある種の『人格類型』が差別の対象になると、今度は、それまではどうでもよかった様々な振る舞いまでもが当の『人格類型』に事後的に帰属されて『オタク』という烙印を刻されることになった」（宮台、1994：P191-192）。それが1989年以前の状況であった。

このような結論の「オタク論」としての意味はなんであろう。既に紹介したように、宮台は「人格類型」という本質的なものを「オタク」という呼び名に結び付けようとしていた。つまり、「オタク」には「本質」が存在し、それが「根暗的ラガード」という人格類型

⁴ 宮台（1994）P180-182を参照。

⁵ 宮台（1994）P185-188を参照。

システムである、と宮台が主張していた。ここに至ることで、筆者が宮台のこの理論を枠組みとして使わなかった理由を、理解して頂いたのであろう。それが「本質主義」として解釈される可能性が存在するからである。確かに宮台自身が「人格類型と行為類型が重なる」という可変的な表現を使っていたが、その人格類型こそが「オタクの本質」である、と安易に解釈される危険性がある。それがポスト構造主義や社会構築主義などといった立場とは互換性がないように思える。よって、筆者はこの研究を理論の枠組みではなく、「オタク」の考古学の史料として使いたい。

宮台の「オタク論」の核心は、つまり、「根暗的ラガード」という人格類型システムを「オタク」という呼び名に結び付けたところにある。「オタク」が差別されたのは、「根暗的ラガード」という人格類型システムと重なったからである。この「重なった」という表現は実に面白い。これとは別に、宮台もまた「オタク化」という表現を使っていた。つまり、「根暗的ラガード」と「オタク」が同一であるということは自明ではない、そして変わらない事実でもない。「根暗的ラガード」は「オタク」ではなかったから、「オタク」になれるのである。そして、「オタク」ではなくなる可能性も常に存在する。この運動は、相対的な運動である。それは「根暗的ラガード」が変わっていくという意味ではなく、「オタク」の方が変わっていくという意味である。もしも宮台が「根暗的ラガード」を不変なもの、本質的なものであると主張していたら、やがて「根暗的ラガード」が「オタク」とは重ならなくなった時がやって来るのであろう。その時、宮台の「オタク論」が過去形になる。これがいわゆる筆者が強調していた「オタク」というシニフィアンについての「経験的な知」である。

最後に、「新人類」と「オタク」という二項対立構造がどのように作られたかについての宮台の見解を紹介しよう。宮台はこう述べている。「ここに至って、私たちはようやく、『誰が差別されていたのか』という積み残されていた疑問に答える準備を整えることができた。89年に偶発的なきっかけで生じたオタク・パッシング（二年も続かなかった）を別にすれば、83年からのオタク差別はごく一部の人間によってだけ共有された所作であって、大部分の人々には知られもしなかったことに注意しなければならない・・・先程述べたように、いつの時代にも教室の中の『ひっそり君』の突然の豹変は、通常性を破って『格好の口実』を与えてしまう・・・中森記事は、特定の人格類型の連中の類型的な集団行動を「文化的出しゃばり」として発見する営みそのものだったと言える。彼はそこで、当の人格類型を異質なものとして差別する口実を見出そうとしており、それによって、フォロワーから差異化された自分たちの（オタクと区別された新人類としての、あるいは原オタク・原新人類としての）同一性を、簡単に言えば『俺は違うぞ』という立場を確認しようとしている。ことの重大さに敏感に反応して、芽のうちに摘み取ろうとしたのが、当時同誌の編集部員だった大塚英志の『中森つぶし』のキャンペーンだった。しかし重要なのは、これが実は『コップの中の嵐』にすぎなかったということの方なのだ・・・実際、関係者を除いた『一般人』にとって、オタクは少しも差別対象ではなかったし、この状況は、偶発的な事件が

起きる 80 年代末に至るまで、全く変わらなかった。89 年の事件をきっかけに巻き起こった『オタク狩り』の季節には、確かに田舎の小学校にまで深刻な事態が訪れたが、その後の展開を見ると、90 年の夏休みを過ぎた段階で、既にオタク的なものは単なる『利用可能な落差』に、つまり無害な消費対象になりつつある（宮台、1994：P193-194）。これではっきりしたのであろう。宮台の「オタク論」にも、やはりアイデンティティ論的な要素は存在していた。この部分だけが、筆者の方向性とは矛盾していない。

ここまで見てきたように、宮台の「オタク論」を史料として使えば、その最後にある部分が一番重要であるように思える。つまり、この時代では、「オタク」を含む主要の構造は「新人類」と「オタク」という二項対立構造である。そして中森は、自分が「新人類」としてのアイデンティティを確認するために、「オタク」を他者として構築し、「新人類」と「オタク」という二項対立構造を作ったのである。それに対して、「オタク」側はどうしていたのであろう。宮台の調査によれば、その時の「オタク」、または「おたく」は、一応自分が「オタク」であることを自覚していた。そして自覚した上で、「オタク」を卒業し、一般人に戻りたいという気持ちも読み取られるのであろう。すなわち、当時では「オタク」という言葉はまだ「スティグマ」と呼べるほどの烙印ではないが、それに対する良いイメージもなかったのも、それにまつわる「アイデンティティの戦略」も非常に単純なものしか存在しなかったのである。

第四節 「変態的なオタク」の時代

これは、「変態的なオタク」の時代である。東京・埼玉連続少女誘拐殺人事件の犯人、宮崎勤が主役であった時代である、と筆者は思っていた。しかし、この流れを考えると、一つの疑問が浮かんでくる。この「変態的なオタク」の時代では、「オタク論」の方向性が大きく変わった。その前の時代の流れから見れば、そのような兆しは見えてこない。そして何より、「東京・埼玉連続少女誘拐殺人事件」は偶然な出来事である。一つの偶然な出来事は、果たして「オタク」をめぐる権力と戦略の流れを大きく流れを変更させることができるのか。やはりここでは、アイデンティティの戦略に注目しても、答えは出てこないであろう。アイデンティティとは関係がない戦略の分析を一度やってみよう。とは言っても、それを既に、他のオタク論者がやっていたのである。今更もう一度やる必要はないと思う。では、その例の「オタク論」を引用しよう。そのタイトルは『趣都の誕生』で、著者は森川嘉一郎である。

何故、建築学者である森川嘉一郎が「オタク論」に手を出していたのか。その接点は、「オタク」の聖地と呼ばれる秋葉原にある。正確には、その著書は「オタク論」というより、「都市文化論」であり、日本の首都の新たな様相を「趣都」と捉えた著者が鮮やかな手際で秋葉原を分析したものである。しかし、「オタク」の聖地を語るには、やはり「オタク」という言葉を避けては通れない。それは本書が「オタク論」として認知されている理由である。

ちなみに、本書は2003年に出版されたので、本来は後で取り上げる予定であったが、問題を解決するために、その中の一部の内容をここに移動させる必要があると筆者が感じている。

何故、秋葉原が常に特殊な場所であり続けたのか。そもそも、秋葉原が電機街となったのには、敗戦後のちょっとした事情が関わっていた。二つの要因があった。一つは、終戦直後、近くに位置する電気工業専門学校（現東京電機大学）の学生がアルバイトで始めたラジオの組み立て販売が大繁盛し、部品を供給する電器関係の露天商がそこに集中したことである。ところが1949年に、当時日本を占領していたGHQが道路の拡幅整備のために露店撤廃令を施行したことで、この闇市は危機に陥る。念のために記せば、GHQは実質上、戦後のアメリカの世界戦略の中に日本をはめ込むために設置した機関である。このGHQの政策に対して露天商組合が陳情した結果、東京都と国鉄が秋葉原駅のガード下に代替地を提供するという措置がとられ、露天商はそこへ凝集せしめられた。これによって後のラジオセンターやラジオデパートを成す駅周辺の高密度な部品商区画が発生し、電気街の原形が形成されたのである。もう一つの要因は、戦前から店を構えていた廣瀬商会在地方にネットワークを持っており、遠方から仕入れの目的で小売業者や二次卸し店が多く訪れたことである。結果、秋葉原は安いという評判が広まり、交通の結節点ということもあって、一般客も集まるようになっていった。そしてその後は所得倍増計画などを背景としたいわゆる「三種の神器」（テレビ・冷蔵庫・洗濯機）に代表される戦後の家電ブームに後押しされて、70年代には全国の家電市場の実に一割を一平方キロメートルにも満たない領域で担う日本一の電気街に成長したのである。高度成長期にはメーカーにとっても、秋葉原では特例的な値引きを許し、また消費者からの反応をフィードバックさせるための実験場になった。専門知識を持った販売員として、社員の技術者が新製品とともに、主要な小売店の店舗に集中的に投下された。数々の大手家電メーカーが、秋葉原の発展を厚くサポートしたのである。

これは何を意味しているのか。森川によると、秋葉原という土地がもともと、庶民がGHQという日本国家の「外」の権力に働きかけることによって勝ち取った、治外法権であったということがよく分かる⁶。言うまでもなく、東京は日本の政治の中心である。そのように考えるならば、この東京の「一等地」にこういった貧乏人の街が保持されていることの意味を考える必要があるのであろう。「アキバブーム」を引き起こしたアイテムとして、まず取り上げるべきものこそは、長年ここで取引されてきた家電製品、家電部品ではなく、90年代ぐらいから、急速に勢力を拡大してきた、アニメ関連の商品であることは間違いないのであろう。電器の街が、何故、アニメ商品だらけになってしまったのか、ということがよく議論のネタになったものであるが、森川は、むしろ、その近接性を強調する。電器部品の、さまざまに、専門的な知識や技術を要求する、その大量の情報の操作を要求されるデスクワーク作業性が、アニメの文学性と近いところにあることは、明らかであるように

⁶ 森川（2003）P67-69を参照。

思える。実際、パーソナルコンピュータの普及が、そういったアニメコンテンツの「パソコンでの個人的管理」と、ほぼ同列に、進む中で、秋葉原がアニメ関連の店舗に埋め尽くされていく現在の様相を用意していったと言えるのであろう。

そこで、森川はオタクについて以下のように述べている。「オタクというのは、はた目には趣味のこととなると金に糸目を付けない、購買意欲の旺盛な人種に見えるかもしれない。しかし、実は女性のファッション市場などと比べれば、市場規模が小さいことから、コントロールがしにくいことから、マーケッターたちにとっては扱いにくい存在であり続けてきた。コミックマーケットに代表されるような素人による同人漫画誌の即売会など、大企業に金が流れたりコントロールされたりしないようなシステムを勝手に作ったりする傾向まであるからである。前述のファッションとオタク趣味に関するメディアからの圧力の違い、さらには大企業メディアにおけるオタクの差別的な扱いは、ここに大きく起因している。メディアにおけるオクバッシングは1989年の少女連続誘拐殺人事件、いわゆる『宮崎勤事件』に端を発するとあれているが、仮にそうしたメディアのスポンサーたる大企業の多くがオタク相手に大儲けをしたとするならば、類似した事件が何度起ころうと、メディアはオタクを文化的リーダーとして持ち上げ続けるに違いない」(森川、2003:P34-35)。しかし後ほど見るように、今の時代では「オタク買い」という概念が宣伝され、人々はオタク的な消費の本来のあり方を忘れてしまったのである。

そこから、森川の分析は既に「オタク」に対するものではなくなった。それは資本主義の権力分析、経済に関する権力の分析である。フーコーに匹敵する知見を示してくれた森川が書いたこの「オタク論」は、筆者の期待値を遥かに上回っている。しかし引用はまだ終わっていない。森川は、アニメコンテンツの特徴から、そのファン層、つまり「オタク」という消費者集団がマス・マーケティングの戦略とは相容れない関係にあると断言した。森川によると、各アニメコンテンツは、それほど儲かるようなものではない。何故なら、それぞれの作品が非常にパーソナルな感情を描いているからである。つまり、全ての国民に喝采を浴びるものというより、その作者の個人的体験が、描かれたものということで、全ての人向けの商品になりにくい。しかし、それゆえにこそ、熱狂的な一部ファンの共感感情を呼ぶ。しかし、それでは、マス・マーケティングに乗らないわけである。大量消費社会の商品としては、一種の「敵」となる。つまり、こういったものが売れては困るわけである。こういったものに人々が取り憑かれると、一般のマスでマーケターが売りたいものが、あまりに「画一的で」、どうしてもつまらなく見えてしまう。しかし、マス・マーケターはマスで売らなければペイしない、販売戦略しかとりえない大規模消費構造を前提にしなければ、飯が食べられない人たちというわけなので、そういった相手は、とにかく邪魔で、戦々恐々している、というわけである。こういった、マス・マーケターの敵殲滅の欲望は、マス・マーケターが「大資本」の側にあることから、簡単に「権力」と結びつく。まず宮崎勤を「オタク」だと決め付けて、そしてオタクのイメージを全て否定した。それがマス・メディアのやり方であった。

これでこの節の最初の問題が経済に関する権力の分析により解消されていた。しかし、ここでは、アイデンティティ戦略の分析は全く役に立っていないのか。そうとは限らない。森川の考えでは、秋葉原のような東京の一等地を、あんな貧乏くさい商品をちまちま売って、たいした儲けにならないような街にしておくより、いっそのこと、全部、おとりつぶしにして、かたっぱしから、分譲マンションにして、セレブたちに売れば、どれだけ東京都が儲かると思っているであろう。しかし、そういったセレブが最も嫌うものこそ、同人誌みたいな、貧乏くさく、それどころかうちのお坊ちゃまの教育上よくない、変な影響を受けたら、将来を間違ってしまうような「ワイセツ物」で、教育上よくない、というわけであろう。そこで、また新しい対立が生み出されるのである。

ここまで来て、やがて主演の宮崎勤が登場した。それでは、宮崎勤について言及した、他の論者による「オタク論」を紹介したいと思う。この時代で、一番重要であるように思える「オタク論」は、やはり中島梓の『コミュニケーション不全症候群』。中島によると、「オタク」という言葉に込められた意味を説明するためであった。その結論はつまり、「コミックマーケット」に参加していた青少年が互いに「オタク」という二人称で呼び合ったのは、個人的関係をまず相手に対して暗黙の内に拒否しているからである。しかし、何故その青少年がそのような行動を取っていたのか。実は、それが現代日本社会全般を覆っている一つの病気の表現であると中島が主張した。それがつまり「コミュニケーション不全症候群」である。では、その著書から引用しよう。

まず、中島は当時の日本の社会に対して、それが硬直した構造の社会であり、そのような社会にあっては、そうでない社会ではただの変わり者で済む個人があるいは犯罪者になったり、狂人になったりするるのである。その意味で、今現在の日本社会は大変危険な構造を持っていると中島は断言したのである。

では、その大変危険な社会の中で蔓延する病気「コミュニケーション不全症候群」とはどのようなものか。中島によると、それは「他の存在」への想像力の欠如、周囲にいる人間を「人間」として認識できない状態なのである。例えば、満員電車の中にいる時、人間は周囲にいる人混みを一人一人の人間として認識できないのである。隣にいる人の足を踏んだとしても、自覚や罪悪感を覚えない場合が多い。何故そのような事態になったのかと言えば、それは、現代都市社会では、人間は生物学的限度を越えた密集を強いられた環境の中で生きなくてはならないからである。しかし、自分の場所、つまり縄張り（テリトリー）を確保することは、生物としての本能である。例え本能が退化した人間でも、満員電車の中にいる時は、やはり本能的に不快を感じてしまう。それは満員電車の中では、自分に属する最低限の縄張りも常に侵されているからである。そこで、人間が自分の心を防衛するために、自分の縄張りを侵す者を同類と見なさないことでその不快感を軽減させる。それがコミュニケーション不全症候群である。人間の病気というより、社会の病気といった方がより適切かもしれない。

中島によれば、現代の都市社会を生きている人間は子供の頃から、極度に詰め込まれて

いる空間で生きていくことを学ばなければならない。自分の「テリトリー」という健全な空間を確保することができないが故に、人は絶えず他の個体と、受け入れ可能な距離以上にくっつかされ、他の存在を絶えず意識させられているこの環境に適応しないといけない。つまり、現代の都市社会は単なる巨大な難民キャンプであり、生物学的限度を越えた密集を強いられた環境の中で生きなくてはならない人間たちは、その中での強者（自分の場所を確保する力をもっている者）はこのような環境においても一応適応の状態をキープすることができるが、しかし弱者である個体は、家を買う能力を持てなかったり、力が弱いので満員電車で目指す駅で降りられなかったり、また家の中でもチャンネル争いにいつも負けたりするわけである⁷。

では一度考えてみよう。都市社会は、常に人間という生き物に満たされている。どこへ行ってもやはり満員電車の中にいるような気分。例え自分の家の中でも。都市社会を生きる人間には、もはや避難できる場所がない。常にその病的な社会で生きつづける人間は、やがて病的な適応手段を取らざるを得なくなる。それが中島の「オタク論」の基盤である。

病的な社会における病的な適応手段、それはいくつかも存在するが、中島が最初から持ち出したのが「オタク」である。中島は以下のように述べている。「・・・だから元祖たる正統派オタク族の方は、あらゆる意味でコミュニケーション不全症候群という現代の特性に、最初に適応ないし過剰適応したニュータイプたちであった。彼らはコミュニケーション不全症候群が異常なのではなく、それが前提であるようなパーソナリティを身につけることで、コミュニケーション不全症候群を環境因子として自分自身の中に取り入れていったと言えるのである。彼らはまず、だれかれの区別なしに、話しかける相手をオタクと呼びかけることによって、相手の名前を呼ぶのを拒否したわけである。それと同時にオタクという呼びかけによって、彼らは、自分の陣地を守るんだぞ、という態度を明らかにした・・・要するに彼らの精神構造が、蝸牛的であることを示しているのである。それらの紙袋とその中身は、彼らの自我の殻そのものなのである。それは彼らのセキュリティ・ブランケットであり・・・彼らを外界から守ってくれる全財産、彼らの自我の構成物質そのものだった。つまりそれは彼らにとって、精神的な意味で家の象徴そのものなのであり、だからこそ、彼らは外を歩いている、蝸牛として殻をしょって歩いていたのだから。まさしくその蝸牛の殻の中から他の蝸牛に呼びかける二人称としては、家から家への『オタク』であるというのは、極めて正しい正確な選択に他ならなかったわけである」（中島、1995：P49-50）。すなわち、「個人的関係をまず相手に対して暗黙の内に拒否すること」ということである。

続いて中島はこう述べている。「・・・どうしてもそういう様々な集団の中には場所を見出すことのできなかった者は、自分の内的宇宙の中に逃げ込んで、現実への適応を諦めてしまう。そのもっとも極端になった例が分裂症であり、部分的にそうなることで自分の場所を確保し得て一応の適応の範囲に入れた者が神経症か心気症の患者であり、そのもっ

⁷ 中島（1995）P52-59を参照。

とも『健全』な、というか適応の範囲内に収まっている形が、それがすなわちオタクである。オタク族は要するに『自分の場所』を現実の物質世界に見出せなかった疎外されそうな個体が、形而上世界の中に自分のテリトリーを作り上げることで現実世界の適応の中にとどまったのである。オタクと分裂症患者の違いは、分裂症患者は現実の規範に背を向けて、自分の内的世界に作り上げた個人的幻想の規範に『適応』した存在であるに対して、オタクは一応現実の規範には適応しており、ただそれは本当の適応ではなくて、二重の適応、実際にはない『自分の場所』を、虚構の、形而上の世界の中においてそれを自我の根拠とした上で現実への適応である、ということになる。つまりオタクは本当の自分の場所を見つけられないという事実から逃避して、かわりに自我を形而上に仮託する構造を作り上げた人々なのだ・・・現実には『オタク』という二人称を発さなくても・・・その二重適応によって一見単なる変わった若者、内気で非社会的なだけのディレッタントであるように見えるだけで一応適応者として生活している」(中島、1995：P62-64)。

ここでは、重要な内容が確認されている。「病的」などと言いつつも、中島は「オタクは一応現実の規範には適応している」と評している。

続いて、中島はその適応の形式を「私物化」と呼んでいた。コンピューターにせよ漫画にせよ、本来は誰か他の人間が作り出したフィクション的機構なのであるが、それはその使用者、というか所有者の感性に従って様々な角度から言ってみれば「私物化」することができる。「実世界の中に自分の居場所を見出すことのできなかつた、はみ出してしまった個体群は、この無限に私物化することの可能な虚構空間を得て、はじめて自分自身であることを許されたテリトリーを見つけ出す。漫画、アニメのマニアであるところの、元祖オタクたちが、まずたくさん漫画、アニメ、ビデオ作品群の中から、特定のいくつかの、彼らの幻想の中に共同化されやすい要素を持った作品・・・をまず選び出し、それからそれを模写し、パロディとし、いわゆる『やおい本』を作っていく、という形で私物化していったというのは、この彼らの共同幻想の派生するシステムの典型的なプロセスであった・・・オタクには自分で社会の受け入れない私的幻想つまり狂気か、あるいは基本的にそれと変わらないのだけれども何らかのレベルに達していたので社会に受け入れられる私的幻想つまりフィクション作品となった創作か、そのどちらをも生み出す力がないわけである。そうである彼らは自分で生み出せない私的幻想、私物化可能な虚構空間を探してはそこに『取り憑く』という形でしか共同幻想を生み出すことができない」(中島、1995：P65-66)。ここでの中島の論調を、後の斎藤などのオタク論者の言説と比較すれば、面白いことになる。

最後に、中島が宮崎に対する言及を確認しておこう。中島は以下のように述べている。「あの少女殺しの被告が公判で、裁判官に『何か言いたいことはないか』と尋ねられた時、『自分の車とビデオを返してほしい』という発言をし、全く自分のしたことの重大性が分かっていないようだった、というのが反響を呼んだようだが、それはむしろ当然であって、典型的『オタク』であるということにされたこの青年は、まったくのフィクションの中に自

分の幻想のテリトリーを築くという最低限の適応の形としてのオタクになる能力においてさえ、やはり落ちこぼれていたのだった・・・宮崎被告は公判で、『夢の中のように思われて現実感を欠いたまま』の犯行であったという意味の叙述をしているが、それは全く彼にとってはその通りなのであると思う。彼にとっては現実が夢だったので、彼の現実には彼を守ってくれるはずの車とビデオのコレクションの方なのである・・・ただこの不適応の形は、不適応、ないし適応過剰という形での必死の、現代に適応しようとするありとあらゆる試みの中でさえ、最低限度の規範への適応を欠落していたのである。他の存在を全く自分の同種の生物として感じる事の出来ない個体は、やはり結局他の個体と社会とによって淘汰されてゆくのだ。それは、そういう個体というものはやはり、他の個体の生存を脅かしてしまうからである。それは、『どのようにしてもとにかく生存する』という、現代におけるもっとも基本的なルールに背いてしまうのだ」（中島、1995：P70-74）。

そしてここで確認されるのが、中島が宮崎に対するスタンスである。中島は「オタクは一応現実の規範には適応している」と評していたが、宮崎については、「落ちこぼれていた」や「最低限度の規範への適応を欠落していた」、そして「現代におけるもっとも基本的なルールに背いてしまうのだ」と評していた。つまり、宮崎は「オタク」と呼ばれるのに相応しくない中島が判断したのであろう。

では、中島の「オタク論」をまとめてみよう。中島は一応「オタク」を批判していたが、その文脈で見ると、実は中島は日本社会全般を批判していた、そして全ての日本人（中島自身をも含めて）を批判していた。社会そのものが病的であるから、病的な適応方法を取らざるを得ない。そう考えると、中島は「オタク」を擁護していたとも言えるのであろう。ちなみに、この著書は1991年に出版されていた。時期的に考えると、それが時代の流れ、権力の流れに反するものであることは明らかである。

しかし、宮台によると、「オタク狩り」は二年も続かなかった。と言うと、1991年から1996年まで、「オタク論」の流れは既に逆転されている。「変態的なオタク像」は結局、一時的なものにすぎなかった。森川と中島の「オタク論」は、どれも宮崎を「オタク」として論じていなかったと。それでは他の論者はどうであろう。批評家大塚英志は著書『「おたく」の精神史』で、宮崎について言及していた。これもまた次の節で取り上げる予定のものであるが、まず説明するが、大塚は「オタク」という表記をあまり使わず、ずっと「おたく」、つまり平仮名表記を使っていた。結局「オタク」と「おたく」は同じものなのかについて、大塚はその著書で、「同じものである」と主張する傾向を見せている。これは次の時代の主役となる岡田のそれとは全く異なっている。

では本題に戻ろう。その著書で、基本的に大塚は、宮崎が「オタク」（おたく）であるかどうかについて、はっきりした判断を下さなかったようである。しかし、当時のマスコミの態度が気に入らなかったため、敢えて宮崎を擁護する立場を取っていたと大塚が書いていた。やはり、その時代のマスコミには、「オタク」に対する悪意を感じ取っていたのであろう。例えば、宮崎が逮捕された後、カメラマンがその部屋を撮影する時であった。大塚

はこう述べている。「一つの象徴的な写真がある。だらしなく敷かれたままの布団と、枕元に配置された一冊のエロ本。数千本のビデオが積み重ねられた宮崎勤の部屋の写真である。だが、この写真の構図（あまりに古典的な性のあり方）は、カメラマンの一人によって配置し直された可能性がある。八十年代という時代は、布団とエロ本という構図が象徴するような、古典的な性意識が解体していく時代であった」（大塚、2004：P75-76）。つまり、そこには偏向報道という悪意が存在したと大塚は述べている。

ちなみに、インターネットでアクセスできる「岡田斗司夫単発原稿一覧」というサイトでは、岡田のコメントが確認されている。岡田は以下のように述べている。「オタク族という新人類は、80年代のバブル経済・サブカルチャー全盛時代に、一般人には全く理解されず、いつまでもマンガやアニメを見ている子供っぽいヤツ、ダサくてダメなヤツというレッテルが貼られる。それに追い打ちをかけるように1989年、連続少女殺人事件が発生、マスコミの「容疑者M=オタク=社会不適格者」という偏向的な報道によって、人々の間にオタクはダサくてダメなヤツだけではなく、暗くてアブないヤツ、という決定的な差別感を植え付けることになった」⁸。

その時代の流れについては、大塚英志はこう述べている。「おたく」と「オタク」の違いについて、大塚で以下のように述べている。「おたく」なる語が「オタク」と片仮名に書き換えられるあたりから文部科学省や経済産業省や、ナントカ財団の類がちょっとでもうっかりするとすり寄ってくる時代になった。僕（大塚）のところでさえメディアなんかか芸術祭という国がマンガやアニメを勝手に「芸術」に仕立て上げようとするばかげた賞がもう何年も前から「ノミネートしていいか」と打診の書類を送ってくるし（ゴミ箱行き）、そりゃ村上隆や宮崎アニメは今や国家の誇りってことなんだろうが、しかし「オタク」が「おたく」であった時代をチャラにすることに加担はしたくない。国家や産業界公認の「オタク」と、その一方で見せしめ的な有罪判決が出ちまった「おたく」なエロまんがはやっぱり同じなんだよ、と、その始まりの時にいた僕（大塚）は断言できる。国家に公認され現代美術に持ち上げられ「おたく」が「オタク」と書き換えられて、それで何か乗り越えられたとはさっぱり僕（大塚）は思わない。だから「オタク」が「おたく」であった時代を「オタク」にも「おたく」にも双方にきっちり不快であるべく本書を書いた⁹。

この段落は恐らく、その時では、森川が分析した「オタク」（正確には「おたく」）を否定しようとする権力がなんらかのきっかけでその流れを変え、代わりに「オタク」を持ち上げたくなったのであろう。そしてそのきっかけとはつまり、「オタク文化」の海外での反応であろう。

第五節 「貴族的なオタク」の時代

⁸ http://www.netcity.or.jp/OTAKU/okada/library/lib_tanpatu.html を参照。

⁹ 大塚（2004）の朝日文庫版の著者コメントを参照。

続いて、「オタク論」の最も重要な時代に移行したいと思う。「貴族的なオタク」の時代である。この表現は他でもない、岡田斗司夫によるものであった。著書『オタク学入門』の出版は、「オタク」に関する権力の戦略が既に大きくその流れを変えたことの象徴となっている。それはあくまで象徴であって、流れを変えた当のものではない。既に見てきたように、大塚のコメントが、その流れが既に変わってきていることを示している。勿論岡田は1989年の後、ずっと「オタク差別」と戦い続けたが、1996年に『オタク学入門』が出版された時、状況は既に大分改善されていたように思える。つまりこの著書はその流れに乗っただけで、変えたとは言えない。岡田が著書『オタクはすでに死んでいる』では一応それを認めている。この時代の流れを作っていたのは、やはり、アイデンティティの戦略に他ならない。

そこで、岡田は『オタク学入門』でどのような戦略を取っていたのか。簡単に言えば、まずは、「貴族主義」、すなわち「オタク」を「精神的な貴族」として持ち上げることである。他方に、「すりかえる」という戦略も重要であるように思える。それはつまり、「おたく」と「オタク」にすりかえることである。大塚によれば、その差異は人為的に作られたもの、いわば構築されたものである。そこで、岡田はそれを利用しようと考えていた。

これ以上に明白で読みやすい戦略はないかもしれない。岡田が著書『オタクは既に死んでいる』では、はっきりと述べている。「なんとかオタクが誇りを持てるようにしたい。せめて、単なる趣味ごときで世間から差別される状況を何とかしたい。そして、そのきっかけがついやって来たのです。90年代に入って、マスコミの姿勢に変化が現われました。徐々にですが、海外のオタクたちの情報が入るようになりました。海の向こうでは外人さんたちが屈託なく『うる星やつら、サイコー！』とか『日本の女子高生の彼女、ホシードス！』とか叫んである映像がテレビなどでしょっちゅう流されました。どうやら、海外ではオタク差別はなく、『個性的でクールな趣味』とされているようではありませんか！この機会を逃す手はありません・・・オタクに対する誤解をなんとかするためには二つ、方法がありました。一つは、魅力そのものを伝えて、オタクとは面白くて、楽しいよという方法、もう一つは、お前らは知らないだろうけど、海外では俺たちちょっとしたもんだぜということを知らしめるという方法です。この二面作戦で、『オタクって実は大したことがあるかもよ』という底上げ作戦を展開したわけです」（岡田、2008：P57-58）。もう説明は不要であろうが、岡田はここで自分が「作戦を展開した」ことを認めている。

まず、岡田による「オタク」の定義を見てみよう。その定義とは、「映像の時代に過剰適応した視力と、ジャンルをクロスする高性能なレファレンス能力で、作り手の暗号を一つ残らず読み取ろうとする、飽くなき向上心と自己顕示欲を持つ貪欲な鑑賞者」である。そして、岡田によると、実はオタクには、「三つの眼」がある。それは、生まれながらに神から授かったものではない。感覚を磨き、知識を蓄え、経験を積み、己を鍛えることによってようやく手に入れたものだ。オタク達はこの「三つの眼」を一杯に見開いて作品を観る。その三つの眼とはすなわち、「粋の眼」（自分独自の視点で作品中に美を発見し、作者の成

長を見守り、楽しむ視点)、匠の眼(作品を論理的に分析し、構造を見抜く科学者の視点と技を見抜く職人の視点)、そして通の眼(作中を通して見える作者の事情や作品のディテールを見抜く目)の三つである。それらの「目」についての詳しい説明は、『オタク学入門』の三分の二以上の内容を占めている。岡田はその著書のほとんどの紙面を、それらの概念の紹介及びビジュアル芸術に関する内容に費やした。また、それらの内容のほとんどは、ここで引用する必要がないように思われる。しかし、重要なことはなんであろう。それは二つある。まず第一に、岡田は一方的に「オタク」を定義し、そして「オタク」には「三つの眼」があると主張していた。しかしその根拠はどこにあるのか。全くないように思われる。これは岡田がデタラメを言ったという意味では全くない。岡田が「オタク」だと思い、「オタク」の実例として挙げた人々は、実在するように思える。しかし、それらの人々が「オタク」であるかどうかは疑問に思える。少なくとも、その前の時代の「おたく」という存在とは違ったようである。それが第二の事態である。つまり、岡田は「おたく」と「オタク」の概念を混淆させていた。デリダ風に言うと、「雑音を入れた」、「汚染させた」、または「幽霊に取り憑かせた」。『オタク学入門』を読んでみたら、誰も気付くはずである。岡田がそこで「おたく」について、宮崎について、そして「おたく差別」について、ほとんど何も言わなかったことを。ここには、「オタク」と「おたく」を区別させたいという意図が存在していたかもしれない。しかし、「オタク」と「おたく」は、同じパロールの異なるエクリチュールである。「オタク」というエクリチュールに関する言及は、やがて「散種」の効果として、「おたく」というエクリチュールに事後に発見されることになる。一言で言えば、つまり、岡田は「オタク」と「おたく」とを区別させながら混淆させようとしていた。それはつまり、「オタク」と「おたく」の二項対立を脱構築させることである。

しかし「貴族的なオタク像」の構築はまだ終わっていない。岡田はその定義から、「オタク」こそが情報資本社会をリードするという結論を導き出そうとしている。岡田は、以下のように述べている。『『どうしてオタクは、良い年して子供番組なんか見ているのか』。いい質問だ。何故なら、これは人がいつオタクになるのかという問題でもあるからだ・・・オタクたちに関して、よく世間では大人になりきれない精神年齢の低い奴等、という見方をされる。が、そんなはずはない。もし単に精神年齢が低い、幼いだけなら子ども番組離れが他人より3~5年遅れる程度の問題だけのはずだ。30歳になっても大人になりきれないというのは相当無理がある。このことは現実的にオタクたちを見てみると明白だ・・・その他にも『オタク』は一般の人々に比べてテレビの視聴時間が異常に短い、『オタク』は趣味の数が多し、『オタク』は何故か『墮落』という言葉が嫌いである、といったこれまでのオタク像とは相反するデータがいくつもある・・・では何故『30歳すぎてアニメ』なのか。答は簡単だ。オタクは小学生ぐらいのときに、TV番組に対して見極めをつける。『大人番組といたって、子ども番組と実はたいして変わらない』、『子ども番組の中にもレベルの高いものがある』、この早熟で、冷静な判断が彼らにアニメを選択させる。つまり彼らは『自分も早く大人になりたい、大人に見られたいから大人番組を見る』という単純な考え方を

しないだけだ。思春期に入っても、オタクの判断力は衰えない。マスコミが作った『ダサイ大人じゃなく、かっこいいヤングのファッションはコレだ！』なんていう、若者文化・サブカルチャーには騙されないのだ。彼らはターニングポイントである 10 歳から 12 歳の時点で、大人文化という形にも惑わされないし、思春期にも若者文化という形に惑わされない。結果として、いわゆる『あてがわれた文化を追いかける、消費者としての若者層』に入りきれないので、今までマーケットター達も分析できなかった。オタクとは自分で自分の好きなものを判断する、早熟で知的な存在なのだ・・・だから彼らはファッションや流行にも流されない。『オタクのファッションがダサイ』とよく言われるが、実は『あんなマスコミが作ったような流行に踊らされるのはバカだ』と決め付けているからだ」(岡田、1996 : P36-39)。

ここで思い出して頂きたいのは、既に紹介した森川の著書と、この章の第三節で引用した宮台の著書の内容である。「マスコミが作ったような流行に踊らされない」というイメージは、やはり森川の著書の中にも存在していた。そして、宮台の著書をも思い出して頂きたい。岡田はつまりここで、「オタク」が「新人類」として、「精神の貴族」としての特徴を強調していた。そこで、中森の作った「オタク」が「新人類」の二項対立構造は、やはり岡田の手により脱構築されていた。しかも、岡田はそうすることによって、「オタク的なダンディズム」(またはディスタクシオン)を発見し、「マスコミが作ったような流行に踊らされるのはバカ」を差別することによって、「オタク」としてのアイデンティティを構築し、新しい構造を作り出した。それはつまり、「オタク」と「一般人」の二項対立構造。この一般人は、前節の「常人」とは明らかに違う。「常人」はスティグマを持たない人間、その構造では優位に立つ存在。しかし「オタク」と「一般人」の構造では、「一般人」は明らかに劣位に立っている。岡田のこの戦略は、戦略の全体的な流れを大きく推進したことを容易に想像できるのであろう。しかしそれから、「オタク」を自分と同化し、アイデンティティの一部として受け入れ、「オタク」と自ら名乗る人が増えることも容易に想像できるのであろう。それが「オタク」に関する戦略の流れをもう一度大きく変化させるきっかけとなった。

ところで、岡田の影響か、それとも時代の流れの影響か。この時代では、岡田以外のオタク論者も多数現われた。その中の最も有名な論者は恐らく東、斎藤及び森川であるように思われる。

まずは、東の『動物化するポストモダン』を取り上げよう。これもポストモダンに関する著書である。つまり、「大きな物語」の喪失というテーマを扱う本である。東によると、70年代までは「大きな物語」が有効であったが、80年代ではイデオロギーや「大きな物語」が崩壊し、その空白を埋めようとして、「物語」消費の時代が始まった。しかしポストモダンが全面化した90年代に入ると、そうした「物語性」ではなく、深層にある情報(データベース)とその情報の組み合わせである「小さな物語」を消費するというデータベースモデルに移行した。70年代までを支配した行動原理や世界観について、東は、一方には、私た

ちの意識に映る表層的な世界があり、他方に、その表層を規定している深層があり、70年代までの近代的世界観では、その深層の構造を明らかにすることが求められていたのである、と述べている。あらゆる「小さな物語」は、その背景にある「大きな物語」の表象であり、常に「大きな物語」とつながっていたのである。しかしこうした「大きな物語」に対する信頼は、ベトナム戦争や共産主義国家の現実、「連合赤軍」の終焉など、70年代を通じて失墜していくことになる。現実には、「大きな物語」は凋落してしまったものの、とは言え「大きな物語」を求める心性はそう簡単になくなるものではない。例えば、アニメのファンは単にアニメのストーリーを追いかけていただけではなく、その背景に広がる「世界観」を求めていた。それこそが架空の大きな物語として消費されたのだ。こうした状況を大塚は「物語消費」と呼んだ。これが80年代のスタイルとなった。

しかし、このモデルはポストモダンの本当の姿ではない、と東が主張している。「オウム真理教事件」が「虚構の時代」の終焉を告げることになった。90年代に注目を集めたものとして「萌え」がある。こうした萌え系のキャラクターは、メイド服、猫耳などの形式化した「萌え要素」の組み合わせで構成されており、「オタク」たちがそうした萌えキャラに「萌えた」のは、キャラクター(シミュラクル)への盲目的な没入や感情移入と同時に、その対象を「萌え要素」に分解しデータベースの中で相対化しようと試みたからであった。「同人誌」や「マッドムービー」の制作など、本来のストーリーとは別に、個々の要素を抽出・マッシュアップし、盗作やパロディとは違う原作と同じ価値をもつ「別バージョン」を生み出そうという欲望が、この背景にあった。

続いて、こうした変化を、「大きな物語」が失われた後に登場した「日本のスノビズム」から「動物の時代」への移行として、東が捉えていた。コジェーヴによれば、人間は「欲望」をもつが、動物は「欲求」しかもたない。「欲求」とは、「空腹～食べる～満足」というように、ある対象の欠乏とそれを補うことで完結する単純な回路だ。これに対して「欲望」は満たされることがない。美しい女性を彼女にできたとしても。それで満足するかというとそうではない。彼女に自分のことだけを思って欲しいとか、他人から羨ましく思って欲しいとか、「他者の欲望を欲望する」という間主体的な感情を持つてしまう。動物的な「欲求」とは違って、それが「欲望」である。かつてのように深層に「大きな物語」が存在しない以上、ポストモダンに生きる人々が「生きる意味」を与えてくれるのは表層の「小さな物語」だけである。データベースは意味を与えてくれない以上、そこから紡ぎだされる「小さな物語」によるお手軽な「感動」を楽しみ、感情移入するしかない。こうして、ポストモダンの人間は「意味」への渴望を社交性を通しては満たすことができず、むしろ動物的な欲求に還元することで孤独を満たしている。世界全体はただ即物的に、誰の生にも意味を与えず漂っているのである、と東が述べている。

そこで、東は「人間の動物化」を結論として導き出した。「人間の動物化」とは、人間が他者の欲望を欲望しなくなり、生理的欲求を即物的に満たすようになること。言い換えれば、人々が他者とのコミュニケーションなくして、自らの生理的欲求を孤独に満たし始め

ることをいう。この時代に生きる新たな人間たちを、著者は「データベース的動物」と名付けている。

ちなみに、東は著書の中で中島についても言及している。中島によれば、オタクたちが、父親や、国家の権威が失墜したのち、それでも帰属すべき集団を探さなければならないからだという。「おたく」という二人称には、そのような帰属集団の幻想をたがいに承認しあう役割が与えられている。東はこの指摘が重要であると述べつつも「ジャーナリズムはしばしば、この観察から安易にオタクたちは現実とゲームの区別もつかないと結論づけている。しかしそのような結論は賢明ではない。オタクたちが全て精神病患者というわけではない以上、虚構と現実の区別がつかなくなることはあり得ない」（東、1998：P43）と評している。しかし、筆者が既に紹介したように、中島は「オタクは精神病患者である」や「オタクは虚構と現実の区別がつかない」などの主張を一切していなかった。それどころか、全く逆のことを語っていたように思える。これが中島に対する東の誤読と言えるかもしれない。東から見れば、オタクが現実よりも虚構を選ぶのは、「その両者の区別がつかなくなっているからではなく、社会的現実が与えてくれる価値規範と虚構が与えてくれる価値規範の間のどちらが彼らの人間関係にとって有効なのか・・・その有効性が天秤にかけられた結果である。その限りで、社会的現実を選ばない彼らの判断こそが、現在の日本ではむしろ社会的で現実的だとすら言える。オタクたちが趣味の共同体に閉じこもるのは、彼らが社会性を拒否しているからではなく、むしろ、社会的な価値規範がうまく機能せず、別の価値規範を作り上げる必要に迫られているからなのだ。そしてこの特徴がポストモダンのだといえるのは、単一の大きな社会的規範が有効性を失い、無数の小さな規範の林立に取って替わられるというその過程が、まさに、フランスの哲学者、ジャン＝フランソワ・リオタールが最初に指摘した『大きな物語の凋落』に対応していると思われるからである」（東、1998：P43-44）。しかし、これが全般的な外れな見解ではないにしても、今でもまだ有効な見解であるとも思えない。仮に「オタク」が一つの「共同体」だったとしても、後ほど見るように、その内部における象徴的な闘争によって、「オタク」の概念自体も崩壊を免れることはできなかった。これはすなわち岡田の言う、オタクという共通感覚の「死」である。確かに、オタクの問題はアイデンティティの問題である。しかしそれは、中島と東が主張しているような「集団」に関する問題ではなく、あくまで個人レベルの話であるように思える。

次に、斎藤の『戦闘美少女の精神分析』を紹介しよう。斎藤環は精神科医であり、ジャック・ラカンの研究者でもある。その著書はタイトル通り、これは心理学と精神分析学の理論を使った、「オタク論」の中で最も本格的なものの一つである。

まず、最初のところで、斎藤は既存の「オタク論」に異議を申し立てていた。例えば、斎藤はこう述べている。「・・・真のオタクたるためには、『粹の眼』、『匠の眼』、『通の眼』が必要とされるという。ただ、こちらについてはオタクの十分条件ではあっても必要条件ではないだろう。言ってみればこの三点はもはや『オタクエリート』の条件であって、全

でのオタクが満たしうる条件とは言えない（斎藤、2000：P25）。これは明らかに岡田に対する反論である。その後、斎藤は「オタクの特徴」をいくつか挙げていた。それはつまり「虚構のコンテクストに親和性が高い」、「愛の対象を所有するために虚構化という手段に訴える」、「二重見当識ならぬ多重見当識を生きる」、そして「虚構それ自体に性的対象を見出すことができる」、という四つの特徴である。

そこで、筆者が注目したいのは、斎藤が「オタク」と「マニア」という二項対立の構造を重視するという態度である。斎藤によると、「マニアは一般的に、その趣味がいかに実体として有効であるかを競い合う。オタクにはこうした実体や実効性への志向がむしろ乏しい。彼らは自分の執着する対象に実体と呼べるものがないこと、その膨大な知識が世間では何の役にも立たないこと、或いはその無駄な知識が軽蔑され、警戒すらされかねないことを知っている。そして、それを承知の上で、ゲームのように熱狂を演じて見せ合うのだ。虚構のコンテクストに親和性が高いという表現は、おおよそこういった区別を明確化するためのものだ」（斎藤、2000：P34）。

ここで一旦、「オタク」と「マニア」という二項対立について少し説明しよう。斎藤の意見は既に見てきたが、実は「オタク的なダンディズム」を重視した岡田もその区別について注目した。岡田は以下のように述べている。「ある分野に異常に詳しい人を指して、『あいつはオタクだ』という言い方は、日常的に見られるからだ。しかし、実は、この使い方は全く正確ではない。高性能のレファレンス能力とは、つまり、ジャンルに囚われないという意味だからだ。いわばジャンルのクロスオーバーがオタクの本領なのだ。その意味では『アニメ好きだからあいつはオタクだ』という世間一般の評価は、完全に的を外している。アニメだけが好きな人間は単なるファン又はマニアでしかない。単独のジャンルだけに興味を持つ、というのはオタク的な価値から大きく外れている・・・オタクなセンスというのは、たとえば『アメリカンウェイ』とか『フェミニズム』、『エコロジー』みたいなもんで一種の価値観・世界観だといえる・・・アニメしか見ないオタクはただのアニメファンだ。クジラのことしか考えない人がエコロジストでないのと同じである。アニメを考え、それを深く追求すればするほど、他のオタクジャンルに無関心でいられるはずがない」（岡田、1996：P28-29）。

つまり、岡田によれば、「ファン」と「マニア」と「オタク」の間に、位階関係が存在している。例えば、特定の作品または作者が好きな人は「ファン」と呼ばれることが多い。それに対して、「マニア」は一般的にある分野が好きな人、またはマスターした人を指す。そして、岡田によれば、特定のいくつかの分野（例えば漫画、アニメ、ゲーム）を同時にマスターした人こそが「オタク」である。この理論に従えば、例えば、「『魔法少女まどか☆マギカ』のファン」の上に「アニメのマニア」が存在し、そして更にその上に「オタク」が存在する。「××オタク」という表現はおかしい。一つの分野しかマスターしていない人はただの「マニア」であり、「オタク」の域にはまだ達していないからである。しかし、現状では、「アニメのオタク」という表現も存在すれば、普通に考えればあり得ない使われ方、

例えば「競馬オタク」なども存在する。そこでは、「オタク」と「マニア」の区別はどこにあるのか。どこにもないのであろう。そのような表現を使う人は、やはり「オタク」と「マニア」とを同列に扱うことになる。そして、その区別のなさを解決するために、「オタク」という言葉に新しい意味を付与し、新しい「オタク」と「マニア」の構造を作るしかなかった。斎藤も、やはりその中の一人ではないか。勿論、これは斎藤を批判する意味ではない。そもそも岡田の理論は決して真理ではあり得ないからである。筆者が強調したいのはただ、構造はいつもそのように恣意的作られたものであるということである。そこには何の本質もなく、ただ「力」だけが存在していたのである。

次に、斎藤は「虚構化の手続き」についてこう述べている。「アニメ作品の全てのセルを所有したとしても、それはアニメを所有したことにはならないだろう。それではオタクたちは、その愛の対象をどのように我が物にしているのだろうか。それは端的に『虚構化の手続きによって』である。彼らが好きなのは虚構を実体化することではない。よく言われるように現実と虚構を混同することでもない。彼らはひたすら、ありものの虚構を更に自分だけの虚構へとレベルアップすることだけを目指す。オタクのパロディ好きは偶然ではない。或いはコスプレや同人誌も、まずこのように、虚構化の手続きとして理解されるべきではないか」（斎藤、2000：P36）。ここで、「オタクは何故パロディが好きなのか」という問題について斎藤もその意見を示した。中島の言う「私物化」にかなり近いであるように思える。ところが、岡田は全く異なる見解を示していた。岡田によれば、文化そのものがパロディの産物なので、パロディが好きなのは当たり前のことである。しかし、パロディを楽しむには、いくつかの分野をマスターしなければならない。パロディ作品を鑑賞するには、それなりの知識が必要である。パロディ作品を創作するには、それなりの能力が必要である。パロディを楽しめない人は、それを楽しむ能力を持たないから楽しめない。つまり「すっぱい葡萄」。そこでもやはり、岡田は「オタク的なダンディズム」を強調していた。しかし、この中に「正しい解答」は存在するのか。それを聞いてはいけない。勿論、答えてもいけない。

しかし、斎藤の理論の中にも、やはり脱構築的な要素は存在していた。斎藤によると、「言うまでもなく『現実』もまた虚構の一種だ。少なくとも、我々が使う一般語としての『現実』は、この我々が生きる日常世界という名の虚構を意味している。しかしそれは、最も広範囲に共有されている虚構である。条件付きにせよ、これを受け入れるか否かで社会への適応度が問われる。その意味では、最も権威ある虚構と言いうるかも知れない。いわゆる『体験』が可能になるのは想像界の領域である。我々が何かを意識的に『体験』する時、その『体験』は想像界という領域で起こっている。その意味では日常的現実と虚構との間に本質的な区別はあり得ない」（斎藤、2000：P39）。斎藤はラカンの「三界の理論」（想像界、象徴界、現実界）に依拠し、「虚構」と「現実」の対立を脱構築していた。

更に、斎藤によると、「コアなオタクというものは、虚構へのスタンスが独特であり、アニメ作品にしても、複数のレベルで楽しむことができる。先程の言い方なら『虚構コンテ

クスト』のレベルを自在に切り替えることができるのだ。先にも述べたように、彼らは現実を虚構の一種と見なしている。それゆえ現実はずしも特権化しないことが、現実逃避と捉われやすい部分なのかも知れない。その意味でオタクは虚構と現実の混同をすることは決してないが、虚構と現実の対立をさほど重視しない。彼らはむしろ、虚構にも現実にも等しくリアリティを見出すことができるのである。彼らは作者を必ずしも絶対視しない。単なるファンの立場以上に、彼らは目利きであり批評家であり、作家自身でもありうる。このように受け手と送り手の差が極めて小さく曖昧であることも、オタクの特徴の一つであろう(斎藤、2000:P44-45)。その特徴を斎藤が「多重見当識」と名付けたのである。

そしていよいよ、次の部分で、斎藤は「オタク」のセクシュアリティの問題について論じた。斎藤によれば、「オタク」のセクシュアリティにはいくつかの特徴がある。まずは「戦闘美少女という、これ以上ないほどの虚構的なものが愛好され、真剣に欲望の対象とされる」、次は「オタクはずしもキャラクターを偶像視しない」、そして最後に「オタクが実生活で選ぶパートナーはほぼ例外なく、ごく全うな異性である」。しかし、ここでは、斎藤は「オタク」の本質を「セクシュアリティ」として規定し、また本質主義に逆戻りしていた。その本質主義的な立場から、斎藤は「子供のオタクは存在しない」と言い切った。それは子供がアニメ好きなのは当然であるためではなく、オタクであるためには第二次性徴出現以降の性欲を必要とするからであると斎藤が主張した。更に、斎藤は以下のように述べている。「ここに人々が決定的に見落とししてきた問いがある。何故オタクは、現実我倒錯者ではないのか。私の知る限り、オタクが実生活で選ぶパートナーはほぼ例外なく、ごく全うな異性である。したがって私は、オタクにおいて決定的であるのは、想像的な倒錯傾向と日常における健全なセクシュアリティとの乖離ではないかと考えている。アニメのヒロインを偶像化しつつ、日常的には代替物としての現実の女性で我慢する、ということではない。彼らはここでも欲望の見当識をやすやすと切り替えているのだ(斎藤、2000:P53)。

続いて、斎藤は虚構により喚起された性的欲望(一般的に「萌え」と呼ばれている)について以下のように述べている。「漫画・アニメ空間虚構空間において、自律的な欲望の対象を成立させること。まさにそれこそがオタクの究極の夢ではなかったか。現実の性的対象の代替物にすぎない虚構などではなく、現実という担保を必要としない虚構を作り出すこと。どんなに緻密に虚構世界を構築してみせても、それだけでは全く不足なのだ。虚構が自律的なリアリティを獲得するためには、虚構それ自体が欲望される必要がある。もしそのような虚構が可能になるなら、その時はじめて現実が虚構に跪くのだろう。日常現実と乖離した『もう一つの現実』という空間を維持するためには、しばしばセクシュアリティの磁場が必要とされる。我々の様々な欲望の中で、性欲こそが最も虚構化に抵抗するものであるからだ。性欲は虚構化によって破壊されず、したがって容易に虚構空間に移植することができる。これはもともと生物学的な根拠を必要としない人間のセクシュアリティが、本来虚構に親和的な特質を持つことにもよるだろう。描かれた金銭、描かれた権力、そうしたものが我々の欲望を喚起することはない。しかし描かれた裸体となると話は別だ」

(斎藤、2000 : P248-266)。

斎藤の精神分析の視点が、様々なセクシュアリティに関連するオタク論を可能にしている。岡田のオタク論に新しい差異化を導入することも、「オタクが性的犯罪者の予備軍」という偏見を批判するも、そしてオタクを「恋愛ヒエラルキーの最下位」や「結婚難民」として嘲笑う類の言説に反論することもできるようになる。しかし、このようなアイデンティティの戦略は、オタク論の全体的な流れを変え、やがて「オタクの死」という事態を招くことになった

さて、次は前節で既に言及していた森川の「オタク論」である。『趣都の誕生』は都市文化論である。しかし、「オタク」と「萌え」に対する言及は非常に多い。今回は「オタク」に関する言及だけに注目しよう。

まず、何故電気街であった秋葉原が「オタクの街」と化したのか、一言で簡単にまとめよう。オタクが秋葉原に集まった直接の理由は、九十年代をターニングポイントとするパソコンへの主力商品へのシフトである。オタクは、インターネットという便利なツールを上手く利用しなければならなかった。社会生活では行えない交流や情報収集のために、オタクはインターネットを活用できるようになり、パソコンマニアになりつつあった。そして、パソコンに関する製品を買いに、オタクパソコン街秋葉原の常連となった。そのチャンスを利用し、ガレージキット商売者たちが秋葉原への進軍を始め、秋葉原をオタクの街に変貌させたのである。これで、何故都市論に「オタク」に関する内容が出てきたのかを理解して頂けるのであろう。

森川によると、このような事態を引き起こしたのは、「未来の喪失」という大きな時代背景である。秋葉原は八十年代末期以降、家電需要を郊外の量販店に奪われ、オタクの街へと変貌させたこの凋落には、二重の未来の喪失が絡んでいる。一つは、家電製品が未来的な生活をもたらす神器としての光彩を失ったこと。もう一つは、東京という首都自体が、高度成長期の頃のような進歩的な活力を失ったこと。「オタク」はその喪失の申し子であり、「オタク」的な趣味は、その喪失を補填すべく生成されていた。つまり、家電の街から「オタク」の街へとという変貌は、「オタク」という人格の発生の、都市による巨大な模倣である¹⁰。輝ける未来は、バブルの崩壊とともに、急速に色褪せてしまった。このような状況を反映して出現した新しい人格が、「オタク」という呼び名によって見出されるようになった。未来の喪失によって受ける打撃が、一際大きかったのである。彼らは、アニメやゲームといった趣味に退行していった。電気街秋葉原も、まさに電気街であるゆえに、その未来の喪失に敏感な街であった。その未来が失った時、秋葉原は変質を余儀なくされた。オタクという人格と、秋葉原という場所の、奇妙な類似性が、あたかも同じ傷を持つ者同士のように、互いを引き寄せたのである。その結果、秋葉原の街はアニメの美少女で覆われるようになった。

更に、もう一つ理由がある。「この支配的文化に対する防衛的な態度故に、オタクは必然

¹⁰ 森川 (2003) の第三章及び P190、P234 を参照。

的にマイノリティである」(森川、2003、P235)。秋葉原にオタクが集中したことは、都市史的な文脈から眺めれば、中華街などというエスニックコミュニティの形成に近い。しかし、「オタク」は少数民族でも移民でもない。旧来の社会階層においても際立った特徴があるわけでもない。「オタク」とは、趣味のコミュニティ、つまり趣味の構造による集合である。インターネットの場所の成り立ちを、現実の都市が模倣し始めているのである。この点が決定的に新しい。

その決定的に新しいこととは、つまり、趣味が都市を変える力になりつつあるということである。一体どうしてこうなったと言え、森川はその原因が「技術の個人化」であると主張した。森川が、小学生の絵が施された民用航空機や、無人化する戦闘機、超音速旅客機計画の失敗、SF 映画の宇宙船デザインの変遷などの事例を通じて、新しい技術観を説明していた。この新しい技術観は、ヒッピーたちを中心とする、体制や権威に頼らずに自分たちの手で何でも作ろうという主張を掲げた「DIY ムーブメント」を反映している。つまり、国家が天文学的予算を投じてその威信を誇るための中央集権的技術から、個人のための技術へという変革である。その新しい技術観こそが、現代の情報技術の基礎を成している。その代表はパソコンである。パソコンはもともと、専門家が独占していた技術をあらゆる人が使えるように開放していこうというヒッピー的な思想から生まれたものであった。このパソコンという技術に内包されているアメリカ文化に対し、そのヒッピー的な下方指向性と親和しつつも、正しくその下方指向性に沿って、その技術を自分の趣味に同化させようとする態度がオタク趣味の基調をなしている¹¹。

ここで、森川は二次創作についても言及している。このような下方指向性の技術がオタク趣味によって運用される時、どのような事態が発生するのか。それは、「同人作品」の興起である。つまり、自己創作、自費出版、自主開発などという活動が活発し、それにより創作される作品が有名になったということ。ここで重要なのは、同人作品は、これまでなら権威に守られた芸術や伝統芸能の類でもなければ許されなかったその次元の趣味の商業化が、パソコンによる技術の開放を背景に、個人にとって不可能ではなくなりつつあることを証明したことである。個人化を指向する技術から、非社会化を指向する技術へという、技術観の変化が、そこには見て取れる。つまり、技術の発展により、人間が社会と直接接触する必要性が徐々に減っていく。社会が発展すればするほど、非社会化の傾向が強くなっていく。これを中島または東のオタク論と比較すれば、やはり類似性があるように思える。そもそも、何故社会は存在する必要があるのか。その社会学の根本的な問題を連想させてくれるとは、やはり「オタク論」は重大な社会的な意味を持っているように思える。

しかし、この権力と戦略の大きな転換は、やはり岡田一人の仕業ではない。それは『オタク学入門』が出版される前に既に存在した流れである。とすれば、この流れを大きく転換させた力とはなんであろう。そこで、筆者が二つの要因を提示したい。

まずは、日本的なアイデンティティのあり方。アイデンティティの面で言うと、日本人

¹¹ 森川 (2003) の第四章、特に P227 以降を参照。

は基本的に、外国人に認められることにとんでもない価値を見出せるらしい。少なくとも筆者には、この現象が本当に存在しているように思える。例えば観光文化学の文化遺産論という分野ではこういうエピソードが存在する。ドイツ人の建築家ブルーノ・タウトが桂離宮を「泣きたくなるほど美しい」と絶賛し、装飾を排した簡素な建築美はモダニズム建築の造形美にも通じると評価していた。それから、桂離宮が紹介される度に、その外国人による評価が常にアピールされ、そして強調されるようになった。逆に言うと、もしもブルーノ・タウトがそうと評価していなかったら、桂離宮にはその程度の価値がないと、日本人には思われるかもしれない。では「オタク文化」の方はどうであろう。外国人にその価値を認知され、評価されるようになってから、日本人はようやく、そこに価値を見出せるようになった、とは言えないのであろうか。「オタク文化」の中に存在すると思われる価値は、桂離宮のあれとは全く同じ仕方で構築されていた。「オタク」そのものも、やはりそうであろう。筆者には、そのように思える。岡田と大塚の証言がその証拠と言えるのであろう。

そしてもう一つの要因は、日本語の表記の特殊性である。日本語には、漢字、平仮名、片仮名といった三つのエクリチュールシステムが存在する。「オタク」と言えば、まずは三つの表記。「オタク」、「おたく」、そして「御宅」。更に、それらを自由に組み合わせると「おたく」、「お宅」などの表現も可能である。それぞれのエクリチュールは同じ意味を持っているのか。微妙に異なっているのか。それとも全然違うのか。それは最初に決められていたわけではない。だから、混乱を避けるために、人々は言語行為の中で恣意的なルールを、つまり構造的な区別を構築しなければならない。そして、それが脱構築された時、もう一度カオス状態に戻らざるを得なかった。

第六節 「平凡なオタク」の時代

前節では筆者が様々な「オタク論」を紹介していた。しかし、前の時代では、「オタク論」は既に頂点に到達した。それは花火のようなものであり、岡田がそれに火をつけた。しかし、それが燃え尽きる時、やはり灰燼しか残らない。この時代を象徴する「オタク論」は、岡田自身による『オタクはすでに死んでいる』である。

まずは『電車男』を思い出して頂きたい。この作品が一時的にブームになって、「オタク論」はもう一度盛り上がりを見せていた。しかしその時点で、「オタク論」は既に死を迎えようとしていた。岡田の『オタク学入門』が出版されてから、既に八年の日時が経過し、その再帰性を発揮し尽していた。世は既に「オタク」の春。「オタク」は既に「市民権」を得ていた。「オタク」がスティグマであった時代は既に遠い昔のように感じられた。そこで、ただの「ファン」または「マニア」レベルの人々が、そのような環境の中で、やがて岡田に洗脳され、「自分はオタクだ」と思い込みはじめた。しかし明らかに、その人たちはいくつかの分野をマスターしていない。マスターしたわけがない。本当にマスターしたのなら、

岡田に洗脳されることもなかろう。つまり、1996 以降、自分が「オタク」であることを積極的にアピールする人は、岡田の言う「オタク」、つまり「情報資本主義をリードする情報強者」ではあり得ない。斎藤は『戦闘美少女の精神分析』で、このような事態に対して、「オタクを自認するためには、オタクを逸脱しなければならない。この自認が逸脱に繋がるところにオタクの定義が困難である一つの原因があるのではないだろうか」と述べている。まさに「オタクのパラドックス」である。そしてやがて、「オタク論」の終結を象徴する「オタク論」、すなわち『オタクはすでに死んでいる』が出版された。

「オタク論」は基本的、互いに矛盾し合うものである。例えば、斎藤が岡田の「オタク」の定義に異議を唱えていた。それは既に引用されていた。それに対して、岡田がはっきりと「萌えについてはよくわからない」、そして「あまり興味がない」と発言していた。そして、「もしも斎藤氏が言うように二次元に萌えるのがオタクだとすれば、私を含めてかなりの数のオタクはオタクではないことになる」と、斎藤に反論していた。

しかし、『オタクはすでに死んでいる』の第二章で、岡田は以下のように述べている。「ところが正直（萌えに）『興味がない』と言うと、ネットでは批判や攻撃の対象になるのです。『岡田は萌えが分からない』、『あいつは本当のオタクじゃない』と揚げ足を取るようにネットに書き込む人がいるわけです。こういう言い方をする人は、現在では珍しくありません。その言い方から察するに、彼らにとっては『オタク』は「萌え」をきちんと理解していないといけなようです・・・そういう意見を述べてもそれは全然構いません。しかし私（岡田）は、この論法に不思議さを感じてしまうわけです。『オタクの定義、いつの間にそんなに排他的になってしまったのであろうか』と」（岡田、2008：P28-29）。

これはどういうことなのか。筆者は既に斎藤の理論の重要性を指摘した。（特定の）いくつかの分野をマスターすることは難しい。しかし、「萌え」はそうではない。森川によれば、「萌え」の実質は、性的な要素を漫画的な手法で表現することである。それは漫画のコードとして読み取られる。子供の頃から漫画を良く読んでいれば、それを簡単に理解である。つまり、「萌える」ことは相対的に簡単である。想像しよう。目の前には、「オタク」という魅力的なアイデンティティ要素がある。しかし、岡田の定義では、敷居がかなり高いらしい。それと比べれば、斎藤の定義の方が敷居は低い。どれを選ぶか。それもまた非常に簡単な問題である。結果的に、その人たちは斎藤と共に、岡田のそれとは異なる「オタク像」を構築していた。

これで、その時代の権力と戦略の流れがはっきりと見えるようになったと筆者が思う。『電車男』や『らき☆すた』などの作品の影響で、「オタク」になるための敷居がどんどん撤去されていく。『オタク学入門』の理論は既に破産に追い込まれた。だから岡田は「オタクはすでに死んでいる」と言わなければならなかった。言わざるを得なかったのである。『オタクはすでに死んでいる』を以って、岡田は「オタク」から撤退した。昔、原・新人類と原・オタクのリーダーのように。勿論、撤退したのは岡田だけではないはずである。昔、岡田が「オタク」と呼んでいた人々はこの状況を見て、どう思うか。恐らく、「オタク」と

いうアイデンティティを捨てたくなるのであろう。これで、「オタク」の平均レベルがどんどん低くなっていくに違いない。成年年齢の引き下げのように、これは構造レベルの変化であり、現実レベルの変化ではない。しかし、構造は現実を反映するものではなく、現実を構築するものである。この意味において、やはり現実は影響を受けずに済むことはないように思える。

『オタク学入門』で岡田はこう述べている。「オタクになるためには、天文学的な経済的、時間的、知性的投資を必要とする。努力と精進、そして底顕示欲が門を開ける鍵である。オタク道を極めるために、何を犠牲にしているかも重要なチェックポイント。もっと濃く、もっと深くを目指して日々、精進する。これこそがオタクの道である」(岡田、1996:P35)。しかし、その「貴族的なオタク」像は既に崩壊し、代わりに「平凡なオタク像」が立てられていた。それは岡田以外のオタク論者の理論及び想像に基づいたものである。しかし、それは長続きしないのであろう。バベルの塔が崩壊したように、「オタク」という共通感覚が崩壊した。最上位の「オタク」がいなくなり、かわりに「漫画マニア」、「アニメマニア」、「ゲームマニア」などの下位概念が「漫画オタク」、「アニメオタク」、「ゲームオタク」として認識されるようになった。しかしそれでは、「オタク」と「マニア」の区別がなくなってしまうので、人々は想像力で恣意的に新しい構造を産出し続けている。

しかし岡田のおかげで、この時代では「オタク」は既に一つの価値のあるアイデンティティとなっている。そこで「オタク同士」による価値の(もっと正確に言えば「オタク」というシニフィアンの)奪い取りが行われる。しかし残念ながら、それが一種の「逆選抜」のプロセスとなってしまった。2007年のヒットアニメ作品『らき☆すた』では、「オタク買い」という概念が宣伝された。それはつまり、使い分けするため(永久保存用、日常鑑賞用、布教用など)、特典をコンプリートするため、またはイベントの抽選券、応募券を大量に入手するためなどの理由で、同じ商品を複数のショップにまたがり大量に購入する事を指す。このような販売戦略に振り回されている消費者の姿は、岡田や森川たちが言う「オタク」とは全く対極にあるものと言えよう。ところが、それが逆に「オタク買い」として認識されている。指摘するまでもないであろう。このような転倒は「逆選抜」の結果そのものである。騙されやすい消費者を「オタク」に仕立てるといふ、コンテンツ産業の「戦略」が功を奏しているに違いない。「オタク」の意味は既に解体されている。だからこそ逆転が起きている。

以上、2004年以降の「オタク論」の紹介はここまでにしよう。前の時代とは違い、決定的に新しいものはないように思えるからである。オタクはすでに死んでいる』以外には、例えば高安正明の『何故売れる！？』や森永卓郎の『萌え経済学』、野村総合研究所オタク市場予測チームの『オタク市場の研究』などがある。タイトルを見れば分かると思うが、これらは全て経済や産業に関するもので「オタク論」とは言えにくい。既に紹介したように、野村総研は行動パターンを基準に、「オタク」は五つのタイプに分類した。それが「家庭持ち仮面オタク」、「我が道を行くレガシーオタク」、「情報高感度マルチオタク」、「社交

派強がりオタク」と「同人女子系オタク」の五つである。更に、分野を基準に、またそれとは別に、「コミックオタク」、「アニメオタク」、「芸能人オタク」、「ゲームオタク」、「組立PCオタク」、「クルマオタク」、「AV機器オタク」、「ITガジェットオタク」、「旅行オタク」、「ファッションオタク」、「カメラオタク」と「鉄道オタク」、という十二のカテゴリーを作っていた。データや経済学的内容を除けば、「オタク論」を混乱させる以外に他の機能はないように思える。更に、2009年出版された榎本秋の著書『オタクのことが面白いほどわかる本』では、十種類の「オタク」が挙げられている。それは「アニメオタク」、「インターネットオタク」、「ゲームオタク」、「マンガオタク」、「パソコンオタク」、「読書オタク」、「フィギュアオタク」、「芸能人オタク」、「特撮オタク」と「コスプレオタク」の種類である。「オタクの死」とはまさにこのようなことを指している。

第七節 オタクとは何か

長い前触れではあるが、これはいわゆる先行研究の紹介である。ここで一旦これまでの議論をまとめよう。四つの時代に存在するそれぞれのオタク論から精練された「オタクの像」は以下のようなものである。まずは「根暗的オタク像」である。それはもともと平仮名で表記されていた「おたく」であり、いわゆる原初的なオタク像であり、1983年から80年代末まで影響力を持っていた。オタク論者大塚、中島、宮台たちが扱った「オタク」は、この項目に該当すると思われる。次は「変態的オタク像」である。例の「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」の犯人である宮崎がその典型として宣伝されていたオタク像である。勿論、これは基本的に誤解や歪曲によって作られたイメージである。更に宮崎は精神異常者であり、たとえ「オタク」であったとしても、決して典型的な例とは言えない。故に、筆者はこのオタクの像を論文の主要な対象としない（ただしその影響力を評価する）。そして三番目は「貴族的オタク像」、つまり岡田が描いたオタク像である。90年代初期から、平仮名の「おたく」が片仮名の「オタク」に書き換えられる傾向が見られた。「有史以前」の時代から2000年代まで、その射程は長い。最後は、「平凡的オタク像」というものもある。一般人とはあまり変わらないイメージで、「ファン」や「マニア」など用語との区別も薄い。表記の変化はないものの、90年代末期から今に至って大いに注目されてきた。東、斎藤、森川などのオタク論者が扱った「オタク」はこの項目に該当すると思われる。

筆者がここで強調したいのは、世間では「オタク」という言葉についての共通認識が全くないということはない。少なくとも、「オタク」と「コミックマーケット」との関連性を否定する人は恐らくいないのであろう。少なくとも90年代までは、オタクはコミックマーケットとセットで論じられることが多かった。そしてコミックマーケットとオタクの関連性について、中島によれば、二次創作は「私物化」という名の手続きである。つまり、他者が創作した作品をそのまま受容するだけでは心の壁を築くことができず、オタクは二次創作を通じてそれを「自分のもの」に変える必要があるらしい。そして他の論者も、例え

ば斎藤は著書『戦闘美少女の精神分析』では似たような主張をしている。勿論、筆者はこれが間違いであると主張したいわけではない。ただし、この議論にはどうしても見逃せない粗雑さがある、と言わざるを得ない。例えば、コミックマーケットで二次創作の作品を「頒布」する側とそれを消費する側が常に混同されている。自分で二次創作をやらず、ただコミックマーケットで同人誌を消費しているようなオタクはいくらでもいるはずである。彼らにとっては、他者によって行われた二次創作と原作そのものは同じ意味において「他者のもの」でしかないはずである。つまり、中島の理論は、コミックマーケットの参加者の一部にしか当てはまらないのである（そしてこの意味においては斎藤の理論も同じである）。そのような主張を貫き通すならば、結局のところ、二次創作をやらない人たちを「オタク」の定義から排除することにしかならないのであろう。更に、同人誌のジャンルが明らかに「18禁」ものに偏っているという事実に対しても、十分な説明はなされていないと思われる。

しかし、中島と斎藤の説明では、「オタク」の問題は完全に「所有権」に関する問題に還元されている。として斎藤の場合、それは単なる直感や経験によるものではなく、ラカンの精神分析の理論を運用した合理的な説明がなされている理由が存在している。それはつまり、「ファルス」との関係性についての性別の図式である。つまり、男性はファルスを実際に持っているので、ファルスの所有権をもとに自分のアイデンティティを規定する。これに対して、女性はファルスを持たないので、それとの関係性、つまり男性との関係性において自分のアイデンティティを規定する。しかしここで、斎藤の思考には硬直さがあると筆者は考えている。何故なら、ラカンの「ファルス」は徹底的に抽象化されたものなので、「象徴的去勢¹²」の前では「性差」に本質的なものは何もない。つまり、「陽性のオイディプス・コンプレックス」が理念レベルでの「男性的なもの」と同じく、この性別の図式も理念的なものである。つまり、ある男性が陰性のオイディプス・コンプレックスを通じて同性愛的な存在になるという例外は常に想定可能である。更に、オタクの問題がヒステリーとは深い関連性があると主張した斎藤は、そこに必ず例外が発生するということを知っているはずである。つまり、オタクの問題を所有権の問題に還元する斎藤の理論は例外を全て排除した限定的なものである。故に、その限定性を超えるために、「象徴的なアイデンティティ」が問題にされなければならない。まさに「オタクのパラドックス」が存在する故に、筆者が今までのオタク研究に疑問を投げかけざるを得なかったのだ。

¹² 「去勢」とは、ナルシシズム的な完全性を喪失させることである。幼児のナルシシズム的な完全性とは、自らの鏡像（自我理想）と恋に落ちること（恋愛の自己完結性と自己充足性）、または、両親の権威を両方合わせて持つ存在（ファリックマザー）という対象（と同時に自分の「片割れ」でもある）と恋に落ちること（恋愛対象の理想性と無欠性）。しかし、その両方もが「想像的なもの」であるが故に、去勢（特に象徴的去勢）によって奪われる。象徴的なもの（言語）は、ラッセルのパラドックスなどに体現される自己言及の不完全性という根本的な欠点が存在するため、幼児はナルシシズム的な完全性を喪失することになる。

筆者は既に、「オタク論」がオタクの実態を反映できるものではないという見解に賛成を表明していた。しかし、この立場が「オタク」についての経験的な知の存在を否定してしまうことを意味するのか。ここで、筆者は一つの哲学的な伝統を紹介し、そして批判することによって、この疑問に答えたい。その哲学的な伝統とはすなわち、ゴットフリート・ライプニッツによる、全ての命題を二種類（「総合的命題」と「分析的命題」）に分類できるという信条である。最も理解しやすい例を挙げてみよう。まず、「私の隣に住んでいる男性は結婚していない」という言明がある。この言明の真偽を判定するには、経験レベルで、実証的な手法を使って調査を行わなければならない。故にこれが「総合的命題」である。次に、「私の隣に住んでいる独身男性は結婚していない」という言明がある。この言明の真偽を判定するには、経験的な調査は必要か。明らかに必要ではない。ただ「独身男性」という言葉の意味を分析するだけで良い。故にこれが「分析的命題」である。このような分析的な命題がトートロジー（同義反復）である故、真なる外観を呈することは当然のことであり、普遍性と必然性を持っている。ただし、トートロジーである故、それだけでは新しい知見をもたらすはない。後に、この二種類の分類が受け継がれ、そして最終的には批判を受けるようになった。ここでその過程を辿る余裕はないが、一つの解決策として、ウィラード・クワインの見解を紹介したい。クワインから見れば、経験主義は二つのドグマ（教条）によって大きく条件付けられてきた。一つは、分析的真理、即ち事実問題とは独立に意味に基づく真理と、総合的真理、即ち事実に基づく真理との間に、ある根本的な分裂があるという信念である。もう一つのドグマは、還元主義、即ち有意味な言明はどれも、直接的経験を指示する名辞から論理的構成物と同値であるという信念である。そして、この二つのドグマを根拠なきものとして捨て去ることで、二つの結果をもたらすことになる。クワインが主張した。一つは、思弁的形而上学と自然科学の間にあると考えられてきた境界がぼやけてくることである。そしてもう一つは、プラグマティズム（実用主義）への方向転換である。ゴットロープ・フレーゲの有名な例を出すと、我々の住む太陽系には「金星」という惑星が存在する。地球から見ると、金星は明け方と夕方にのみ観測でき、日と月について明るく見える星であることから、明け方に見えるのが「明けの明星」、夕方に見えるのが「宵の明星」という。そして、昔の人々はそれ両方ともが金星であることを知らず、二つの別の星であると思っていた。フレーゲのこの例は、名辞が同一のものを名指しながら意味を異にし得ることを示している、とクワインが主張している。このような事態が何を説明したかと言えば、異なる言葉が名指している存在者が互いに同一であることを決定するには、単に意味を反省するだけでは足りず、実証的な調査が必要であるということである。このようにクワインは、意味は名指しと同一視されてはならないと考え、「同義性」と「分析」の関係を問題にした。

ここでもう一度「独身男性」の例を持ち出そう。「結婚していない男は結婚していない男である」、この言明が単純なトートロジーであり、分析の言明の第一のクラスである。そして、同義語を代入することによって、分析の言明の第二のクラスを作ることが可能である。

つまり「独身男性は結婚していない男である」。この第二のクラスは「同義性」という概念に依存しているので、まず「同義性」そのものについて考察する必要がある。クワインはこう主張する。第二のクラスの分析的言明は、「定義」という手段によって第一のクラスの分析的言明、つまり論理的真理に還元されると言えば良い、と考えている人が存在する。しかし、「独身男性」が「結婚していない男」と定義されるということはどのようにして分かるのか。人は、辞書を調べて、その定式を法として受け取るべきだと思っているかもしれない。しかし、これは明らかに本末転倒である。辞書編纂者の仕事は経験的なものであり、既にある事実を記録することである。辞書がまだ存在しなかった頃には、編纂者は、言語的形式の間に同義性という関係が存在し、自身の仕事に先立って、言葉の一般的用法または望ましい用法に含まれていると信じていたわけである。これはつまり、「定義」と「同義性」という二つの概念が互いに他方を前提しているということである。だとすると、この二つの概念が非常に疑わしいものだとしか言いようがない。結局、クワインは「分析性」の根拠を見つけることができず、「分析性」という概念の意味すら掴めなかった。故に最終的な結論はつまり、「分析的命題」などが存在せず、あらゆる命題は総合的なものであり、経験的な知にある程度依存している。そして筆者が今までやってきたことは、「オタク」という概念に対する「分析」ではなく、一種の経験的な「調査」であると言えよう。更に言うと、ある言葉の意味を決定するにあたって、辞書編纂者と一般大衆が互いの意見を参照し合っている以上、「鶏が先か卵が先か」という不毛な議論が起きるのであろう。しかしここで筆者が強調したいのは、「オタク」という言葉をめぐるアイデンティティの戦略の中で、「オタク」という言葉の意味を再帰的に理解しなければならない、ということである。そのために、「オタク」という言葉と自己アイデンティティ、及びその前提となる「他者」との関係性を論じなければならない。その詳細は第三章で論じることとする。だがその前に、オタクの「質料」、すなわち「人間」及び「作品」（この文脈における「作品」は基本的にビジュアル芸術、すなわち「視覚的なもの」を意味する）について議論が必要である。

第二章 オタクと視覚的なもの

第一節 視覚について

オタクの「質料」とは何か。言うまでもなくそれは「視覚を持つ人間」であり、「見るもの」である。何よりも、彼らが愛するオタクの文化とは主に漫画やアニメなどに代表されるビジュアルアートである。しかしそれとは同時に、オタクは見えるものであり、見られるものでもある。というのも、既に紹介したように、中森などの論者によって観察され、問題にされることがなかったら、「オタク」が一つの社会現象として見えるようになることもなかったであろう。故に、「視覚」というテーマについて語らずに「オタク」を語ることは不可能である。

しかし、視覚についての議論を始めると、知らないうちにいくつかの二元対立項を混同してしまう恐れがある。例えば、「オタクが見ること」における「視覚」と、「オタクが見られること」における「視覚」とは全く同じ意味を持つわけではない。基本的には、視覚に関する議論では、肉体的な作用としての見ること・見えるものを示す視覚 (vision) と、社会的な事実としての見ること・見えるものを示す視覚性 (visuality) との区別は無視されるべきではない¹³。更に、行為としての視覚と結果としての視覚との区別も無視してはならない。ギルバート・ライルによると、「see」という単語は、「look」や「watch」、「gaze」などとは根本的に性質が異なっている。試合に「勝つ」ことが試合の一部ではないのと同様に、見る (see) こととは一つの活動の過程などではなく、既に何か達成された「状態」を指している。考えてみると、「vision」と「look」のレベルには生理的な過程としての視覚しか存在しないように思えるが、恐らく「visuality」と「see」のレベルには決して生理的な過程だけには還元できない要素が存在する。

勿論、ここでは筆者はこの二つのレベルを混同しようとしているわけではない。ただし、大雑把に言うと、「vision」にとっての「visuality」は、基本的には前者を必要条件としている（「look」と「see」も同じく）。というのも、文字通りの意味での「見えざるもの」（その表象をも含めて）が社会的な事実として観察されることはあり得ないからである。結果は決して過程に還元されない。とは言っても、過程を伴わない結果も考えられない。概念レベルでは厳密に区別されても、実際には厳密に区別され得ない場合もある。実際、これこそがこの章で議論されるべき最も重要な問題であるように思える。最初の問題を思い出そう。オタクの質料とは何か。それは見るものでありながら見られるもの・見えるものでもある。すなわち、視覚の主体でありながら客体でもある。しかし既存の議論ではオタクは、視覚の主体として扱われる時には基本的に「視覚」のレベルで、そして、視覚の客体として扱われる時には基本的に「視覚性」のレベルで議論されている（オタクの容姿が問題にされる場合もあるが）。方向性としてはそれほど間違っていないように思えるのだ

¹³ フォスター編『視覚論』の序文を参照。

が、このようなやり方には限界が存在する。すなわち、オタクを「見るものでありながら見られるもの」として扱うことができないわけである（両方のレベルが異なっているから）。そこで、筆者は二つのレベル混同するのではなく、その両方を同時に扱うことによってこの議論に新しさを盛り込みたい。ラカンの「シニフィアン」（または「記号表現」）の概念を導入することによってそれが可能となる。

ラカンのシニフィアンが、フェルディナン・ド・ソシュールのそれとの微妙な差異について詳しく論じる余裕はないが¹⁴、基本的にラカンはシニフィアンを「他の全てのシニフィアンに対して主体を代理表象するもの」と定義している¹⁵。そしてその最も重要な特徴として、ラカンの言うシニフィアンは「音声」や「文字」であるとは限らない。夢の中で出てきたあらゆる物が象徴的な意味を持ちうるというジークムント・フロイトの発想を元にしたラカンの理論体系の中では、主体の独断だけであらゆる事物もシニフィアンとなり得る。例えば花束が恋文と同じ意味作用を持つ場合がある（この文脈で最も頻繁に語られる例は恐らく糞便と貨幣である）。よって、客観的な性質からシニフィアンを定義することは不可能になり、ラカンも基本的にそれを定義しようとしなかった。「一つのシニフィアンは、他の全てのシニフィアンに対して主体を代理表象するものである」という循環定義に近いものが存在するが、どのみち、主体が介在しないとシニフィアンとして成り立たないという前提が変わらない。よって、この文脈で視覚的なもの全般を「シニフィアン」として捉えるならば、それが主体との関係性を語らずに済む方法は恐らく存在しない。この精神分析的な論理が視覚に関する議論にどのような光を投げかけるのか。それを明らかにするために、ここでは筆者はまず視覚の主体を中心に据えて、その主体と「世界」及び「他者」¹⁶との関係性を「欲望」の概念によって説明することから始めたい。

¹⁴ 詳しくは伊藤正博「ソシュールからラカンへ～シニフィアンの概念をめぐる考察」を参照。

¹⁵ ラカンの『エクリ』から引用すると、「我々の記号表現の定義（他の定義は存在しないけれども）は、こうである。ある記号表現は、主体をもう一つの記号表現に向かって差し出す。この記号表現は、したがって、それに向かってあらゆるほかの記号表現が主体を差し出しているような記号表現であろう。その意味は、この記号表現がなければ、あらゆる他の記号表現は何も差し出さないということである」（ラカン、1981：P331・フランス語版：P819）。フランス語原文：Notre définition du signifiant (il n'y en a pas d'autre) est: un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant pour quoi tous les autres signifiant représente le sujet: c'est dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien.

¹⁶ 「他者」という言葉は、必ずしも「他人」を意味するとは限らない。例えば、ハイデガーの言う「存在」が「人」なしには無意味な概念であるとして、レヴィナスは人間には全く依存しない存在の観念を提示した。レヴィナスの存在論において存在とは「眠り」のような状態であり、それが存在者として「覚醒」する時、主体は誕生し、受苦し、そして存在の下に投げ出される。そこでは「他者」というものがあらゆる同一性によっても同定できない「絶対的な他者性」として顕現する。ただし本論文が哲学についての論文ではないので、筆者の言う「他者」は基本的には「他人」を意味する。

第二節 視覚の主体と世界

この議論の前提として、ここで使われる「欲望」という術語は基本的に精神分析の文脈におけるそれ、すなわち「他者の欲望」として確立され、「欲求」や「要求」などの概念とは厳密に区別される概念である。「治療の指導とその能力の諸原則」(『エクリ (三)』所収)に書いてあるように、「言語活動に悩まされながら動物から作られた人間の欲求¹⁷は、『他者』の欲求であるということを認めなければならない」(ラカン、1981 : P63・フランス語版 : P628)¹⁸。そしてもう一つの前提は、セミネールの第十一巻『精神分析の四基本概念』でラカンが強調しているように、人間は単なる視覚の主体ではなく、「眼差し」の対象でもある。つまり意識の成立においては「見られること」が「見ること」よりも重要な意味を持つことになる。そして当然のように、この文脈では「視覚」はまず何よりも「他者」の欲望として捉えられなければならない。しかし、概説としてはこの文句はいささか精密さを欠いてしまう。視覚的な欲望は一体どこに起源を持つのかという問題を論じるために、ラカンが主に参照している二人の論者、すなわち現象学者モーリス・メルロ＝ポンティと社会学者ロジェ・カイヨワとの議論を持ち出す必要があるように思える。更に、この議論を次の段階に導くために、もう一人の現象学者ミシェル・アンリを持ち出さないといけない。

知られているように、ルネ・デカルトの「コギト」(我思う)を否定し、「我知覚する故に我あり」を定立したのがメルロ＝ポンティである。そして、知覚の重要な一環としての視覚をメルロ＝ポンティは非常に重要視している。そこで、視覚を精神的な働きに還元するようなデカルト的な立場を、メルロ＝ポンティは勿論認めない。例えば『眼と精神』の中で、メルロ＝ポンティは以下のように述べている。「『精神』が絵を描くなどということは、考えてみようもないことだ。画家はその身体を世界に貸すことによって、世界を絵に変える。この化体を理解するためには、働いている現実の身体、つまり空間の一切れであったり機能の束であったりするのではなく、視覚と運動との縊糸であるような身体を取り戻さなくてはならない(メルロ＝ポンティ、1966 : P257)。つまりメルロ＝ポンティによれば、見ることを精神的な働きに還元するのなら、人間があらゆる物を見る時、それは常に物について思考することになり、「見る」という言葉は完全に無意味になってしまう。そこでメルロ＝ポンティは強調するが、見ることは「距離を置く」ことである。見られるものと離れることで、主体ははじめて視覚的な奥行きを得て、「ここ」(見る場所)と「そこ」(見られる場所)を区別することができる。逆に、スピノザ主義における自然そのものとしての神はそれ自身との距離が存在しないため、その遍在する精神にとっては「見ること」

17 現在、一般的にはラカンの用語「besoin」、「demande」と「désir」はそれぞれ「欲求」(need)、「要求」(demand)と「欲望」(desire)と訳されているが、このバージョンでは「besoin」は「欠乏」と訳され、かわりに「désir」が「欲求」と訳されるので、「他者の欲求」という表現になっている。

18 フランス語原文 : — il faut poser que, fait d'un animal en proie au langage, le désir de l'homme est le ' de l'Autre.

や「ここ」などの概念は全て無意味なものになる。言い換えれば、視覚を成立させるには、原理的に見えないものが存在しなければならないのである。あらゆる場所に遍在する視点は、盲目の別名にすぎない。

このように、メルロ＝ポンティは見ることを精神的な働きに還元することを断固拒否する。勿論、メルロ＝ポンティが言いたいのは、視覚という感覚の世界は単に眼＝身体によって構成されていて、精神とは何の関係もない、などということではない。しかし、視覚が精神的なものに還元できない以上、我々は「人間以前の眼差し」の存在を想定しなければならない。そこで問題となっているのは、「謎は、私の身体が『見るもの』であると同時に『見えるもの』（見られるもの）だという点にある」（メルロ＝ポンティ、1966：P258）。人間は視覚の主体である前に、常に視覚の客体でもある。たとえ他者が一切存在しない場所においても、人間は自分の身体を見ることができし、触ることもできる。したがって人間と世界の間には「二重的な関係」が成立する。すなわち一方、世界は視覚の主体の身体を通じて世界を見ることが可能であり、他方、視覚の主体の身体は世界の一部として見られることも可能である。

しかし、道具を借りなければ、視覚の主体が自分の身体の全貌を拝めることは不可能であるということに、メルロ＝ポンティはそれほどの注意を払っていなかったようである。更に、既に見てきたように、メルロ＝ポンティは見るための「距離」の存在を全面的に肯定する。そして、この距離が存在する限り、視覚の主体が道具を借りずに自分を視覚的な手段で同定することは原理的に不可能である。これが何を意味するかと言えば、「視覚」は必ず「疎外」を伴わなければならないということである。自分の顔を見るためには、人間は光を反射する道具を使わなければならない。そこには自分と道具との間の距離と、道具による疎外が必ず随伴する。この文脈では、ナルシズムも疎外の一つと見なされなくてはならない。何故なら鏡としての泉がなければナルキッソスは自分の顔を見ることができないからである（ナルシズム以外の愛の形はどれもそれよりも深刻な疎外であるというのは言うまでもない）。そしてミシェル・アンリが『現出の本質』で言ったように、距離と疎外を前提とする自己同定には明証性があるはずがない。アンリから見れば、デカルト以来の哲学は全てこのように「疎外」を含んでいる。例えば、「意識」と「意識の表象」を厳密に区別することで、「純粹意識」へのアクセスが不可能になり、意識そのものを現象として捉えることもまた不可能になってしまう。それどころか、このままでは我々は純粹意識を「無意識」と呼ばざるを得なくなる。『精神分析の系譜』でアンリはフロイトの思想を批判するが、間違っていたのはフロイトではなく、デカルトからフロイトに至るまでのほとんどの哲学者ということになる。そのような文脈では意識と無意識は両方とも上辺だけのもの（すなわち意識の表象）にすぎず、そして、「本当の意識」自体が「本当の無意識」になってしまい、いかなる表象をも持ち得ないことになっている。このように、アンリは意識の哲学を攻撃するが、しかし、全く同じ道理で、メルロ＝ポンティの知覚の現象学（少なくとも視覚に関する部分）もまた同じ批判を浴びることになる。

ちなみに、現出の本質と真の明証性を探求するために、アンリは意識の哲学や（ハイデッガーの）存在の哲学を否定し、「生の哲学」という旗を立てている。「生」の本質としての「情感性」は絶対的な内面の体験であり、自己に対しては一切距離をとらないが故に「見えないもの」となっているが、いかなる隔たりや疎外が介在しないため、それこそが正真正銘の「現象それ自体の現象」である。

それではもう一度「視覚」の問題に戻ろう。確かに、メルロ＝ポンティが「距離」を肯定している限り、その現象学が疎外から脱出することが不可能であろう。しかし精神であれ、知覚であれ、それが疎外を伴わなければならないということはデカルトやメルロ＝ポンティの理論の欠陥ではなく、どうしようもない事実である（彼らの理論の欠陥は疎外を伴わない現象のあり方を無視した点にある）。ここで我々が確認できたのは、「視覚的主体は見るものでありながら見られるものでもある」及び「視覚の本質は疎外である」という二つの事実である。これらの事実がラカンの視覚理論の前提となっている。

ところが、ここで欲望がどのような役割を果たしているかという問題について、メルロ＝ポンティは教えてくれない。そこでラカンが自分のセミネールでその名前を挙げたのはロジェ・カイヨワという一風変わった社会学者である。著書『メドゥーサと仲間たち』では、生存に有益な器官が残され、無益な器官が排除されるという進化論的な解釈をカイヨワは全面的に反対している。その重要な論拠となっているのはこの本のテーマにあたる昆虫の「擬態」と「眼状紋」である。要するに、カイヨワはこれらを自然における芸術として、すなわち「目的なき合目的な手段」と見なし、それを人間の芸術と比較し、人間の芸術の起源として位置付けるのである。

本来の場合、審美に関する問題は、イマヌエル・カントの『判断力批判』の文脈では全て人間の判断力の次元に還元される。ところがカイヨワは以下のように述べている。「自然の諸構造は、美は人間の評価であるとは言え、一切の想像可能な美の出発点及び最終的保証を構成する。しかし人間自身が自然に属するから、円環は容易にまた閉じられ、人間が美に感じとる感情は生物としてのまた世界の一部としての人間の条件を反映するにすぎない。だから自然が芸術のモデルであるということにはならず、むしろ芸術は自然の特殊な事例、美的足取りが構想や製作という補足的手続きを経る時に生じる事例を構成するものだということになる」（カイヨワ、1972：P9）。ここで、審美に関する人間中心主義に反対するカイヨワの議論には、メルロ＝ポンティが言う人間と世界の「二重的な関係」を見出すことも可能であろう。

カイヨワが論じているように、生き延びるための術として認識するには、擬態は全く無効な手段であり（場合によって逆効果を発揮することもある）、とうの昔に淘汰されていたはずである。しかし事実はそうではない。更に、重要な問題がもう一つ存在する。それは、眼状紋の模様が衝撃を与えるのは目に似ているからなのか、それとも逆に、目が魅惑的であるのはむしろ眼状紋と形が似ているからにすぎないのかという問題である。これについて、カイヨワは次のように述べている。「ここで思い出しておいた方が良いのは、固定され

たどのような円もおのずから催眠的な作用を持っているということである。長時間見つめると、それは見る者を不安にさせ、麻痺させ、眠りこませるのだ。しかも暗い、空虚のような中心の周囲にある鮮明できらきらと輝く環がその円に目のような姿をとらせるといこと、それが正しく不安や恐怖の補助的な源泉であり、魅惑と眩暈の可能性を増大させるのである」(カイヨワ、1975 : P129)。そこには「真似」が存在せず、自然界における一種の「普遍的な恐怖」が存在しているにすぎないということである。

更に、眼状紋を備えた昆虫のほとんどが擬態を行う昆虫でもある、という事実をカイヨワが強調する。その原因について、カイヨワは以下のように述べている。「眼状紋が存在するだけでは不十分で、それが不意に現われることが必要なのだ・・・何もないように思われていたところ、いわば一種の不在、あるいは少なくとも中性的で見定めにくい、あやしげな存在から、突然、ありうべからざるような、強烈な色彩を備えた巨大な円が浮かび上がり、それがじっと動かないのだから見る者は眩惑されるのだ」(カイヨワ、1975 : P141)。擬態は単にこれら眼状紋を隠すのみならず、同時にその所有者の姿も隠してしまうのはこのためである。よって、身を隠すというのはあくまで副次的な機能であり、眼状紋を浮き彫りにすることこそがその主要な機能である。しかし、これは危険な博打でもある。敵に恐怖と眩暈を与えられなかった場合、当事者はその眼状紋によって自分の存在を大いにアピールすることになる。故に、「擬態は、大体の場合無効であるか、あるいは適応的な結果が求めているのとは正反対の方向で機能しているのどちらか」である(ラカン、2000 : P131・フランス語版 : P92)¹⁹。

では、視覚的なものはどのような機能を持っているのか。カイヨワは、動物における擬態という事象は人間において絵画として現われるものに匹敵すると言っている。そしてそれを受けたラカンは、絵画の機能を「主体が主体としてそこに自らを位置付けるべき機能」と結論付ける。すなわち、「絵画においては、芸術家が我々に主体として、眼差しとして自らを押し付けようとしている」(ラカン、2000 : P132・フランス語版 : P93)²⁰のである。ここでは「審美の対象」としての絵画の機能はあくまで副次的なものでしかない。視覚の領野においては、「目と眼差しの弁証法にはいかなる一致もなく、本質的にルアーしかない」のであり、主体が眼差しを要求する時本質的に満たされず常に欠如しているものは、「あなたは決して私が見るところに私を見ない」こと、またはその裏返しとしての「私が見ているものは決して私が見ようとしているものではない」ことである。カーテンの絵を描いてゼウクスを騙そうとするパラシオスの寓話が示しているように、画家と鑑賞者の関係性は常に欺瞞に満ちているのである。そしてラカンは、パラシオスの勝利を「目に

¹⁹ フランス語原文 : —à peu près rien n'en est impliqué dans le mimétisme, lequel, dans la plupart des cas, se montre soit inopérant, soit opérant strictement en sens contraire de ce que voudrait le résultat présumé adaptatif.

²⁰ フランス語原文 : Dans le tableau, l'artiste, nous disent certains, veut être sujet, et l'art de la peinture se distingue de tous les autres en ceci que, dans l'œuvre, c'est comme sujet, comme regard, que l'artiste entend, à nous, s'imposer.

対する眼差しの勝利」であるとした。

メルロ＝ポンティのところでは対立している知覚（身体）と精神（心）がそれぞれ目と眼差しに対応しているということを理解していれば、ラカンの真意を理解することができよう。すなわち、これは想像的なものに対する象徴的なものの勝利である。目は知覚の領域で、眼差しは精神の領域である。よってカーテンの絵に騙されたのは精神であり、目ではない。想像的なものは、見えるものに限られる。たとえ原理的に見えないものであっても、それは見えるものとして描かれなければ絵画にはならない。鳥は想像界だけに縛られている（これが事実かどうかは疑問であるが）ので、カーテンの絵には決して騙されない。しかし人間は想像界にのみ縛られていると同時に象徴界にも縛られている。象徴的なものが実在しないものまたは視覚的な像を持たないものを表すことができる。そこではカーテンの絵は象徴的なもの、すなわち「シニフィアン」として、その背後にあると思われているが実際に存在しない絵を表象することで、想像的なものとして見なされなくなるのである。このように、象徴的なものは一度も存在したことのなかったものを「失わせる」ことで「去勢」の効果を実現させている。去勢によってもたらされる主体の分裂は、目と眼差しの分裂に他ならない。

以上のように、メルロ＝ポンティの議論は、ラカンを理解するための不可欠の前提となる。そして今となってはじめて、我々は謎めいた言葉「人は見ないために目を持つ」（ラカン、2000：P143・フランス語版：P100）²¹を理解するための土台の上に立つことになる。それはおおよそ、見えるものの中で主体を根源的に決定付けるものはその外にある「眼差し」であるという意味を持つ。目と眼差しの分裂は、視覚の領野（見えるものの次元）に眼差しが「基本的に」存在し得ないことを意味する（絶対に存在しないとは言えないが）。つまり、目や視線の中に眼差しがなく、目ならざるもの（眼状紋など）にのみ眼差しを持つことが許される。目と眼差しは互いに他方を排除し合うので、他者の視線を集めることは他者の目から眼差しを奪うことを意味する（この戦略が「眼差しの制圧」と呼ばれている）。逆に、カイヨワが論じているように、人間が仮面や「魔除け」を作ることは、その背後に「眼差し」があると思わせる戦略に他ならない。メルロ＝ポンティも、「アイコン」には視覚的なもの以上の何かが宿っていると述べている。例えば、アヒルは鏡像の中に自分の配偶者を見出すことが確認されている。ラカンの鏡像段階の理論にしたがえば、アヒルの頭脳の中で自分の鏡像と同胞の視覚的な像とが等価なものであるというのは、それは同胞の視覚的な像が自分の鏡像の代補にすぎないということの意味し、その逆ではない。すなわちラカンによれば、想像界に縛られている動物は全てナルシストであり、彼らが他者に惚れ込むのは他者が自分に似ているからにすぎない。しかし、高度な知能を持つ動物（チンパンジーなど）はどうであろう。これも頻繁に観測される事象であるが、チンパンジー

²¹ フランス語原文：C'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole martelée dans l'Évangile — Ils ont des yeux pour ne pas voir. Pour ne pas voir quoi? — justement que les choses les regardent.

は鏡像を鏡像として認識することができても、鏡像に対して何の興味も示さない。しかし人間はどうであろう。メルロ＝ポンティによれば、人間はアヒルとチンパンジーの間に位置される。人間の生まれ付きの知能がチンパンジーより劣っているから、鏡像を鏡像として認識することができるが、それでもその中に鏡像以上の何かを見出すわけである。それが一種の「準実在」、すなわちラカンが「眼差し」と呼んでいるものが主観的な効果として存在する。それは「視像」(spectacle)として身体性を持ち、人間の精神に一種の「幽霊」(specter)的な効果をもたらす。

結局のところ、眼差しは「対象 a」²²の一形態として機能しているという前提で行われたこの議論の最終的な結論は、「眼差しは自分の身体の外で見えないものとして主体を成立させる機能を果たしている」ということである。ラカン自身の解説にしたがうと、「対象 a」とは主体が自らを構成するために手放した器官にして、欠如をなすものとしての「ファルス」²³の象徴である。メルロ＝ポンティの視覚と距離についての議論を思い出せばこれは容易く理解される。自分との距離を置かなければ、「想像的同一化」及び「象徴的同一化」と呼ばれる二度の疎外を経験しなければ、主体なるものは成立しない。更に、ラカンはそこ

²² 「対象 a」とは、欠如の象徴を表す記号であり、ラカンがマルクスの「剰余価値」に倣って創り出した概念である。その別名は「剰余享楽」。「a」は古代ギリシャ語の単語「アガルマ」(魅惑的なもの)の略であるという説がある。その正体は人間が物心付く前に他者との関係の中で感じ取った意識化または象徴化され得ない「ものならざるもの」である。というよりも、それは「もの」でもなければ「関係性」でもない。例えば母の授乳や赤ん坊の排泄など、それは常に主体と大文字の他者とその閉ざされた関係において重なる部分である。カンの解釈では「快感原則の彼岸」に出てくる糸巻きはつまりその対象 a の代役としての「中間物」である。人間が母胎に戻ることができない以上、主体と大文字の他者との完全なる関係(一体化)を実現させる「ファルス」は存在し得ない。ラカンがフロイトの理論における「リビドーの最終発達段階」に該当する「性器期」の概念を棄却し、「性的な関係など存在しない」と公言したのはそのためである。よって、対象 a によって媒介される主体と大文字の他者との関係性は「失われた完全なる悦び」の代理として楽しまれる。しかし、それが実現不可能だからこそ欲望の原因となっている。フロイトの「快感原則」(精神に何の刺激も与えられてない状態を維持する傾向)の対義語として、ラカンが「享楽原則」(何かを欲望し続けることで精神に持続的な刺激を与える傾向)という概念を創り出した理由がそれである。永遠に欲望し続けるためには、存在しないものを対象として欲望することは目的合理的行為と言えよう。要するに、永遠に手に入らないものを人間が追い求め続けることで得られる精神的な刺激こそが「剰余享楽」の実質である。ただし、享楽が死の欲動の領域に所属しているので、死の欲動に支配された主体は逆に自ら死を選ぶことはない、という逆説的な結果が論理的に導き出される。その苦痛を生産し続けることで、対象リビドーが撤収され、マゾヒズム的な主体は逆説的にナルシズム的な存在にもなる。このように、実在しないにも関わらず、対象 a は常に人間の精神的な活動に大きな影響を及ぼしている。

²³ 「ファルス」とは、男性器を指す言葉であり、ラカンの文脈では「主体に完全性を与えるもの」という意味を持つ(主体は去勢され不完全な存在になったから)。要するにそれは対象 a (剰余享楽)というシニフィアンによって名指されるものである。それが大文字のΦで表現された時には「象徴的なファルス」、いわゆる金銭や権力などを意味する。それに対して想像的なファルスは小文字のφで記される。更に現実的なファルスは現実界に属する不可能なもの、すなわち表象され得ないものであるが故にそれを表す記号が存在しない。

に「欲望」の存在を見出した。すなわち、世界が主体の身体を借りて視覚的なものを享受する欲望と、他者の目を借りて主体を視覚的なものとして享受する欲望である。そこで、「目という器官の真の機能をなすもの、すなわち邪視という食欲さに満ちた目に求められるべき」(ラカン、2000 : P151・フランス語版 : P105)²⁴であるとラカンは結論付けた。その「邪視」とはラテン語の単語「videre」(見る)を語源とする「invidia」(嫉妬)、すなわち「七つの大罪」の一つである。しかし何を嫉妬するのか。ラカン自身が言っているように、母親の乳房を吸っている弟に嫉妬している年長の兄が「乳房」を欲しがっているのではない。それを言葉で表現することは難しいが、強いて言えば「自分は自分以外の者ではない」、または「自分が自分以外の者の視点を持たない」ことへの怒りである。そしてこの怒りがやがて他者への悪意に変化する。動物の場合、その視線は相手を想像界(一枚の絵)の中で固定させる。しかし人間の場合、想像界だけではなく、物事を象徴化する人間の心は対象を想像界という構造の中でも固定させる。このような相手を「石」または「死体」に変える視線をラカンは「物の殺害」と呼んでいる。それが一種の悪意であることはまず間違いない。死体は自分の所有物でもなければ、生き生きとした他者でもない。死体は他者に運ばれる時に限って動き出すが、自分では動かない。つまり、邪視は他者から能動性を奪い、「奴隷」の地位に突き落とすという機能を持つ。故に、それに対抗するためには絶えず運動し、「死体」ならざる何かを他者の目に送り返すしかない。象徴界に囚われることが死を意味するのなら、そこから逃げることは必然的な戦略となる。言うまでもなく、メドゥーサの視線のような、他者に災いをもたらすこの欲望は制圧されなければならない。仮面や「魔除け」の文化を持たない未開の部族が一切観察されないのはこのためであろう。

ちなみに、ジル・ドゥルーズが絵画論『感覚の論理』では以下のように述べている。「色や線によって絵画は眼にリビドーを備給する。しかし眼、それを絵画は特定の器官として扱わない。色と線を描写の作用から解放することで同時に絵画は、眼を器官系への従属から解放し、固有の資質を与えられた特定の器官としてのその特性から解放する。眼は潜在的に不確定な多目的器官となり、かくて器官なき身体、すなわち純粹現在としての形体を見る」(ドゥルーズ、2004 : P50)。ラカンに反旗を翻したドゥルーズであったが、しかし言われているように、「ラカンの欲望理論の中心をなす二つの極から、ドゥルーズとガタリは一つだけを採用する。すなわち、部分対象、対象 a である」(ドス、2009 : P214)。ここで論じられている「解消」は、「眼差しの制圧」とは似たような意味を持つものと考えても良いかもしれない。更に、『千のプラトー』で議論されている「顔貌性」という概念もこの議論とは無関係ではない。この二人によると、「顔貌性」とはあらゆる象徴的な権力が発動するための前提条件である。『人はなぜ記号に従属するのか』の中でガタリ自身が挙げた例として、紙幣に印刷されている権力者の肖像やデモで使われている革命の指導者の肖像な

²⁴ フランス語原文 : Celle-ci est, pour nous, à chercher sur un plan beaucoup moins élevé qu'on ne le suppose, dans ce qu'il en est de la vraie fonction de l'organe de l'œil, l'œil plein de voracité, qui est le mauvais œil.

どがそれに該当する。故に、「顔」の解体や顔貌性からの逃走は象徴的な秩序への反逆として理解されることもできる。

第三節 視覚の主体と他者

ラカンの功績により、以上のように、視覚の領野における「眼差し」の機能が説明された。そしてメルロ＝ポンティとラカンにしたがえば、視覚的なものについての議論は、常に視覚的主体が世界との関係性の中で説明されなければならない。しかしこの場合、「他者」というものは世界の中に含まれているかという問題を考えなければならない。というのも、他者を想定せずに行為の意味を語ることはできないからである。既に論じたように、あらゆる場所に遍在する世界の視点というものは想定できない。世界が観察するには「身体」を借りなければならない。よって「眼差しの制圧」は世界そのものを仮想敵としているわけではない。とは言っても、それは特定の種類の他者を前もって想定し、特殊な対策を立てているわけでもない。眼状紋や擬態があらゆる「他者」に対して有効であるわけではないし、仮に有効だとしても必ずしも身の安全を守れるわけではない（コノハムシが木の葉と間違われて食べられることも考えられる）。故に、視覚の主体と世界との関係性の次に、視覚の主体と他者の関係性もまた問題となる。大澤真幸によると、その関係性は常に両義的なものである。『動物的/人間的（一）』で大澤が論じたように、自然界では自分への視線は命が狙われていることを意味する。しかし人間は母親との関係性においてその視線を「愛」の表象として理解する。すなわち、人間という生き物は一つのシニフィアンを使って互いに矛盾した二つのものを同時に表象しようとしている。故に、他者の視線そのものには固有的な意味はなく、特定の関係性（ディスクール）においてのみ他者の視線の象徴的意味を語る事ができる。よって、それについて議論する時、時間と場所、社会的な位置やアイデンティティなどの要素を考慮しなくてはならない。ただしここで筆者が強調したいのは、社会という環境における他者の視線は基本的に愛の表象ではなく、権力関係の表象（すなわち監視）である。フーコーなどの現代思想家が他者との間の視覚的な関係を否定的に評価してきたのはこのためである。

それではまず、自分の経験における他者の成立について簡単に議論しよう。そもそも、伝統的な哲学を支配してきたデカルト的な独我論においては、孤独な自我がいかにして他者を単なる物ではなく、自分と対等な他なる主観として構成できるのか。一つの解決として、『デカルト的省察』でエトムント・フッサールが「自己移入論」を提案した。すなわち、自分の身体と他者の身体との類似性から生じる「対比」という現象によって、自我が他者を自分の類似物として構成する（このプロセスが「類比的統覚」と呼ばれている）。しかしこの理論では、自分の経験の中において自我が常に他者に先行し、他者を構成するための基盤となっているので、独我論的な性格がほとんど改善されていなかった。それに対してメルロ＝ポンティの存在論（「肉」の存在論）では、自他の差異が一つの「裂開」とし

て位置付けられる。メルロ＝ポンティの文脈における「肉」とはすなわち知覚することと知覚されることの差異、自分と世界の差異、そして自分と他者の差異が全て未分化な混沌とした状態を指す言葉であり、「裂開」はその分化を指す言葉である。まずは、第一の裂開（知覚するもの・知覚されるものの分化）と第二の裂開（一重知覚・二重知覚の分化）があり、そして第三の裂開（知覚する自分・知覚する他者・知覚される自分・知覚される他者の分化）を通じて自分と他者の差異が成立し、自分と他者が同時に構成されるというのがメルロ＝ポンティの主張である。

従来、人々の意識の間には断絶があると考えられてきた。他者の知覚及び思考を我々が直接に経験できないという意味ではそれがあつた程度正しい見解とも言えるが、『幼児の対人関係』ではメルロ＝ポンティはこの類の見解を批判している。例えば、人間は他者の動きを真似する能力を持っている。しかし、もしも主体が他者とは完全に断絶した状態にあるのなら、他者の動きを視覚的に捉えた自分の身体は一体どのようにしてそれを自分の動きに「翻訳」するかという問題が全く説明できなくなる。そこでメルロ＝ポンティは、世界の中で主体と他者は互いに疎外されることで、他者の知覚を理解できるようになると説明した。そのために、精神が形成される前には、他者の志向が私の体を通して活動できるという「前交通」と呼ばれる状態が存在するに違いない。というのも、自我意識が反省というプロセスによって成立するものであるのなら、反省以前の知覚経験においては自他の区別がまだ形成されていないと考えるのは当たり前のことである。実際、これは現代の心理学や精神分析などの分野では基本的に共通している立場であるとメルロ＝ポンティが言った。

しかし、経験においては主体と他者が同じ世界の中にあり、同時に成立し、ある程度共通していると言っても、隔たりがないわけでもなければ、視覚的な関係性においては実際の関係性が存在するとも限らない。そもそも眼差しは「対象 a」の一つの形式であり、対象 a が欠如を表象するものである以上、それを器官としての肉眼と同一視することはできない。実際のところ眼状紋は目ではないし、視線を持つこともない。しかしそれが視覚の主体に「見られている」という感覚をもたらすことが可能である。眼状紋を持つ動物が自分の天敵となる生物を意識しながら眼状紋をもってそれに対抗するなどという想定はできないはずである。精神を持たない動物は、その眼状紋の中に想像的なものとしての「普遍的な恐怖」を見出す。それに対してシニフィアンの主体はそこにとどまらず、更に「眼差し」というものを見出したわけである。それが実際に存在するかどうかは重要でなく、それが一種の「心的現実」として生物に恐怖と不安を与え続けていることだけが重要である。人間に拳銃を突き付けて脅かす時、それが本物ではなくても相応の効力を発揮するのであろう。

勿論、心の中には、他者の視線と世界の視線の間に差異が存在しないということはない。世界の中に「意味のある他者」を割り出し、その視線のみを制御の対象とする戦略は、世界の視線そのものを制御する戦略とは同じものではない。そして前者の場合、他者を他者と判定する主観的な働きが決定的に重要である。何故なら他者の視線を気にするかどうか

は、自分が他者を他者として判定するかどうかに関係している。例えば人間は入浴する時、他人の視線を気にするのは至極当然のことであるが、家で飼っているペットの視線となると話は別である。少なくとも、周りを飛んでいる蚊の視線に恥じらいを覚える人がいるとは考えられない。主人と奴隷の弁証法の論理にしたがえば、このような「承認」は他者を、自分を脅かすかもしれない存在として認めることを意味する。

この問題に関しては、大澤の著書『意味と他者性』を参照したい。ウィトゲンシュタインの「私的言語論」が示しているように、私的言語は不可能なものであり、言語が意味を持つためには「他者」は存在しなければならない。何故なら他者が存在しなければコミュニケーションも意味そのものも無意味なものになってしまうからである。しかしその場合、「他者」とはどのようなものか。それは主体の目の前に姿を現している、主体に知覚され、意識されるような他者でなくてはならないのか。これこそがこの議論における一番重要なポイントである。確かにメルロ＝ポンティが言ったように、主体と他者の間には何からのつながりが存在すると想定しなければならない。しかしだからと言って、他者の意識の中にあるものについての確証が得られるわけではない。よって自分と他者の間には一致が存在するかどうかを検証することはできず、懐疑論は原理的に論駁不可能である。この問題に対する解決法としてソール・クリプキは、意味は他者のところにのみ存在し、主体のところには存在しないものであるとして、検証の必要性を却下した。しかし大澤によると、この状況では主体は「シュレディンガーの猫」になっており、存在しているかどうかも確認できないような他者（例えば観測者としての物理学者）に自分に関する事象の意味を勝手に決められることになる。更に、その観測者が物理学者ではなく一匹の蚊である場合、原理的にはこの状況は変わらない。つまり、この文脈では物理学者も蚊も全く同じ程度の重要さをもって主体の前に現われる、などというとてもありそうもないことが必然的な帰結となる。勿論、意味は私的なものではあり得ない。だがそれ以上に、意味は主体の外側にしか存在しないということもっとあり得ないのである。故に、この事実を認めながらも懐疑論を回避する手段は限られる。そして大澤は「第三者の審級」という概念によってその問題を乗り越えようとしている。大澤自身もが認めているように、似たような概念の中では、ラカンの言う「大文字の他者」はこれに一番近いものである。

要するに、「第三者の審級」とは主体にも具体的な他者にも回収されない効果である。それが具体的な他者または自分によって表象される時、その他者または自分が自分にとっての「意味のある他者」となる。ということは、自分がそれを代理することによって、他者が一人もいない場所でも自分が自分の言葉や行為の意味を保証することが可能となる。よって、この効果が他者のところにのみ存在するものではないということは明らかである。しかしその権威はどこからやってくるのか。大澤自身が論じているように、第三者の審級の持つ権威は教育という手段によって主体にもたらされるということから、これは「大文字の他者」、すなわち象徴界そのものとはほぼ同じものであるように思える。よって、権威の内面化というプロセスは想定されなければならない。そして、そのプロセスが「正常」

に機能しない場合（神経症など）、象徴界としての第三者の審級がうまく機能しないことも当然想定できる。例えば、権威を信じず、第三者の審級を他者にも自分にも投影しないような主体のこころの中には、当然なことに「意味のある他者」は存在しない。この意味において、ここで議論されている「他者」とは結局一種の「心的現実」、すなわち効果でしかない。言い換えれば、他者を他者として認識し、自分と他者を区別する「感覚」は万人共通のものではない。それが象徴的なものであり、身体に外在するものである。故にそれが「内面化」されなければ作動できないし、その内面化の具合によっては個人差も出る。

『幼児の対人関係』でメルロ＝ポンティが言ったように、「自分」も「他者」も構築されたものにすぎない。そしてその構築がうまくいかなかった場合には「嫉妬」が生じる。そして、「前交通」と呼ばれる未分化状態はすなわち人間が象徴界の構造によって疎外される前の状態である。そしてこれが共感や模倣の前提条件である。しかし人間が成長したところで、その状態が消え去るわけではなく、単に象徴界の秩序によって否定されただけである。しかし実際のところ、社会的な相互作用によって他者の一部が自分の一部になり、そして自分の一部が他者の一部にもなる。ここは一度ラカンやメルロ＝ポンティに多大な影響を与えた「対他存在」に関するジャン＝ポール・サルトルの議論を思い出すと良い。他者の「眼差し」によって主体としての自分が他者にとっての客体として見なされるという点では、ラカンとサルトルの間にはかなりの程度の一致性が存在する。

もう一度思い出して頂きたい。視覚に関するあらゆる欲望は、「眼差し」と関連付けられている。しかしこの論文のテーマは昆虫とその天敵の相互関係ではなく、心を持つ人間同士の相互関係である。既に論じたように、「見る欲望」は「世界」に由来する欲望である。しかしこれはあらかじめ身体化されているものであるが故に、その大部分が欲求レベルに還元されることもできる。そこは基本的に想像界に支配される領域である。他者に対する悪意が含まれているかもしれないが、基本的にはこれは視覚の客体を否定的に捉えるような手法ではない。しかし勿論、人間の場合、「見る欲望」は完全に欲求レベルに還元されることがない。本当の意味での「見る欲望」は象徴界に支配されるものである。象徴的な視線は基本的に否定的なものである。（何故ならそれが「物の殺害」だからである）。ここでサルトルの『文学とは何か』、または『これはパイプではない』に関するフーコーの議論を思い出しても良い。フーコーによれば、「二つの原理が、十五世紀以来二十世紀に至るまで、西欧絵画を支配してきた・・・第一の原理は、造形的表象＝再現（類似を前提する）と言語的对象指示（類似を排除する）との分離を確立する。類似によって人の目に示し、差異を通じて語るというわけだ。その結果、二つのシステムは交叉することも融合することもあり得ない。何らかの仕方で従属関係がなければならぬのである」（フーコー、1986：P47-48）。しかし、『これはパイプではない』という奇妙な絵画はその二つの原理を「脱構築」した。パイプの画像（イマージュ）と「これはパイプではない」という文の間に矛盾があると人々は感じるかもしれないが、そこには矛盾が存在しないとフーコーは述べている。何故ならその画像と文は既に一体化され、一つの言表をなしているから、それがそれ

自体と矛盾しているという言い方は適切ではない。言い換えれば、この二つの原理を厳密に区別することは不可能である。つまり、動物の擬態はそれ自体として存在しているのに対して、人間の絵が「何かを表現するもの」である限り、いかなる原理をもってしても「象徴界」に支配されずにはすまない。故に、象徴的なものとして捉えられる限り、画像も文も原理的には否定的なものである。「アイコン」には視覚的なもの以上の何かがある宿っているというメルロ＝ポンティの見解をもう一度思い出そう。何故偶像を作ってはならないという戒律が制定されたのか。何故メドゥーサの神話が存在するのか。何故写真を撮られると魂が抜かれるという迷信が生まれたのか。(これだけではないが)「眼差し」が攻撃性及び悪意の象徴として捉えられている、という原因はやはり重要であるように思える。そしてそこで仮想敵として措定されるものは「世界」でもなければ具体的な他者でもない。それは「心的現実」としての他者、自分の主体性を成立させる「眼差し」である。

既に強調してきたように、オタクとは単なる視覚の主体ではない(視覚の客体でもある)。スティグマの可視性(文書として)についての議論を忘れるべきではない。そして、ラカンの枠組みがこの二種類の議論の一つの視点で捉えることができる。つまり、視覚的な欲望の根幹をなすものは「見る欲望」でもなければ「見せる欲望」でもない。人間の社会においてはその欲望はひとえに「視覚における特権」という形式で表現される。『観察者の系譜』では、ジョナサン・クレーリーがフーコーの『監獄の誕生』を踏まえて、視覚と権力の関係性を強調している。規律・訓練型権力が作動していた時代では、監視する側は管理する側で、監視される側は管理される側である。つまり、視覚的な欲望が支配する欲望の一部として理解できる。ここで肝心なことは、その権力を具現化したパノプティコンの中では、監視者が決して見られず、そして監視される者に監視者の姿が決して見えないということである。すなわち、見ることと見られることが人為的に分離されている。そこでは、一方的に監視されることへの恐怖が監視者の特権への欲望へと容易に転換するのであろう。要するに、「見る欲望」は「自分がいかに見られずに見る欲望」として理解される。では、「見せる欲望」の場合はどうであろう。これについては二つの解釈が考えられる。まず、見せることによって他者の視線を集めてコントロールすることで、本当に見られたくないものを他者の視線から保護する、という解釈が可能である。例えばポール・ド・マンの『懺悔録』の読解がそうである。彼によれば、ジャン＝ジャック・ルソーが欲望しているのは「露出の場」にすぎない。彼はかつて犯した罪を文字で表現することで、他の欲望を使って露出の欲望を覆い隠す＝代理表象する。更に、ゼウクシスの描いたカーテンの絵を思い出すと、それが実在しないものの匂いを匂わせるという欺瞞行為と解釈することもできる。このように見ると、「見せる欲望」は「他者が見たがるものとは異なる何かを見せる欲望」として理解される。言い換えれば、前者は「何かがあるのを見る」のではなく「何かがないのを見る」ことであり、後者は「何かがあるのを見せる」のではなく「何かがないのを見せる」ことである。言うまでもなく、これらは「眼差し」から自分の身を守る戦略である。しかし勿論、想像界や欲求のレベルが完全に否定され得ない限り、ラカンの枠組みの

中ではこのような還元主義的な解釈はできない。よって、その両方に関する分析が要請される。要するに、見ることと見られることは表裏一体となっている。自分が見られる側にあるという事実を見ないために、人間は積極的に見るのである。これこそが「人間は見ないために目を持つ」という言葉の真意である。よって、見ることと見られることがそれぞれ孤立的に論じられるべきではない。これがこの部分の重要な結論となる。前章で紹介したように、斎藤は視覚的欲望を「所有する欲望」に還元し、そのような欲望を持つためにはオタクが自分のアイデンティティを象徴的にする必要があるとした。そしてここで、筆者はオタク的なアイデンティティを「メドゥーサ的な眼差し」から解放させることを目指したい。

少し付け加えると、社会学者たちが論じているように、「視覚に関する特権」は基本的に「窃視」と「露出」という二つの形式で体现される（これに関する議論は後ほどもう一度展開される予定である）。更に、現代社会の諸形態や諸問題がこの特権を困難にしているという事実の中に、「オタク」を含む多くの社会現象の原因を見出すことも容易いことであろう。よって、筆者はオタクを文化的な現象ではなく、社会的な現象として認識することを強く推奨する。視覚的なものが主体と世界及び他者との関係性によって説明されなければならない限り、「オタク」を誕生させた根本的な原因はその文化の外部に求めなくてはならない。まさにスラヴォイ・ジジエックが言ったように、毎日のようにバーで飲みすぎている男性の行動を説明するには、アルコールやバーの魅力をいくら語っても不十分であり、彼とその家族の関係性、すなわち彼が何故家に帰りたくないかを分析しなければならない。

第四節 オタクの文化とシミュラークル

以上、ラカンの理論では、シニフィアンとしての「絵」は想像界に還元されるものでもなければ、象徴界に還元されるものでもない。では「萌え絵」は一体どのような欲望を体现しているか。顔の半分以上のスペースを占めているその誇張された目、そして異常に小さい口と鼻を持つ萌えキャラ自体が「人間らしくなさ」の意図的な表現とでも言うべきか。人間に見えるものの、あまりにも人間に似ていない萌え絵は、フーコーが言った古典絵画の二つの原理のどちらを体现しているのであろう。ただし間違いないのは、萌え絵はイメージでありながら象徴的なものでもあるということである。一方、漫画の表現が「コード」のような特質を持っていることはもはや自明の事実であるように思える。他方、森川によると、ウォルト・ディズニーがヨーロッパの残酷な要素も少なくない童話をドリーミーなアメリカン・ファンタジーに変質させたように、手塚治虫はアメリカのセル画の感覚を日本独自のエロティシズムに変質させたのである。つまり、手塚にはアメリカ文化に対する防衛的心理があった。これは一種の象徴的な闘争と言っても良いのではないか。更に、精神分析の文脈では「鼻」が男性器の代理として解釈されているので、それを意図的に矮小化させる「萌え」というスタイルが明らかにファルスに対する「否認」（「否定」や「抑圧」、

「排除」などとは厳密に区別される概念) であり、倒錯の特徴を帯びているとされている(藤田、2006A : P131)。つまり、「萌え絵」は二種類の表象の境目を潜り抜け、常に「脱構築」的であり続ける。そして既に論じたように、フェティシズムの根本的なメカニズム(すなわち否認)も同じ原理で動いている。

ここでもう一度強調するが、オタクの欲望は所有形の欲望に還元され得ない。何故なら所有形の欲望は、ファルスを所有したがる欲望である。これより前の段階の欲望は存在形の欲望、すなわちファルスになりたがる欲望²⁵。ここで問題となるのは、それを所有したいということは、それなしには自分が不完全であるということをも認めてしまうことになる。つまりこれは去勢承認であり、去勢否認の対極にある状態である。既に論じたように、しかしオタクの文化には倒錯(去勢否認)の要素が多く見られる。もしもこの解釈が正しければ、オタクの欲望が所有形の欲望ではないということになるか、または他の解釈が要請されることになる。

しかし、萌え絵が想像的なものであれ、象徴的なものであれ、そこには「眼差し」は決して存在しない。想像的なものであれ象徴的なものであれ、それはちゃんと現実界を遮蔽する機能を持っている。むしろ、それはパラシオスが描いたカーテンの絵のようなもので、そして漢字のようなものでもある。それは常に想像界と象徴界の間の曖昧な境界線の上に浮遊し、いかなる還元をも拒否する。漢字がシニフィアンでありながらも、一種の絵画として認識されうることを一体誰が否定できようか。つまり、想像界と象徴界の間には明確な境界線が存在しない。これはラカンに関する研究では既に指摘されていることである。例えば佐々木中は著書『夜戦と永遠』の第十五節でこの問題について詳しく論じている。象徴界の構成要素はシニフィアンであるわけだが、ラカンの言う「シニフィアン」は必ずしも記号とは限らない。よって、それがイメージでも良いということになる。では、「漢字」というシニフィアンは厳密な意味においては記号なのか、それともイメージなのか。「オタク」という社会現象が漢字を使う国である日本で起きていることは偶然なことか。更に言うと、オタク的な文化(二次創作としての同人誌)がまずに「想像界」と「象徴界」との境界線の上に、次に「オリジナル」と「コピー」との境界線の上に、続いて「合法」と「違法」との境界線の上にも位置されるということが偶然なことか。これは実に興味深い現象である。

ところが、オタクの文化を論じる時、想像界と象徴界の区別がアイデンティティのあり方の問題にもつながる。すなわち「想像的同一化」と「象徴的同一化」の問題である。「ビデオゲームの記号論的分析」(『ゲーム化する世界』所収)で吉田寛はシェリー・タークルたちの議論を扱っているが、任天堂の名作ゲーム「スーパーマリオブラザーズ」を実例としてこの問題について論じている。著書『接続された心』でタークルは、サイバースペースにおける主体のアイデンティティがスクリーンの上で「一元化」されていると主張し

²⁵ 存在形の欲望が想像的同一化に、そして所有形の欲望は象徴的同一化に対応している。更に、現実的同一化に対応する運動形の欲望も存在する。藤田(2006B)の第四章を参照。

た。これに対して論文「サイバースペース、あるいは幻想を横断する可能性」の中でジジェクはそれを「想像界と象徴界の区別を無視した」と批判した。しかし、マリオとゲームプレイヤーとの関係性はどのようなものか。確かにジジェクが言ったように、ゲームプレイヤーのマリオへの同一化は想像的な同一化であり、そこでは象徴的なものは排除されている。ところが『サイバースペースはなぜそう呼ばれるか』では東はそうとは限らないと主張した。何故ならゲームの中に出てきた文字をゲームプレイヤーが信じない、またはそれを象徴的なものとして見なさないことはまず考えられないからである。確かに東が言ったように、想像界がより強い支配力を持つサイバースペースでも、ゲーム画面に表示されるイメージより文字の方が信憑性を持つ。しかしだからこそ、ゲームは象徴的なものを排除（または抑制）し、想像界の権威を高めなければ、ゲームメーカーが目指している「プレイしやすさ」が実現されない。もう一度「スーパーマリオブラザーズ」の内容を思い出そう。ステージの最初のところに出てきたあの「キノコが出てくるはてなブロック」は恐らく誰でも知っている常識であろう。問題は、そのブロックは「はてなマーク」という象徴的な手段を通じて「それを叩け」というメッセージをプレイヤーに伝達しているのか、それともただ、このブロックのデザインや色を他のブロックとは明らかに異なっているという目の知覚が「それを叩きたい」というプレイヤーの欲望を掻き立てているにすぎないのか。勿論、ここでは安易な還元主義的な解釈は不可能である。しかし、そこで想像界と象徴界の区別が攪乱され、一種の確定不能な効果もたらされている時点で、絶対的な権威を持っているはずの象徴界がゲームのスペースの中では既に廃位されていると結論付けることは可能であろう。よって筆者はここで東ではなくジジェクの結論に賛同を表明したい。すなわちゲームを「子供にもプレイしやすいもの」として仕上げるには、象徴的なものの排除は意図的に行わなければならない。

ここまでは、筆者は既に象徴的なものが持つ否定性を強調した。しかしそれと同時に、それが人間の身体に外在するものであるということも強調した。つまり、人間は何かを見る（否定する）ために象徴的な手段を用いるが、それ自身が見られる（否定される）場合、象徴界そのものを否定的に捉えることも考えられる。視覚的な欲望に関する議論の中で、それが「想像的なものかそれとも象徴的なものか」といった単純な二者択一ではないということを筆者は既に指摘した。しかし、人間の心の中では想像界は常に象徴界に圧倒されているということは、特定の目的のためにその逆転を意図的に起こさなければならない場合があることを意味する。メーカーが目指している「プレイしやすさ」が「他者の指示」一切なしにプレイできることを意味するのなら、これは象徴界が「他者」として排除されることを意味すると言っても良いのではあるまいか。オタク的な文化が様々な境界線の上に置かれるということは、そこは象徴的な秩序には規定されにくいところであるからではないのか。象徴的な手段によって殺されないためには、その行為によって自らを諸コードの境界線の上に置くオタクの本当の狙いは他者の観察を無効化させることである、という解釈も可能になるのではないか。

メルロ＝ポンティが言ったように、見るためには視点が必要である。そして視点が存在するためには、何らかの区別が前提とされなければならない。例えば社会学者ニクラス・ルーマンが言ったように、自己の同一性を形成させるには「自己（システム）言及」と「他者（環境）言及」という言及の区別が必要である。「形式としての自己言及が可能になるのは、何か他のものが存在する場合のみである。自己言及はその『他のもの』から区別されねばならない」（ルーマン、2003：P19）。ゲーデルの不完全性定理が証明された以降、このことは既に常識となっている。ところが、このような区別の「統一性」は観察され得ない。それは何かを観察するための可能性の条件であり、「盲目的」に用いられる。それを観察しようとするとき必ずパラドックスに陥ることになる。そのような観察は「観察の観察」または「セカンド・オーダーの観察」という用語で表現される。何故このような観察が可能になったのかと言えば、それは近代的な「理性」の観念が宗教的・呪術的な世界観を打ち砕いたからである。それによって外部から設定された唯一正しい意味の根拠を失ったシステムは、その内部から根拠を探し出さないといけなくなり、かつて隠蔽されたパラドックスに直面しなければならなくなった。その結果、自らを定立できない理性は絶えず「観察され脱構築される」（ルーマン、2003：P26）。しかし、あらゆる種類の観察は自分の不完全性と限界を顕わにすることで外部への扉を開き、更なる観察を可能にしている。そこではリアリティがそれぞれのシステムによって観察され、「同じ事態が極めて異なる仕方で区別されうるが故に、観察から独立に与えられたリアリティなど存在しない」（ルーマン、2003：P27）。よって、リアリティは「観察の観察」によってのみ保証される。これはすなわち、このような観察が永続的に続かないと意味もリアリティの存続も維持されないことを意味する。デリダの名前を著作の中で出したことから、ルーマンのこの議論もデリダの「差延」という概念を意識したものと推測される。つまり、既存の二元コードで観察することで「盲点」ができてしまい、更にその盲点を観察するために他の二元コードを作り出すという、観察という行為がそれ自身を永続的なものにする「差延」とも言うべき終わりなきプロセスである。そこでは意味の根拠はもはや外部や他者のところではなく、観察は自己目的化し、再帰的に自分自身を再生産することになる。そこでは他者はもはや自己目的化した「差延」を作り出す契機にすぎない。この意味においては、あらゆる二元コードから逃走することによって、オタクたちは逆に自分が観察されるプロセスを永続化してしまうという事態に陥る。

結局、これまでの議論を経て、視覚的な欲望のあり方が明らかにされた、ということには恐らくならない。想像界と象徴界との区別不可能性により、視覚的な欲望に関する還元主義的な解釈が成立しないからである。というのも、想像界と象徴界の区別は人間の心の中にしか存在せず、客観的な見方があり得ないからである。更に、「心的現実」としての「他者の眼差し」が絡んでくると、問題が余計に複雑になる。そこには「見る欲求」は勿論存在しているが、と同時に「見ることによって何かを見えなくする」欲望と「いかに見られずに見る」欲望という二種類の「見る欲望」も存在する。更に、他者の眼差しを制圧する

戦略も忘れるべきではない。「萌え絵」を描きながらそれを鑑賞する一人のオタクの姿を想像しよう。これは間違いなく上記の全ての項目を同時に体現している絶好の例である。かつてフロイトが言ったように、下着に対するフェティシズム的な愛着は、それによって性器が覆い隠されることに由来する。すなわち、その背後にある性器が去勢されているかどうかを確認できないことを意味する（フロイト、1997：P290-291）。勿論この場合、下着は象徴的なものとして機能するが、既に言ったように、下着が想像的なものとして欲望される可能性も原理的には否定できない。よって、この二重の意味において、そこでは欲望されているのはまさに一種の「決定不可能性」と言えよう。まさにウィリアム・ミッチェルが言っているように、「イメージは自然な無媒介性と現前性というふりをして・・・記号でないかのように装う記号なのだ」（ミッチェル、1992：P49）。

ところで、ビデオゲームがオタク文化の一角を占めているのは偶然なことか。もしもそうでない場合、ゲームにはどのような脱構築的な要素があるのか。その答えは簡単である。非常に有名な言葉であるが、フリードリヒ・シラーによれば、「人間は文字通り人間である時だけ遊んでいるのであって、遊んでいるところでだけ真の人間なのだ」。何故ならゲームこそが人間の「二重性」を体現しているのである。というのも、ゲームは単に感情や欲求により発生するものでもなければ、合理的な目的を持つものでもない。故に、ゲームという行為は完全に感性の次元に還元されるものでもなければ、理性の次元に還元されるものでもない。ある意味、それは人間が想像界にも象徴界にも完全に支配されないための「逃げ場」である、と言っても良いのではないか。

このような議論の最後の行き先は「シミュラークル論」である。シミュラークルとは、イメージの一部の特徴（知覚）とシンボルの一部の特徴（表象）を同時に備えるものである。これが何を意味するかというと、本来として、知覚（としてのイメージ）は現前性を前提としているに対して、思惟（としてのシンボル）は現前性を必要としないどころか、代理現前＝代理表象として現前そのものを排除する。勿論、知覚がなければ思惟も存在し得ないという意味で知覚は思惟の前提条件であり、思惟よりも根本的なものである（メルロ＝ポンティが言ったように）。故に、知覚と思惟の主な差異は現前性があるか否かにある。だからこそ、知覚でありながら現前性を排除するという特徴を有するシミュラークルはこの二元コードを脱構築する重要な概念として重宝されている。

このような議論の背景となっているのが他でもないポストモダン論である。『ドラキュラの遺言』でフリードリヒ・キッターが言ったように、ラカンの精神分析は人間に関する学問ではなく、二十世紀のメディア論である。その「三つの界」がそれぞれのメディアに極めて正確に対応している（映画が想像界、活字・タイプライターが象徴界、蓄音機が現実界）。しかしマルチメディア化が進むにつれて、それぞれのメディアが物理的に区別されることが少なくなってきたが故に、その三つの界の間の境界線も曖昧になってきた。このような状況の中では、象徴界がその昔の機能を完全に果たすことができなくなり、ポストモダン化の一因となったと東が論じている。これはラカンの理論が精緻さと正確さを欠い

ているということではなく、単に時代遅れになりつつあるということの意味する。故に、理念上では区別されるものの、実際の生活の中では想像界と象徴界を厳密に区別することが不可能になりつつある。「ルビンの壺」という騙し絵を思い出そう。それが壺のように見える時があれば、二人の人間の横顔のように見える時もある。しかし、両方が同時に見えることは決してない。よく言われているように、人が文字を読んでいる時、それを決して絵としては見ていない。しかし、漢字だけではなくあらゆる種類の文字にも当てはまることであるが、人がそれを読解できない限り、それを単なる「絵」としてしか認識できない。表象されるものは勿論見えないものであるが、表象するものとしての文字が（絵ではなく）シンボルとして認識される時、それは視覚的なものではなくなる。実際、実験社会心理学における顔文字に関する研究²⁶が、表情の「読解」の仕方における文化的な差異の存在を示している。感情をそのまま表出することに慣れている欧米人は「口」で相手の表情を読む傾向にある。これに対して、「目が笑っていない」という表現が存在する日本では、口は信用されず、人々は「目」を読むことによって相手の表情を理解しようとする。つまり、想像的なものでしかないと思われがちの「表情」にも象徴的な部分が存在することになる。この意味において、オタクの文化が本当に視覚的なものであるかどうかという疑問が残ってしまう。しかしそれはあくまで認識の様相であって、存在の様相ではない。東も言ったように、この意味においてはデリダが「エクリチュール」（書かれたもの）と呼んでいるものはまた一種のシミュラークルと言えよう。そして、「萌え絵」もまた一種のシミュラークルと言えるかもしれない。

第五節 五感とシニフィアン

ここまでは、筆者は視覚的なものがいつもシニフィアンとり得るという前提で議論を展開してきたが、シニフィアンは視覚的なものだけに限られるわけでは決してないし、シニフィアンとより密接な関係にある感覚は言うまでもなく聴覚であろう。むしろ、聴覚的なシニフィアンがシニフィアンのより一般的な形式であるように思われる。しかし、シニフィアンだけではなく、オタクの文化について議論する時も、聴覚は絶対に忘れてはならない重要な感覚である。視覚ほど重要ではないにしても、オタク的な文化の中では聴覚的なものは極めて重要な位置を占めている。声がなければアニメはまず成り立たないし、今時では声のサンプルが全く存在しないビデオゲームも特定のジャンルに限られる。しかしこのように考えると、ここで一つ重要な疑問が浮かび上がってくる。それはすなわち、何故聴覚的なものがオタク文化の核心にはならなかったのかという疑問である。この疑問に答えるためには、まずは視覚と聴覚との差異を、更にはシニフィアンの根本的な性質を明らかにしなければならない。

²⁶ Yuki & Maddux & Masuda 論文「Are the windows to the soul the same in the east and west?」を参照。

その前に、視・聴覚とそれ以外の知覚との違いを説明しなければならない。そもそも、人間は外界を感知するための主な感覚機能を五つも持っている（厳密に言えば前庭感覚など他にも何種類か存在するが）。何故その中の視覚と聴覚だけがシニフィアンを受け取る知覚となったのか。触覚や味覚、嗅覚などの感覚はシニフィアンのメディアにはなれないのか。勿論、そのようなことはない。シニフィアンの本質が「差異」であるが故に、差異を感じ取ることさえできれば、シニフィアンの媒介になるための十分な性質を持っている。言うまでもなく、人間の五感は全部差異を感じ取るができるので、シニフィアンが五種類も存在していてもおかしくない。故に、「シニフィアンは何故（主に）二種類しか存在しないのか」と人々は尚更疑問に思うのではなかろうか（点字などは例外として）。藤田博史によると、考えられる原因としては、知覚の精度や差異の通時性及び共時性の区別、そして実行可能性などの要素が挙げられる。例えば、一目で識別できる物体を触覚のみで識別しようとする、長い時間が必要な上に正解率が低い。触覚の差異に対する敏感度が低いからである。それと、もしも人間が味覚的なシニフィアンを日常的に使っているとしたら、人々は意思疎通をしようとする度に料理を作ったり食べたりしなければならなくなるので、それは非常に不便としか言いようがない。これらの理由から、日常的に使われるシニフィアンは二種類に限定される。

更に言うと、視覚の精度の高さは、他の諸感覚の追従を許さないほどに優秀である。アンドリュー・パーカーによると、「地史的に見た場合の化学受容器や機械受容器の進化は、光受容器の進化とは比べ物にならない。その他の感覚受容器の進化にしても、レンズの出現に匹敵する出来事も、それに迫る出来事すらなかった。化学受容器や機械受容器の感度がカンブリア紀の爆発の間に高まったことは間違いないが、動物の行動システムを全面的に変えてしまうほどではなかった。光感受性を持つ斑点が視覚映像を結べる眼に変化したように、効率がいきなり『100倍』になった受容器など、他に例がない。これが、光受容器と他の刺激受容器との根本的な違いである」（パーカー、2006：P355）。すなわち、「見える」状態と「見えない」状態の間には中間段階が存在せず、約五億年前に眼を持つ動物が出現した時、視覚は既に進化の最終段階に達し、他の諸感覚よりも遥かに高い精度を持つ状態にあった。とは言っても、それは視覚を可能にする身体的な要件がゼロから進化されたものではないからである。生物学的に考えると、視覚と触覚の共通点が非常に多い。化石により裏付けられた眼を持つ動物の爆発的な出現と増殖は、既にある程度進化してきた他の諸感覚の存在を前提としている。つまり、触覚を担当していた一部の神経と脳のパーツが視覚に「流用」されることにより、視覚の短時間での爆発的な進化が可能となったと推測されている。近代の視覚論者たちの「視覚は触覚の延長線の上にある」という論断は時代を先取りしていたと言えるかもしれない。

しかし重要なのは、太陽の光の影響により、自然界の中に一つの二項対立が作り出されたことである。すなわち、「見る側・捕食する側」と「見られる側＝捕食される側」である。パーカーが言ったように、カンブリア紀以前の時代には「装甲」を纏った動物がほとんど

いなかった。これは能動的な捕食が主要な淘汰圧ではなかったことの証拠と言っても良いであろう。しかし、何らかの出来事が地表に届く日光の量を増加させ²⁷、更にそれが全ての動物に対応を強要した。そこには、適応するための選択肢が二つ存在する。すなわち、捕食するための戦略と、捕食されないための戦略である。捕食される側としては、生き続けるためには餌にならないことが先決で、自分の食事は二の次となる。よって、この戦略を選んだ動物は 360 度を見渡せる視覚（海の中なら上と下にも）を進化してきた。頭の両側に位置するうさぎの目がその一例である。それに対して、捕食する側の行動原則としては、生き続けるためには見る＝捕食することが最優先事項であり、自分が食われることや競争相手の存在を危惧するのはその後の話である。視覚を主要な感覚とする捕食者にとって、狩りをするために距離の見積もりが欠かせないので、360 度を見渡せる視覚ではなく、前方に集中する複数ある目で立体的な映像を感知し、距離を測ってから狩りを行う。ただし、この二種類の戦略はあくまで理念であり、実際の自然界の中、食物連鎖の頂点または底辺に位置する動物ではない限り、一方的に見ることも、一方的に見られることも少ないのである。しかし問題はそこではない。既に述べたように、二種類の戦略には根本的な差異がある。捕食する側の動物は見ることを最優先としているので、自分が見られる＝捕食されるというシチュエーションは基本的に想定しない。その逆もしかりである。いわゆる、奴隷市場で奴隷を買おうとする主人は、「もしも自分が奴隷として市場に出されたらいくらで売られるか」などの問題については普通考えないはずである（「ヒステリー化した主人」は例外）。ここで筆者は生物学の理論をそのまま人間の社会につなげようとしているわけではない。しかし、既に紹介したパノプティコンに関するフーコーとクレリーの見解は実はこの理論とは通底しているところがある。つまり、視覚をめぐる象徴的な闘争は基本的に「いかに見られずに見る戦略」か、または「いかに他者の視線を受け流す戦略」によって構成されている。そこで、同じ方向に二つの目を持つ捕食動物としての人間がこのような監視社会で生きてみると、うさぎのような目を持たないことを後悔する個体も出てくるのではないか。ここでもう一度この章の最初の難問を思い出そう。すなわち、「オタクとは見る者なのか、それとも見られる者なのか」である。

勿論、筆者が主張したいのはそれだけではない。人間の諸感覚がシニフィアンにアサインされている以上、更にシニフィアンの視点でそれについて考えないといけない。しかし、圧倒的な精度を持ち、動物の行為パターンを根本から変えることができる視覚は何故シニフィアンの一番の担い手にはならなかったのか。要するに、それは聴覚的なパロールが視覚的なエクリチュールよりも伝達しやすいからである。現代を生きる人々は想像しにくいかもしれないが、シニフィアンによって支配される存在としての人間の生活には、聴覚が

²⁷ 完全に解明されたわけではないが、太陽の光度の増加や銀河系の環境の変化、更に地殻、大気、海の化学成分の変化などの一連の出来事によりもたらされる連鎖的な反応の結果として、地表に届く日光の量が急激に増加したという仮説が存在する。詳しくはパーカー（2006）の最終章を参照。

一番重要だと思われる時期もある。例えばロラン・バルトが言ったように、近代以前では聴覚が最も重要な知覚だとされていた。何故なら、聴覚なくしては神の啓示を聞くことができないからである²⁸。前近代的な生活における宗教の重要性を考えると、何故視覚が徐々に重要性を増していくかというと、それは聴覚によって「受動的に」聖書の解釈を受け入れるのではなく、「能動的に」自分の目で聖書を見て解説するという意味において重要である。恐らく、シニフィアンの主体たる人間にとっては、視覚と聴覚の間の最も重要な差異はそこにある。

触覚について考えてみよう。自分が他者に触れる時も、他者が自分に触れる時も、その身体感覚としては同じく「触感がある」という状態であり、「誰が誰を触ったのか」についての感覚はなく、思考で補うしかない。メルロ＝ポンティの言う「第二の裂開」とは、すなわちこのような知覚とそうではない知覚の分化である。言うまでもなく、視覚と聴覚は後者に属する。しかし自我成立のプロセスでは、視覚は聴覚とは全く異なる機能を担っている。良く知られているように、ラカンの鏡像段階²⁹の理論では、主体は自己の統合性を外部の像に委ねることによって、その主人性を外部の何ものかに奪われるという皮肉な事態を迎える。福原泰平によると、主体とその想像的な鏡像が主導権を争う不安定極まりない不均衡な状態を乗り越えるために、象徴界にある父たる他者の審級を受け入れなければならない。つまり、聴覚に先立って、視覚がまず主体を想像界の中に拘束してしまう。しかしと同時に、その鏡像が主体に至上の喜びをもたらすこともできる。メルロ＝ポンティ風に言うと、他者の目（鏡）の存在によって、主体の身体がはじめて見えるものになる（自分の目では断片しか見えないから）。このように、象徴界と視覚的な喜びを受け入れることにより、赤ん坊がはじめてその欲望を「存在形」から「所有形」へと変形させることができる。すなわち、象徴界を持たず、ただ母に抱かれてあらゆる感覚を受動的に体験してきた存在から、象徴界に参入し、能動的に他者に視線を送り、言葉をかける存在へと変身するのである。フロイトの孫・エルンストの糸巻き遊びが好例である。ラカン派の解釈では、この遊びは見事に、受動的なものから能動的なものへの転換を表している。つまり、エルンストが母親に見捨てられたという受動的な経験を能動的な遊びに変え、他者の位置（捨てる側＝母親の位置）に立って欲望し、糸巻きを投げ捨てると同時に言葉を発することに

²⁸ ただし、「啓示」が「知覚されるもの」とは限らない。例えばウィリアム・ブレイクの作品「天国と地獄の結婚」には以下のような節が存在する。「預言者のイザヤ、エゼキエルと晩餐をともにした時、私は彼らに尋ねた。何故、あなたがたは、神が話しかけられたということをあんなに強く主張したのか。その時、誤解され、迫害される原因になりはしないかと思わなかったのか。イザヤが応えた。私は、有限の知覚器官で神を見たり、聞いたりしてはいない。しかし、私はあらゆるものから無限の存在を感じ取っていたし、正直な憤りの声は神の声なのだと教えられ、それをずっと確信し続けていたので、結果を考えずに書いたのだ」。訳文は <http://www.longtail.co.jp/mhh> を参照。

²⁹ 「鏡像段階」とは、1936年にマリエンバートで開催された第十四回国際精神分析学会でラカンが発表した概念である。赤ん坊がその身体の外にある鏡の中の像へと同一化することで、自身を一つのまとまりを持った肯定的な姿として構成して行く過程を意味する。

よってその転換を完遂し、去勢を受け入れて社会的な存在になることを意味する。しかしここで強調されなければならないのは、「聴覚」とは純粹に受動的な感覚だということである。最初の段階では、赤ん坊は常に「見られながら聞いている」。しかし次の段階に移行しても、聴覚がそれ以上に能動性を発揮することはない。むしろ、逆に聞かれる（＝話しかける）という受動態になってしまう。つまり、「見る欲望」は常に「聞く欲望」とは異なる段階にあり、一つのセットになることはない。言い換えれば、精神分析の文脈では、視覚の欲望と聴覚の欲望は「欲望の形」というレベルで差異を有している。精神科医としての藤田が紹介したように、精神病の症状として最も良く見られるのが「幻聴」である。その数は幻視や幻触などの幻覚よりは圧倒的に多い。何故かという、精神病患者の象徴界がうまく作動していないので、象徴界に参入する前の状態が見受けられるからである。そのような主体は「主体になる前」の状態にある主体であり、ただ受動的に見られ・話しかけられるだけの存在であった。

しかし意外なことに、実は、この理論がオタクの間では大人気なあの「初音ミク」に関する欲望のあり方を説明できるのである。視覚と聴覚の差異を理解した上で、まずは既存の議論を見てみよう。

「初音ミク」とは、音声合成システムにより歌声を合成することのできるソフトウェアである。その独自の宣伝戦略（女性のバーチャルアイドルのキャラクターが設定されていること）により世界中で、特にオタクの間で人気を博している。しかし何故、このようなソフトウェアにはイメージキャラクターが必要なのか。その楽しみ方の特徴とは何か。「主体の消失と再生」（『ユリイカ』2008年12月臨時増刊号所収）で中田健太郎がそれについての解説を行った。以下はその抜粋である。

まず、フリードリヒ・キットラーによれば、蓄音機が発明されることにより、聴覚というものが機械によって外在化され、人間の全体性から分離されたのである。そこで、初音ミクという存在は、「声」を一つの人間的な身体に結び付け、その背後に一つの主体的な意識を想定する想像力を体現したものである、という風に解釈される。更に、中田はラカンの理論を持ち出してそれを説明しようとした。というのも、ラカンの文脈では「声」は「眼差し」と同じく、「対象 a」の主要な形式の一つである。そして中田によれば、人間の不安を引き起こすものであるが故に、人間は視覚の効果でそれを覆い隠すきらいがある、という解釈がなされていた。中田の論理はこうである。まず、蓄音機などの発明品により、「声」と「現前性」の分離が余儀なくされた。つまり、声は常に人間と一緒に現われるとは限らなくなった。そこで、人間と一緒に現われない声が「幽霊的」な性質を帯びるようになり、人々の不安を煽り立てる。故に、その不安を覆い隠すために、人間はその背後の主体性を想像するのである。

しかし、果たしてそれは本当なのであろうか。少なくとも筆者はこの見解に賛同できない。そもそも「声」は何故、そしてどのように人間の不安を引き起こすか。結論から言うと、それは「眼差し」が不安を引き起こす原理と全く同じである。すなわち「心的事実」

としての他者の存在によるものである。既に説明したように、対象 a としての眼差しが実際の他者の視線ではないのと同じく、この「声」も実際の音声そのものではない。対象 a が永遠に失われた対象であるならば、それは欲望の中心にある欠如の代理表象以外の何物でもない。「声」の場合、それは主体が象徴界に参入することで失う対象である。何故なら象徴界に参入すると声がシニフィアンになり、常にそこにあるからである。となると、本当に失われたのは、声をシニフィアンではなくて全くわけのわからない声に、すなわち「シニフィアンとしての部分」を排除した「剰余」としての声に対する感覚である。

更に、対象 a は本来赤ん坊が自分の母親との相互作用の中で発生する効果である。赤ん坊が「お腹がすく」という不快を感じ、自分から声を発して母を呼ぶ。そしてその声に引かれて母がやって来て、赤ん坊の目の前に母の乳房が現われ、快感に繋がる。その場合、声が不快感と快感の両方に繋がっているので別に問題はないが、母が必ずやって来るという保証がないということが問題である。時として、母がやって来ず、その場合、「お腹が空く」という不快感が声と共にずっと続いていくのであろう。と同時に、自分の発した声を、また自分が聞き、そしてそれを不快という感覚と一緒に記憶に取り込むのである。つまり、声とは不快の結果でありながら、不快の原因でもある。

フランソワ・ドスによると、「新生児が誕生の際に切り離されるのは、よく言われるように母親からではなく、自分自身の一部である、と彼は言う。臍の緒が切断される時、新生児はその解剖学的補完物を失うのである・・・この切断は現実界を到達不能ならしめ、現実界に差し向ける欲動に死の彩りをそえる。現実界に差し向ける欲動とは潜在的には死の欲動なのである」(ドス、1999：P189-190)。つまり、生きるということは、自分と世界(胎内)、自分と母との分離を意味し、胎内での何の不自由もない万能状態を否定するものである。赤ん坊がこのように不快を感じるのも、生まれてきたからである。故に声を発するのも、声を聞くのも、胎内での万能状態への否定として捉えられる。そこで「死の欲動」が生じるわけである。要するに、(眼差しの場合もそうだが)その不安や不快は自分が世界そのものと切り離されることに由来する。これはすなわち「否定」されることであり、「他者」を持つことでもある。愛情は「一つになりたい」という欲望を生じさせるから、それが不可能であるが故に、言語を介する「愛情」という永続的な運動(デリダ風に言うと「差延」)が可能となる。実際、言語の起源について語った哲学者たちはそこに不安を見出している。例えば、相手を自分だけのものにできるか、その愛情が永久に持続できるかについての不安もあれば、自分の経験を正しく相手に伝えられるか、自分の考え出した表現が文化として定着できるかについての不安もある。しかしどのみち、言語またはコミュニケーションの存在が「他者」を前提としていることは絶対に論駁され得ない。自分の意志によって支配されない他者が外部に存在するが故に、外在的な手段としての言語によって自分の意志を伝達する必要があった。ということは、(視覚的な方法で)他者を想像することによってこの不安を消し去ることは当然不可能である。よって、ここでは他の解釈が要請される。つまり、初音ミクに視覚的なキャラクターが必要なのは、不安を覆い隠すためではなく、

ただ受動的に声を受容したからである。能動的な視覚で他者を捉えようとすることで、人間は赤ん坊時代の不快と恐怖を乗り越えて、欲望の次の段階に進むのである。恐らく、初音ミクのキャラクターを必要とせず、その声だけを楽しみたいというオタクはいないのであろう。そのような欲望のあり方はオタクのそれではなく、むしろ精神病患者のそれに近いと言わざるを得ない。

ただし、他の文脈では、視覚の能動性についての疑問が残っている。例えば、近代における視覚的な危機について、ニーチェは警鐘を鳴らしている。近代的な生活では、感受性は過敏になり、印象の過剰がかつてないほど大きくなり、そして感覚の流入のテンポも非常に速くなった。その結果、印象は互いを打ち消し合い、結局人間は何も「消化」することなく、摂取すること自体にも抵抗を感じるようになった。つまり、人間は能動的な行為を忘却し、受動的に外側の刺激に対応せざるを得なくなった。そこで、「眼の活動を再コード化し、組織・配列し、その生産性を増大させ、注意の散乱を防ぐための、多種多様な手法が生じている。かくして、資本主義的近代化の至上命令は、古典的な視覚の領域を破壊する一方で、注視するという視覚の形式を押し付け、感覚を合理化し、知覚を管理する様々な技術を生み出した」（クレリー、2005：P47-48）。そして、そのような技術や研究は主に、「人間主体の生産的労働への適応化に関する知の必要性と、明らかに結び付いていた」。何故なら「反復行為を遂行する上で眼と手を素早く運動させることに対する経済的要求は、人間の視覚能力や感覚能力に対する正確な知を必要としたのである」（クレリー、2005：P130）。このように一つの合理的な目的によって組織され、管理される視覚は果たして能動性に溢れる知覚と言えるかどうかは非常に疑わしい。むしろ、現代における視覚は「見る」活動なのではなく、「見させられている」活動と言った方が適切かもしれない。

そこで、カール・マルクスは『経済学・哲学草稿』の中で財産関係における五感の「疎外」を批判し、利害関心から自由になった「純粋な感覚」という理想を提示していた。しかし現実では、視覚は相変わらず所有の感覚として疎外されている。ラカンの理論の中でも、視覚的な欲望は基本的に「所有形」の欲望であるため、オタクの欲望が所有形の欲望であるという斎藤の見解は実は間違っているとは決して言えない（ただそのみで語れるかどうかというところが争点である）。更に、『眼と精神』では、一瞬の出来事を固定させ、独占を可能にしたため、昔では写真は特権階級の排他的な占有欲を表していたとメルロ＝ポンティも書いている。視覚と聴覚の間の最も重要な差異だけに注目していれば、このような結論が導き出されるのはむしろ当然であるように思える。しかし、それに対して異議を唱えることも不可能ではない。勿論、視覚と聴覚の間の差異は能動性のレベルだけではない。もう一つの重要な差異として、「現前性のレベル」の差異を挙げることもできる。それはすなわち、蓄音機が発明される前には、聴覚的なパロールは常に（声の主の）現前性（presence）を伴い、視覚的なエクリチュールより「本源的」であるとされていた。例えば「主体」は表象されるものであり、「パロール」は表象するものである。主体はパロールを通じてコミュニケーションの可能性を作り出した。しかしその言葉が文字化される時、

それが「表象の表象」となり、コミュニケーションの可能性が消え去った。古い形而上学では、表象するものと表象されるものとの間の差異と位階関係は絶対的なものであった。更に、同じく表象であるにしても、その間には位階の差異があり、そして文字は常に劣位に立つものとして批判されてきた。その有名な例はルソーの言語論と芸術論である。ルソーは芸術の本質がミメシス（模倣）であると確信している。しかしデリダが言うには、「絵画と歌とは、相互の差異がいかなるものであれ、複製である。内部と外部は共に複製を持つ・・・彼がそれを称揚するのは複製としてだけであり、この複製は再現前化されるものに付加されるけれども、それに何もかも付加しない、つまり単なる代役なのである」（デリダ、1976B：P121-122）。更に、デリダは以下のように述べている。「我々が心を動かされ、感動するのは、再現されるものによってであり再現するものによってではなく、描写されるものによってであり、描写によってではなく、また提示された内部によってであり、提示の外部によってではない。絵画においてさえ、再現はそれが一つの対象を模倣するのでなければ、更に言えばそれが一つの情念を描写するのでなければ生きてはおらず、人を感動させもしない。芸術のモデルを写す版画は、それでもなお芸術のモデルである。芸術の根源が版画の可能性だとすれば、芸術の死は、また死としての芸術は、作品の誕生以来既に定められているのだ。生命の原理は、一度ならず死の原理と一つになる」（デリダ、1976B：P130-131）。この脱構築的な解釈により、デリダは音声／文字の優劣だけではなく、現前性／非現前性の優劣をも逆転させようとしている。その論理に従うと、現前している全てのものが描写であり、その背後には現前し得ないものが先行していなければならない。その先行する「原-痕跡」または「差延」はデリダの哲学の核心を成す重要な概念である。しかし勿論ここでそれについて説明する余裕はない。筆者が主張したいのは、デリダの論理には、ラカンの精神分析の論理と共通している点があるということである。

今ここでもう一度「シニフィアン」の概念（すなわち「他のシニフィアンに向かって主体を代理表象するもの」）について考えよう。伊藤正博によると、一つのシニフィアン（「S1」と表記される）が他の全てのシニフィアン（「S2」と表記される）に対して主体（「\$」と表記される）の代表者としてシニフィアンの集会に参加するのなら、主体は知らないうちにその最初のシニフィアンに象徴的に同一化を行うことになる。そこでその最初のシニフィアンは「マスターシニフィアン」（または「主人の名」）となり、主体の「象徴的なアイデンティティ」となる。しかし、主体は丸ごと全体としてマスターシニフィアンに同一化することができない。例えばラカンが「フランス人」であっても、「フランス人」でしかないということにはならない。他にも「男性」や「精神分析家」、「構造主義の思想家」などの様々なシニフィアンがラカンに付きまとっている。強いて言えば「ラカン」という名も彼本人そのものではなく、彼の一部の「交換価値」、同一化の作用によって同定できる部分でしかない。シニフィアンの連鎖の中では、主体は意味の中に滑り込み、様々なシニフィアンと結びつきつつあるが、そこにあるのは主体の一部でしかないのもので、その他の部分（すなわち代理表象され得ない剰余）が意味の領域から消え去ってしまう。

しかし問題はそれだけではない。正確に言うと、赤ん坊が手に入れようとするものは母ではなく対象 a である。しかしその失われた対象は「もの」でもなければ「関係性」でもない。例えば母の授乳や赤ん坊の排泄など、それは常に主体と大文字の他者とその閉ざされた関係において重なる部分である。その段階の赤ん坊は「自分」や「母」、「乳房」などの概念を一切理解できていない。よってその対象 a への固執は原動力として人々を脱構築へと誘う。人間が母胎に戻ることができない以上、主体と大文字の他者との完全なる関係（一体化）を実現させるファルスは存在し得ない。人間の主体が象徴界を手にする事でシニフィアンの連鎖に入り、S1 を通じて S2 とコミュニケーションし、最終的に対象 a に到達するというプロセスは「幻想」（「永遠の隔たり」を意味する「◇」の記号と表記される）と呼ばれている。実際に手に入るあらゆるものも対象 a ではないので、ラカン「非対象 a」と呼ばれている（「La」と表記される）。つまり、シニフィアンの連鎖は最初からそのゴールを到達不可能な場所に置くことでそれ自身を持続させている。まさにデリダが『グラマトロジーについて（下）』でルソーの言語を脱構築したように、ルソーが憧れているヴァラン夫人が彼の側にいない時には、彼は夫人が触った家具に触り、間接的な接触によってその欲望を満たしている。しかし夫人が彼の目の前にいる時でも、彼は夫人の体を求めようとせず、ただ間接的な接触を続けていた。つまり、ヴァラン夫人が現前していようがいまいが何も変わらない。その間接的な接触が彼女を「代補」しているからである。もしもその間接的な接触を触覚的なシニフィアンであるとすれば、それによって表象されるものは「欠如」以外の何物でもない。

最後にもう一度、シミュラクルに関する議論を思い出そう。既に述べたように、表象とは「同一性の反復」であり、「何か」（表象されるもの）の表象であり、常に劣位に立っている。それに対してシミュラクルは「差異性の反復」で、その自体として存在し、何物にも従属していないので、ドゥルーズの文脈ではむしろ積極的な意味を持つものとされている。ではここで一度良く考えてみよう。「初音ミク」は表象であるか。萌えキャラは表象であるか。もしもそれらが表象であるのなら一体何の表象であろう。少なくとも「人間の表象」とは言えないかもしれない。それらは実在するものを模倣するものでもなければ、人間に似せて作ったものとも言いにくい。『艦隊これくしょん』で登場する「艦娘」が実際に存在した戦艦の「表象」であると主張する人は恐らくいないのであろう。しかし、「それらが欠如を表象している」と言うより、「表象されるべき現実そのものが消滅した」と言った方が良いかもしれない。これはジャン・ボードリヤールが彼の写真論の中で提起した問題である。

周知のように、ハンナ・アーレントは『人間の条件』で「アルキメデスの点」という概念を提起した。望遠鏡の発明により天体観測ができるようになり、そして人間は宇宙から地球を観測する視点を発見した。その時から、人間は自己の内面の精神世界と外部の現実世界を区別し、漠然とした「現実」の感覚を失ったのである。そしてボードリヤールが言ったように、人間が視覚を通じて「現実」を目にしている時、それは既に現実そのもので

はなく、現実に関する「信号」や「情報」でしかない。そしてやがて、全てのものがデータとなる「シミュレーションの時代」がやってくる。このような時代では、もはや表象するものと表象されるものの差異も無意味になってしまう。昔の芸術は現実の表象であった。芸術家は自分の中にあるイメージに沿って現実そのものを表象＝否定し、その現前性を取り消すことができる。しかしデジタルカメラの場合、現実そのものが表象されるものであることを止め、無限に反復されデータ処理の過程の中で消去される。そこには芸術家のイメージと客観的な現実の間の対立関係が存在せず、現実そのものも表象＝否定されるべきものではなくなった。そこに残されたのは何物にも従属しないシミュラクルだけである。

最終的な結論としては、シミュラクルが何物の表象でもないとすれば、それはやはり欠如の表象に他ならない。しかし本当に重要なのはそこではない。パラシオスのカーテンの絵がその背後の空白を代理表象することで「その背後が空白である」という事実を覆い隠してゼウクシスを騙したように、シニフィアン機能は代理表象だけではなく、それが代理表象しているはずのものが不在である時、その不在を覆い隠す機能をも持っている。この意味はシニフィアン同士のレベルではなく、主体と主体の関係性の中で現われる。ジジェク風に言うと、「性関係はない」という事実を覆い隠すために、人々は恋愛を始めるということである。つまり、空虚なシニフィアンとしての萌えキャラが表象しているのは対象の欠如だけではなく、オタク的な主体が「見られる側」の位置に立つことに対する抵抗である、という解釈も可能であろう。

第六節 知覚と社会学理論

ところで、これまでの知覚に関する議論は社会学とは一体どのような関連性があるのか、という疑問に答える必要がある。まず、オタクの質料とは「見る身体」でありながら「見える身体＝見られる身体」である（決して「見る精神」ではない）。故に、この議論は「文化についての社会学」(cultural sociology)でも、ジェフリー・アレクサンダーが提唱しているような、文化の自律性を認める「文化の社会学」(sociology of culture)を意識するものでもない。むしろ、ここで意識されているのは身体やコミュニケーションに関する社会学理論である。そのテーマは「文化」ではなく、社会的な「関係性」である。というのも、知覚的なものを「シニフィアン」として捉える以上、この議論は「意味」という概念を持ち出さなければならない。知られているように、メルロ＝ポンティは『行動の構造』などの著書で「知覚的意味」という概念を提唱し、行動を「反射」としてしか見なさない行動主義という考え方を徹底的に批判していた。メルロ＝ポンティは動物の行動についての様々な実験結果を根拠にして、行動する有機体として動物は、知覚的刺激の持つあらゆる客観的な特性ではなく、その有機体にとっての感覚的な意味にのみしたがって行動すると主張した。メルロ＝ポンティ自身が述べているように、「つまり『知覚されているもの』は大脳活動の『結果』ではなく、その『意味』なのである」(メルロ＝ポンティ、1964:P323)。

例えば、いくつかの容器の中で高い方の容器の中で食べ物を探そう訓練されている動物には、視覚的な幻影の使用により高く見えるだけで実際は高くない容器に飛び込む傾向が観察される。というのも、知覚の本質は「差異」であり、それは常に他の知覚に対する差異であり、相対的なものにすぎない。故に、対象や環境の持つ「客観的な」性質は何の意味も持たず、動物の行為を決定することはできない。アプリアリ的なものとは言え、この「知覚的意味」に対する志向性の存在が疑われる余地はほとんどないと言えよう。更に、人間という動物はそれだけではなく、自分意志によってシニフィアンと意味を結合させ、自らの手で意味作用を無限に産出することができる。よって、人間の行為を理解するためには、知覚に関する現象学を取り入れ、行動主義や心身二元論、独我論などの立場と決別する必要がある。そうでもない限り、身体をめぐる社会的な相互作用を考察するための社会学理論を評価することも、更に進化させることも不可能である。これはニック・クロスリーという社会学者の立場である。実際、そうすることで、クロスリーはピエール・ブルデューの理論を更に精緻化した。

勿論、筆者としては、クロスリーのやり方には全面的な賛同を表したい。しかしここで筆者が強調したいのは、社会的に構築されたシニフィアン及び意味作用の重要性である。確かに、知覚に関する社会学的な研究も、身体に関する社会学の理論もそれぞれ存在している。しかし、既に紹介したように、眼の誕生についてのパーカーの生物学的な研究も、フーコーやクレーリーの視覚にまつわる権力についての研究も、ある事実をはっきりと示している。それはつまり「見ること」と「見られないこと」の間にある根本的な一致性である。よって、「見る」という行為をそれ自体としてだけでなく、「見られたくない」欲望の代理表象として認識することが極めて重要である。例えば、ブルデューの著書『ディスタシオン』の第二部第三章には「見えるものと見えないもの」という一節が存在する。明らかにメルロ＝ポンティを意識しているこの節では、ブルデューは人間の外見（服装＝シニフィアン）とその階級やハビトゥスについて議論した。その結論として、外見を磨くことに最も腐心しているのは強い上昇志向を持つ中間階級に位置する人間である³⁰。これは単に象徴的な利益を得る機会や外見に関しては厳しい職業に就くチャンスを増やすためのものではなく、一種の「力の誇示」である。すなわち「他者の持つ客観化する視線」を更に客観化する力である。更に他のところでは、調査アンケートで「好きな作家」などに関する質問を一切回答しない人についてもブルデューが言及している。ブルデューによると、これは必ずしも好きな作家がないことを意味せず、自分の趣味を積極的に他者にアピールしたくないという「意味」も考えられる³¹。勿論これは正しい見解である。しかし、何故趣味を他者にアピールしないのかについてはブルデューの見解は必ずしも正しいとは限ら

³⁰ 詳しくはブルデュー（1990、一）P306以降を参照。ブルデュー自身の言葉を引用すると、「実体の方に優先権を与える庶民階級と、外観に対する配慮が現れてくる中間階級とは、食物と衣服に対する出費の割合が全く逆になっているのだが、このことは両者の世界観そのものが全く逆であることの一しるしであろう」。

³¹ ブルデュー（1990、一）P23-24を参照。

ない。『ディスタクシオン』の追記部分によると、ブルデューは差異化する意志の欠如を「自分の社会的地位を甘受し、批判性を欠いている」という風に解釈している。ところが、考えられる可能性がこれ以外にもあることは否定できない。「意味作用」そのものが社会的に構築され、そして身体に刻まれるものであるのなら、他者が決めた価値基準そのものに異議を唱えない方が逆に批判性を欠いているように見える。『判断力批判』が示しているように、カントの貴族的な美的感覚は内容を一切排除し、内容を持たない形式のみをよしとするものである。つまりそれは安易な感覚的な快樂及び実用性への否定＝批判として成り立っているものであり、上流階級の人間はその「批判性」を自分と下っ端の人間との「差異」、すなわち一つのシニフィアンと見なしている。しかしそれと同時に、感覚的な快樂も単なる知覚ではなく、上流階級の否定そのものに対する否定を表すシニフィアンとなりうる。知覚的なものを単に知覚のレベルに還元するという発想は正しくないし、社会学的でもない。まず、行動が「意味」ではなく物や環境の客観的な属性によって決められるという考え方に賛同するのは、メルロ＝ポンティの現象学を含む優れた研究成果を全て無視することを意味する。次に、西阪仰は著書『心と行為』で、どのような研究が社会学的なものかという問題について説明した。西阪によると、たとえ対象が全く社会学的なものでも、その対象にまつわる相互行為を分析すれば、その研究は「社会学的」になれる。故に、単なる概念分析も社会学的な研究になりうる。何故なら概念分析は相互行為分析であり、そして概念は常に相互行為の組織のためにあるからである（西阪、2001：P20-21）。その過程における生理的な過程は条件にすぎない。更に、視覚について、西阪は以下のように述べている。「見るというのはどういうことかについて、私たちが（社会もしくは文化の）成員として持っている知識のいくつかの側面を明らかにすることである。あるいは、見ることを組織するための手続き・方法の解明と言っても良い」（西阪、2001：P63）。故に、例えばパソコンの講習会を実例としてのエスノメソドロジ的な会話分析では、インストラクターが「何を見ているか」ということは重要ではない。彼が「何を見ていないか」ということ、もっと正確に言えば彼が「何ががないのを見ている」ということが重要である。すなわち、受講者がインストラクターの指示通りに文字を入力できなかった場合、インストラクターはただスクリーンの上に映し出される間違っただけの文字を「知覚」しているだけではなく、「これは私が望んだ結果ではない」という意味判断によって受講者に対して更なる働きかけを行うのであろう。「世界で一番笑えるジョーク」が示してくれるように、そこでワトソン博士が見なければならないのは無数の星ではなく、テントが盗まれた事実である。

しかしこれは一つの例にすぎない。視覚に基づくオタク的な相互作用には一つのパターンしか存在しないことは、恐らく想定できない。そもそも、「アニメを見る」という行為が一種のコミュニケーションであるにしても、それが直接的・対面的な相互行為であるとは決して呼べない。それを分析するためには、恐らくルーマンの枠組みが必要になってくる。しかしその前に、この議論を深めるためには、身体とシニフィアン及び意味作用との関係性をその根本からもう一度考え直さなければならない。例えば、「外見を気にしない」とい

うオタクに対する偏見が存在している。これが全くのデタラメとは言えないかもしれない。しかし、仮にこれが事実であるとして、一体どのような解釈がありうるのか。「オタク」と「上昇志向を必死に他者に伝達しようとする中間階級」の間にどれくらいの共通点が認められるのであろうか。そもそも、上昇志向の強い人間がオタク文化にコミットする可能性があるのか。オタクの文化は一応芸術ではあるが、正統的な芸術では決してない。それに対する趣味が「上昇志向」を表象するシニフィアンにはならない。ブルデューに言わせると、恐らく「その身体化された階級や階層のハビトゥスがそうさせている」や「上昇志向に欠けている」という風になるのであろう。これは説得力のある解釈ではあるが、しかし、これまでの議論を思い出すと、それ以外の可能性も否定できない。すなわち、「オタク」は自分たちを「見る側」の位置に置いているので、自分が見ることに対してのみ熱心であり、自分が見られるという状況をあまり想定しないという解釈である。しかしながら、「オタク」は決して「見られずに見る」という立場にある人間ではない。故に、このような欲望がハビトゥス化されたものというより、むしろその身分＝アイデンティティに相応しくない欲望であると言えよう。そこで、「欲望の位置」としての「アイデンティティ」が重要な問題となる。

第三章 オタクを生み出す社会的要因

第一節 ナルシシズムの文化

この章ではまず、筆者は前章で論じたような欲望を生み出す社会状況について簡潔に考察したいと思う。前章で論じたように、視覚における主体と他者の関係は陰悪である。しかし、人間の社会的な相互作用は「信頼」に基づいているはずである（少なくとも建前では）。『動物的/人間的（一）』で大澤が論じているように、動物界では自分への視線は「自分の命が狙われている」ということを意味し、悪意の象徴でしかない。しかし人間は自分の母との関係性において母の視線を「愛」の表象として理解する。そこで人間の心の中で視線は両義性を帯びるようになる（このプロセスは信頼の形成及びアイデンティティの発達につながる）。ラカン風に言うと、象徴的な作用によりそこにある現実界が遮蔽され、その恐怖が取り除かれことになる。更に、「顔」という想像されたゲシュタルト的な効果も「目」の現実性を遮蔽できる。このようにして人間は「普遍的な恐怖」としての目を「顔」という想像的なものの中へと解消し、更にそれを愛の「表象」として受け取る。勿論、視線は眼差しそのものではない。人が眼差しを制圧する必要があるとしても、あらゆる他者の視線を敵視する必要はない。逆に、場合によっては注目されることを期待するかもしれない。故に、この考察では「信頼」と「アイデンティティ」がキーワードとなる。

知られているように、クリストファー・ラッシュはその著書『ナルシシズムの時代』で「ナルシシズムの文化」のあり方を批判した（「ナルシシズム」という概念についての詳しい説明は本章の次節にある）。その著書の中で最も興味深い部分は恐らく第七章である。その時代背景として、ラッシュによると、1920年代頃、ヴァン・ウォーターズが、犯罪の温床は「歪んだパーソナリティを形成させるような扱い方をする両親」であるとして、子供たちへの国からの保護を要請した。その結果として「親になるための教育」によって子供の養育の質を高めようとする人が増え、更に1930年代には、子供に正確にスケジュール通りに食事を与えることが大切であるとか、規則正しく子供と親との触れ合いを持つことだ、などと主張したが学者たちが現われた（ラッシュ、1981：P232）。このようにして、伝統的な子供の育て方が科学主義によって「子供に悪影響を与えるもの」として完膚なきまで批判された。そして親たちがショックを受け、親としての自信を失い、専門家の意見に従わざるを得なかった。ところがその後、専門家たちは「親自身の感情を信じなさい」と説いていた。これはいわば30年代の展開の反動として、「親を信頼しよう」という「信頼のドグマ」が定着してしまった。そしてこれが「親であるということをもう一つの労働にしている」のであり、「育児のテクニクを『救済のための職業』の専有物にしているのである」（ラッシュ、1981：P241）。最終的な局面として、父親は仕事に縛られて子育ての現場から身を引く。そこで自信をなくした母親が「科学的根拠に基づく子育て」を目指すために専門家の助けを借りなければならなくなる。そしてそれが一種の消費として姿を

現す。これは檜村愛子などの論者が「社会の心理学化」と呼んでいる現象の一因でもある。

しかし、重要なのはそこではない。ラッシュが鋭く指摘しているように、子育てが一種の「労働」または「義務」としての性格を帯びるようになったのが一番の問題である。ラカン風に言うと、これは他者の欲望が「他者の欲望」としてはっきりと意識されるようになる瞬間である。やがて母親たちは「自分の欲望」（完全に内面化された他者の欲望）に駆使されることなく禁欲的に、「親の愛情」ではなく「職人としてのこだわり」をもって子供を一種の「製品」として社会に提供するようになった。そこでは子供への母親の献身的な奉仕は適度の範囲を超え、結果として、それによりもたらされるナルシズムと、父親の不在によりもたらされるパラノイアの流行が大きな社会問題となった。ところが、これは家庭生活の状態が変化したために「超自我の失墜」が引き起こされたからではなく、超自我の内容が変化したからであるとラッシュが述べている。具体的に言えば、「このような状態のもとでは、親との同一化ではなく、その取り入れから超自我ができていくことになる。そのような超自我は、自我に向かって、名誉と成功という非常に高い基準を指し示し、もしその基準にまで達することができない場合、激しく残酷なまでに自我を非難する」（ラッシュ、1981：P256）。更にこの議論の延長線として、ジジエクは「親との同一化がない」という状況を「自我理想の棄却」として捉える。『ラカンはこう読め！』でのジジエクの解説を参照すると、ラカンがフロイトの「超自我」の概念を「三界」（すなわち想像界、象徴界と現実界）で区別し、厳密に使い分けた結果、「想像界に属し、常に現在の自分よりも優れている理想的な自分の鏡像」が「理想自我」、「象徴界に属し、父との同一化で得られるアイデンティティと役割期待の総合」が「自我理想」、そして「現実界に属し、主体に享楽を強要する他者の名残」が「超自我」と、それぞれ呼ばれるようになった。ジジエクによれば、ポストモダンにおける父の権威の失墜をめぐる議論は全て、それと比べ物にならないくらい抑圧的なこの超自我の審級の復活を隠蔽するものである（ジジエク、1995：P193）。勿論、この文脈での「自我理想の棄却」というのは、主体が象徴的な秩序を一切受け入れられないという意味ではない。「象徴的な秩序を内面化できない」というのが正確な表現であろう。つまり、彼らがルールを守っている時は、「私はこのルールにコミットし、それを自発的に守ろうとしている」という感覚（これは幻想にすぎないが）を持たず、「ルールを守ることを強いられているのだ」と感じているのである。これが現実界に属する超自我の審級の恐ろしいところである。

ジグムント・バウマンは著書『幸福論』で以下のように述べている。「評論家たちは、人間の幸福に重要なものの半分は市場化できないし、お店で買うこともできないと告げる・・・更に言えば、今まで挙げてきたような商品化や市場化されていないものを手入れ、楽しもうとすると、お店で手に入れられる商品を買うためにお金を稼ごうとすることは、大事なエネルギーや時間の負担となる」（バウマン、2009：P14-15）。すなわち、市場化されたもののみを大切にすると幸せを遠ざけることになる。勿論バウマンの見解は正しいが、それだけでは不十分である。もしも幸福と市場化の関係性がこのようなものだとしたら、

幸福のために、我々は「市場化してはいけない聖なる領域がある」と主張しなければいけなくなる。しかし問題は、人間の幸福に関するあらゆる領域をどこまで市場化すべきか、ということである。近代的な合理化が進むにつれて、子育てや結婚などの領域の一部が既に市場化（労働化、消費化）されている。更に、『消費社会の神話と構造』で、ボードリヤールの言う消費社会の陰謀、すなわち価値のなかったものに、人為的な稀少性を作り出すことで新しい価値を付与するという陰謀である³²。これは別にボードリヤールに言われなくてもわかることだが、資源が限られている地球で無限な成長を遂げようとする資本主義はいずれ限界にぶつかる。よって、新しい価値を次々と生み出すよりもともと価値のないものに価値を付与することが合理的な戦略となってくる。例えば、都市の空気を汚染することで新鮮な空気を楽しめる環境（郊外の別荘など）に新しい価値を付与することができる。大昔の社会は皆婚化の傾向を持っていた、と考える人は恐らく少なくない。それが本当かどうかは別として、現代の日本社会では「婚姻」はもはや一種の「記号」として消費されている、ということは恐らく事実である。そこで東は「人間の動物化」を説き、そのような（他者の欲望を無視する）人々を欲求のみを持つ「動物化した人間」であるとした。しかし、既に論じたように、他者の欲望を持つ「他者性」が顕在化されることによって、人々はどんどん「自分がそれを欲望している」という感覚を持てなくなり、「欲望することを強いられているだけだ」と思うようになる。ラッシュはまさにこれを問題としている。あらゆる領域に市場化、競争化そして合理化が導入される時、あらゆる領域で人間は奴隷になり、生産する享樂でもなければその産物を享受する享樂でもなく、禁欲的な剰余享樂しか手にすることができなくなってしまう。そこでは人々は欲求を肯定しているのではなく、欲望を否定しているのである。しかも皮肉なことに、その作動原理は欲望の受容への否定ではなく、それを受け入れてから否定するわけである。すなわち、社会が剰余享樂を強制しているので、それが「欲望の達成を先送りする」という反転した形で実現されることとなる。インターネット上で良く見られる女性声優の結婚ネタやオタクの自虐ネタなどは恐らくこの種の剰余享樂の装置であると言って良いかもしれない。更に、アーヴィング・ゴッフマンが『スティグマの社会学』で論じているように、「自虐的な言葉や調子を気軽にしようとする特殊な礼は、（スティグマのある者の）集団の職業的代弁者が提供している。常人に向かって自分の集団を代弁する立場にある時、彼らは模範的な型で常人の理想を体現していることがある・・・しかしながら代弁者が自分の仲間の社会的な催事に参加するとき、自分たちは仲間の習慣や、自分の位置を忘れてしまっているわけではないことを示す

³² ボードリヤール（1995）を参照。例えば、「公害、それは一方では産業の発達と技術の進歩の結果であり、他方では消費の構造そのものの結果でもある」（ボードリヤール、1995：P32）。または、「豊かさばかりでなく、公害をも社会論理が貫いている。都市と工業地帯の拡張によって新しい稀少性が姿を現す。空間と時間、きれいな空気、緑地、水、静けさ・・・かつてはただでふんだんに手に入ったいくつもの財は、特権階級にしか手の届かない贅沢品になり、その一方で人工的に製造される財やサービスが大量に提供されている」（ボードリヤール、1995：P61）。

特別な義務を感じ」る（ゴッフマン、2001：P226）。つまり、自虐ネタはアイデンティティを使い分ける手段でもある。

しかしこの状況は勿論、子育てに合理性が導入されたことに原因を持つわけではない。ウルリッヒ・ベックが論じているように、この「第二の近代」における様々な問題やリスクが不確実性と不安を生み出している。そして『「つながる／つながらない」の社会学』の第八章で柄本三代子は、コミュニティを作って情報を交換したり、科学に過大な期待を抱いたりしてその不確実性と不安から逃げようとする人々の姿を描いた。確かにバウマンが言ったように、「不確実性は人間の生活に自然に息づいている。それにもかかわらず不確実性から逃れようとする希望こそが、人間の生活を営んでいく上でのエンジンなのである。単なる戦略上の都合から仮定されたものであっても、不確実性からの逃避は、あらゆるイメージで幸福を構成する上で、最も重要な要素である」（バウマン、2009：P41-42）。しかし、科学が検証できない、または非常に長い時間をかけて検証する必要のある分野に対して「今すぐにはっきりした答えを示せ」と要求するのは、もはや傲慢以外の何物でもない。環境問題に限らず、人間関係が問題になる場合もそうであるが、そこにある不確実性を縮減させるために人々が心理学や精神分析の知見を求めるようになった。この「社会の心理学化」という現象自体が問題であるというよりは、むしろこれが他の社会問題を反映しているというべきかもしれない。すなわち、次節で議論される「親密性の専制」というものである。

第二節 親密性の専制とナルシシズム

「親密性の専制」というのは、アメリカの社会学者リチャード・セネットがその著書『公共性の喪失』で提唱した用語である。それについて説明する前に、まずはセネットの議論を少し紹介する必要がある。

『公共性の喪失』は基本的に、良く知られているデイヴィッド・リースマンの『孤独な群衆』への反論である。リースマンは、アメリカ社会、またそれに引き続いて西ヨーロッパが、内部指向から他人指向の状態に移りつつあると考えた。しかしセネットによれば、この順序は逆にすべきものなのである。「西欧社会は他人指向の状態の如きものから内部指向の状態へと移りつつあるのだ。ただ、自己没入の最中であって誰も内部に何かがあるか言えないでいる。結果として公的な生活と私的な親密な生活との間で混乱が生じている。人々は、非個人的な意味のコードによってのみ適切に扱える公的な事柄を、個人的な感情によって処理しようとしているのである」（セネット、1991：P18）。このように、自我の境界の外側（公共の場）で意味のある社会的な出会いが行われている感覚が消し去られることによって、ナルシシズムが社会的に生み出される。それは基本的に「社会的行為をそれによって他人の個性の何が示されるかという観点から評価する欲望」というものがピューリタニズムの一つの形式、すなわち「自分の個人的な特質を見せることで社会的行為者と

して自分が真正であると証明したい欲望」によって体現されるものである（セネット、1991：P26-27）。これはプロテスタンティズムの倫理の持つ最も腐食性の強い要素であるとされている。

このように、セネットは公共性をなくした現代都市に起こっている重大な問題、すなわちナルシズムを批判する。そのために、公的生活と私的生活の間の比重の移動が議論されなければならない。このテーマは非常に包括的なものであり、セネットが取り扱っている問題として、都市における公的空間の浸食、政治の言説の心理学的な用語への転換、舞台芸術家の公的な人物としての特別な地位への昇格、非個人的であることそのものを道徳的な悪としてレッテルを貼ることなどが挙げられる。セネットによると、現代の都市生活では、公共的な空間はただの通過点または危険な場所ではなくなっている。何故なら、「十九世紀の資本主義の衝撃のせいで、資産を持つ者、可能なあらゆる方法で、勝者も犠牲者も理解できない経済秩序のショックから自分を守ろうとするようになった。公的秩序を支配し、形成しようという意志が徐々に蝕まれ、人々はそれから自分を保護することにますます力点を置いた。家族はこうした盾の一つになった」からである（セネット、1991：P38）。そこで、私的な空間のみが道徳のある場所であると考えられ、パブリックな場は道徳の侵害が起こっても許容される場所だと思われるようになった。その帰結として、家族が理想化された避難所となり、その外側では人々は「互いに見知らぬ人同士でいようと心に決めた人々の間で過ごした」のである（セネット、1991：P43-44）。既に論じたように、「オタク」という呼称にもこのような意味が込められていると言っても良いのであろう。

ちなみに、視覚とコミュニケーションの関係性について、セネットは以下のように述べている。「オフィスの壁を取り払うことで視覚的な障壁は取り壊され、そこで全階が一つの広大なオープンスペースになるか、内部にオープンな空間を大きく取った周囲に一連の個人の事務室があることになる。この壁の取り壊しは、オフィスの設計者がすぐにも言うことがだ、オフィスの能率を高めるという。何故なら、人々が終日お互いの目に晒されていれば、ゴシップやお喋りはより少なくなり、自分のことにもっと専念するであろうから。みんながお互いを監視しあっているならば、社交は減り、沈黙が唯一の防御の形態になる。オープンフロアのオフィス設計は、眼に見える状態と孤立との逆説をその極にまで高めることになるが、この逆説はまた逆の言い方も可能なものでもある。人々は間に何かはっきりわかる障壁があればあるほどますます社会的になるのであり、それはちょうど、人々を集めることだけを唯一の目的とする特別の公共の場所を人々が必要とするのと同じことである・・・人間は社会的になるためには他人から親しく観察されることからある距離を必要とする。親密な接触を増せば、社交性は減る。ここに官僚的な能率の一つの形の論理がある」（セネット、1991：P31-32）。つまり、公的空間が居心地の悪い場所になったのは主に「他者の視線」のせいであり、そして人々は他者の視線を避けるために公的空間に身を置くことを遠慮している。

では、公共生活が抑制されたことによってもたらされた問題とは何か。それはすなわち

「自分を演出する権利の喪失」である。まず、公的な生活（例えば公衆の面前で演説するなど）において人々は表現力を養い、自分を「演出」することができる。しかし一般人にとって、今となってはもはや尋常な出来事ではない。社会的条件が公共の広場を浸食すればするほど、人々はますます演技の能力の行使を日常的に抑制されることになる。すなわちそこでは「欲動」（人間を行動へと向かわせる無意識の衝動）の浪費や滞積が引き起こされる。次に、セネットによれば、自分を演出する権利の喪失は「真正」であることを強いられることを意味する。親密な間柄では、人は仮面を付けることを許されなくなり、「本物の人格」を表現することを余儀なくされる。しかし、そもそも人格（personality）という言葉の語源は仮面（persona）であり、「本物の人格」などというものは存在しない。にもかかわらず、それを維持せよと命令する親密性の専制によって、人々は毎日同じ人たちの目の前に同じ自分を演出することを強制される。このような転倒は「効果的な表現の問題」を「表現の真正さの問題」に還元することで、公共的な生活を原理的に不可能にしている。更に、これが原因で、ゲマインシャフト的な共同体がもはや不合理な制度やシステムに対して抵抗する人々の砦ではなく、その抵抗を監視し、抑制するものとなっている。ここでは「人々が互いに感情面で開放的でありながら、同時にお互いをコントロールしようとする」（セネット、1991：P417）。そこでは人の成長や変化が不誠実さと断罪され、更なる争いを呼ぶ。つまり、コミュニティへの帰属感や人々の抵抗する意欲を失わせ、問題意識を低下させ、そして最後に監視システムの中で抵抗のエネルギー（欲動）を消耗し尽くさせる。

良く知られているように、土居健郎は著書『「甘え」の構造』で日本人の「内／外」の感覚について論じていた。しかし勿論、これは現代日本社会についての議論ではない。この文脈における「内」というのは自分が所属する小さい集団であり、個人ではない。土居によると、日本語に「内」という表現はあるが、「プライベート」に該当する言葉はなかった。これは、昔の日本では個人の領域の持つ価値が認められていなかったからである。しかしその反面、一人の個人に対して人格の「統一性」や「真正性」を要求する人もいなかった。つまり、ある人が複数の場で全く矛盾した言動をした場合、その人の道徳や品性が問題にされることはなかった。しかし、日本の社会と文化が大きく変質した今、このような行為は勿論許されない。つまり、親密性の専制や真正性への要求はアメリカ独自の文化ではなく、恐らくこの時代の一つの特徴、一つの常識である。

さて、ここで一旦セネットの議論に戻ろう。何故ナルシズムが問題なのか。そもそも「ナルシズム」とは何か。ここではこの問題について詳しく論じるとしよう。

勿論、セネットが述べているように、この文脈におけるナルシズムは「自己の美しさを愛する」という通俗的な考えではない。「それは何が自己と自己の欲求充足の領域に属し、何がその外側に属しているかの理解を阻害する自己陶醉なのである。したがって、ナルシズムとは、『この人物、あの出来事、私にとって何を意味するか』という強迫観念なのだ」（セネット、1991：P22）。要するに、これは何らかの目的に到達する時、自分に「これは

私が望んでいたものでない」と自分に囁く声である。その力によって、人は絶えず自分の中に没入することになり、剰余享樂を得ることになる(勿論これはラッシュの議論にも共通している点である)。では何故ナルシズムが危険なのか。それは勿論、ナルキッソスの神話を見ればわかるように、それが自分の破滅を呼ぶものだからである。ナルキッソスは水面を自分の姿を映し出す鏡としてしか認識しないため、それが自分の命を脅かすものであることを忘れたのである。しかしもっと重要なことは、あらゆるものを鏡としてしか認識しないことは、自分の中に自他の境界線が消え、「他者なるもの」が存在しなくなることを意味する点である。

このように描かれるナルシズムは、明らかに自傷行為と似たような性質を持っている。つまり、欲動を自分の外側に向けさせないために、自分の内側に穴を作り、外側に向ける欲動を全て撤回させるのである。フロイトが「快感原則の彼岸」で戦争神経症について論じる時に、「同時に負傷または創傷を受けると、神経症の発生が阻止される場合が多い」(フロイト、1996:P123)という経験的な事実を述べている。更に、「ナルシズム入門」という論文では、フロイトは器質的な疾患がリビドーの分布に及ぼす影響について言及している。「器質的な苦痛や不快に苦しめられている人、自分の苦しみと無関係な外界の事物に対する関心を喪失することは周知のことであり・・・苦しんでいる間は、リビドー的な関心を自分の愛の対象から引き上げていること、すなわち愛することをやめているのが分かる」(フロイト、1997:P246)。世俗的な禁欲が苦痛の一種として理解されている限り、それがナルシズムを引き起こしているのは確実であると言えよう。

ここでは、フロイトのリビドー理論についての最低限の説明をする必要がある。まず、何故リビドーを体の外側に向けさせる必要があるのかについては、「快感原則」によって説明できる。フロイトの言う「快感」とは、「精神に刺激が与えられていない状態の感覚」を意味する。故に、欲動を外側に向けなければ、それが消化されない限りは刺激となり、不快を引き起こす。故にそれは対象リビドーとして外側に送られる必要がある。しかし、病気や傷は勿論、自我の審級がそれを却下する時、その道が阻まれる。人が社会生活の中でナルシズム型の対象選択をした時、愛する者と愛される者が同じ人物であるため、対象リビドーは自我の審級によって撤回される。

フロイトのナルシズムに関する研究の一つの前提は、「一次的なナルシズム」の想定である。これが何を意味するかと言えば、人間は全て生まれつきのナルシストであり、いかなる性的な対象の選択もナルシズムの変形にすぎない。一般的に「正常」と呼ばれる異性愛的な対象選択は、リビドーの五つの発達段階を通じてようやく構成されたものであり、より前の段階に退行する可能性を常に持つものとして理解されなければならない(最初の段階なら対象リビドーが送り出される必要がなかったので撤回も何もない)。そして、対象リビドーの撤回はこの文脈で理解されなければならない。つまり、退行により、自我が既に送り出された対象リビドーを回収する必要性が生じたので、その撤回が行われるようになる。

ここで補足するが、最終的には、欲動というものは「生／死」及び「内／外」という二つの基準によって、大雑把に四種類に分けることができる。体の外側に向ける生の欲動は「対象リビドー（愛）」で、体の内側に向けられる生の欲動は「自我リビドー（ナルシズム）」と呼ばれる。これらに対して、体の外側に向ける死の欲動は「サディズム欲動（破壊）」で、体の内側に向けられる死の欲動は「マゾヒズム欲動（自傷）」と呼ばれる³³。

禁欲という行為を理解するには、「マゾヒズム欲動」を理解する必要がある。見てきたように、セネットの言う「ナルシズム」は基本的に「欲動が内側にのみ向けられる」という状態を指しているのだから、「ナルシズム」と「マゾヒズム」の両方を意味するものである。このマゾヒズム的なプロセスを説明するためには、フロイトの理論だけでなく、ラカンの理論を持ち出す必要がある。

良く知られているように、フロイトは「快感原則の彼岸」で戦争神経症や自分の孫の糸巻き遊びについて論じている。それらは快感原則によって説明できないものである故、フロイトはやむを得ず「死の欲動」という概念を提唱した。しかし、そこでフロイトは死の欲動を生物学レベルに還元しようとした。これはフロイトの批判者たちによって大いに問題にされた点であり、そしてラカンにも継承されなかった部分である。例えばトッド・デュフレーヌは『「死の欲動」と現代思想』で「死の欲動」という概念を完全に否定した。というのも、フロイトがこの概念を作ることによってその理論の基礎を社会的な次元ではなく生物学の次元に還元しようとしたのは、彼が精神分析は本質的には精神科医と患者の間の社会的な相互作用（暗示など）によって成立されるもの、すなわち客観性を欠いたものであることを自覚しながらそれを隠そうとするためである。たとえこれが過激な批判であるとしても、社会的なものを「汚染」として排除しようとする（故にまだ汚染されていない幼い子供を観察する必要がある）フロイトの立場に賛同を示すことはできない。逆に、ラカンの枠組みでは、糸巻き遊びは基本的に社会レベルで解釈される。ラカンによると、それは受動的な出来事（現実界への接触）を能動的なものに変える方法、すなわち象徴的な手段によって「物の殺害」を行うことである。それは「去勢」の効果である。

ただし、その起源がいかなるものであろうと、「感情の両義性」は変わらない。良く言われているように、愛と憎しみは表裏一体である。前章で既に紹介したが、フロイトは「フェティシズム」という論文で次のように述べている。「フェティシストが女性の去勢の問題に分裂した姿勢をとることは、多数の重要な事実によって証明できる。非常に精密に構築されたフェティシズムでは、フェティシズムの対象の構造そのものの内に、去勢の否認と確認の両方が組み込まれているのである。例えばある男性の例を挙げよう。この男性は、水着として着用できる下帯をフェティシズムの対象としていた。この布は、性器そのものと、「男性と女性の」性器の差異の両方を隠すものであった。精神分析によって明らかになったのは、これは女性が去勢されているということと、去勢されていないということの両

³³ 「ナルシズム入門」の時点ではフロイトはまだ「死の欲動」という概念を提唱していなかったのだから、そこには内と外の区別しか存在しなかった。

方を示すものであった。そしてこの布は、男性が去勢されているという可能性を否定しない。これらの全ての可能性は、この下帯によって隠されてしまうからである」(フロイト、1997 : P290-291)。これはつまり、フェティシズムの対象が矛盾したもの(去勢の否認と承認)を分裂したままで結び付けるが故に、情愛をもって扱われると同時に敵視されるということである。すなわちそこでは去勢の事実は「認識」されてはいるが、「納得」されていない。

しかし、この状態がフェティシズム特有のものとは言えない。去勢についてのフロイトの解釈が具象的なものであるに対して、ラカンの解釈は高度に抽象化されたものである。つまり、そのフェティシズムの対象を「シニフィアン」として捉えていれば、そのシニフィアンが代理表象しているのは明らかに「何か」ではなく、「何かがない状態」であると言わざるを得ない。更に、ラカンの言う「去勢」は「男性生殖器を切除すること」ではなく、「完全性を失わせる」ことを意味する。しかし、この完全性は人間がもともと持っていない完全性なので、象徴的去勢という出来事は人間の完全性を奪うものではなく、人間の不完全性を他者の言語をもって表現し、完全性に対する想像的なナルシズムをぶち壊すものである。ただし変わらないのは、去勢を自分に押し付ける他者に対するコンプレックスである。コンプレックスという言葉は相反する二つの感情の複合状態を意味するので、「原父殺しの神話」では、オイディプスコンプレックスは基本的に二つの行動によって表現される。すなわち、原父を殺すこと(恨み=同一化したくない)と食べること(愛情=同一化したい)である。その結果、殺し、カニバリズム及び近親相姦が「絶対的な享楽」として禁止されるようになった(ラカンの用語「享楽」はフロイトの用語「快感」の対義語である)。それがどういうことかということ、殺された原父が超自我の審級として人々に内面化され、「殺し」及び「カニバリズム」が超自我の二つの絶対的な命令として同時に人々に下された。「殺し」は「父のような存在(母を自分の妻として占有する存在)になるな」ということを意味し、「カニバリズム」は「父のような存在」、すなわち「ファルスを持つ支配的な存在になれ」ということを意味する。この矛盾する二つの命令の隙間を通り抜けた最終的な行動パターンとはすなわち近親相姦の禁止及び部族の間での女性が交換される構造である。

この説明が何を意味するかということ、対象に対する人間のあらゆる選択は同じ原理(去勢の否認と承認が同時に行われる)の下でなされるということである。その対象がいかなるもの(他者、物神または自分)であろうとも、対象への感情が必ず両義性を持つものとなる。そしてナルシズムの場合、対象リビドーとサディズム欲動が同時に撤収され、自我リビドーとマゾヒズム欲動になることは明らかであり、ナルシズムとマゾヒズムの複合的な現象になるはずである。よって、マゾヒズムの要素を考慮に入れなければ、セネットの言う「現代のナルシズム」を正確に理解することは不可能であろう。既に紹介したように、セネットはナルシズムを「自他の区別の失敗」として捉えた。これは間違いではないが、自他の区別の失敗はセネットが言ったような形(他者の中に自分を見出す)に

限られない。自分の中に他者を見出すという可能性も考慮されなければならない。まさに新宮一成が言ったように、「私が私自身に対して無力であるということは、私にとって最も認めにくいことに属する。私は私の無力を誤認し、むしろ、それは他者によって禁止されているという説明を選ぶだろう。近親相姦が父によって、去勢の脅かしをもって禁止されるという良く知られた図式は、無力への怯えを禁止への怒りに置き換える主体の想像作用、精神分析理論が追認したものには他ならない」（新宮、1995：P290）。しかし、他者の力を借りずに物を殺害したいという欲望が、主体が既に他者性によって汚染されていることの証拠である。故に、人は常に自分の内部に他者を見出し、それを排除せずにはいられない存在である。

ここで一旦セネットの議論に戻ろう。セネットによれば、社会制度によるナルシズム的関心と不安の創造は二つの方法によって行われる。第一の方法は「制度内での個人の行為と、制度が個人の生まれ付きの能力、性格の強さなどといったものについて下す判断との間の境界線が消される場合」であり、そして第二の方法は「自己の生まれつきの特性への注目が、達成された一定の行為よりも、むしろ行為の潜在能力に集中する場合」である（セネット、1991：P453）。具体的にこれがどういうことかという、例えばこの時代では、社内での人事異動や配置換え、またはヘッドハント等による転職が頻繁に起こるようになった。それによって、個人がこれまでに積んだ経験や取得した資格が全て帳消しにされる可能性がある。要するにラカンが「ファルス」と呼ぶものがそこで無効にされ、人間は「去勢恐怖」を味わうことになる。結局、頼りになるのはファルス（資格など）などではなく、自分の内なる潜在的な可能性、融通性、協調性である。このように、自分の内面への没入は官僚制によって促進される。

かつてヘルベルト・マルクーゼが言ったように、死の欲動とはすなわち革命の欲動である。それはただ破壊のために破壊するのではなく、緊張を解放するために破壊するものである。あらゆる苦痛からも逃げようとするこの欲動は、究極的に生の欲動とは同じものを目指し、同じ方向へ向いている。つまり、それが社会に革命をもたらし、社会をより良く変化させ、より良い生を求める動力であるということである。しかし、セネットによれば、「階級が個人の能力の投影となると、自尊心の論理は上に向けての移動性ということになり、移動に失敗することは、制度的に可能性が少ないことは分かっているにもかかわらず、どういうわけか個性（パーソナリティ）と個人の素質を伸ばすことに失敗したためのように思われる・・・この受動的な状態の人々は会社のルールに挑戦したり、それを弄んだりすることは考えない。会社は彼らが自分の能力を働かせて成功していかなければならない絶対的な現実なのである」（セネット、1991：P459-460）。もしもセネットが「ナルシズム」と呼んでいるものが「あらゆる欲動が自己の内部に撤回される」という状態を意味するのなら、セネットの主張は完全に理に適った見解であると言えよう。

勿論、これが全てではない。ナルシズムの最も重要な問題は、それが「鏡」を必要としているところである。その「鏡」がないと、自分の中へ没入することもままならない。

先程筆者は職業に関する不安とそれへのナルシシズム的な対処法について触れた。しかし勿論、「鏡」は職業に限られない。人間関係に関する不安の場合、その関係が解消されるかどうかについての決定権が自分の中にあるという確信を持たなければ、やはりその不安は解消されない。その不安と不確実性を縮減させるために、人は確実な知識だけでなく、自分の真正性を保証してくれる自分の中にある何かを欲望するようになる。ラカンの文脈では、それは基本的に「ヒステリー」と呼ばれる状態である。それが何を意味するかを説明するために、ここで「四つのディスクール」を持ち出す必要がある。

第三節 四つのディスクール

<p>ヒステリー者のディスクール (H)</p> $\begin{array}{cc} \underline{\$} & \rightarrow & \underline{S_1} \\ a & & S_2 \end{array}$	<p>主人のディスクール (M)</p> $\begin{array}{cc} \underline{S_1} & \rightarrow & \underline{S_2} \\ \$ & & a \end{array}$
<p>分析家のディスクール (A)</p> $\begin{array}{cc} \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \\ S_2 & & S_1 \end{array}$	<p>大学のディスクール (U)</p> $\begin{array}{cc} \underline{S_2} & \rightarrow & \underline{a} \\ S_1 & & \$ \end{array}$

ラカンの「四つのディスクール」理論は、社会全体に視野を広げた社会理論である。この理論はゲオルク・ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法やマルクスの剰余価値論、更にフロイトの着想（性的な関係は「二者関係」ではなく「四者関係」であるという）に基づいているため、社会的な関係、特に支配する側と支配される側との関係についての説明に特化された理論となっている。「ディスクール」という言葉は一般的に「言説」と訳されているが、それは言葉をそれ自体として指示する概念ではなく、それが語られる文脈や語り手と聞き手の関係などをも含むものである。ラカンはこの用語を「社会的紐帯」、つまり人と人とを結び付ける仕組みまたはつながりと捉えている³⁴。何故なら、シニフィアンは意味を持つためには連鎖をなさなければならず、それが話され、聴取されるために、そこには間主体的な関係が存在しなければならないからである（原、2002：P208-209）。そこでラカンはホモロ

³⁴ 原（2002）P208-209を参照。

ジーによって導き出された四つのディスクールの図式を構築した。移動する四つの要素（主人の名=S1、奴隷の知=S2、剰余享楽=対象 a、主体=\$）とそれらが置かれる四つの場（左上=作用する能動者、右上=作用を受ける他者、右下=作用によって産出されたもの、左下=抑圧された本当の動因としての真理）からなる四つの動かない「座」をその四つの要素が同じ順序で回転移動することで「主人のディスクール」、「ヒステリー者のディスクール」、「大学のディスクール」及び「分析家のディスクール」という四つのディスクールが生成される。

まず、『斜めから見る』でのジジエクの解説によれば、主人のディスクールとは、「あるシニフィアン（S1）が、別のシニフィアン、あるいはもっと正確に言えば他の全てのシニフィアン（S2）のために主体（\$）を表象する」ための構造である。これは古代の奴隷制の時代において形成されたもっとも基本的なディスクールの形式である。ここでは、奴隷は労働をさせられている故により多くの知を持ち、主人は少ししか知を持っていない。そこで、主人の知（能動者）が奴隷の知（他者）を奪取し、自らのものにしようとする。具体的なやり方としてはプラトンが『メノン』で描いていたように、ソクラテスが奴隷を誘導して、知の産出を行わせたという形である。それは「教える」というわけではなく、奴隷はあくまで自分の手で知を産出していた。主人はただそこに介在し、作用を及ぼしたにすぎない。そしてそれから主人はその産出物を占有する。しかし勿論、「知」は物のように簡単に奪取され得ない（所有権の譲渡では済まされない）。この奪取の作用によって、客体化及び分節化が行われた伝達可能な知（エピステーメー）と共に、それに回収されない余剰物が二つ産出されることになる。その余剰物とはつまり、この作用を可能にする他者という存在の核心（産出物としての対象 a）と、そこから知を奪取する、抑圧された主人の主体である。最終の産物である主体が真理の位置に立っていることは、人類の原初的な知のあり方を規定している。

ちなみに、この理論が成立する前提条件としては、人間の精神的な営みが全て言語的な営みであることや言語の次元の中で主体は他者との非対称的な関係（S1とS2の連鎖）に枠付けられていること、そして、そこでは知が問題になり、その知との関わりで欲望がまず何より「他者の欲望」として導入されることである。そうであると想定しない場合は、他のディスクールが成立する。全ての人間が奴隷化したこの資本主義の時代では、人間が人間を支配するための四つのディスクールの時代が幕を閉じ、物（資本）が人間を支配するための四つのディスクール、すなわち資本主義の四つのディスクール（資本家のディスクール、批判理論家のディスクール、生の権力のディスクールと非物質的生産者のディスクール）が誕生したわけである。とは言っても、人間同士の支配関係がきれいさっぱり消えてなくなったわけではない。人間が他者との関係性を未だに持っている限り、すなわち人間がまだその母の子宮から誕生し、母に面倒を見てもらっている限り、支配の四つのディスクールが完全に無効になることはないであろう。

要するに、主人とは享楽の主人である。主人が奴隷に「私を楽しませてくれたまえ」と

命令し、生産と労働を強要するわけである。しかし、「享楽」は二義的な概念であり（つまり愉悦と苦痛の両方も含まれている）、奴隷が苦痛を完全に取り除いて、主人に愉悦のみを捧げることは不可能である（余剰としての対象 a が生まれることが苦痛を意味する）。知の奪取が不完全というのは、主人が奴隷を完全に支配することができないことを意味し、その余剰物はどうしても主人を不安に陥らせ、ヒステリー化させるのである。その時、主人が苦痛を何とかする必要が生じ、そこで、その厄介な剰余物をうまく対処するために、三つの異なる企てが生み出された（すなわち他の三つのディスクールである）。

まず、生み出されたのは「ヒステリー者のディスクール」である。ジジェクによると、ヒステリーの基本構成要素は「どうして私はあなたが言っているような私なのか」という問いである（「私のどこが好きなのか」はその変形である）。要するにこの問いはラカンが「創始する言葉」と呼んだものに対する抵抗である。「創始する言葉」とは、人が命令することによって、象徴的ネットワークにおけるその人の「位置」を規定し、「象徴的委託」を授与するものである。しかしそれに対して、「自分の中の一体何が自分をその位置に配置したのか」という疑問が常に生じる。言い換えると、この疑問は「シニフィアン」と「象徴化されていない剰余」の間にある埋めようもない落差を表現している。主人のディスクールでは知の奪取が常に不完全なものであるのはそのためである。そこで、どうしても奪取できない剰余物が主人を不安に陥らせ、ヒステリー化させる。そこで主人のディスクールはヒステリー者のディスクールに転化する。やがてヒステリー化した主人は、主人の知と奴隷の知の新しい関係を要求するようになる。その偉大な一例がデカルトである。「我思う故に我あり」という原則の下で、奴隷の知を産出物の位置に移動させることで、産出された主体が能動者の位置に立たされ、主人の名そのものに作用する。しかし、主人の主体がもともと能動者ではなかったため、知への欲望がなかった。ラカンがセミナーの第十七巻で強調しているように、真の主人は何も知ることを望まず、ただ物事が順調に進むことのみを望む。故に主人にとって「知への欲望」は「他者の欲望」でしかない（ラカン、2007：P38・フランス語版：P41）³⁵。主体を能動者の位置に立たせ、「主体が知を欲望する」ことを欲望するのは他者に他ならない。他者としての対象 a が真理の位置に移動され、欲望の本物の動因となる。要するに「我思う故に我あり」とは、「自分の存在は他者との関係性において構築されたものではない」という宣言に他ならない。これが間違っているということは言うまでもない。そこには対象 a 及び他者の欲望が既に介在しているからである。

ここで問題になっているのは、すなわち、主人自身が知そのものを欲望することは彼の身分に相応しくないということである。この「身分」というのは、主人と奴隷の弁証法によって規定されるものであり、言い換えればそれは他者との関係性において構築されて、その関係性に依存するもの、すなわち象徴的秩序の体系に所属するものである。それは本

³⁵ フランス語原文：Que veut dire qu'il puisse assumer cette place qui, au niveau du discours du maître, est celle du maître? Déjà dans le simple fonctionnement des rapports du maître et de l'esclave, il est clair que le désir du maître, c'est le désir de l'Autre, puisque c'est le désir que l'esclave prévient.

質というものが全くなく、ただ自分の外部から押し付けられたものにすぎない。ソシュール流の構造主義言語学の文脈で言えば、主人の名 (S1) の意味はただ、それとは異なる全てのシニフィアン (S2) との差異において規定されるものであり、中身などというものは最初からなかったということである。これが主人のアイデンティティの根本的な危機であると言えよう。つまり、主人は奴隷よりも優れた位置に立っているが、その位置は弁証法によって規定されたものにすぎず、更に、主人は奴隷よりも優れた本質など持っていなかった。そこで、危機感に脅かされる主人の主体はもはや動かすにはいられない。\$が左上にある能動者の座に移動したことは、どうしても奪取できない他者性の本質 (対象 a) を自分の中にあるものとして見せかけるためである。つまり、この転換の本当の動因 (抑圧された真理) は対象 a であり、それが\$を能動者の座に移動させる。その結果、主人の名としての S1 が作用を受ける他者となる。これが何を意味するかと言えば、傲慢な主人はもはや奴隷から知を奪取することに満足感を得ることができなくなったということである。本質を持った主人ならば、自分の内面に没入するだけでも立派な知を産出できるはずであろう、というのが算段である (新宮、1995 : P278)。これがこのディスクールの一番重要な特徴である。つまり、自分の名を示す S1 を解離させ、他者の座に置くことである。この文脈では、近代の哲学者の多くは「ヒステリー化された主体」と位置付けられることになる。ラカンに言わせてみれば、生産や労働に携わることなく、メディテーション (「省察」あるいは「瞑想」、例えばデカルトの『第一哲学についての省察』) という方法によってのみ得られる思弁的な知を人間の知の中で最高の段階である「絶対知」としたヘーゲルはその意味において「最も崇高なヒステリー者」と言えよう。

しかし、この構造は非常に不安定なものである。何故なら、他者に関する間違った認識から成り立っているからである。更に、自分の名を示す S1 を解離させ、「他者」として扱うことはヒステリーの典型的な症状である。ヒステリー者は、彼または彼女自身の (社会の中で構築された) 身分を認めない。つまり、問題となるのは彼または彼女が「何を欲望しているのか」ではなく、「(自分の地位に相応しくない) どこから欲望しているのか」ということである。したがってヒステリー者が自分の欲望 (勿論これも他者の欲望であるが) に同意できるためには、誰に自分を同一化しなければならないということになる (ジジェク、1995 : P151)。しかし実際にはそれはもっと複雑な問題である。要するに、ヒステリー化した主人は S1 に対するこだわりを持っていないが、自分が奴隷より優れていないという事実を認めず、奴隷の持っている優れたもの (知) への欲望を奴隷の位置から欲望することになる。しかしその結果、知への欲望が S1 の内面に没入するので、これまでとは異なる S2 (例えばデカルトの省察) が生成される。すなわち、ヒステリー化した主人は奴隷そのものになりたいというわけではない。彼または彼女は、主人でありながら奴隷の位置に立ちとうとしている。故にその時、彼または彼女の (主観的な) アイデンティティはもはや外側から一義的に定義できるものではなくなっている。したがって、ヒステリー者のアイデンティティを理解するためには、「大きな物語の終焉」または「父なる象徴的秩序の崩壊」

という文脈では、それを「内面化」の失敗として捉えなければならない。ジジェクの言う「ヒステリー者の問い」がその証拠である。基本的には、ヒステリー者はバートランド・ラッセルのように、一つのシニフィアンを一組の確定記述に還元しようとする傾向がある。特に後者では、ヒステリー者は自分の名を示すシニフィアンの中に、いくつかの明白な属性をずらりと数え上げることを要求する。しかし、もともと「恋」というものは非合理的な行動であり、合理的な理由など最初から存在しなかった。ならば、どうしてもそこに合理的な理由を見出そうとするヒステリー者の本音はつまり、「相手を私に惚れさせたのは相手の気まぐれなどではなく、私の中にあるなんらかの本質だ」ということになる（前者はこれよりももっと明快な形をとっている）。これはすなわち、自分のアイデンティティが他者との関係の中で遂行的に構築されるものであるという事実を否認する姿勢である。

更に、奴隷の知が蓄積されるにつれて、知を引き出す役としての主人の重要性が次第に低くなり、「ヒステリー化」とは異なるディスクールの配置転換が生ずる。それは科学そのものを象徴する「大学のディスクール」である。すなわち、奪取され、蓄積された奴隷の知としての科学知識そのものを能動者の位置に据え付け、他者そのものを対象として取り込む。最もわかりやすいイメージで説明すると、大学のディスクールは、奴隷が革命を起こし、無理やりに自分を主人の座に移動させて僭主になることを示すディスクールである。そこでは「大学」という言葉は「普遍」ではなく、「全体」を意味するようになり、そこでは大学が全体主義の体制を再生産する拠点となっている。ただし、そのような大学で教えられているのが奴隷の知であることに変わりはない。何故なら近代の科学そのものがキリスト教の文化であり、ニーチェの言ったところの「奴隷」の文化だからである。そこでは知の器が生産されていると同時に、S1 は真理という名の下に封印されている。と同時に、このディスクールは「他者への無関心」をも表している。対象 a が S2 に作用される他者の座に置かれていることは、S2 のみが絶対的な存在であり、他者とのあらゆる関係性もただ S2 を顕現させるための手段でしかなく、他者そのものには何の重要性もないという考え方を表している。つまり、これも他者を無価値化させるための一つの戦略として理解できる。

更に、知に対して貪欲な人は、それを我有化せずにはいられないはずがない。科学理論を扱いながらそれに対して批判的な距離を保つことは、資本を蓄積してもそれを生産の拡大にしか使わないことと同じである。すなわち、自らを物の道具（知・資本）としてしか見なさない態度である。このような人が知を愛しているとはとても言えない。彼らにとって知とは、ただ「剰余享樂」を絞り出すための道具でしかない。この享樂があるからこそ、彼らは道具との関係性で劣位（奴隷）に立つことをよしとする。

このディスクールの問題は、自分の主体性がどうしても余計なものとして産出されることになる。「科学を研究する科学者」としての自分が能動者でもなければ対象でもない（勿論科学知識が真理の位置にも立っていない）。故にこのディスクールは「ヒステリー者のディスクール」とは異なる危険な問題を抱えている。それはつまり自己言及のパラドックスである。ここで注意しなければならないことは、このディスクールでは、S1 が左下の座す

なわち「抑圧された真理」に位置する。すなわちこのディスクールの中では、S1 について語る手段を誰も持たないということである。その原因はラッセルのパラドックスやゲーデルの不完全性定理などだけではない。ウェーバーが指摘したように、科学そのものが価値を示せないということも重要な原因の一つである。パスカルが『パンセ』で描き出した不安はその種類のものである。自分は何者であるか、自分は何をすべきか、それを科学は何も教えてくれない。自分はただ「学校」という名の工場で量産された商品にすぎない。「神の死」の後、科学的な知の失墜がこのような危険な構造の末路なのである。

勿論、この構造が危険なのは、ヒステリー者のディスクールと同じく、他者に関する間違った認識から成り立っているからである。大学のディスクールの間違いは、全ての他者をも超越した「外部」を想定し、そこに S2 を置いたからである。故に、それが主人のディスクールに逆戻りするか、または新しい境地に到達しなければならない（勿論ヒステリー者のディスクールも）。現在の一般的な科学観では、宇宙の外部が想定されることはない。よって、宇宙の外部から知を持ち、物理法則を制定するような超越的な存在も認められない。そこで、他者としての対象 a それ自身が S2 に取って代わり、左上の座に移動することで、ディスクールの転換がもう一度生ずる。それが最後のパターン、すなわち「分析家のディスクール」である（新宮、1995：P272）。そこでは分析家が剰余価値の位置を占めている。彼は直接に自分自身を剰余と同一化するため、このディスクールは逆説的であり、主人のディスクールの裏返しである。

そしてそれと同時に、ヒステリー者のディスクールも別ルートで分析家のディスクールに到達することができる。ヒステリー者のディスクールでは、S1 が他者の座に位置することは、そこに「転移」が既に行われていることを意味する。その転移が更に進行すると、\$ 自身が他者の座に移動し、そして精神分析家が鏡となりその人物の対象 a を映し出すことで、そのプロセスの能動者の役を担う。つまり、ラカンのこの理論では、最初から存在した主人のディスクールが二つのルートを辿り、最終的に同じ終点に到達するというシナリオが描かれている。既に見てきたように、「主人のディスクール」では対象 a が右下の位置に排斥されている。よって、それが「症状として回帰する」という運命を定められている。そして分析家のディスクールが他ならぬその回帰を表している。対象 a が能動者の座に回帰する時、精神病が発症し、神経症レベルでは収まらなくなる。そこでは S1 が右下の位置に閉出され（他者の欲望が完全に排斥されたことを意味する）、超自我のマゾヒズムが頂点に達する。結果として、人間は精神病になり、「絶対的な享樂」に手を出し、その行為によって自らを破滅させるのである。

念のために強調するが、筆者は単にジジェクの言う「ヒステリー」概念を説明するためだけにこの四つのディスクールを持ち出したわけではない。ここで、筆者は第一章で述べた四つのオタクの像をもう一度持ち出したい。それを四つのディスクールにそれぞれ当てはめることで、第二章の議論では完全には説明できないオタク的な欲望を明らかにすることができるかと筆者は信じている。

第四節 オタク的な欲望

最初に強調しておくが、四つのオタクの像はオタクの「分類」ではない。そしてこの議論における四つのディスクールは、オタクがそこに身を置くことが可能な「場」として機能している。確かにマクロレベルでは、たくさんのオタクたちがそれぞれのディススクールに位置し、それぞれの類型をなしている。しかしマイクロレベルでは、この枠組みは一人一人のオタクの生活史を分析することもできる。つまり、この人物はどの時点でどのディススクールに位置し、そしていつから、どういう理由で別のディススクールに移動するかを見ることができる。しかもこれは単なる観測ではなく、その主観的な意味を深いレベルで理解した上で行われる分析である。特に、一般的な視点では理解できないような行動パターンを説明できるというのがこの枠組みの利点である。

さて、四つのディススクール理論をいかに使えば良いのか。やり方は簡単である。すなわち「オタク」をS1としてそれぞれの公式に代入すれば良いのである。

では、まずは主人のディススクールを見てみよう。そもそも、何故「オタク」を主人の名として代入するのか。それは、オタクを含む全ての人間は、その幼少期において「主人」であったからである。言うまでもなく、子供たちは常に「無償で」作品（漫画、アニメ、ゲームなど）を当たり前のように消費している（対価を支払っているのは親である）。ここでは漫画家やアニメーター、ゲーム会社などは搾取される奴隷でしかないのである。ただし勿論、この状況がいつまでも続くわけがない（何故なら主人と奴隷の関係は弁証的だからである）。やがて子供は大人になり、作品の代価を自分で支払うようになる。そこで、自分が「奴隷」だと思っていた人たちは実はそれなりの程度の金銭及び社会的な地位（すなわちファルス）を持っていることと、自分がそれを持っていないことを、子供たちは気付くことになる。それどころか、彼らと比べれば、自分はS2をたくさん持っていないから、作品を一つもまともに作れない無能な奴隷でしかない。この間の残酷なアイデンティティの落差は、特に作品そのものに対して強いこだわりを持つオタクにとっては恐らく耐え難いものであろう。すると、彼らの前には三つの選択肢が広がる。それはつまり、自分が奴隷に成り下がったことを認め、主人のディススクールに留まり、もう一度その関係の逆転を狙うか、あるいは、ヒステリー者または大学のディススクールに移動するかである。ここで強調しなければならないのは、主人のディススクールの構造は一番強固なものであるが、そこでは主人は常に「自分は奴隷よりも劣っている存在」という劣等感を持ち、一方、言うまでもなく、奴隷は常に搾取されている。つまり、主人側はアイデンティティの面で、奴隷は日常生活の面ではこのようなディススクールの構造に不満を持たざるを得ないのである。よって、多数の人間をいつまでもこのディススクールの中に閉じ込めることは不可能である。そこで主人はヒステリー化し、奴隷は僭主になろうとするわけである。

ここで一番肝心なのは、「主人はヒステリー化」というプロセスを理解することである。

何故なら二次創作及びコミックマーケットという場を生み出した動力は基本的にこのディススクールで生産されているからである。既に説明してきたように、ヒステリー化した主人はS1に対するこだわりを持っていながら、自分が奴隷より優れていないという事実を認めず、奴隷の持っている優れたものへの欲望を奴隷の位置から欲望するのである。そこで、「オタク」をS1として代入するとどうなるか。恐らくこういう結果になるのであろう。すなわち、「私は誇り高き主人（オタク）なのだから、奴隷（プロ）になって創作を仕事とするつもりはない」ということである。もう一度強調するが、ヒステリー化した主人は奴隷そのものになりたいわけではない。彼らになりたいと願っているのは、主人の地位と奴隷の知識を両方持ち合わせた存在である。これがヒステリー化した主人の理想的なアイデンティティである。つまり「素人だけどプロよりも優れた作品を作れる私はすごい」という理想自我である。そして勿論、ここで産出されたS2（知または作品）も、主人のディススクールでのS2とは異質なものでなければならない。そうでなければ奴隷との差異化を維持できないからである。勿論、ここで産出された異質なS2が二次創作でなければならない理由はない（そもそも「作品」である必然性もない）。それは「S1についての知」という形をとることも可能である。これは他ならない「オタク論」（オタクとは何かについての議論）の領域である。哲学者たちが「人間」というS1についていろいろと考えてきたおかげで「人間学」としての近代の哲学が成り立ったように、ヒステリー化したオタクもまた同じ手続きで「オタク論」を成立させたわけである。そして勿論、これは科学的な「オタク研究」とは異質なものでなければならない。「その量が膨大でありながらも、守備範囲がかなり偏っている」と良く言われている「オタク的な知」のあり方は、実はこのように、ヒステリー者のディススクールの構造によって決定されているのである。そしてそこで産出されていた二次創作の作品がオタクにとってはナルシシズム的な対象であることは言うまでもない。

続いて、このディススクールから他のディススクールに移動する方法を考えよう。ヒステリー化した主体は、自分が本当に優れたクリエイターになれる才能を持ち、それに見合った利益を得られるという確信を持っていなければ、そのナルシシズム的な理想自我を手放すことはないであろう。しかし、ここに一つのジレンマが存在する。もしも最初から優れた才能（S2）を持っていたら、恐らく彼らは最初からヒステリー化しなかったのであろう。よって、ヒステリー化したオタクがこのような形で主人のディススクールに回帰することは考えられにくい。仮にその回帰が考えられるとしても、それは他の形式で実現されるはずである。例えば、自分の満足のいく作品を作るために、主人のディススクールを経由して大学のディススクールに移動し、自分がこれまで持たなかったS2を学習しなければならない時、傲慢な主人でも一時的に謙遜になることを厭わないのであろう。更に、このプロセスが繰り返される度にS2が蓄積されるようになる。それが臨界値を超えてはじめて、ヒステリー化したオタクが再び主人のディススクールに戻る、または大学のディススクールに移動する可能性が生まれる。

ただし、S2を十分に持っていないということは、主人をヒステリー化させるきっかけで

しかない。「S2を十分に持っていたらヒステリー化することはない」などという想定は不可能である。何故なら、ヒステリー者が象徴的な秩序及び自我理想を受け入れられないのは、象徴界そのものに対する不信が根本的な原因であると言えよう。現実界は、言語によって語り尽くされるものでは決してない。しかし人間には、言語以外に現実を語り得る手段を持っていない。この一見逆説的なテーゼが実際に成り立っている。「言語は現実を語れない」という事実と、「言語で現実を語れ」という他者の直言命令との矛盾が、いわゆる超自我が自分に課した絶対に達成できない目標がもたらした帰結である。フロイトのところでは、この矛盾はオディプス・コンプレックスの中で体現される。つまり超自我は「父のようになれ」と自我に命令しながら、「父のようになってはならない」という、最初の命令に矛盾した命令を自我に下す。言うまでもなく、後者は特に「自分の母である女を妻として愛してはならない」という意味を持つ。そして最終的に、子供は「父」ではなく、自我理想としての「去勢された父」との同一化を強いられることになる。このように、「父」と「去勢された父」との間の落差はラカンの抽象的な解釈の中では「言語」と「言語では語れない余剰」、すなわち対象 a との落差としてその面目を一新する。ここでもう一度強調するが、ヒステリー者のディスクールでは、根本的な動因（すなわち真理の座に位置しているもの）は S2 ではなく対象 a になる。

もう一つ、忘れてはならないことがある。S1 そのものも、他ならない他者の言語の領域、すなわち象徴界に属するものである、ということである。よって、これが外部のものとして排除（否定）されることが多いという推論は、現実と一致している。すなわち、オタクはオタクであるほど、「オタク」と決め付けられることを否定的に考え、それに対する抵抗を示すのである。よって、抵抗を示さないものにとっては、それが外部のものとして認識されていないと言えよう。この現象は、その言葉を自分の内部に取り込み、大文字の他者の持つ他者性を消滅させることを意味する。このプロセスによって言葉が私物化され、本来の意味とは異なる意味で使われるようになり、やがて意味の崩壊が引き起こされる。脱構築する主体は、言葉の私物化及び大文字の他者に対する報復という二重の享樂を味わうことができる。そこでは、自分のアイデンティティとしての S1 は私物化され、その意味はもはや他者または象徴界の影響を受け付けなくなっている。つまり、ヒステリー化したオタクが私物化しようとしているものは、作品そのものでもなければ作品に関連する知識やグッズでもない。それは自分のアイデンティティである。このような完全なアイデンティティ（主人と奴隷の優れたところを両方持ち合わせた存在）は、いかなるファルスをもってしてもそれを実現させることはできない。故に、それは持続的に剰余享樂を生み続けることになる。その結果、主体は最終的に父なる自我理想を棄却し、母なる超自我に支配され、マゾヒズムにしてナルシズム的な存在になる。これがラッシュが指摘した「病的なナルシズム」のリビドー構造の決定的な特徴である。

さて、以上の分析を通じて、我々はオタク的な欲望を四つのディスクールの中でもう一度定式化することができる。創作活動に寄与する欲望は搾取する欲望であるが故に、主人

のディスクールに還元される。これは「貴族的オタク像」に該当する（何故なら岡田によればオタクの鑑賞や批判活動は全てクリエイターを育てるため、そしてオタク文化全体に対して貢献するためにある³⁶⁾）。プロでもないのに「創作する欲望」を持つのは自分の「立場」に相応しくない欲望を取り込んだため、ヒステリー者のディススクールを体現している。これは「根暗的オタク像」に該当する。そして言うまでもなく、創作についての知識への欲望は基本的に科学への欲望と同じ原理で作動している。それは「自分を殺す」ための、いわゆる禁欲に対する強迫的な欲望なので、大学のディススクールによって説明される。これは「平凡のオタク像」に該当する。勿論、これらは単純なパターンでしかない。本当の意味での「知識への欲望」は勿論ヒステリー者のディススクールに還元されるべきである。つまり、その欲望がどのような意味を持つかは、結局当事者自身のアイデンティティによって左右されてしまう。だからこそこの論文の核心はアイデンティティと欲望に関する議論、すなわちこの第三章である。そしてここで欲望に関する説明を一旦終わらせ、次節からアイデンティティについての議論を展開したい。

第五節 アイデンティティと再帰性

何故ここでアイデンティティについて議論するか。それは自己アイデンティティの再帰的な構築が「他者」の存在を必要としているからである。故に、この議論は第二章の議論と緊密に結ばれている。前章で筆者は、主体性は他者に見られることによって成立するというより、他者の眼差しを制圧することによって成立すると言った方が良いと主張した。ではアイデンティティの場合はどうであろう。勿論、ただ他者によって規定されそして受け入れられるものより、人間のアイデンティティはもっと能動性に富むものである。例えばゴッフマンのドラマトウルギー理論では、人間のアイデンティティが安定的かつ独立的な心理学的実体ではなく、他者とのコミュニケーションの中で常に再構成されるものである。そして、この点についてはアンソニー・ギデンズの枠組みも同じである。良く知られているように、「ギデンズは方法論的な個人主義と社会主義の間を目指し、その対立を克服しようとしていた」（下田、1994：P66）からである。ギデンズは基本的に個人にも社会にも優位性を認めず、彼の社会理論は「ホモ・ソシオロジクス」、すなわち社会の前ではあらゆる自由を持たず、役割をただ遂行するだけのロボットのような人間像を克服し、人間の主体性を十分に肯定する理論体系である。

それでは、ギデンズのアイデンティティ論とはどのようなものかを一緒に見てみよう。ここでは基本的に『親密性の変容』を扱いたい。周知のように、これは恋愛の歴史的な変遷及び近代の特性を分析した（フーコーの『知への意志』と同じくらいに）重要な著作である。フーコーによれば、近代のセクシュアリティの誕生は、主に近代の統治階層、いわゆるブルジョアジーの再生産に関わっていた。それは優生学などの科学と一緒に誕生し、

³⁶⁾ 岡田（1996）P227-228を参照。

そして主にブルジョアジーの次の世代の健康かつ健全な成長のために尽くしていた。ただし、技術や資本主義の更なる発展により、より多くの（健康かつ健全な）労働者が必要になり、そこで、それが余儀なくプロレタリアにも適用され、より一般的なものとなった。しかし、フーコーの見解が間違っているとは言っていないものの、ギデンズはフーコーの議論に異議を唱え、フーコーがセクシュアリティに関する考察の中で恋愛や結婚などの要素を排除したことを批判した。ギデンズによれば、「自由に塑型できるセクシュアリティは、およそ十八世紀後半あたりから始まった趨勢に、厳密に言えば家族規模を限定する傾向に由来している。しかし、自由に塑型できるセクシュアリティは、近代の避妊方法や新たな生殖技術の普及の結果、その後も更に発達していった。自由に塑型できるセクシュアリティは、パーソナリティ特性として形成されていくため、したがって自己と本質的に緊密に結び付いていく」（ギデンズ、1995：P13）。故に、ここでは筆者は基本的にフーコーではなくギデンズの議論を参照したい。

ギデンズが言ったように、まず、この議論の前提は「近代性」である。家族規模の縮小などの原因により、セクシュアリティは生殖行為から独立し、自由に塑型できるものとなりつつあった。それはつまり、人間のセクシュアリティは自然から人為的に隔離されたということである。それによって結婚の制度が余儀なく変容され、そして「ロマンティック・ラブ」という需要が顕在化してきた。そこで、男性の支配が揺るがされ、結婚の基礎が物質的な要因から感情的な要因へと移行した。それはセクシュアリティの男性の支配からの解放へと繋がるとギデンズは言ったが、いくつかの難点を抱えている故、男性の支配を完全に打ち砕くことはできなかった。「性」の二重の道德規範、それが最も重大な難点と言えよう。性交渉の経験が豊富であることは、男性の場合はプラス評価、そして女性の場合はマイナス評価に繋がることが多いということは、疑いようもない事実である。そこで、異性間のロマンティック・ラブが不平等であるという状況が、セクシュアリティと生殖行為の隔離を更に促進させた社会的な条件（避妊法の更なる普及、人工授精技術の発展、離婚の承認など）の整備により、自由に塑型できるセクシュアリティが完全なものになり、自己アイデンティティの一部となった。

しかし、親密性の変容は、男性にとっては逆説的な事態である。従来、女性を「道具」としてしか見なかった男性は、女性を自分と平等なパートナーとして認めなければならなくなった。そこで、異性間のロマンティック・ラブに対して、男性が不満を持つようになったのである。それが、同性愛の台頭という結果に至らしめたのである。同性愛についての研究が示してくれたように、同性愛は先天性のものではなく、再帰的に自己アイデンティティに取り込まれるものであり、流動性の高いものである。更に、同性愛は異性間のロマンティック・ラブに対する反逆として捉えられることもできる。何故なら「同性愛者たちは、伝統的に確立された婚姻という枠組みと持たずに、相対的に対等な立場で相手と『折り合って暮らして』いかなければならなかったからである」（ギデンズ、1995：P31）。つまり、同性間のロマンティック・ラブは、異性間のそれよりも平等的なものである。

故に、それが発見され、自由意志によって選択され、多様なライフスタイルを可能にしてきた、とギデンズは述べた。そこで、ギデンズはロマンティック・ラブ及びそれがもたらした固着した関係性のかわりに、「コンフルエント・ラブ」（または一つに融け合う愛情）及び「純粋な関係性」を推奨する。

ギデンズによると、「純粋な関係性」とは「社会関係を結ぶというそれだけの目的のためにつき、互いに相手との結び付きを続けたいと思う十分な満足感を互いの関係が生み出している」と見なす限りにおいて関係を続けていく、そうした状況を指している」（ギデンズ、1995：P90）。故に、純粋な関係性は「特別な存在」としての相手を必要としない。故に、固着した関係性及び「共依存」という状況をもたらさない。それが特定の相手への依存から個人を解放し、自立させ、自己アイデンティティという再帰的自己自覚的達成課題へと取り組ませるのである。ギデンズが言ったように、「自己アイデンティティは、一人の人間の行為システムが継続している結果として与えられるものではなく、むしろ、人間の再帰的な活動の中で常に作られ、維持されなくてはならないものなのである」（ギデンズ、1991=2005：P57）。

しかし、関係の安定性という視点から見れば、純粋な関係性の方がもっと危険である。「共依存」は、特定の相手への衝動強迫的な執着によって強いられた自分のアイデンティティによって維持される。それは、特定の相手に必要とされることに自分の価値及び生の意義を見出すことを意味する（すなわちナルシズム）。なるほど、自分の全てを他者に委ねるということは勿論危険であるが、しかし相対的に安易な課題でもある。何故ならそれが「メンテナンス」を必要としないからである。ギデンズの言う「共依存的な人物」とは、いくら当人がその関係性を嫌悪し、その中で不幸な状態にあったとしても、心理的に分かれることのできないようなパートナーである。言うまでもなく、そのような共依存は一種の強迫行為である。しかし逆に、純粋な関係性の持つ「再帰性」という性質は、不安そのものに繋がっている。純粋な関係性は平等な関係にある二人の合意によってのみ成立し、そしてその合意が崩壊した場合にはすぐに解消される。つまり、維持させるのが非常に面倒であるが、その割には壊すのが非常に簡単なものである。勿論、ギデンズはそれをちゃんと理解している。「純粋な関係性の示す特徴の一つは、いつの時点においてもいずれか一方のほぼ思うままに関係を終わらすことができる点にある。関係性を十分長続きさせるためには、自己投入が必要である。しかしながら、無条件で相手に自己投入していく人は誰でもみな、仮に万一関係が解消した場合、将来極めて大きな精神的打撃というリスクを冒すことになるのである」（ギデンズ、1995：P204-205）。そこでギデンズはちゃんと「リスク」という表現を使っている。

更に、そのような不安定な関係性の副産物として、「女漁り」または「女誑し」が挙げられる。ギデンズが言ったように、こうした男性は女性を一人の人間として扱うのではなく、フェティシズムの対象としてしか見なさない。実際のところ、彼らは「純粋な関係性」への恐怖を示している。それは「父であろうとし母を支配する欲望」と「子供であろうとし

母に依存する欲望」の間に生まれる調停しがたい矛盾に起因する。しかしもっと正確に言えば、それは主人と奴隷の弁証法の中で男性が主人としての地位を失ったからである。故に、このような現象を抑制し、純粋な関係性を促進させるにも、アイデンティティの再帰性を浮き彫りにするにも徹底した男女平等を、そして場合によってはジェンダーの脱構築を目指さなければならない。

簡単にこの議論をまとめると、近代的な再帰性がアイデンティティの性質でありながら、それ自身にとって危険なものでもあるということである。既に見てきたように、ギデンズがアイデンティティのダイナミズムについて論じる時は「慣性」というものを十分に考慮に入れている。すなわち、新しい関係性によって自分の従来のアイデンティティが再帰的に再構築（破壊）される時、人はそれをリスクと認識する。この点は非常に評価できる。ではこの文脈において、人間のアイデンティティが社会から作用してくる力に抵抗する場合も想定しなければならない。例えば、失恋が人間を傷付けるのは、当事者が恋人を失うだけでなく、「モテる自分」という肯定的な評価が「捨てられた自分」というマイナス評価に書き換えられ、アイデンティティが損なわれたからである。故にその関係性が嗜癖的なものになっても人間はそれを解除したがる場合があるし、そのようなダメージを避けるために人間は「関係性を構築しない」という戦略を選ぶ可能性も考えられる。

ギデンズのアイデンティティ論は、「後期近代」という時代をその背景としている。かつてウェーバーは「合理性」が近代という時代の根本的な特徴であると指摘した。ギデンズはそれに賛同しなかったが、「合理性」が近代の人間生活に浸透していたことは否定できるものではない。そしてギデンズが言う近代化の特徴として、「時間と空間の分離」や「脱埋め込み」、そして「制度的再帰性」が挙げられる。そしてこの「脱埋め込み」が実際に問題とされている。大雑把に言うと、「脱埋め込み」は「グローバル化」と同義である。つまり、この時代では人間はローカル社会でのみ通用する価値やルールなどではなく、多くの社会でも共通するものにコミットする傾向があるので、その行動をローカル社会の文脈のみで理解してはいけないことを意味する。言い換えれば、近代の人間はもはやローカルに縛られず、多元的な生き方を選択することができるようになった、ということになる。しかし現実には、選択肢の多元化が進行すると若者たちはかえってその相対化から逃れようと、同質化したものを選択する傾向を見せている、と土井隆義が主張している。すなわち、選択の自由が増大するにつれて、誰もが人気のある選択肢を選ぶようになり、逆に選択肢の多様性を殺すことになる。その帰結として、ギデンズは自由と平等を強調し、「純粋な関係性」を積極的に構築することを後期近代の人間の重大な課題の一つとして提起するが、人間の自由が増えれば増えるほど、「関係性を構築しない」という選択肢を選ぶ自由も強化され、他者との関係性全般が避けられるようになりかねない。人間が平等な関係性に慣れすぎると、そうでない関係性を耐え難いものとして認識するようになるというのは至極当然のことである。檜村が言ったように、これを少子化の原因の一つとして認識すべきである。このような状況では、純粋な関係性のみを讃えるのは、社会にとって必ずしも有益なこと

ではない。

ところが、実際にあり得る選択肢として、「守銭奴」というものがある。フロイトの理論に依拠すると、もともと人間はナルシズム的な存在であり、他者の欲望を拒絶していたらいつまでもナルシズムの状態を維持し続けることになるからである。その特徴はフロイトの言う「肛門性格」として理解できる。リビドーの発達段階では、肛門期が口唇期よりも後の時期である。故に、そのナルシズム的な傾向が低くなり、純粋なものではなくなってしまう（発達段階が口唇期の赤ん坊は自分の指を吸うことで性的な満足を得られるのでそれは純粋な自己充足的なナルシズムと呼ばれる）。このナルシズム的な傾向は自己充足的なものではないので、代理（糞便）が存在することは容易に想定できる。腸粘膜が性感帯となっているこの段階では、排泄することが性的な満足を伴う。故に肛門期の子供は他者の欲望（トイレのしつけ）を拒絶し、自分が好きな時に排泄をする傾向を持つ。子供の育ちは経験の偶然性にもよるが、想像的なものである理想自我が破壊されたことと、その代わりとなる（象徴的なもので不完全な）自我理想が理想自我よりも劣っているものであるという事実は、主体に「素直に他者の欲望を受け入れる」という選択肢以外の選択肢を提供しているに違いない。そして発達が進み、肛門的な性欲が昇華され、「肛門性格」として、すなわち吝嗇さ、強情さそして融通のきかなさとして顕現される（フロイト、1997：P377）。この融通の利かなさがオタク的な主体の最も重要な特徴をなしている。何故ならそれは「次善の策をとる」ことを禁止する傾向を持っているからである。この「次善の策」というのは他ならぬ「ファルスを持つこと」を指している。それが本当だとしたら、「ファルスであることを欲望し続けることでファルスを持つことすら許されなくなる」ということこそがオタク的な享樂の正体と言えよう。

しかしこの文脈では、「守銭奴」や「肛門性格」が単なる他者とのつながりを切るという意味だけではない。柄谷行人が『トランスクリティーク』で指摘しているように、守銭奴の欲動は物への欲望ではなくて、それを犠牲にしても等価形態という「場」に立とうとする欲動である。いわゆる「天国に宝を積む」ことである。逆に言うと、純粋な関係性が「特別な存在」としての相手を必要としないのと同じように、そこには「掛け替えのない物」が存在せず、「糞便」や「金銭」のような一般的等価物しか存在しない。

第六節 アイデンティティとは何か

さて、いささか遅くなったが、ここでは筆者は「アイデンティティとは何か」という問題を徹底的に明らかにしたい。既に論じたように、ギデンズのアイデンティティ論では、アイデンティティの再帰的な再構築がリスクと化し、社会的な相互作用を妨げる。しかし、そもそも人間は何故アイデンティティを必要とするのか。ギデンズのアイデンティティ論を見極めるためにも、恐らく我々はアイデンティティという概念自体に答えを求めべきである。

まず、人間がまだアイデンティティを持たなかった時代（すなわち赤ん坊時代）から議論を始めよう。勿論ギデنزはこの問題を軽視していなかった。彼は精神分析の理論（主にドナルド・ウィニコットとエリク・エリクソン）を引用し、エリクソンの「信頼」の概念を使ってアイデンティティの成立を説明した。まず、「信頼」は決断の背景となる一般的な心の態度であり、人格の発達の中で獲得されるものであるとされ（ギデنز、2005:P21）、更に、養育者の世話を通じて、人間の基本的な信頼は発達し、そしてそれは自己のアイデンティティを他者の評価と決定的に結び付けることになる（ギデنز、2005:P41）。他者からの承認をアイデンティティの根源であるとするギデنزの見解は、有名な「主人と奴隷の弁証法」及び精神分析理論の基礎理論とはおおよそ矛盾していない。しかしアレクサンデル・コジェーヴの言葉を思い出そう。「この他者がもし人間的存在者であるならば、この他者もまた同じように自己を他者に認めさせねばならぬ以上、人間の生成をもたらす『最初の』行動は必然的に闘争の形態、すなわち人間であることを主張する二個の存在者の生死を賭しての闘争の形態をとらざるをえない。これは敵からの『承認』を目指して遂行される全くの尊厳を求める闘争である」（コジェーヴ、1987:P22）。本来、ヘーゲルの弁証法では、他者からの承認は闘争を通じて得られるものである。それは養育者の「愛情のこもった世話」とは全く異なるものである。勿論、ヘーゲルの理論は哲学理論であり、「二人の最初の人間」は理念上の存在にすぎず、現実そのものではない。しかし、「人間のアイデンティティは他者からの承認に根源を持つ」という点で一致しても、その起源が「闘争」か、それとも「愛情」か。これは無視できる問題ではない。この問題を更に詳しく検討するためには、ラカンの四つのディスクールをもう一度持ち出す必要がある。

念のために、ラカンの理論がアイデンティティ論と相容れるかどうかを検討してみよう。「アイデンティティ」という概念を提唱した者であるエリクソンは基本的に、概念を単なる「予備的な秩序をもたらすもの」として、自分の用語を硬直した概念として規定するようなやり方を好まない。そのかわり、エリクソンは常に用語を使いながらその意味を語るというスタイルを選ぶ。故に、「アイデンティティ」に関する彼の説明は複数の著作の中に散らかっている。その中の最も有名な例として、「自分自身との永続的な斉一性と、ある種の本質的な性格を他者と永続的に共有すること、との双方を含む相互関係」と、「個人の核心と同時にまた彼の属する共同体文化の核心に位置するプロセスで、これらの二つのアイデンティティのアイデンティティを確立するプロセス」の二つが挙げられる。これらの表現には問題点が存在するが、しかし、アイデンティティが個人的なものでもなければ、固定したものでもないということは明らかである。すなわち、まず人間には「個人的なアイデンティティ」と「集団的なアイデンティティ」があって、そして「アイデンティティ」とはその二つの部分が一致している状態、というより、その状態を目指すための過程である³⁷。

³⁷ 『『歩ける人』になることは、身体支配と文化的な意味が一致し、機能・・・の喜びと社会的な承認とが一致する体験を通して、より一層現実的な自己評価を高める数多くの子

それに対して、ラカンが「アイデンティティ」の概念こそ使わなかったものの、「想像的同一化」と「象徴的同一化」という、二つの「同一化」(identification)の概念を駆使し、更なるアイデンティティ論の可能性を見せてくれた³⁸。ジジェクの言葉を借りると、例えば「私はお前が好きだ」という表現は、「私の象徴的なアイデンティティ」が「お前が好きだ」と言っている(my identity as lover is telling you that it loves you)という構造を呈している。その「象徴的なアイデンティティ」は一般的に「マスターシニフィアン」(S1)と呼ばれている。ラッセルが『心の分析』で指摘したように、心的な事象を分析する時には、「思考する主体」という概念が余計なものである。よって「私が考える」という表現は無意味であり、「それが私の中で考える」という表現のみが適切である。「それ」とは何かと言えば、英語でいうと「it」に該当し、そしてドイツ語(特にニーチェ及びフロイトの文脈)では「es」、つまり人間の無意識の中核にあたる「エス」である。明らかに、ラカンは「それ」を「大文字の他者の言語」そのものとして捉えている。この呼び名には「シニフィアンの意味はそれ自身によってではなく、他のシニフィアンとの関係(構造)によって決められる」というソシュールの思想が込められている。すなわち、これは受動的に規定されるもので、「集団的なアイデンティティ」に近いものである。よって、個人と集団の両方を含むエリクソンの「アイデンティティ」とは一致しない。

しかし、アイデンティティには「内」と「外」の二つの部分があるので、その一致を目指すには、「内面化」というプロセスを扱わなければならない。これをラカンの言う「象徴的な同一化」(または疎外)と同じ意味で捉えるのなら、二人の理論家の問題意識の間には根本的な断絶があるとは考えにくい。この議論によってエリクソンのアイデンティティ論が全否定されることもない。ただし、単なる強いられたことを「自由に基づく選択」または「自己実現」という風に表現したエリクソンやギデンズには、「疎外」という事象を綺麗な言葉で粉飾するきらいがある。サルトルの表現を使うと、「人間は自由であるように呪われている」のであり、その自由とは「やりたい事をやれる」のではなく「やれることをやりたくなる」だけである。ナルシシズムすらも(自分の鏡像による)疎外的一种と考えるラカンの理論は彼らのそれと比べればより批判的であると言えよう。「it loves you」という表現は内面化の失敗を意味するのではなく、人間の本当の主体性(\$)とそれを代弁する象徴的なアイデンティティの間にはどうしても埋められない落差があるということの意味する。エリクソンがアイデンティティを静止した状態でなく動的なプロセスとして捉え

供の発達段階の一つである。だから、この自己評価は、決して・・・幼児的な万能感の自己愛的な確認ではない。むしろそれは、自我が確実な集団の中での未来に向かって有効な歩みを学ぶ途上にあるという確信へと変わってゆく。つまりそれは、自我が特定の社会的現実の枠組みの中で定義されている自我へと発達しつつあるという確信である。そして、私はこの感覚を自我同一性と呼びたいと思う。それ上で私は、この概念を、一つの主観的な体験として、一つの力動的な事実として、更には一つの集団心理学的な現象として・・・明らかにしてゆきたい(エリクソン、1973 : P10)。

³⁸ その二つの同一化とは別に「現実的同一化」という概念も存在する。詳しくは藤田(2006B)を参照。

るのも、それが終わりなきプロセスだからではあるまいか。

これらに対して、独創的な見解とは言えないかもしれないが、ラカンの視点は極めて特異なものである。つまり、親子関係それ自体を「主人と奴隷の弁証法」と見なし、社会関係の原初形態である「親子関係」が「主人と奴隷の関係」そのものであるとした³⁹。この文脈では「奴隷」は一つの階級を指すのではなく、単に「直接に生産や労働に携わる者」を意味する。ニーチェの言葉で言うと「自分の一日の三分の二を自己のために持っていない者」または「自由でない者」である。ヘーゲルが言ったように、主人と奴隷の関係は弁証法的である。表面的に見れば母はいつも赤ん坊に振り回されていて、赤ん坊のために尽くしているように見えるが、しかし赤ん坊の視点から見れば、母がいなくなれば自分は全く無力で、自力で生きてはいけない存在である。つまり、自分のアイデンティティは常に（弁証法的な意味で）母に依存しているのである。故に、赤ん坊は母を自分の奴隷と見なし、余裕をもって接することは絶対にできない。よって、両方はその主観のレベルでは「自分の方が劣位に立っている」と考え、「自分の享樂は相手に奪われている」と信じ、他方に対するルサンチマンを持つ傾向がある。よって、ニーチェが決して認めない「弱者に対して強者が抱くルサンチマン」を想定する必要がある。これが「相互受動性」によって維持される一種の共犯的な関係である。この関係はヘーゲルの言う「最初の二人の人間」の関係とは異なり、非対称で不平等な関係である。主人と奴隷の地位は闘争の結果によって決められるものではなく、最初から決まっていたのである。何故なら赤ん坊は奴隷の地位に相応しい「知」を一切持たないので、主人の位置に置かれる以外に選択肢は一切存在しないのである。

ラカンの視点では、「主人」という他者に与えられる地位と、自分が自分に対する主観的な評価との関連性をはっきりと見えてくる。ここで一度『有階級の理論』を思い出そう。社会に影響を及ぼす行動原理の一つとして、ソースティン・ヴェブレンは「製作者本能」という概念を提唱していた。それは基本的に「困難である生を維持するために人間が限られた時間、体力及び精神力をいかに効率良く使う性向」という意味である。そして言うまでもなく、自分が生のための財産を蓄積することよりも、他者の財産を略奪することがより効率的な選択肢であり、「武勇」と称され、賞賛に値するものである。これがニーチェの言ったところの既に失われた「主人の道徳」に該当する。昔の主人たちは、この道徳基準をもって自分たちを正当化し、高く評価できたわけであるが、しかしそのような主人が子供であった頃、彼の母に「主人」の地位を与えられても、「武勇」どころか全く無力な自分を正当化できるはずがない。既に見たように、ラカンが改造した「主人と奴隷の弁証法」の中では、主人が主人であるのは主人が奴隷より優れているからではなく、主人が奴隷よりも劣っていて、奴隷の仕事が務まらないからである。結局のところ、ギデンズが「存在論的安心」(ontological security)を見出した場所に、ラカンが見出したのはヒステリー

³⁹ これはもともと、あらゆる人間関係を親子関係に還元しようとするフロイト的な発想である。

化の契機に他ならない。その根底にあるのは原理的には消すことができない不安であり、メラニー・クラインの言葉で言うと「要求が満たされないことに対する不安」である。

精神分析理論に対するクラインの最も重要な貢献の一つは、欲求 (need) と欲望 (desire) の間に「要求」 (demand) ⁴⁰ という概念を成立させるための土台を作り上げたことである。基本的には、生まれてきたばかりの赤ん坊は生物学的な欲求しか持たず、しかもそれは物質的な手段によって完全に満たされることが可能である。しかし、空腹を感じてから泣き声で母を呼ぶことに、赤ん坊は不便を感じるはずであり、更に母が来なかった場合はそれが「不安」に転化してしまう。そこで「もしもあの乳房が自分のものだったらいいな」という要求が生じる。残念ながらそれは無理難題であり、満たされることはない。そこで、子供はその挫折を受け入れてはじめて「自分の欲望」 (ただし欲望はその定義からして「他者の欲望」でしかないのでこれは自発的な欲望という意味ではない) を持つことを許される。これが何を意味するかと言うと、いくらその養育者に愛されても、子供は絶対的な安心を手にすることは不可能である。何故なら、養育者は様々な世話を通じて愛情を「表象」するが、要求の対象は「何物にも表象されない純粋な愛情」であり、それを表象するものから分離させる手段は存在しないからである。したがって人間の「正常な」アイデンティティの礎は「信頼」と「安心」ではなく、「不信」と「不安」であるということになる。しかもこれはパラノイア的な被害妄想とは対極にあるものである。しかし勿論、これが「他者を信用すべきではない」という意味を表しているわけではない。むしろラカンが「三人の囚人のゲーム」という思想実験を使って、人間がいかに論理的な根拠を持たずに他者との相互作用を行うのかを説明している。ゲオルク・ジンメルが言ったように、「完全に知っている者は信頼する必要はないであろうし、完全に知らない者は合理的には信頼することはできない」 (ジンメル、1994 上 : P359)。他者が原理的に知り尽くせないものである以上、完全な論理的な根拠を放棄しないと、いかなる社会的な行為も不可能になってしまう。故に「信頼」は常に両義性を持っている⁴¹。そしてそれが「秘密」と「漏洩」という、社会生

⁴⁰ 欲望というものが原理的には「完全に」満足させることができないということが、人間の行為を理解するための前提である。欲望の内容 (例えば「他者より強くなりたい」) そのものが完全な「無」ではないはずである。すなわち、ただ「他者より強くなりたい」という全く意味もない状態ではなく、他者より強くなることで、実際の利益や他人に対する心の余裕が得られることを忘れてはいけない。この「中身」が欲求の対象であり、それ以外の部分は「要求」の対象であり、そしてその両方が欲望の対象である。ただし、人間が欲望することによって得られるのは後者のみである。つまり、欲求の対象が「愛を表象するもの」であるに対して、要求の対象が「何ものにも表象されない純粋な愛」であるので、その要求が満たされることは決してない。故に要求という力は人間の自我を形作る最も重要な一つの力である。必ず失敗を招く要求は、自分への過大評価を防ぎ、社会生活に適応できないほどの傲慢さを削ぎ落とすものである。ただしそれが一般的な場合であり、時として自分への過小評価をもたらし、かえって社会適応を阻害する場合も考えられる。

⁴¹ そもそも「信頼」の根源は「他者の行為の予測不可能性」にある。故に、信頼の問題は「自由な他我の存在という社会秩序の根本問題」、すなわちホップズ問題やダブルコンティンジェンシー問題とは密接な関係にあるとルーマンが言っている。ルーマンによれば、信

活における二つの魅力的なものを生み出している。ギデنزとラカンの「矛盾」はこの両義性を体現しているにすぎない。

この説明ではっきりしたことはつまり、ラカンの言う「不安」はギデنزの言う「実存的不安」とは全く別物であり、「存在論的安心」によって乗り越えられることはない。実存的不安は基本的に「自分は他者に高く評価されるかどうか」についての不安であり、これに対してもっと根源的な不安とはすなわち「何故自分は他者からの評価を気にしなければならないのか」というヒステリー的な抵抗である。これは基本的に「他者が原理的に知り尽くせないものである」という事実によって引き起こされる。既に強調したように、「知ること」と「信頼すること」とは同じことではない。故に、いくら「人間は常に他者からの承認を必要としている」という事実を強調してもそれに納得できない人間が出てくるはずである。その背後にあるのは「他者に認められなければ何者でもない自分」に対する怒りと「理的に知り尽くせない他者」に対する恐怖である。このメタメッセージを理解しないとけない。

しかし、ラカンが社会的なものを否定したと言い切れるのであろうか。ラカンが社会的なものを肯定し、社会学者と同じ立場に立つ可能性は想定できるか。その答えは勿論肯定である。何故なら、他者とのあらゆる関係性やつながり方が全て「社会的なもの」とは言えないからである。かつてジンメルは「三者関係論」を展開し、二者関係と三者（以上）関係との根本的な差異を力説した。それはすなわち「個人～個人」関係と「個人～集団」関係の差異である。アイデンティティ論の文脈で言うと、二人からなる親密な＝閉ざされた（close）二者関係では、自分のアイデンティティは完全にこの特権的な他者によって支えられている。よって、その他者を失う時やその関係性が解消される時、当事者のアイデンティティは崩壊しかねないほどのダメージを負うことになる。そして勿論、三者（以上）関係ではその危険性は相対的に低い。驚くことに、この単純に見える原理は、実はラカンの理論と一致している。前期ラカンの代表的な著作『二人であることの病い』のタイトルを見れば分かるように、ラカンが「二人であることの病い」と呼んでいたパラノイアは基本的に二人からなる閉ざされた関係性を苗床としている。「症例エメ」に関する分析では、「特権的な他者」に理想的な自分像を投影することでパラノイア症者のリビドーが全てその他者に向けられ、歪んだ愛情や恨みを生み出しているとラカンは主張していた。その状態を救済するには、第三者を強制的に導入し、その閉ざされた関係を破壊するしかない。結局のところラカンは二人関係を危険なものであるとして、その危険性を軽減させるために

頼がシステムの維持に役立つ諸機能を果たしているので、信頼の合理性はシステム合理性であって目的合理性ではない。環境としての他の諸システムへの信頼を議論する時、再帰性（反省性）という要素が重視されるべきである。勿論、信頼は人格システムの同一性（信頼に値する変わらない徳性など）を重要な前提としているが、それよりも重要なのは再帰性の方である。すなわち信頼は「徳性」などではなく、他者が（それ自身の行為＝表象を反省することによって）その同一性に拘束される＝疎外されることに由来している。故に、信頼は「チャンスであると同時に束縛でもある」（ルーマン、1990A：P119）。

はやはり第三者を導入する必要がある。オイディプスの三角形の中で「父」の機能を何よりも重視するラカンの真意はここにある。

ジンメルによると、社会関係は、三者関係を基本的なモデルとする。何故なら、子供は最低限でも二人の他者に出会わなければ社会性を獲得できない。相手が一人だけなら、「仮面」(人格)の使い分けは必要のないことだからである。これは正しい結論であるが、そもそも純粋な二者関係は想定できないものである。ヘーゲルやコジェーヴの言う「二人の最初の人間」は理念上の存在でしかない。実際の社会生活では、あらゆる人間の最初の社会関係はその母との関係であり、そしてその母が既に社会化された存在として自分の前に「君臨」している。彼女の背後には彼女の両親がいて、更に自分の命の半分を与えてくる存在(すなわち父)を忘れてはならない。最初から全く平等であった二人の最初の人間の関係性は全く想定できない。その関係が不平等であるのは、闘いの勝敗がもたらした結果では決してなく、最初から決まっていたことである。要するに赤ん坊と母との関係性とは一種の「多数の暴政」に他ならない。ただ「暴政」を形作るためなら、母以外の他者の介在は不必要なことである。

ここで強調しなければならないのは、二者関係は常に「二人関係」を意味するものではない。知識は、人間を社会に適応できるようにするための道具だけではない。時には、人間を社会から遠ざけ、二者関係に閉じ込めることもある。ジョージ・ミードの言う「内省的な観照」(reflexive monitoring)はただ社会的な行為を行うための「下準備」ではない。それが自己目的化した時、「差延的な運動」が生じ、社会的な行為が遅らせられることになる。特に「内省的な観照」は「瞑想」や「省察」に近い意味を持ち、デカルトの『第一哲学についての省察』をその典型的な例として挙げることもできる。よってこれは社会化に失敗した例だけでなく、一般人にも適用できる発想である。自我を持つ人間は、常に主我と客我の両方を持ち、一人からなる二者関係を構築することは常に可能である。デカルトが批判されたのは、「我思う故に我あり」という一者のみが存在するわけがなく、「思う我」と「ある我」は二者であり、その二者の間に関係性が存在するからである(すなわち独我論は原理的に不可能である)。しかしだからと言って、その関係性が常に社会的な関係であるとは言えない。論理的に考えると、「態度取得」は二者関係の中でも成立できる。そして第三者が現われない限り、「一般化された他者」をうまく構成できないまま「態度取得」にのみ成功した主体が出来上がる。このような主体はどうなっているのか。パラノイアの原理と同じく、一人の特権的な他者(象徴的な母)の欲望しか受容していない主体は、自分をその特権的な他者の欲望を反射する鏡としか見なさない。この二者関係が既に完璧なもので、第三者の存在は余計なものとして排除されてしまう。そこで子供は母なる欲望という深淵に飲み込まれ、二度と出られなくなる(これは社会化の失敗を意味する)。つまり、自分の構成要件は少なくとも二人以上の他者の欲望であるというラカンの見解は、ミードの「一般化された他者」及び「客我」の構成に関する議論と通底していると言えよう。

最後にもう一度、「自他の区別が構築されるもの」であるというメルロ＝ポンティの議論

を思い出そう。このアイデンティティに関する議論は勿論、アイデンティティの成立における他者の持つ重要な役割を否定するものではない。しかし、第二章の最後で既に述べたように、個体としての自分の存在自体が否定的に捉えられることもある。そしてその自分が想像界に、更に象徴界によって疎外される。勿論全部ではないが、アイデンティティの大部分は自分の身体の外部に存在し、主体はただそれを押し付けられているのである（身体化）。確かにそこには一種の「信頼」が存在するが、これは「他者を信じたい」という気持ちによるものでは断じてない。それには非常に合理的な理由が存在する。すなわち、他者を信頼しなければあらゆるコミュニケーションや相互作用が不可能になってしまうから信頼するしかない、という消極的な理由によるものである。そこで人間が欲望しているのは他者に関する「確実な知識」と、その知識をもって他者を知り尽くすことである。しかしそれは原理的に不可能なことであるので、他者のところにある「どうしても知り得ない部分」は剰余物としての「対象 a」を形成させる。そしてその対処法を我々は既に見てきた。すなわち、主人のディスクール以外の三つのディスクールである。勿論、分析家のディスクールは精神病の領域であるが故に、普通の人間として選択できる戦略として、ヒステリー者のディスクールの中でヒステリー的になることと、または大学のディスクールの中で強迫的になることである。勿論、これ以外の戦略も存在している。すなわちギデンズが提示してくれた「脱構築」である。つまり、一つの弁証法の中で自分が優位を保つことができないのであれば、この二元対立を脱構築し、自分の評価が落ちるのを阻止することである。これらの戦略が本当に外的な合目的性を持っているかどうかについては、第四章でもう一度議論しよう。

第四章 オタクであることの諸目的

第一節 「目的」の實在論的な地位について

ここまで筆者は、「オタク」という現象の形相因、質料因及び作用因について議論してきた。しかし「四つの原因」の最後の一つ、すなわち目的因（テロス）に関しては、その特殊性が故に、ここではちょっとした前置きを入れたいと筆者は思っている。良く知られているように、哲学史の中では「目的」という概念が大いに問題にされてきた。この問題に一つの区切りを付けたのがカントである。『判断力批判』でカントは、目的という観念を原因と結果の地位を逆転させるものだけでなく、原因と結果の区別に混乱を招くものであるとしてそれを批判した。というのも、ある者が何らかの目的をもって行動した場合、目的が行動の原因でありながら、その行動によって実現された結果でもあるということになるからである。故に、自然界における目的を論じる時、カントは「自然はその自身を目的とする」といった内的合目的性を強調し、外的合目的性を軽視した。更に、「判断力のアンチノミー」、すなわち「物質の諸事物とそれらの諸形式との一切の産出は単に機械的な諸法則にしたがって可能である」の定立とその反定立の二律背反を解決するために、カントは外的合目的性を反省的判断力の次元にのみ還元されるものとして、その實在性を否定した。ただし、『ハイデガーの思想』で木田元が解説したように、カントの文脈における「實在性がない」という表現は「それが物質の属性ではない」という意味を持ち、現代語のそれとは微妙にニュアンスが異なる。しかしそれでも、目的因には客観性がないというカントの結論が覆されるわけではない。機械論的世界観には「目的」という概念が入り込む余地はないということを知っている。故にカントのところでは、目的因は（機械的な）作用因とは別に四つの原因の一つとして数えられているが、それが人間の持つ判断力の中にしか存在しないということになっている。

続いて、カントの議論の延長線の上には、ニーチェとドゥルーズの議論が存在している。ニーチェは主観的な因果性及び時間性についての疑問を呈した。例えば、傷付いた人は痛み故に原因を探り、やがてその原因を結果よりも古い出来事として認識する。しかし本当の時間軸の上では、原因は常に結果の後に来る。そこでは結果が「原因の原因」となり、原因が「結果の結果」となる。そしてドゥルーズは更にその先を目指し、因果関係を完全に否定しようとした。『意味の論理学』では、ドゥルーズは「表層の世界」という概念を描き出す。それはすなわち表象（言語など）によってしか成立しない世界、対応する深層を欠いた世界である。そしてドゥルーズによると、「意味」という概念も、現象学における「現出」という概念も、その表層の世界における「効果」でしかない。故に、「非物体的な結果は、決して相互の原因ではなく、それらの結果が實在する原因として依拠している、物体の相対的統一または混合物を恐らくそれぞれの場合に表現している法則にしたがって、『準原因』（quasi-cause）であるにすぎない」（ドゥルーズ、1987：P10）。それは深層を欠いた

世界だからこそ、(深層の思想家以外の)人はその表層の中で諸要素の関係性について論じることしかできないのである。

社会学の文脈における目的についての議論なら、ルーマンの著書『目的概念とシステム合理性』が有名である。そこでルーマンは二つの問題を提起する。すなわち、「目的とは誰の目的か」及び「目的とは何の目的か」という問題である。一般的には、目的は「人間」の目的、そして人間の「行動」の目的として認識されている。しかしルーマンによれば、もともと「人間の行動」といった概念には既に内部と外部(環境)の差異を含んでおり、「システム」の概念を前提としている。そこで、ルーマンは過去の目的論の限界を指摘し、目的概念を理解するための基盤を行為論からシステム理論へと移すことを目指した。

以上、見てきたように、目的という観念自体はまだ完全には否定されていなかった。勿論その主観性は問題であるが、因果関係自体が疑わしいものである以上、恐らく目的因のみを排除する意味はない。恐らく我々はこの表層の世界で「効果=結果」同士の間が存在する「準原因」を発見し、それによる因果関係を時間軸とは逆方向に構成するしかない。

第二節 窃視と露出

それでは早速、第二章と第三章の議論を念頭に置きながら、視覚的な領野における戦略の合目的性について議論しよう。

ゴッフマンによれば、現代の都市生活には「市民的無関心」というルールが存在している。つまり、知らない他者から目を逸らし、相手に対して好奇心や意図がないことを示す儀礼のことである(ゴッフマン、『集まりの構造』、P14)。しかしこれは単なる儀礼にすぎない。『21世紀への橋と扉』の第九章で菅康弘が論じているように、実際のところ、「規範と欲望という二つの次元あいまって、都市における多様な接触がもたらす刺激や魅力が構成されている。人は他者には無関心と言い切ってしまうことはできない」(菅、2001:P182)。そこで、ジンメルはこのことを理解し、規範ではなく欲望に関する考察を重視した都市論を展開してくれたのである。ジンメルによると、都市生活における「見る～見られる」の関係性は一見平等であるように見えるが、それは人々が自分の個性を殺し、何の変哲もない都市社会の一つの歯車を演じることによってもたらされる均質な貧困状態での「無価値の前の平等」である。そのような状態の中で敢えて一人の個人でいようとすると、その均質な状態が崩壊し、人間は他者との平等的でない関係性を直面することになる。ラカンによれば、都市生活における視覚の本源的な不平等性とはつまり「私の目は360度全方位を見ることができないのに、私は常に360度全方位から見られている」という状態である。これが何を意味するかと言えば、人は常に「私が見えないところで誰かが私を見ている可能性」、すなわち窃視されかねないという状況にある。

基本的に、ジンメルのこの視点はラカンのそれと似ている。ラカンの文脈では、二人からなる二者関係は「S1→S2」という図式で描かれて、そしてS2は常に個体ではなく集団を

意味する（一つのシニフィアンは、他の全てのシニフィアンに向かって主体を代理表象する）。これが何を意味するかと言えば、二人の個人のみによって支えられる社会的な関係はあり得ない、つまり、一人の個人Aが一人の他者Bとの関係性においては、AもBも他方を「自分とは平等である一つの個体」として扱うことが不可能であることを意味する。よってこの対称でない関係の中で、二人とも自分の方が劣位に立っているという現実を見るのである。主体と他者の間の根源的な不平等は、他者から与えられたS1という限られた媒介を通じてしかS2全体に届かないというところにある。わかりやすいイメージとして、私は360度全部を見ることはできない（死角は必ず存在する）にもかかわらず、全方向から他者の視線を浴びなければならないという不平等である。この場合、特定の他者が全方向から自分を見るができないなんてことは重要ではない。

その帰結として、都市生活の窮屈さによって生み出されたこの耐えがたいストレスを解消させるためには、それを相殺させるための「特権」を追求するしかない。そこで生み出された特権への欲望は基本的には二種類に分かれる。一つは視覚の本源的な不平等性を逆転させるための欲望、「誰にも見られずに誰かを見る欲望」、すなわち窃視の欲望である。もう一つは窃視を根本的に不可能にする欲望、「自分から積極的に他者に見せ付ける欲望」、すなわち露出の欲望である。「パノプティコン」と「覗き部屋」はこの二種類の欲望を具現化したものである。更に、窃視の変種としての「ストーカー」にも注目すべきである。何故ならストーカーはただ「見られない」ことを追求しているだけではなく、「知らない他者に対して無関心であるべき」というルールをも積極的に破ろうとしている。ジンメルはこれを、他者に対する関心を通じて没個性的な都市生活の中で自分の「場」を救い出すための唯一の手段としてそれなりに評価していたのである。

勿論、ストーカーや露出狂はその欲望の最も適切でない形式であり、決して肯定されるべきではない。実際のところ、それらの欲望を達成できる合理的かつ合法的な手段はいくらでもある。例えば窃視の合理的な手段として、浮気調査をする探偵や公共空間を監視する警察、または自分のアイデンティティを偽って参与観察を行う社会学者などの職業が挙げられる。そして露出は権力や公共性との親和性が高く、演説家、政治家、教師などの職業が挙げられる。しかしそれでも、人間は「窃視」や「露出」といったいかがわしい言葉に抵抗を感じるかもしれない。これは単に「人間の欲望」の本質を理解していない故の結果である。ジジェクの言葉を借りると、「人権とは結局、本質的には『十戒』を破る『権利』にすぎない」（ジジェク、2001C：P157）。例えばプライバシーの権利は「姦淫」の戒律を破る権利であり、私有財産を有する権利は「窃盗」の戒律を破る権利であり、出版と表現の自由の権利は「偽証」の戒律を破る権利であり、そして正当防衛の権利は「殺人」の戒律を破る権利である。それが法律に抵触しない範囲内に収まっている限り、誰もそれを批判すべきではない。

さて、ここでもう一回セネットの議論を思い出そう。実はこの議論は『公共性の喪失』とは共鳴している。セネットによれば、普段の日常生活では人々が仮面をかぶり、自分を

積極的に演出することで露出の欲望を満足させようとしている。しかし、「演技は成功するためには見知らぬ人たちからなる観衆を必要とするが、親しい人たちの間では演技は無意味なもの、更には破壊的なものすらある。作法、しきたり、儀式の身振りといった形をとった演技は、公的な関係が形作られる材料そのものであり、そこから公的な関係は感情的な意味を引き出している。社会的条件が公共の広場を浸食すればするほど、人々はますます演技の能力の行使を日常的に抑制されることになる」（セネット、1991：P51）。このように、セネットが「親密性の専制」と呼んだ現象が、ジンメルが言う「自分の場を救い出すための唯一の手段」を不可能にしている。そして本来そこで使われたはずの精神エネルギー（欲動）が溜まり、ナルシズムという人格障害を引き起こすことになる。つまり、親密な関係性はパラノイアだけではなく、ナルシズムをも生み出している。もしもセネットの見解が正しかったら、筆者が親密な関係性に賛同できない理由がまた一つ増えてしまう。

そしてもう一つの問題は、インターネット依存とスマートフォン依存が社会問題とされている時代における窃視と露出の意味である。コミュニケーションの脱場所化が進んでいるこの時代では、インターネットサービスの多様な形態は様々な窃視と露出を可能にしている。社会心理学では、インターネット依存の原因の一つは、自分の言動への他者のフィードバックを実際に「見る」ことができないから、コミュニケーションでは人間は状況に応じて自分（客我）を常に修正しなければならないという義務から相対的に解放されて気楽になれることにある。そこで「一撃離脱」などの現象が起こってしまう。これは正論であるが、インターネットという空間が「見られずに見る」欲望をいかにも簡単に実現できるという事実も無視できない。例えば、掲示板での議論や生放送・実況では、発言を一切せず他者の発言を見ることだけを目的に参加することは常に可能である。すなわちこの状況では、主体は自分を可視化する義務からも解放されるのである。と同時に、主体は自分が見せたいもののみを他者に見せるという権利をも持っている。これほど便利なコミュニケーションの手段を手にした主体が周りの人とあまり話さなくなるのは、ある意味当たり前のことではありまいか。

以上、第二章と第三章の議論をまとめると、窃視と露出といった欲望の本質がはっきりと見えてくる。それは真正性への要求に対する抵抗であり、そして自分を演出することへの欲望でもある（何故ならこれは眼差しを制圧する手段である）。勿論、筆者は基本的にセネットの見解に賛同している。しかし、親密性の専制はナルシズム的な主体を作り出す装置であって、それによって作られるものではない。ナルシズム的な主体は必ずしも他者を鏡として認識するとは限らないし、その専制をよしとしているわけでもない。親密な関係が一種のリスクである以上、たとえナルシズム的な人間でも、それを抵抗するのに十分な理由を持つのであろう。

第三節 アイデンティティと主体とコミュニケーションの目的

しかし、ここに一つ大きな問題が存在する。第二章及び第三章の議論が示しているように、まず、「オタク」視覚的な主体のあり方であり、人間と（シニフィアンとしての）視覚的なものとの関係性に影響を与えている。しかしそれと同時に、「オタク」もまた一つの言語的な「シニフィアン」であり、人間と他者との関係性だけではなく、意味作用のあり方も、そしてコミュニケーションのあり方にも影響している。この二種類のシニフィアンを一つの視座の下に統合しない限り、最終的な結論に辿り着くことはできない。そのために、ルーマンの社会理論を持ち出す必要がある。

まず、当然なことではあるが、「オタク」と視覚的なものの関係性を論じる際、大いに注目すべきものは作品であるということは言うまでもない。（社会システムの種類としての）芸術システムの基本的な構成要素が何なのかを問うと、恐らく「芸術品」と答える人が多い。しかし周知のように、ルーマンは社会の基本的な構成要素が「行為」ではなく「コミュニケーション」と主張している。ルーマンから見れば、システムの基本的な構成要素は事物ではなく一つの相互作用でなければならない（例えば経済システムの基本的な構成要素は金ではなく支払いである）。そして言うまでもなく、シニフィアンはコミュニケーションの構成要素であるが、それ自体はコミュニケーションではない。故に、芸術品を単なる事物やシニフィアンではなく、一種の相互作用（コミュニケーション）と見なさなければならない（ルーマン、1996：P223）。これがルーマンのこの難問に対する模範解答である。

良く知られているように、ルーマンは「観察」を以下のように定義している。つまり「観察は、たとえばシステムと環境とを区別するように、なんらかの区別を行うことに他ならない」（ルーマン、1993上：P282）。更に、『近代の観察』や『社会の芸術』などの著書でルーマンは、セカンド・オーダーの観察は「区別」と「指し示し」を区別するために行われる（ファースト・オーダーでは区別と指し示しは同時に行われるので区別されない）と主張している。よって、観察はファースト・オーダーのレベルにとどまらず、セカンド・オーダーに移行する。メルロ＝ポンティの言う「知覚的意味」も考慮に入れると、観察による「指し示し」が「シニフィアン」を作り出すと言えよう。つまり、動物も観察することによって区別と指し示しを行うことができる（例えば食べられるもの／食べられないもの、または危険なもの／そうでないもの、など）。しかし人間の場合、もっとも、「芸術」の「場」においては、その状況は数段複雑である。では、芸術におけるセカンド・オーダーの観察が何故必要か。ルーマンによると、まず、人間は、「芸術品」が自然発生するものではないと考える傾向にある。つまり、その背後に芸術家がいる、そして芸術家は何かの目的をもって創作活動を行うということになる。そこで「芸術家」に対する観察が可能となる。更に、芸術品を観察することは、芸術品を「世界」から切り離して指し示すことを意味する。その切り離し方が妥当であるかどうかを知るためには、鑑賞者の気まぐれではなく、

芸術家に関する「知」が必要である⁴²。

勿論、芸術家に対する観察だけが芸術におけるセカンド・オーダーの観察であるというわけではない。鑑賞者がそれ自身を観察することもまた一種のセカンド・オーダーの観察である。周知のように、ルーマンの観察理論を成り立たせる前提の一つが「世界は観察できない」である。何故なら、観察とは「区別」することだからである⁴³。故に、「・・・世界を客体として観察しようとするなら、世界を何か他のものと区別しつつ指し示さねばならないからだ。それはすなわち、世界と異なるものを含む上位世界を前提としなければならないということである。このように、その都度世界として働くものはあらゆる観察に抵抗する・・・観察不可能なものへの後退は、世界に何も残さない。ジャック・デリダの定式化に従えば、後退は自己の痕跡を抹消するのである。形而上学に・・・できるのはせいぜいのところ、『痕跡の抹消の痕跡』を見ることぐらいだろう」（ルーマン、2004：P90）。更に、ルーマンは以下のように続く。「したがってセカンド・オーダーの観察者には、ファースト・オーダーの観察が観察し得ないものが観察可能になる。ただし一つ条件が付く。そうする時セカンド・オーダーの観察自身が今度はファースト・オーダーの観察となっており、したがって自己を観察者として観察することはできないのである」（ルーマン、2004：P97）。つまり、世界は「部分的にしか」観察できないものだからこそ、観察が複数回行われなければならない、しかもその都度それに対するセカンド・オーダーの観察を可能にし、一つの「差延」的な運動を作り出す。ルーマン自身の言葉を引用すると、「世界は、あらゆる観察に随伴して働く、マークされない空間として現われてくるからである。透明性は不透明性によって購われる。そしてまさにこの点のうちに、作動を（オートポイエティックに）継続していくための保証が存するのである。延長可能性の保証が、すなわち観察されることと観察されないことの差異を『差延』（デリダ）させていくことの保証が、である」（ルーマン、2004：P98）。

しかし、システム理論の視点から見れば、セカンド・オーダーの観察がそれ自体目的化しているだけの行為ではなく、システム合理性を持っている。すなわち、セカンド・オーダーの観察者によってはじめて、ファースト・オーダーの観察者が複雑性を縮減しているということが視野に入ってくる（ルーマン、2004：P99）。言い換えれば、ファースト・オーダーの観察者にとっては潜在的なものにすぎないものが、セカンド・オーダーの観察者によって考案されることで「可能なものの世界」となるのである。この見解が正しいのであれば、その推論として、以下の論点が成り立つ。つまり、「以上の歴史的・社会的条件の下で芸術品の製作は、観察を観察するための形式を世界の中に設置するという意味を持っている。作品が『製作される』のは、ただそのためだけになのである。この観点から見れば、芸術作品そのものによって成し遂げられるのは、芸術という領域のためにファースト・オーダーの観察とセカンド・オーダーの観察とを構造的にカップリングすることで

⁴² 詳しい内容はルーマン（2004）の第二章第三節以降を参照。

⁴³ ルーマン（2004）P85を参照。

ある。そして他の場合と同様にここでも構造的カップリングが意味しているのは、刺激される可能性を強化し、一定の方向へと導き特殊化すること、そして他の全てのものに関しては無関心となることである」(ルーマン、2004 : P111)。

なるほど、芸術品が製作されるのは、セカンド・オーダーの観察を作り出し、そして時間軸を遡って、ファースト・オーダーの観察に影響を与えるためである。そして、芸術品が可能にした鑑賞者側のセカンド・オーダーの観察だけではない。と同時に、芸術家側のセカンド・オーダーの観察も可能となる。「作品は、観察されるという状態を生ぜしめる。この可能性において芸術家は、作品を自分自身から切り離すことになる。というのは芸術家自身は観察され得ない・・・からだ。にもかかわらず芸術家が自分自身を作品のうちに持ち込もうとすることもある。例えば自分自身に言い及ぶ著者として、自己の技能を示そうとあからさまに努める俳優・歌手・踊り手としてである。その時、芸術家は自分の作品の中で、自分自身をコピーしていることになる・・・芸術家は自身を、繰り返し観察可能なものとして呈示する。ところが芸術家はその都度常に別の者なのである・・・直接であるが故に真正な行為が、真正でないものとして観察されてしまう。そしてその観察は、鑑賞者によっても、またそれを狙う芸術家自身によってもなされるのである。要約すれば芸術作品は自身を、組み合わせられた一連の区別として観察されうようにする。そこでは各々の区別の他の側が、更なる区別を呼び込むかたちを取っている。すなわち、一続きの延長(デリダが言う差延)のかたちを取るのである」(ルーマン、2004 : P118-119)。つまり、芸術品そのものを「シニフィアン」として捉えていれば、ルーマンのこの見解とラカンの「画家と鑑賞者の関係性は常に欺瞞に満ちている」という論断の間にはある程度の共通性(すなわちデリダの哲学理論との類似性)があると言わざるを得ないのであろう。

ところで、芸術品が象徴的な意味を持っている、とルーマンは想定しているのか。その答えは勿論イエスである。ルーマンによると、「ファースト・オーダーからセカンド・オーダーの観察へと行こうするとともに、世界として前提とされるものが変化する・・・この観察は更に、不可視のものが存在しているということをも想像しうるはずだ。何しろ、全てを目にすることなど不可能だからである。かくして世界は、可視的な物と不可視の物から成り立っているということになる。そこから、不可視のものを可視的なもののうちで表出するシンボルが発達してくる。とりわけ芸術は、この種の象徴化機能を担うことになるのである」(ルーマン、2004 : P148-149)。このように、芸術品が象徴的な意味を持っているだけではなく、それが「何か」を代理表象しているのでもなく、「何かがない」ことを、すなわち「世界の不可視性」を代理表象する空虚なシニフィアンであると、ルーマンははっきりと述べている。「それ故に以上の視角から見れば、芸術はもはや現存する何か別のものの模倣としては把握され得ない・・・敢えて模倣だと言うとすれば、それが模倣するのは世界の不可視性であり、全体としては描出され得ない自然を、その歪みを増幅することを通して、『美の線』を通じて模倣するのだということになる。芸術がなすのは、区別を活性化することであるとも言える」(ルーマン、2004 : P150)。そして、ここで筆者が言いた

いのは、二人の理論家の芸術品に対する捉え方が一致しているということではない。「観察者」としてのオタクは何故常に「脱構築」的であり続けるのか。この疑問に対する答えはまさにここにある。

しかし勿論、ルーマンが展開しているのはシステム理論であり、そして芸術は「芸術システム」として存在している。故に、芸術の機能、特に宗教システムや経済システムに奉仕するための機能以外の機能を、ルーマンは問わなければならない。そして結論として、ルーマンは以下の通りに述べている。まず、「芸術は知覚を用いねばならない。したがって芸術が意識を捕まえるのは、意識自身の作動において、つまり外化においてなのである。その点から見れば芸術の機能とは、原理的にはコミュニケーションされ得ないものを、すなわち知覚を社会のコミュニケーション関連の中に引き入れる点にあるということになる⁴⁴」（ルーマン、2004：P234）。芸術は、一般的な意味においては「言語」ではないので、それだけではコミュニケーションが成り立たない。そこで芸術は言語によるコミュニケーションのチャンスを作り出し、システムのオートポイエティックな作動に貢献する。更に言うと、「むしろ芸術の機能は、芸術と世界との関係そのものうちにあると考えねばならないのではないか。すなわち芸術の機能は、芸術が世界の中で独自の現実を分出させ、それを自己のうちに包含する様式のうちにあるのではないか」（ルーマン、2004：P236）。これがどういう意味かと言えば、芸術システムは現実そのものを「二分化」するということである。しかし、これは「美しいもの／美しくないもの」という二元コードについての単純な話ではない。ルーマンによれば、「現実的な現実と虚構的な現実の区別を構成することによってはじめて、一方の側から他の側を観察することが可能になる。今述べたように言語も宗教も、このような現実の二重化を行ないはする。それによって、今日の前にあるような世界を現実として指し示すことが可能になるわけだ。しかし芸術は、想像を経て現実へと向かうこの迂回路に新たな側面を付け加える。それはこの二重化を、知覚可能な客体の領域において実現することによってである」（ルーマン、2004：P237）。法律システムの機能が「合法的なもの」だけを作り出すとは言えないのと同じく、芸術システムは「美しいもの」だけを作り出すためにあるとは決して言えない。様々な区別が作り出されることによって、現実はそれぞれ異なる仕方で現われてくるのである。ルーマンが言ったように、「芸術は理性的な根拠付けを必要としない。そしてまた芸術の説得力は知覚可能なものの領域において展開されるが故に、根拠付けを必要としないということも知覚可能になるのである。だからこそ、旧来の学説において芸術作品の鑑賞がもたらすとされていた『満足』のうちには、他人の不幸を喜ぶという要素が含まれていたのである。理性によって世界へと到達しようとする不毛な努力を嘲笑う、というわけである」（ルーマン、2004：P239）。大昔にカントが言ったように、「美に関する学問」としての「美学」はあり得ない。何故なら、何が美しいか、または美しくないかを論理によって証明するができないからである。

⁴⁴ 『判断力批判』の第49節でカントは既に、芸術の機能が言語的に把握されうる以上のことを思考させるという点にあると指摘している。

さもなければ、「美の分析論」も存在しなかったことになるのであろう。

もう一度強調するが、ルーマンは、芸術品が象徴的な意味を持っていると考えている。この意味において、芸術システムの機能が「世界の中で世界を出現させること」であると言っても良い。「そしてその際、焦点は一つの二律背反へと向けられることになる。すなわち、何かを観察可能にしようとするれば、何かを観察から逃れ去ってしまう。世界の中で生じるあらゆる区別と指し示しは、世界を隠蔽することにもなるのである・・・しかし芸術作品によって、世界の中への世界の再登場を象徴することはできる。というのは芸術作品は世界そのものと同様に、補完不可能なものとして現われてくるからである」(ルーマン、2004：P248)。そしてこの意味において、芸術は言語と同じ機能を果たしていると言わざるを得ない(実際ルーマンもそう言っている)。何故なら、人間は言語化され得ないものを言語によって象徴化することによってその完全性を失ったとラカンは主張している。芸術と言語の間に差異がないわけでは決してないが、しかし、知覚的な差異を前提とする「シニフィアン」である以上、シニフィアン同士としての共通性が存在することは否定できない⁴⁵。そこで、ルーマン風に言うと、言語システムと芸術システムは互いに他方を可能にし、そして再生産し続けるということになる。そこで、「芸術についてのコミュニケーション」(言語的)と「芸術を通してのコミュニケーション」(非言語的)が同時に生成され、そして人々は二種類の中で好きな方を選ぶことも、好きではない方を選ばないために他方を選ぶこともできる。つまり、二種類のシニフィアンは他方に対してもシニフィアンであるが故に、人間が「芸術についてのコミュニケーション」ではなく「芸術を通してのコミュニケーション」を選ぶのは、「言語的なコミュニケーションをしたくない」という意志を表明しているかもしれない。ルーマンが言ったように、「芸術作品そのものが関わるのは、知覚の働きを備えた観察者である。そして知覚の働きはその拡散性の故に、『イエス／ノー』の分岐を回避するのである。我々は見ているものを見、聴いているもの聴く。そうしている人を別の人が、知覚している者として観察する場合でも、知覚そのものに異を唱えることはできない。かくして、否定され得ない社会性が成立する」(ルーマン、2004：P26)。この意味においては、「社交性がない」というイメージに反して、実はオタクは極めて社会的な存在であり、コミュニケーションをこの上なく好む存在であると主張することもできよう。

このように、ラカンの理論と矛盾することなく、筆者はルーマンのシステム理論の視点に立ち、オタク的な観察の持つシステム合理性を説明した。つまり、恐らくオタクはコミュニケーションではなく、単に「言語的なコミュニケーション」を拒絶している。勿論、第三章の「ディスクール」に関する議論を経て、オタク的な行為が全て同じ視座の中で解釈され得ないことが明らかになったので、これが全てのオタクに対して言えることでは勿論ないが、しかしそれでも、そのようなオタクは確実に存在し、そしその行為の意味は説

⁴⁵ ルーマンの芸術論が「視覚的芸術」だけに関する議論では決してない。そして、コミュニケーションは知覚の枠内にあるとルーマンは最初から想定している。ルーマン(2004)の第一章を参照。

明を必要としている。よってここで、筆者は榎村の理論を導入して、その説明を試みたい。何故なら、榎村の「ラカン派社会学理論」はコミュニケーションについては独特な見解を示している。それは「主体」などの概念を排除したシステム理論にはとても真似できないことである。残念ながら、これほど説得力に富んでいるルーマンのシステム理論は、「等身大」レベルではその威力を発揮することは難しい。そして榎村によると、ルーマンは認知システムと言語システムの差異を見逃しているので、完璧なコミュニケーション理論を築くことに失敗した（榎村、1998：P95）。榎村のこの見解を理解するために、まずは「記号」と「シニフィアン」の差異を理解しないといけない。例えば「トンボが低く飛ぶこと」が雨の「記号」と言っても良いが、しかしそれは自然の領域であり、そこには「意味作用」が存在しない。この意味において、それはシニフィアンとは言えない。要するにこの文脈では、「シニフィアン」というのは（人間の意志が作った）意味作用によってある意味（シニフィエ）のところに固定されるものと理解できよう。ところが『社会システム理論（上）』でルーマンが主張しているように、「言語」がコミュニケーションの必要条件ではない。例えば「足早に歩く」という行為は、「急いでいること」の記号でしかないという可能性もあれば、「話しかれられたくない」という意思の表象であるという可能性もある。しかしそこに（情報と伝達の差異についての）観察さえあれば、話しかれられたくない意思とは無関係にコミュニケーションが勝手に成り立ってしまう。このように、ルーマンはコミュニケーションにおける言語に関する議論と言語に付きまとう「超越論的なもの」に関する議論を回避することができた。これはルーマンが言語について何も語らないということの意味しないが、そもそもルーマンの理論体系の中には「主体」という概念が存在しないので、「主体との関係性」という視点で言語を語ることは勿論できない。

榎村のコミュニケーション理論とはどのようなものか。何よりもまず、榎村によると、ラカンの精神分析理論は「コミュニケーションはいかにして可能か」という問題を解決するためにある。そしてそれがラカンの精神分析理論を社会学に導入する最も重要な理由である。というのも、主に言語（シニフィアン）や言語的な相互作用をテーマとするラカンの精神分析理論は言語学と社会学の真ん中に位置付けられる。しかし残念なことに、社会学はコミュニケーションのメタレベル（社会）を重視しているため、言語学のメッセージレベル（言語そのもの）を軽視するきらいがある。そして言うまでもなく、言語学は社会学とは逆の問題を抱えている。ところが、それらに対して、ラカンがその二つの領域を同時に扱っているため、コミュニケーションの分野では社会学者と似たような議論を展開しながらも、社会学者たちがあまり手を出していない領域について言及することはできる（榎村、1998：P122-123）。これは別に社会学の理論が劣っているからではない。しかし、社会学が自身のアイデンティティを維持するためにある特定の分野を意図的に排除しているが故に、コミュニケーションに関する一部の分野、特に「何故コミュニケーションが可能なのか」、それと「それがうまくできない人間はどうなっているのか」などという問題について、ラカンの理論よりも射程の長い、範囲の広い理論を展開することはできないというの

もまた事実である。

しかし、「コミュニケーションはいかにして可能か」という問題に答えるために、まず「コミュニケーションは可能かどうか」という問題を立てなければならない。というのも、旧来の哲学では、意味（シニフィエ）は発話者の意図や文脈によって決められると思われている。しかし、その措定は意味作用の内部では起こり得ないので、コンティンジェントな相互作用が意味の決定を永遠に遅延させ、コミュニケーションを不可能にしている。デリダが『有限責任会社』で主張しているように、「最初からコミュニケーションが一度も成立したことがなかった」という考え方も存在する。それどころか、言語の「習得」自体が考えられなくなる。というのも、言語が「意図」という超越論的なものの表象である限り、人間が言語以外の手段によって相手の意図を知ることができない以上、その表象のあり方が正しいかどうかを知ることが原理的にできない。つまり、旧来の哲学のように、前もって存在している静態的な「表象されるもの」を想定する限り、この問題は解決できない。コミュニケーションは動的なものであり、静態的なものによって捉えることはできない。そもそも「意図」とは、発話者のシニフィアンが受容された後に時間を遡って構築されたものである。そして言語使用の「慣習」も超越論的なものではない。デリダの見解が論理的には正しいかもしれない。しかし、実際に行われるコミュニケーションが永遠に続く「差延」的な運動ではない。ということは、主体は必ず何らかのタイミングで判断を中止し、終わりなき運動を停止させる。そして「他なる主体」は意識の中では構成できないものであるが故に、それは外部、すなわち他者のところからやってくるものに違いない。『動物的/人間的（一）』で大澤も主張しているように、意味は（シニフィアンとシニフィエの無限の組み合わせの可能性）禁止によって作り出される。そこで他者のところにある「禁止の権威」が「人間的なコミュニケーション」を可能にしている。そして言うまでもなく、ラカンと榎村も同じ見解を持っている。実際に考えてみると、できそうもない言語の習得は、言語によって可能になることは絶対に考えられない。何故なら言語のシニフィアンの連鎖であり、このシニフィアンの意味は他のシニフィアンによって解釈されなければならない。よって、最初から一つのシニフィアンも持っていなかった赤ん坊には、第一は勿論、第二や第三のシニフィアンを習得することも不可能である。ということは、言語の習得は単にシニフィアンの連鎖によって可能となるわけがない。

社会学の内部に存在しているコミュニケーション理論の中で、榎村が高く評価しているのはミードとゴッフマンの理論である。榎村によると、ミードの「態度取得」という概念が「コミュニケーションはいかにして可能か」という問題に対する重要なヒントを与えてくれた。つまり、「態度取得」における他者の反応が言語習得の決め手となる。子供の行為には様々な可能性が潜んでいて、そして赤ん坊がそれらを実際に実行し、他者の反応を見て自分の行為を調整する。そこで、どのような行為（シニフィアンの使い方も含めて）が他者によって否定＝禁止されたかを子供が知覚的に感知することにより、「間違った行為」が行われる可能性が低くなる。そのためには、子供の身体には他者の否定を感知する知覚

の力能が、更に言うと、他者との間にある「対等でない関係性」（すなわち他者のところのみ権威が存在するという感覚）が存在しなければならない。知られている通りに、「主体」を意味する「subject」という言葉は「臣下」をも意味する。基本的にはレヴィナスの倫理学では主体はその意味において他者の「臣下」であり、他者に対する無限の責任を負わなければならない存在である。そしてフーコーもこの点に注目し、「服従する主体」がいかに生み出されたのかを説明するために『監獄の誕生』などの著書を出版した。勿論、レヴィナスの言う「他者」は実際の他人を意味するものではないし、フーコーの言う「主体」もラカンの主体とは言い難い。しかし、主体が他者の臣下であるという位階関係は否定しようがない。ラカン派と同じく、ミードも人間の「身体」そのものが「シニフィアン」の必要条件であることを認めざるを得ない。あらゆる音声や文字に先行して、「身体」がシニフィアンになるための条件を作り出すのは「身振り」となる。「声」とは他者（母）を呼び寄せるための手段（しかも失敗する可能性の高い手段）でしかない。そして子供が言語を習得した後は、まだ「シニフィアン」としての性質を持っていなかった声が「対象a」と化する。

つまるところ、言語的なコミュニケーションの成立を理解するには、旧来の哲学理論だけでは不十分である。実際に行われるコミュニケーションの中には「意味選択」の余地、すなわち諸可能性の中で可能性の一番高いものを「選べ」という発話者の命令が含まれている。そして正しい「意味」や「意図」は前もって存在することなく、他者の「反応」によって事後的に作り出されるのである。そして勿論、シニフィアンに表象される「主体」もその類のものである、ということは言うまでもない。榎村によると、「フロイトーラカン派を特徴付ける基本的発想は、主体を一貫として外界との相互作用として理解し、外界の異物を選択的取り入れ、あるいは選択的防衛（排除）として主体を捉える」（榎村、1998：P129）。ラカンの主体が一般的には「内側も外側もない構造」（すなわち「クラインの壺」）のイメージを持っている（故に人間はただ自分の内面に没入するだけでも社会に影響を与えることができるのである。例えば、自らの腹に刀を突き立てることで他者の心を痛めることができる）。しかしもっと正確に言えば、まず身体が一つの「膜」であり、そして主体がその「膜」の定常波のような上下運動である。そして言うまでもなく、この運動は「他者」のところ起源を持っている。主体がまだ成立していない身体＝赤ん坊に最初に作用を仕掛けるのは他者＝母だからである（ただしその時期の赤ん坊にとっては「他者」などは存在せず、「対象」がそこにあるだけである）。つまり、ラカンの主体が静止的な実体でもなければ、超越論的なものでもない。それが自分の身体の一部でも、所有物でもない。更に言うと、主体が象徴界に存在せず、意味作用によって生産されることもない。何故なら主体は常に（シニフィアンによって）表象されるものという立場にあり、表象そのものとして作り出されることはできない。そのため、主体が自らの不在を覆い隠すためにシニフィアンを追い求め、他者や対象に作用を仕掛ける。故にエルンストの糸巻き遊びは単なる（受動状態から）能動状態への転換ではない。そこでは相互作用のベクトルと構造が完

全に変わってしまい、主体が「再生産」され続ける。ここで強調しなければならないのは、対象の糸巻きがエルンスト自身を代理表象する「シニフィアン」として機能していることである。つまり、自分の前に他者が「他者」として顕現することはない。あくまで対象として、である。しかし対象の存在とその性質は知覚によって捉えなければならない。そして言うまでもなく、シニフィアンもそうである（五感で感じ取れないものがシニフィアンになるはずがない）。つまり認知のレベルでは、他者とシニフィアンの間には決定的な差異はない。そして主体を作り出すプロセスから見ても、他者とシニフィアンがそれぞれ異なる役割を果たしているとも思えない。「他なる主体」と「ただの物」の間の差異は思考によって作り出されたもので、知覚のレベルには還元できない。

榎村によると、このような「主体」を想定しなければ、「コミュニケーションはいかにして可能か」という問題に答えることはできない。ルーマンは単にこの問題を回避しているだけで、解決したわけではない。ところでゴッフマンの「ドラマツルギーの理論」は、人間のアイデンティティが安定的かつ独立的な心理学的実体ではないことを提起するものである。すなわち人が他者と対話する時には、アイデンティティは常に再構築される。更に『スティグマの社会学』ではゴッフマンは以下のように述べている。「スティグマという言葉は、人の信頼をひどく失わせるような属性をいい表すために用いられるが、本当に必要なのは明らかに、属性ではなくて関係を表現する言葉なのだ、ということである。ある種の者がそれを持つとスティグマとなる属性も、別のタイプの人には正常性を保障することがある。したがってそのような属性はそれ自体では、信頼を勝ち得ることになるものでも、信頼を失わせることになるものでもない」（ゴッフマン、2001：P16）。この発想は、ハワード・ベッカーのラベリング理論とは良く似ている。というのも、ラベルは行為者の内的な属性ではなく、その周囲の人々や社会が積極的に何らかの逸脱を見つけて、そしてラベルを貼ってくる一種の「事業」によってもたらされるものである。そして榎村によれば、この種の社会的な発想は既にラカンとはほぼ同じ境地に到達していたのである。ただし、用語や概念には差異が存在する。ここでゴッフマンが「アイデンティティ」や「スティグマ」と呼んでいるものはラカンのところでは「主体」と呼ばれている。それに対して、アイデンティティの本質がシニフィアンとそれを主体のところに固定する意味作用である。そうだとすれば、他人とのコミュニケーションが主体を再構築する度にアイデンティティにはダメージが入る。榎村の見解では、主体そのものが相互作用だとしたら、何らか対象が介在して相互作用を仕掛けてこなければ「本当の自分」としての主体が存在できなくなる。そこで主体を作り出すためには、身体とシニフィアンが結託して他者の身体に作用を仕掛ける必要がある。榎村の言葉で言うと、「これは大人のコミュニケーションでも同様で、無目的で『あたかも欲動にのみ奉仕する』かのような冗長な会話こそが、単に快感を与えるだけでなく、他者に開かれ、『他者と共にある』感触を与え、自己を贈与される原初的な存在感を可能にする」（榎村、1998：P146）。つまり、「無目的なコミュニケーション」または「システム合理性を持つコミュニケーション」は実際のところ無目的なものではない。

人々がその目的を理解していないだけである。しかし、ヒステリー的な主体は、自分が他者によって与えられた存在であることを受け入れられないので、意味作用を過信する傾向にある。言い換えれば、表象するものと表象されるものとの間の「つながり」を絶対的なものと考えがちである。具体的に言うと、例えば「コミュニケーションが何らかの目的を有しなければならない」や「自分の言葉は自分の本当の気持ちを代弁できなければならない」などの強迫観念がその表現である。ヒステリー的なオタクが二次創作や鑑賞に完全に没入しているのは恐らくこのためである。勿論、論理的に考えると、神経症者には円滑かつ適切なコミュニケーションができないというのが必然的な帰結ではあるが、それ以前に、「コミュニケーションの本当の目的」以外の目的を想定するという強迫観念が（他者に開かれるタイプの）コミュニケーションの可能性を消し去る。そこで「ナルシズム」が生まれる。

確かに、ラカン派の視点から見れば、「隠喩」は他者なしには習得できないものである。しかし、大澤の議論で見たように、一度言語を習得した身体がいつまでも他者の権威に頼る必要はない（自分も「第三者の審級」を代理できるので）。では、コミュニケーションにおける他者の必要性はどこからやってくるのか。樫村によれば、他者が言葉を贈与することで、「意味の新たな結合を主体に向けて受け入れさせる」（樫村、1998：P186）。言い換えれば、他者の言葉は主体が既に持っている意味作用を破壊する。そこで他者は身体の欲動に奉仕し、意味作用の内部には存在しない「新しい主体」を与えてくれる。しかも、他者は「自己と同型の言語構造を持ちつつ、しかも『適切な遠さと異質性』を持って主体の前にいる唯一の存在」である。

ところが、樫村の議論がコミュニケーションの「目的」を明らかにするものであるならば、と同時に、これが「コミュニケーションしないこと」の目的を明らかにすることもできるはずである。それはすなわち「神経症的な」主体のあり方である。他者は既に我有化された固有の意味作用を破壊し、新しいシニフィアンとの連鎖の可能性を示し、主体を再生産する。しかし言うまでもなく、シニフィアンこそが自分のアイデンティティであり、それが意味作用によって維持されているから、その意味作用が破壊されることを望ましい人がいることは当然、想定できなければならない。故に、固有の意味作用を守るために、新しいシニフィアンとの連鎖を拒絶し、他者との言語的なコミュニケーションを拒否するという戦略は常に可能であり、そして実際には選択されているわけである。そしてその場合、主体を再生産するために自分から他者に作用を仕掛けないのであれば、自分が「他者の位置」に移動し、「自分を代理表象するもの」すなわちシニフィアンに作用を仕掛けるしかない。エルンストの母が彼の側にいる時には、エルンストは彼女との間で主体を作り出すのであろう。しかし彼女がいない時に、彼はシニフィアンとの間で主体を作り出す。更に言うと、ルソーの『懺悔録』が示しているように、シニフィアンが他者を「代補」し、やがてその現前性を取り消すことになる。この節の最終的な結論としては、（神経症者としての）オタクが忌み嫌っているのは言語でもコミュニケーションでもないということである。それは、

他者のところにある「権威」、正確に言えばその権威による意味作用の破壊である。よって、人と人の理想的な関係性は平等的で親密な関係性ではなく、死力を尽くして相手から「剰余」を奪い去り、コミュニケーションの過程で「現実界」との遭遇を効率良く避けることである。その方法とは声が遮断される環境で、文字のみをその現前の手段として他者に与え、そして文字を通じたコミュニケーションで他者の現実性を減殺させることである。そうすることによって、メンバーの誰もが自分の方が劣位に立っていないことを確信し、「誰もが勝つ」という理想的な状態に到達することができる。そのための必要な条件の一つは「そこに特権的な他者が存在しない」ことである。そこで、人々を新しいつながりへと導いてくれる要因として「欲望」は注目されなければならない。傷付けて回復させ、回復させてまた傷つけるという「親密性のジレンマ」の循環からアイデンティティ救い出すには、欲望に身を任せるしかない。

ただし、これは別に「我田引水」を肯定したことにはならない。そもそも人間関係は「取引」ではないし、誰かが得をすれば必ず誰かが損をするといった法則は必ずしも成立しない。誰もが損するような関係性よりは、誰もが得する関係性の方が良いに決まっている。ギデنزが言う「純粋な関係性」よりも、完全匿名性に基づくコミュニケーションの方が確実に手軽であり、リスクも低い。何より、純粋な関係性が「二人関係」である以上、それが閉鎖的なものになりパラノイアを生み出し、純粋なものでなくなる危険性が高い。最良の選択ではなく、リスクを最小限に抑える選択に徹するのなら、前者の方がより合理的な選択であろう。

『やさしさの精神病理』で大平健が指摘しているように、「親密性」の変容とともに「やさしさ」の概念も変容してきた。やさしさはもともと「互いの傷を舐め合う」、すなわち治療に近い意味を持っていたが、それが次第に「互いを傷付けない」すなわち「予防」に転化しつつある。そしてこの転化は親密的な関係の内容自体に大きな影響を与えることになる。例えば、「親密な友達なら相談に乗ってくれるはず」という役割期待はここで崩壊し、人の相談に乗らないどころか、問題を一人で抱え込み、他者と相談すること自体を避けるルールが出来上がりつつある。この現象をどう理解すべきか。ここで筆者が強調したいのは、これはただ友達を配慮しているのではなく、自分にもそれなりに配慮しているという風に理解しなければならない。つまりこれは、自分の抱えている秘密は誰にも見られたくないという「窃視」に関する特権思想を体現している。勿論「友達への配慮」という要素を否定するつもりはないが、人間をそれほど卑屈な存在として見なければならない理由もない。「予防」の儀礼は相互的なものであり、一方的な解釈はできないはずである。

石田光規が言ったように、戦前までの閉鎖的・硬直的な前近代社会からの解放によりもたらされる恩恵を享受したいが、それに伴う不安を今のシステムによって回避したい、というのが現代人の「都合の良い心性」である（石田、2011：P60）。そしてそれが新しいつながり方や新たな連帯の形成を邪魔している。このような状況の中では、「インターネット」という手軽で敷居の低いつながり方はむしろ推奨されるべきだと筆者は考えている。そし

て、「ニコニコ動画」をこの時代における最良の部類に属する新しいつながり方として筆者は提唱したい。何故なら SNS ではないため、ニコニコ動画には「既読疲れ」や「炎上」などのリスクがないと言っても良いほど低く、そして「義務」と化す恐れもない。常に匿名(184)で投稿されるコメントを前にして、あらゆるアイデンティティの同定が困難になり、あるコメントに対する荒らしなどから粘着されない。このように、「予防」の儀礼は大切に守られ、人間は同質化のプレッシャーから一時的に解放される。

しかし、利点はそれだけではない。ジジエクの言う「相互受動性」という概念を思い出せば、「ニコニコ動画は人間を様々な欲望から解放してくれる」という主張も可能になる。濱野智史は『アーキテクチャの生態系』でインターネットサービスを時間共有の仕方で分類し、オンラインゲームを「真性同期」、Twitter を「選択的同期」、そしてニコニコ動画を「擬似同期」としている。しかしニコニコ動画には生放送の機能が存在し、必ずしも擬似同期とは言えない。ジジエク風に言うと、生放送という「自由浮遊の空間」において、人々は言語の主体であることを止め、「他者」の秩序に固有の分節に参加していない、完全な享樂に浸かっているシニフィアンの「一者」を体験することになるのであろう。

第四節 「ゾミア」としてのコミックマーケット

この論文の最後で、筆者は同人活動の持つ「脱構築性」について議論したい。というのも、これは基本的に著作権に関連している。すなわち「オリジナル／コピー」及び「合法／違法」の脱構築である。まず、オリジナルとコピーの問題について、ヴァルター・ベンヤミンの議論が頻繁に持ち出されるし、「シミュラクル」の概念も良く使われている。まず、シミュラクルについてだが、この概念は必ずしも否定的に捉われなければならない理由はない。例えば『意味の論理学』では、ドゥルーズはフレーゲが指摘した二種類の「意味」の区別を十分に意識している。周知のように、フレーゲは「語意としての意味」(sinn)と「指示としての意味」(bedeutung)を厳密に区別していた。既に紹介したように、「明けの明星」と「宵の明星」はそれぞれの語意を持つが、それらが指示している対象は同じもの、すなわち現代では「金星」または「ヴィーナス」などの名で呼ばれる天体である。そしてドゥルーズによると、意味は指示のレベルでは同一性を持つことは可能であるが、語意レベルでは同一性を持つことはない(家族的な類似性しかない)。よって、人間同士のコミュニケーションにおいては大体の意思疎通が可能であっても、誤解を防ぐことは原理的に不可能である。何故なら効果としての意味は本質的なアイデアを持たない「シミュラクル」だからである。その文脈では、シミュラクルは表象やコピーなどの概念に対置される。つまり、アイデアに従属する表象より、同一性に縛られないシミュラクルの方が優れているに違いないというのがドゥルーズの見解である。オタクの文化が良くシミュラクルだと言われているが、これは必ずしも批判に値することではない。『廃墟で歌う天使』で遠藤薫が言っているように、ベンヤミンは基本的に「アウラの消失」を悪いことと考えて

いない。むしろ、その唯一性やオリジナル製によって排他的に価値付けられた芸術の権威主義はファシズムにつながるとベンヤミンは主張した（遠藤、2013：P57）。この意味において、シミュラクルはまさにオリジナルとコピーの二項対立を脱構築するものに相応しい。

更に、ローレンス・レッシングが言ったように、現在の文化理論は文化を「ROM」、すなわちただ受動的に消費されるものとしてしか見ないきらいがある。これは恐らく単なる見落としてはなく、独占的な文化企業との一種の共犯的な関係を示す態度表明である。文化とは、本来はただ鑑賞されるだけのものではなく、自分の身体を使って楽しむものである。例えば音楽はただ聴くためのものではなく、自分で作ったり、歌ったり、演奏したりものである。しかしいつの間にか、それを生産する権利が独占されるようになり、エリートにのみ許される特権となった。ここでは敢えて問おう。どっちがより疎外されているのか。オペラハウスでオペラを鑑賞している上流社会の白人か、それとも自分が作った曲を踊りながら歌っているスラム街に住む黒人か。

しかし、この問題は著作権にも関連している。レッシングによれば、1710年制定された世界最初の著作権法「アン法」はもともと、知識や情報の独占を阻止するための法律であって（その永遠に続く独占権をたったの14年に短縮することで）。それは独占者の利益を守るものでは断じてない。つまり、今日の著作権法は悪法になりつつある。レッシングは現在の著作権制度を批判しつつ、「白」と「黒」の間にある「灰色ゾーン」の重要性を指摘する。というのも、著作権に関する絶対的な基準はなく、判決は基本的にケースバイケースで行われる。しかし現在の著作権法の関係者はその灰色の部分全てを黒にしようとしている。レッシングに言わせてみれば、これは私有地の「空中権」を守るために全ての飛行機の飛行を禁止するくらい愚かな行為である。故に、著作権の領域では「白」と「黒」しか存在しないという極論を抑制するために、灰色ゾーンの存在は極めて有意義である。

ただし、以上のものは意図されている目的と言にくい。では続いて、同人活動の目的について議論しよう。既に言ったように、「オタク」という呼称は、中森が『『おたく』の研究』でコミックマーケットの参加者を「おたく族」と呼んでいたことに由来する。たとえ全てのオタクが同人活動を行っているわけでもなく、ヒステリー者のディスクールの中に位置するオタクたちは必ずその場の中にいる。そしてそうでないオタクたちも同人誌を買うなどの目的でそこに足を運ぶ。つまり、オタクとコミックマーケットの間の関連性は否定できない。

オタクの事情に詳しい研究者なら、恐らく誰もがコミックマーケットについて詳しい。ただし、その知識がデタラメや独断ではないことを示す必要は勿論ある。残念ながら、コミックマーケットの会場でアンケートを配るのを阻止された経験の持ち主として、筆者は独自の調査データを持っていない。故に、ここでは『コミック同人誌即売会「コミックマーケット」の文化社会学的研究』という調査データを使ってコミックマーケットについての経験的な事実をある程度披露したい。

まずはこの研究報告書についての紹介だが、この調査チームはコミックマーケットの主催団体である「コミックマーケット準備会」とその代表者を務めていた（今亡き）米澤嘉博の協力を全面的に得て、2003年末に開催された「C66」で52000団体を超えるサークル参加者に全員にアンケート用紙を配った。そしてアンケートの回収数が37620であり、72%を超える良好な回収を得たデータということになる。と同時に、調査チームはスタッフ参加者にも2331枚のアンケートを次回のスタッフ参加案内と同封に配ったが、回収数は僅か336で、回収率は15%を下回った。従来として調査の対象としてあまり注目されなかったスタッフ参加者から大きな成果を得ようと調査チームは期待していたが、誤差の大きさを考慮に入れると、この分析は試行的なものでしかないということになっている（ただこの結果によってスタッフ参加者の非協力的な態度が浮き彫りにされている）。しかしもともと筆者が参考にしたいのはサークル参加者のデータであり、スタッフ参加者をそれほど問題にしていけないので、別に不都合は発生しない。

では、サークル参加者の調査結果を見よう。単純集計より抜粋すると、「性別」は「女性」が71.2%で非常に高い、「住所」は関東圏全体が63.9%、「年齢」は20-34歳の世代が79.7%、「結婚」は「未婚」が87.2%、「C65での頒布部数」（コミックマーケットでは「販売」という言葉を使ってはいけない）はC65不参加を除いて100部未満が56.2%、「2003年のサークル年間収支」は赤字が67.7%で五万円未満の黒字が16.1%、「サークル人数」は「一人だけ」が63.7%、「コミックマーケットの最大の魅力」は「自分の作品を他人に見てもらえる」が39.4%で「お祭りのような雰囲気」が20.2%、「同人誌製作の最大の理由」は「作品を作ること自体が楽しい」が48.8%で「作品を見てもらえることが嬉しい」が26.3%（収入目的は0.8%）、「プロ活動を行っているかどうか」は「同人活動のみ」が81.7%、「プロ作家として生計を立てたいか」は「特に希望していない」が43.6%、「職業」は「正社員」が33.8%で「フリーター」が16.9%（「学生」は11.9%で漫画家は3.9%）、「最終学歴」は「大学」が33.6%で「専門学校」が24.4%（「大学院」は2.6%）。

ここで筆者の主要の目的はあくまでサークル参加者についての事実確認なので、それ以上の分析をそれほど必要とない。その中、筆者が最も関心を抱いている項目は質問13「2003年のサークル年間収支」と質問17「同人誌製作の最大の理由」、そして質問20「プロ作家として生計を立てたいか」である。全体の中で赤字を出しているサークルが約70%を占めているという事実と、販売収入を目的とするサークル参加者は1%にも満たないという事実は、同人活動は合理的な行為ではなく趣味（しかもリスクを伴う）であることを強く示唆している。そして、プロへの志向がない参加者が圧倒的に多数であるという結果は、コミックマーケットが基本的に「プロの卵」が実習という目的で参加するイベントではないということをおも程度根拠付けている。とは言え、東園子などの研究者によると、近年では利益を目的とするサークル参加者が増えているらしい。ただし、これは基本的には評価された実感を得るための、または創作活動を続けるためのものであり、利益そのものを狙っているとは言えない。

続いて、スタッフ参加者の調査についても少し紹介したい。その前に、コミックマーケットのカタログに掲載されるコミックマーケット「理念と目的」について少し説明しよう。例えばその中に「コミックマーケットは法的規制のあるもの以外については、表現、作品に立ち入らず、個々の運為、表現を流通させていく事を目的とします。準備会は、運営上最低必要の形でしか規制を行わないようにしていきます」という項目が存在する。すなわち、その会場で頒布または展示されるものの内容については準備会が一切の審査及び規制を行わないことを意味している。よって、経済的または倫理的な制約によりそこでしか頒布できないものがそこに大量に流れ込むことが当然の帰結である。この調査報告書の一部をなしている米澤のインタビューにも書いてあるように、このような理念のもとに組織された活動は単なる趣味のために存在する場ではなく、一種の「文化運動」である。そしてコミックマーケットは多様な表現及び新しい形の流通を可能にする場として作られた。よって、コミックマーケットのスタッフの中に、この理念に共鳴を感じて参加する者がかなりいるという想定は勿論可能である。しかし実際のところはそうではない。主成分分析を行った後、調査チームはスタッフ参加者を四つの類型に分類した（理念共鳴型、自己目的型、一致型と無目的型）。その中で、コミックマーケットの理念への共鳴の高さが特徴である「理念共鳴型」が一番少なく、約一割しかいない。しかも他の質問項目を見ると、理念共鳴型のスタッフがコミックマーケットにおける人間関係の満足度が低く、準備会に対する評価も低い。一方、他の類型のスタッフ参加者が主にふれあい、人間関係の維持または慣性などの理由で参加しているということと、彼らの人間関係に対する満足度が高いことが判明した。この現象に対する解釈は以下のようなものである。「彼ら（理念共鳴型）は、他者とのふれあいという個人的動機ではなく、コミックマーケットの理念への賛同から参加した者が多い。故に、現状のスタッフ活動の『趣味化』は、彼らにとって許しがたいのではないか」（杉山、2004～2007：P206）。しかし、文化運動としての性格が消えていくとは言え、コミックマーケットが文化運動であったこと、そして今でも文化運動であり続けていることは明らかである。

この調査報告書のはしがきでは、杉山あかしは大衆文化論及びカルチャー・スタディーズにおける「コミックマーケット論」の位置付けについて論じている。フランクフルト学派の大衆文化論では、少数の独占的な文化企業と多数の消費者としての大衆との間の関係性が議論の根幹をなしている。そこで経済的な原理によって文化は完全に支配され、やがて人間は批判性を失い、商品としての大衆文化に疎外されることになる。逆に、カルチュラル・スタディーズの視点から見ると、大衆文化論者はただ既存の文化的な階級を維持しようとし、自分たちの文化貴族としての地位を保つことに腐心している。そのような議論に批判性があるはずがない。しかし、「大衆文化」という議論の前提が変わっていない。では、大衆文化とは全く異なるあり方を呈するコミックマーケットはどのように捉えられるかは微妙な問題である。何故なら、杉山が言ったように、そこには独占的な大企業も、大衆も、経済的な原理による支配も存在しないからである。しかし、その場に身を置いた「大

衆ならざるマイノリティ集団」(すなわち「オタク」)がどのように評価されてきたか。コミックマーケットが一種の文化運動であるにもかかわらず、オタクたちは大衆の中で最も墮落した趣味の持ち主で、疎外し尽された人々とされている。筆者は既に紹介したが、コミックマーケットは作品の内容についての一切の審査及び規制を行わないことを理念としている。故に、商品として流通することが考えられないようなものが大量に流入してもおかしくない。ここで筆者が言いたいのは、オタク的な文化は、最初から社会のメインストリームから排除されてきたものであるということである。すなわち、人はオタク的な趣味を持つが故に批判されるのではなく、最初から社会から非難されるような趣味を持つから人はコミックマーケットに身を置き、オタクになるのである。しかし、社会から非難される趣味は固定で不変なものか。勿論そうではない。重要なことは、人間がどのような趣味を持つてはいけないのかは、彼が所属する階級、集団または彼自身の属性(性別、年齢)によってある程度決定される。ところで、それらも全て固定で不変なものとは限らない。では、人がその身分や属性の変化に応じてその趣味を変えなかった時彼はどうなるのか。言うまでもなく、オタクになる危険性に身を晒すことになろう。まさにラカンが言うように、何を欲望するかというカント的な問題は全く重要ではない。重要なのは「どこから欲望する」のみである。「殺人」という欲望も、戦場や処刑場などの「場」においては適切なものとして判断されるように、欲望に対する評価は中身によってではなく、その外部によって決められるのである。

逆に、中身だけで趣味を評価するとどうなるか。例えばボードリヤールが言ったように、骨董品への趣味は起源へのノスタルジーと真正性への偏執によって構成されている。その真正性は父の権威に由来し、ノスタルジーは母の乳への懐かしさでできている。精神分析の視点から見ればこれは立派な退行である。骨董品の素晴らしさを語りながらオタクの文化を幼稚なものとして蔑む人の姿を想像してみよう。なんて滑稽なことであろう。精神分析のこういう還元主義的な思考パターンが多くの人々の反感を買っているのは恐らく偶然ではない。

ここで、一つの事実を思い出さなければならない。すなわち斎藤が言ったように、「子供のオタクは存在しない」ということである。斎藤は「オタクの本質はセクシュアリティにある」と考えていたが、しかし実は、その理由はもっと単純なものである。すなわち、「漫画・アニメ・ゲームは子供に相応しい趣味だからである」。大人になったオタクがアニメを見続けるのは、アニメには特別な魅力があるからではなく、子供時代の趣味がそのまま否定を受けずに固定され、「硬直化」したからである。すなわちそれは本当の意味では「趣味」とは言えないかもしれない。「オタク」または「アニメを愛する人」などというマスターシニフィアン＝アイデンティティが硬直化した意味作用によって、主体に固定され、そして神経症的な主体がこの意味作用を守護するために自らの再生産を中止してしまう。すなわち、「未来の私」がずっと「今のままの私」でなければならないという考え方である。故に、「オタク」について議論する時、その趣味の「中身」についての考察をするだけでは全く

不十分である。その趣味がいかにかその身分に相応しくないと決め付けられているかを考察しない限り、「オタク」を社会の次元から排除してしまう危険性を伴う（すなわち、オタクの本質は「趣味」であり、他者または社会との「関係性」ではないというヒステリー的な結論）。ブルデューは、社会学が文化を研究対象とする時、「文化を生産する者」の再生産に注意を払うべきであると主張していた。しかし、ブルデューがやらなかったことにも注意を払うべきである、と筆者は主張したい。つまり、「階級の再生産の仕組み」ではなく、「階級の再生産はいかに失敗するか」または「階級の再生産は何故失敗するか」ということである。

ここで強調しなければならないのは、神経症者の最も重要な特徴は他者の欲望をイジェクトすることではなく、それを抑圧することである。モニク・ダヴィド＝メナールが言ったように、精神分析における「否定」は論理的な否定ではない。それは作用する力に対抗するための力であり、精神の中に一つのバランス状態を作り出す。そのバランス状態を「ゼロ」または「無」と見なしてはいけない。つまり、他者の欲望を全く受け付けない人間は考えられない。東が「動物化した人間」と呼んでいる状態、それは他者の欲望が抑制されている（そして勿論、他の他者の欲望によってである）状態にすぎない。『パスカルの省察』で、ブルデューは「象徴的暴力」という概念を提唱した。端的に言えばそれは「支配関係の構造を身体化したもの」である。ブルデューが述べているように、「象徴的暴力は意識と意志を武器とするだけで克服できると考えるのは全くの幻想である。象徴的暴力の有効性の条件は、性向という形で身体の中に持続的に書き込まれている」（ブルデュー、2009:P307）。すなわち、ハビトゥスを身体化するこの暴力は意志によって抵抗できるものではない。まさにジャン＝フランソワ・リオタールが『非人間的なもの』で言ったように、「教育は非人間的なものである。何故なら強制と恐怖なしにはすまないからである」（リオタール、2010:P6）。しかしあの有名な「シュレーバー症例」が教えてくれたのは、強すぎる象徴的な暴力（失敗を一切許さないエリート教育）が精神病を招く可能性があるということである。精神病に至らなくても、権威がありすぎる他者を前にして、人はどうしても自分を過小評価し、「自分の欲望」を軽視し、「他者の欲望」のみを重視するようになり、神経症的になる。ヒステリー的な主体が自分の身分に相応しくない欲望のみを重視するのはこのためである、という解釈（すなわちジジェクの言う「放棄の放棄」）は勿論可能である。ここで問題にされなければならないのは、「暴力」によってもたらされるものとは何であるかという問題である。それは意味作用か、それとも他者に帰属される権威そのものか。実際のところ、大澤や榎村たちが論じているように、硬直化したアイデンティティを壊し、主体に新しい意味作用をもたらすには、「他者の権威」を立てなければならない。というのも、「権威のある他者」による意味作用の否定を、主体が受け入れなければならないからである。しかし、暴力を使って意味作用そのものを主体に叩き込んでいけば、それこそ意味作用自体を強化し、それが他者によって否定される可能性を低下させている。オタクの文化が「趣味」ではないという可能性を筆者が指摘した以上、この議論におけるブルデューの理論の有効性

がルーマンのシステム理論及び榎村のラカン派社会学理論のそれを超える可能性がほとんどないと言っても良いのであろう。

更に、作者と読者の関係性を単純な「主人と奴隷」の二元論に還元させることができるか、という疑問も存在している。ブルデューは以下のように述べている。「カントは『自由な技術』と『報酬のための技術』を対立させ、前者は『それ自身だけで人を喜ばせる』もので、その所産＝作品は自由そのものであるが・・・後者は『それに伴う結果（賃金など）によってのみ人を引き付け、力によって無理に押し付けられうる』隷属的で卑屈な活動であって、その所産＝作品は、そこから感じとれる魅力が相手を奴隷化するような暴力を及ぼすため、その暴力の限りを尽くして鑑賞者に押し付けられるとした。こうした対立は、それが美的快楽の二つの形式の対立、及びそれを介して文化『エリート』と野蛮な一般大衆の対立に対して明白な対応関係を持っていることは言うまでもないが、更に分業において、あるいはもっと正確に言えば知的労働の分業において、あの「純粹」で「自律的」な知識人たち・・・が占めている位置についてカントがどういった考えを抱いているかということ、極めて直接的に表現している・・・つまり『大衆の目から見ればエリート』である彼らインテリブルジョワ層は、『宮廷貴族の目から見れば劣った地位』を占めているのである」（ブルデュー、1990B：P379-380）。つまり、同人作家が他者に見せ付けようとしている立場は、中間階級のそれよりも優れている上流階級のそれである。もしもこの同人作家が本当に上流階級に所属しているのなら、彼は降下志向を持つはずがない。しかし彼が下層階級に所属している場合、その二つの道が両方上昇志向であることも明らかである。つまり、プロになれるのなら中間階級に上昇することで満足し、なれなかったら上流階級のつもりで創作活動を続けているのであろう。これが「オタク的なディスタクシオン」のあり方であるかもしれない。つまり、どの道を選んでも、オタクのアイデンティティが上昇し、より高い自己評価につながるというわけである。勿論、オタクは正統的な芸術にコミットしている「文化貴族」ではない。ただし、創作を「隷属的で卑屈な活動」と見なさない点では、一致性がないわけでもない。

しかし、オタク的な趣味は本当に安易なものか。勿論そういう部分はある。すなわち想像界に還元される感官の快楽（主に視覚的なもの）である。しかし、オタク的な趣味はそれだけにとどまるはずがない。岡田が言ったように、パロディを理解するためには、膨大な無駄知識の蓄積が必要である。斎藤が「マニア」と呼んでいる趣味のあり方が、ブルデューの文脈における中間階級の持つ上昇志向及び合理性へのこだわりを体現しているのなら、それと対置される「オタク」は明らかにそれを拒絶している。しかし、格差が広がったとは言え、かつて「一億総中流」と呼ばれる日本社会において、中間階級への象徴的な同一化への拒否は何を意味するかを考えると、導き出される結論は恐らく極めて単純なものである。すなわち、「オタク的なもの」がただ身体化され、甘受されたものというより、または、象徴的な暴力によって強制されたものというより、それらに対する否定性として姿を現しているということである。実際、オタク的な趣味は、その形式上においては芸術

に対する純粹趣味とはほぼ一致している。何故なら「上昇志向を表象する」という合理的な機能を持たない趣味はカントの言うところの「外的な合目的性」を持つことはないからである。もしもそれが何かを表象していると言うのなら、それこそ一つの「欠如」でしかない。

ブルデューがはっきり言っているように、「純粹快樂とは禁欲的な快樂であり、またそれ自身のうちに快樂の放棄を含んだ空しい快樂、快樂から浄化された快樂であるから、道徳的優秀性の象徴となる傾向を持っている」（ブルデュー、1990B：P377）。これはいわゆるラカンの言ったところの剰余享樂である。周知のように、ニーチェの文脈ではこれは奴隷的なもの及びニヒリズムとして批判されている。そして、ラカンが改造した主人と奴隷の弁証法の中でもそれはやはり奴隷の側に属するものである。何故なら奴隷から生産物を奪ってそれを享受するのは主人の方であり、奴隷は生産物を奪われて享受できないからである。それが称揚すべきものなのかについては筆者が大いに疑問に思う。

純粹的でない安易な趣味、言い換えれば官能的な快樂の中には、一種の「疎外」が存在するとブルデューは言った。すなわち、「人を隷属させる『快適なもの』の暴力」によってもたらされる「主体が対象のうちに埋没してしまう」状況である。しかし、人間自身が作った象徴的な秩序への従属は、快樂への隷属よりももっと立派な疎外であるということは明らかである。自然の秩序と人間の秩序、東が『一般意志 2.0』で解釈したようなルソーなら、後者を否定するに違いない。そしてアンリの現象学における「疎外」という用語は、恐らくブルデューのそれとは正反対の意味を持つ。ここでもう一度アンリの現象学を思い出そう。『マルクス』では、アンリは「生ける諸個人」の個々の行動としての「労働」の内に、理論（表象）に還元されないような「生」の内在としての「実践」を見出している。このアンリの独自のマルクス解釈はマルクスの言葉とともに、オタクの解釈学に新しい視点を提供するのであろう。まず、忘れてはならないのは、ここの「労働」はいかなる必要性にも拘束されない労働である（でないとなればそれが資本による疎外となる）。マルクスが言ったように、「共産主義社会のより高度の段階において、諸個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神的労働と肉体的労働との対立もなくなった後、また、労働が単に生活のための手段であるだけでなく、生活にとって真っ先に必要なこととなった後、また、諸個人の前面的な発展につれて彼の生活諸力も成長し、協同組合的な富みがその全ての泉から溢れるばかりに湧き出るようになった後、その時はじめて、ブルジョア的権利の狭い地平は完全に踏み越えられ、そして社会はその旗にこう書くことができる。各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」（マルクス、2006：P38-39）。更に、『ドイツ・イデオロギー』でマルクスはこう言った。「分業と私有とは同じ表現であり、同じことが前者では活動について言い表され、後者では活動の生産物について言い表されているのである・・・共産主義社会では、各人が一定の専属の活動範囲を持たずにどんな任意の部門においても修業を積むことができ、社会が全般の生産を規制する。そしてまさにそれ故にこそ私は全く気の向くままに今日はこれをし、明日はあれをし、朝には狩りをし、午

後には魚をとり、夕には家畜を飼い、食後には批判することができるようになり、しかも猟師や漁夫や牧人または批判家になることはない」（マルクス、1978：P43-44）。かつてマルクスが提示したこの「疎外されない人間」の像の前で、我々はもう一度「疎外」について考え直した方が良いかもしれない。

つまり、カントやブルデューが人間のみに許される「(単なる感性に縛られない) 自由」と呼んでいるものは、アンリのところではむしろ一つの欠如としてしか認識されていない。何故なら人間は象徴界によって去勢され、疎外されることによって、想像界を純粹にそれ自体として楽しむ能力を喪失したのである。すなわち、弁証法的な意味においてこの自由は自由でありながら不自由でもある。では、人間が抵抗しなければならないのは果たしてどちらであろう。想像界なのか、それとも象徴界なのか。その両方なのかかもしれない。故に、我々はラカンのように、その両方を疎外と呼ぶなければならない。しかし、それだけではない。デリダによると、「動物に欠乏しているのはまさしく、人間がその効力によって能記の主体、能記に従属する主体たるところの欠乏なのである。しかし、能記の主体だということはまた、従属させる主体だということでもある。主人的な主体、能動的な、能記を決定する主体、いずれにせよ偽装することを偽装することが可能なほど、そしてそれ故、痕跡を無化するその力能を定立できるほど主人的な主体だということである」（デリダ、2014：P240）。つまりデリダが解釈したラカンのところでは、人間はただ疎外されるだけの受動的な存在ではない。ただし、カントとブルデューの人間観も、ラカンの人間観も、結局全てデリダによって脱構築されることになる。

最後にここで、筆者はジェームズ・スコットの著書『ゾミア』を紹介したい。「ゾミア」とは、東南アジア（基本的にベトナムやタイ、ビルマのところ）にある広大な丘陵地帯を指す。この地区には多くの山地民が生活している。彼らは文字を持たず、そして農業を営まずに生活しているため、一般的には「野蛮人」と呼ばれている。しかしスコットはこの著書で彼らの生活様式を肯定し、逆に現代の文明を批判し、それを相対化しようとしている。つまり、文明は一種類しか存在しないが、文明が野蛮より優れているとは限らない。逆に、若干の点では野蛮の方が勝っていると言っても良い。何故ならそこには強力な象徴的秩序が存在しないからである。そこでスコットは「野蛮」という状態を意図による行為と見なしている。そして勿論、彼らが文字を捨てたのも象徴的秩序を作動不可能にするための戦略である。何故筆者がオタクに関する議論でこの著書を持ち出すかと言えば、この著書がアイデンティティ論でありながら、逸脱論としての性格をも持っている。ハワード・ベッカーの有名なラベリング理論では、逸脱は行為自体の性質ではなく、他者からのラベリングによって生み出されるということになっている。そして勿論、「野蛮」というラベルも、文明人が自分のアイデンティティ（文明人）を成立させるために「他者」として否定的に定義したものにすぎない。例えば中国南部や東南アジアに住む「シェ」や「ヤオ」などの少数民族の名前は漢族が「山地に住み税金を払わない人」という意味を込めて呼んだものである。しかし勿論、そのスティグマに近い呼び名を少数民族が喜んで受け入れるわ

けがない。スコットによれば、彼らは近代的な「民族」や「母語」の概念を持っていない。つまり彼らは場合によって異なる言語を話し、そして必要に応じて自分のアイデンティティ（民族を含めて）を変える。これは彼らが想像的な帰属感を持っていないからだけでなく、その地域では固定したアイデンティティが致命的なリスクになるからである。だからこそ、そこではデータとして、証拠としての文字が捨てられなければならない。犯罪記録一つで人生が台無しになるという現代社会に生きる人として、彼らの気持ちが理解できないはずがないであろう。もしもこの文脈で「ゾミア」という呼び名が「象徴的な秩序からの避難者が集まる場」というメタファー的な意味を含んでいたら、コミックマーケットは間違いなく一つの「ゾミア」として機能しているのであろう。そこには秩序が全く存在しないわけではないが、しかし「強力な象徴的秩序」が意図的に排除されている。すなわちそれは「支配」や「隷属」がほぼ不可能な状態である。コミックマーケットでは「販売」という言葉を使つてはいけない理由はまさにそこにある。そして、その住民としての「オタク」はその呼び名を「自分の一部」ではなく、服のような着脱可能なものとして扱うことも勿論可能である。むしろ、ラベリング論やスティグマの社会学の文脈ではそれが当たり前の展開である。

よく言われているように、オタクは「象徴的な戦場」としての社会の現状に対して不満や不安を持っているから、虚構の世界（二次元）へと逃げようとしている。これは一般的に「社会生活への適応性の欠如」として認識されているが、この安易すぎる見解が正しいとは、勿論筆者は思っていない。では、一体どのような解釈があり得るのか。それはつまり、逃げること自体が「革命」を意味するということである。「主人」が「主人」でいられる前提である「奴隷」（つまり自分）を退場させることで、「主人」をも一緒に退場させるのである。これは勝つための戦略ではなく、相手を勝たせないための戦略である。その狙いは「主人」と「奴隷」の位階の逆転ではなく、その弁証的な循環の崩壊なのである。何故なら、それは絶望への肯定によって生み出されたものである。すなわち、負けがほぼ確定的になった時にとられる戦略である。いわゆる「神風」的なものである。それは「自分のアイデンティティを操作する戦略」の枠には収まらない。とは言え、この「死」の持つ絶対的かつ崇高なる地位が、主観的に意図されているとは限らない。「負けそうだからとりあえず逃げたい」という気持ちの持ち主がこの戦略を選ぶ可能性も、極めて高いと推測できよう。最後に、ラカンの言葉をもってこの議論を終わらせよう。「人間の自由は、一つの三角形の中に全て描かれる。その三角形は、人間がその奴隷の身分にあることから結果する快楽を求め、死の脅迫によって、他人の欲求に課する一種の自己放棄から作られる。それは、人間の生にその測定を与える理由のために、彼の生によって同意された犠牲からのものであり、そしてそれは、彼がその非人間的な孤独に捨て去ることになる主人を、彼の勝利によって裏切る敗者の自殺的放棄からのものである。死の持つこれらの表象の第三のものは、至高の迂回路であり、それを通じて、欲求の直接的独自性は、その言いようのない形を回復しつつ、否定のうちに最後の勝利を再発見する」（ラカン、1972：P436・フランス

語版:P320)⁴⁶。ラカンの主人と奴隷の弁証法が象徴界そのものを可能にしているのなら、その弁証法を崩壊させることが「奴隷」という個人にとっては最も合理的な選択肢と言えよう。しかし、言語的でないシニフィアンに没入することによって言語的なシニフィアンがもたらす意味作用への否定作用を永遠に先延ばしにすること、そして、自分と他者との間にシニフィアンを置くことで他者そのものの現前をずっと取り消し続けること、これらが立派な戦略でありながら、システム合理性をも持っている。ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法では、奴隷は自由を既に失っている。生き延びるためには自由を放棄するか、またはその両方を放棄するか、奴隷にはこの二つの選択肢しか存在しない。それに対してラカンの主人と奴隷の弁証法では、主体は意味を持つために、固有の存在を放棄し、大文字の他者の領域（象徴界）に進出しなければならない。つまり主体にとっては、その存在は既に失われている。故に、意味を持つためには存在を放棄するか、またはその両方を放棄するか、一つの主体の前にはこの二つの選択肢しか存在しない。故に、主体は意味を選ぶしかない。そうすることによってはじめて、主体は「シニフィアン」と「意味作用」という他者に対する最終防衛ラインを、他でもない「他者」から贈与されることになる。ルーマンが言ったように、知覚の領域の中に否定の作用が存在し得ないので、象徴的な否定作用から逃れるために、我々は知覚の領域の没入することができる。そして、意味作用に対する他者の脅威に対して、我々は象徴的な領域に戻り、「シニフィアン」を使って他者を撃退することができる。そこで、「想像界と象徴界の間を往復する」という、目的・システム両方の合理性を持つ、「脱構築」という名の「戦略」が生まれるのである。

⁴⁶ フランス語原文 : La liberté de l'homme s'inscrit toute dans le triangle constituant de la renonciation qu'il impose au désir de l'autre par la menace de la mort pour la jouissance des fruits de son servage, — de sacrifice consenti de sa vie pour les raisons qui donnent à la vie humaine sa mesure, — et du renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine solitude. De ces figures de la mort, la troisième est la suprême détour par où la particularité immédiate du désir, reconquérant sa forme ineffable, retrouve dans la dénégation un triomphe dernier. Et il nous faut en reconnaître le sens, car nous avons affaire à elle. Elle n'est pas en effet une perversion de l'instinct, mais cette affirmation désespérée de la vie qui est la forme la plus pure où nous reconnaissons l'instinct de mort.

おわりに

「オタクの王様」岡田が、「オタク」と「貪欲な鑑賞者」と定義した。「オタク」という共通感覚が「死んだ」後でも、オタクは「自分の趣味を自分で決定する」という強い意志を持つ人たちであると信じ続けている⁴⁷。何故なら、日本には「小遣い」という文化が存在している。「金銭」というシニフィアンの前では、象徴的なアイデンティティとは関係なく、あらゆる人間が平等である。そこには「大人／子供」という二項対立は存在しない。オタク的な脱構築の実践の中では、恐らくこの脱構築が一番根本的であると思われる。この文脈でブルデューの理論が説得力を欠いているのも恐らくこのためである。

更に、「オタクジャンル」の成立と定着が及ぼす影響として、吉本たいまつが「コンテンツの主体的な読み替えと二次創作が行われるようになり、それを通じて新たなコンテンツが生み出されていること」と「作品の受け取り方が変わったこと」を挙げた⁴⁸。これらの影響により原作至上主義は崩壊し、作品と受け手の転回が生じたというわけである。

勿論、鑑賞者も同人作家も人間であり、「身体」である。しかし、鑑賞者が「身体でしかない」とは決して言えない。何故ならラカンによれば、人間は身体の外に「言語」という器官を持つ奇妙な動物である。我々人間は言語的なシニフィアンによって自分の身体を表象するが、その表象が完全なものでは決してないし、身体そのものがシニフィアンというわけでもない。田川隆博は「オタク分析の方向性」で、「オタク」を以下のように「定義」している。「オタクの必要条件は、二次元キャラクターに萌えられるかとか、子供趣味と変わらないものを大人になっても愛好できるかなどでは結局埋められない。オタクとは、自らをオタクと称するものとし、各オタクが使うオタクという言葉の意味を記述していくことが、オタクのリアリティに迫りうる方法であろう」（田川、2009：P78）。更に、オタクはまさに「オタクとは何か」について何時間もしゃべり続ける人種である、という経験的な事実を我々は知っている。過去の「オタク論」が無効になった今、実はこの「定義」こそがオタクの本当のあり方を捉えている。論理のレベルでは、これは一つの循環定義であるように思える。しかし社会学の研究者なら、このような定義のあり方に馴染んでいるはずである。それはすなわち、一つのシステムが自らを世界の中で出現させるために、観察によって自分と環境を区別し、その両方を同時に生成させる、というルーマン式の循環定義である。勿論、筆者はオタクが一つのシステムであると主張する気はない。何故なら、有機体としての身体が一つのシステムではなく、様々なシステムの中の狭間にあるものだからである。しかし、オタクのあり方を説明するには、システム理論が重大な役割を果たしていることは否定できない（特に芸術システムと言語システム）。そして次に、自分のことを「オタク」だと思っていない人間にとっては、ただ単に他者を「オタク」だと決め付けて差別するというのが一番安易なアイデンティティ戦略である。「オタクが本当に何なのか」

⁴⁷ 岡田（2008）P58 及び P166 を参照。

⁴⁸ 吉本（2009）P204 以降を参照。

という問題に、その人が興味を持っているはずがない。つまり、経験のレベルでもこの定義はある程度有効である。この発想こそがこの論文の根幹をなしている部分である。

この論文では、筆者はオタクを「単一なもの」としてではなく、アリストテレスの「四原因説」に倣って、それを概念として、物質=身体として、相互作用として、そして一つの目的として、それぞれの側面から分析した。これは別にアリストテレスの思想が重要だからではない。筆者はただ単にできるだけ多くの側面から「オタク」という現象を眺めたいだけである。何故ならオタクとは様々なシステム、様々な学問が交差するところにあるからである。一つの側面でも無視していれば、致命的な見落としになるのであろう。

最終的には、筆者は「オタク」を「複数のパターンが存在する社会的な相互関係」としての側面を強調することにした。何故オタクを定義することが難しいのか。それは「オタク」というアイデンティティをめぐる「象徴的な闘争」が存在しているからではなく、動態的なもの静止した枠組みによって捉えることが難しいからである。実際、エリクソンが「アイデンティティ」を静止した状態としては決して捉えていなかったし、ゴッフマンも「スティグマ」を単なる属性として認識していたわけでもない。そして最終的に、一つの解決策を提示してくれたのはラカンの「ディスクール」及び「マスターシニフィアン」の概念である。マルクス風に言うと、一人のオタクは、全く気の向くままに今日はこれをし、明日はあれをし、朝には二次創作をし、午後には作品についての無駄知識を蓄積し、夕にはアニメを鑑賞し、食後には漫画批判をすることができるようになり、しかもそれらは全部「オタク的な」活動となる。確かに、それぞれの行動がそれぞれのディスクールに所属し、それぞれの構造を持っている。しかし、一人の有機体としての行為者はそれらの構造の間を自由に往復することができる。そこで、シニフィアンに対する神経症的な態度が決して望ましくないものではなく、「\$」、「S1」、「S2」と「a」によって構成される悲劇的な四角関係において我が身を守るための極めて重要な選択肢・戦略である。「オタク」としてのアイデンティティを大切に思うなら、一人のオタクは決して調査をすることなく瞑想を開始し、そして論理によって自分なりの「オタク論」を作り出す。これはディスクール=構造が決めたことである。その「オタク論」にどれほどの有効性や権威性があるかは重要ではない。重要なのは、ヒステリー的なオタクはシニフィアンの連鎖に没入することで、意味作用を破壊する「権威ある他者」とのつながりを一時的に断絶させることである。オタクが「親密な関係性」よりも「公共的な関係性」を選好するのは、まさしくそのためである。そこで、視覚は他者を見るための視覚ではなく、他者を見ないための視覚として機能している。確かに、人間は他者の視線を欲望する場合がある。しかし、本当の意味において「見られることを願う人」はいない。視線は単なるシニフィアン=表象としてのみ欲望され、そしてその向こう側にあるものが「要求」の対象、すなわち「愛」である。

しかし、これが最終的な結論というより、むしろ一つの新しい「オタク研究」の始まりである。視覚的なものも、オタクの文化のあり方も、それらは全てシニフィアンとして捉えることができる。ジンメル「橋」と「扉」のように、シニフィアンは他者を自分に振

り向かせることもできれば、他者を自分から遠ざけることもできる。無数の可能性を秘めているこの発想がオタク研究にどのような展開をもたらすかはまだ予想できない。ただし、確実に言えるのは、この論文自体がその可能性が現実となった形である。そして筆者はこれからも、更なる可能性を探求するために、社会学理論と精神分析理論に対する理解をもっと深めなければならない。

参考文献

- 相田美穂、2005、「おたくをめぐる言説の構成：1983年——2005年サブカルチャー史」、『広島修大論集人文編』第46巻1号
- Arendt, Hannah, 1958, *The human condition*, University Of Chicago Press (=1994、志水速雄訳、『人間の条件』、筑摩書房)
- 浅野智彦編、2006、『検証・若者の変貌——失われた10年の後に』、勁草書房
- 東浩紀、1998、『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』、新潮社
- 、2001、『動物化するポストモダン——オタクから見た日本社会』、講談社
- 、2011、『一般意志 2.0——ルソー、フロイト、グーグル』、講談社
- 、2011、『サイバースペースはなぜそう呼ばれるか+東浩紀アーカイブス (二)』、河出書房新社
- 東園子、2013、「紙の手ごたえ——女性たちの同人活動におけるメディアの機能分化」、『マス・コミュニケーション研究』83
- Baudrillard, Jean, 1968, *Le système des objets*, Gallimard (=1980、宇波彰訳、『物の体系——記号の消費』、法政大学出版局)
- 、1970, *La société de consommation*, Gallimard (=1995、今村仁司・塚原史訳、『消費社会の神話と構造』、紀伊國屋書店)
- 、1998, *Car l'illusion ne s'oppose pas à la réalité*, Descartes & Cie (=1997、梅宮典子訳、『消滅の技法』、PARCO 出版)
- 、2007, *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu*, Herne (=2009、塚原史訳、『なぜ、すべてがすでに消滅しなかったのか』、筑摩書房)
- Bauman, Zygmunt, 2008, *The art of life*, Polity Press (=2009、山田昌弘・高橋良輔・開内文乃訳、『幸福論——「生きづらい」時代の社会学』、作品社)
- Beck, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt Am Main (=1998、東廉・伊藤美登里訳、『危険社会——新しい近代への道』、法政大学出版局)
- Becker, Howard, 1963, *Outsiders*, Free Press Of Glencoe (=2011、村上直之訳、『完訳・アウトサイダーズ——ラベリング理論再考』、現代人文社)
- Benjamin, Walter, 1963, *Das kunstwerk im zeitalter seiner technischen reproduzierbarkeit*, Suhrkamp (=1999、佐々木基一編、『複製技術時代の芸術』、晶文社)
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction*, Les Éditions De Minuit (=1990、石井洋二郎訳、『ディスタクシオン——社会的判断力批判 (一、二)』、藤原書店)
- 、1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil (=2009、加藤晴久訳、『パスカルの省察』、藤原書店)
- Caillois, Roger, 1960, *Méduse et cie*, Gallimard (=1975、中原好文訳、『メドゥーサと仲間たち』、思索社)

- , 1962, *Esthétique généralisée*, Gallimard (=1972、山口三夫訳、『自然と美学』、法政大学出版局)
- Crossley, Nick, 2001, *The social body*, Sage Publications (=2012、西原和久・堀田裕子訳、『社会的身体——ハビトゥス・アイデンティティ・欲望』、新泉社)
- David-Menard, Monique, 2005, *Deleuze et la psychanalyse*, PUF (=2014、財津理訳、『ドゥルーズと精神分析』、河出書房新社)
- Deleuze, Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, PUF (=1982、足立和浩訳、『ニーチェと哲学』、国文社)
- , 1969, *Logique du sens*, Les Éditions De Minuit (=1987、岡田弘・宇波彰訳、『意味の論理学』、法政大学出版局)
- , 1981-1984, *Francis Bacon, Editions De La Différence* (=2004、山県熙訳、『感覚の論理——画家フランシス・ベーコン論』、法政大学出版局)
- Deleuze, Gilles & Guattari, Pierre-Félix, 1972, *L'anti-oedipe*, Les Éditions De Minuit (=1986、市倉宏祐訳、『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』、河出書房新社)
- De Man, Paul, 1979, *Allegories of reading*, Yale University Press
- Derrida, Jacques, 1967, *La voix et le phenomene*, PUF (=1970、高橋允昭訳、『声と現象——フッサール現象学における記号の問題への序論』、理想社)
- , 1967, *De la grammatologie*, Les Éditions De Minuit (=1972、1976、足立和浩訳、『根源の彼方に——グラマトロジーについて (上、下)』、現代思潮社)
- , 1990, *Limited Inc.*, Galilée (=2003、高橋哲哉・宮崎裕助・増田一夫訳、『有限責任会社』、法政大学出版局)
- , 2006, *L'animal que donc je suis*, Galilée (=2014、鶴飼哲訳、『動物を追う、ゆえに私は「動物で」ある』、筑摩書房)
- 土井隆義、2008、『友だち地獄——「空気を読む」世代のサバイバル』、筑摩書房
- 土居健郎、2007、『「甘え」の構造 (増補普及版)』、弘文堂
- Dosse, François, 1991, *Le champ du signe*, Découverte (=1999、佐山一・清水正訳、『構造主義の歴史 (上) ——記号の沃野 (1945-1966)』、国文社)
- , 1992, *Le chant du cygne*, Découverte (=1999、仲沢紀雄訳、『構造主義の歴史 (下) ——白鳥の歌 (1967-1992)』、国文社)
- , 2007, *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, Découverte (=2009、杉村昌昭訳、『ドゥルーズとガタリ——交差的評伝』、河出書房新社)
- Dufresne, Todd, 2000, *Tales from the Freudian crypt*, Stanford University Press (=2010、遠藤不比人訳、『「死の欲動」と現代思想』、みすず書房)
- 遠藤薫、2013、『廃墟で歌う天使——ベンヤミン「複製技術時代の芸術作品」を読み直す』、現代書館
- 榎本秋、2009、『オタクのことが面白いほどわかる本』、中経出版

- Erikson, Erik, 1959, *Identity and the life cycle*, International Universities Press
 (=1973、小此木啓吾訳、『自我同一性——アイデンティティとライフ・サイクル』、誠信書房)
- Foster, Hal, 1988, *Vision and visibility*, The New Press (=2007、樽沼範久訳、『視覚論』、平凡社)
- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard (=1974、渡辺一民・佐々木明訳、『言葉と物——人文科学の考古学』、新潮社)
- , 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard (=2012、慎改康之訳、『知の考古学』、河出書房新社)
- , 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard (=1977、田村俣訳、『監獄の誕生——監視と処罰』、新潮社)
- , 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard (=1986A、渡辺守章訳、『知への意志——性の歴史 (一)』、新潮社)
- , 1984, *L'usage des plaisirs*, Gallimard (=1986B、田村俣訳、『快楽の活用——性の歴史 (二)』、新潮社)
- , 1994, *Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard (=1999、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、蓮實重彦・渡辺守章監、『ミシェル・フーコー思考集成 (三) ——歴史学・系譜学・考古学』、筑摩書房)
- Freud, Sigmund, 1895, *Studien über hysteric*, Leipzig Und Wien (=2008、芝伸太郎訳、『ヒステリー研究——フロイト全集 (二) 1895年』、岩波書店)
- , 1913, *Totem und tabu*, Leipzig Und Wien (=2009、須藤訓任・門脇健訳、『トテムとタブー——フロイト全集 (十二) 1912-1913年』、岩波書店)
- , 1914, *Zur einföhrung des narzißmus*, JB Psychoan, 6 (=1997、中山元訳、『ナルシシズム入門』、『エロス論集』、筑摩書房)
- , 1917, *Über triebumsetzungen insbesondere der analerotik*, Int. Z. Psychoanal. 4-3 (=1997、中山元訳、『欲動転換、特に肛門愛の欲動転換について』、『エロス論集』、筑摩書房)
- , 1920, *Jenseits des lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920 (=1996、中山元訳、『快感原則の彼岸』、『自我論集』、筑摩書房)
- , 1927, *Fetischismus*, Almanach 1928 (=1997、中山元訳、『フェティシズム』、『エロス論集』、筑摩書房)
- 藤田博史、2006A、『人形愛の精神分析』、青土社
- 、2006B、『性倒錯の構造——フロイト／ラカンの分析理論』、青土社
- 福原泰平、2005、『ラカン——鏡像段階 (現代思想の冒険者たち)』、講談社
- 船津衛、1989、『ミード自我論の研究』、恒星社厚生閣
- Giddens, Anthony, 1990, *The consequences of modernity*, Stanford University Press

- (=1993、松尾精文・小幡正敏訳、『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結』、而立書房)
- , 1991, *Modernity and self-identity*, Polity Press (=2005、秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳、『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』、ハーベスト社)
- , 1992, *The transformation of intimacy*, Stanford University Press (=1995、松尾精文・松川昭子訳、『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム』、而立書房)
- Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of self in everyday Life*, Doubleday (=1974、丸木恵祐・本名信行訳、『行為と演技——日常生活における自己呈示』、誠信書房)
- , 1963, *Behavior in public places*, Free Press (=1980、丸木恵祐・本名信行訳、『集まりの構造——新しい日常行動論を求めて』、誠信書房)
- , 1963, *Stigma*, Prentice-Hall (=2001、石黒毅訳、『スティグマの社会学——烙印を押されたアイデンティティ』、せりか書房)
- 濱野智史、2008、『アーキテクチャの生態系——情報環境はいかに設計されてきたか』、エヌティティ出版
- 原和之、2002、『ラカン——哲学空間のエクソダス』、講談社
- Hegel, Georg, 1807, *Phänomenologie des geistes*, Bamberg Und Würzburg (=1998、長谷川宏訳、『精神現象学』、作品社)
- Henry, Michel, 1963, *L'essence de la manifestation*, PUF (=2005、北村晋・阿部文彦訳、『現出の本質 (上、下)』、法政大学出版局)
- , 1976, *Marx 1*, Gallimard (=1991、杉山吉弘・水野浩二訳、『マルクス——人間的現実の哲学』、法政大学出版局)
- , 1985, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF (=1993、山形頼洋訳、『精神分析の系譜——失われた始源』、法政大学出版局)
- Husserl, Edmund, 1931, *Cartesianische meditationen*, Armand Colin (=2001、浜渦辰二訳、『デカルト的省察』、岩波書店)
- 井上俊・上野千鶴子・大澤真幸・見田宗介・吉見俊哉編、1995、『岩波講座現代社会学 (三)——他者・関係・コミュニケーション』、岩波書店
- 石田光規、2011、『孤立の社会学——無縁社会の処方箋』、勁草書房
- 石川准、1992、『アイデンティティ・ゲーム——存在証明の社会学』、新評論
- 伊藤正博、1995、「ソシユールからラカンへ——シニフィアンの概念をめぐる考察」、大阪芸術大学紀要『藝術』18
- 居安正・副田義也・岩崎信彦編、2001、『21世紀への橋と扉』、世界思想社
- Kant, Immanuel, 1790, *Kritik der urteilkraft*, Berlin Und Libau (=2004、宇都宮芳明訳、『判断力批判 (上、下)』、以文社)

- 柄谷行人、2010、『トランスクリティーク——カントとマルクス』、岩波書店
- 檜村愛子、1998、『ラカン派社会学入門——現代社会の危機における臨床社会学』、世織書房
- 、2003、『「心理学化する社会」の臨床社会学』、世織書房
- 木田元、1993、『ハイデガーの思想』、岩波書店
- Kittler, Friedrich, 1986, *Grammophon film typewriter*, Brinkmann & Bose (=1999、石光泰夫・石光輝子訳、『グラモフォン・フィルム・タイプライター』、筑摩書房)
- 、1993, *Draculas Vermächtnis*, Reclam Verlag (=1998、原克・前田良三・副島博彦・大宮勘一郎・神尾達之訳、『ドラキュラの遺言——ソフトウェアなど存在しない』、産業図書)
- Klein, Melanie, 1932, *Die psychoanalyse des Kindes*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag Wien (=1997、牛島定信監訳、小此木啓吾・衣笠隆幸・岩崎徹也訳、『児童の精神分析——メラニー・クライン著作集(二)』、誠信書房)
- Kojève, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard (=1987、上妻精・今野雅方訳、『ヘーゲル読解入門——「精神現象学」を読む』、国文社)
- Kripke, Saul, 1980, *Naming and necessity*, Harvard University Press (=1985、八木沢敬・野家啓一訳、『名指しと必然性——様相の形而上学と心身問題』、産業図書)
- Lacan, Jacques, 1932, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Seuil (=2011、宮本忠雄・関忠盛訳、「症例エメ」(抜粋)、『二人であることの病い——パラノイアと言語』、講談社)
- 、1964, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil (=2000、小出浩之・鈴木国文・新宮一成・小川豊昭訳、『精神分析の四基本概念』、岩波書店)
- 、1966, *Écrits*, Seuil (=1972、1977、1981、宮本忠雄・竹内迪也・高橋徹・佐々木孝次・三好暁光・早水洋太郎・海老原英彦・葦原春訳、『エクリ(一、二、三)』、弘文堂)
- 、1974, *Télévision*, Seuil (=1992、藤田博史・片山文保訳、『テレヴィジョン』、青土社)
- Lacan, Jacques, translated by Grigg, Russell, 2007, *The seminar of Jacques Lacan XVII*, W. W. Norton & Co.
- Lasch, Christopher, 1979, *The culture of narcissism*, Norton (=1981、石川弘義訳、『ナルシズムの時代』、ナツメ社)
- Lessig, Lawrence, 2004, *Free culture*, Penguin Press, New York (=2004、山形浩生・守岡桜訳、『Free Culture——いかに巨大メディアが法を使って創造性や文化をコントロールするか』、翔泳社)
- Lévinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et infini*, M. Nijhoff (=1989、合田正人訳、『全体性と無限——外部性についての試論』、国文社)
- Luhmann, Niklas, 1968, *Vertrauen*, Enke (=1990A、大庭健・正村俊之訳、『信頼——社

- 会的な複雑性の縮減メカニズム』、勁草書房)
- , 1968, Zweckbegriff und systemrationalität, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck (=1990B、馬場靖雄・上村隆広訳、『目的概念とシステム合理性——社会システムにおける目的の機能について』、勁草書房)
- , 1984, Soziale Systeme, Suhrkamp (=1993、佐藤勉監訳、『社会システム理論(上、下)』、恒星社厚生閣)
- , 1990, Essays on self-reference, Columbia University Press (=1996、土方透・大沢善信訳、『自己言及性について』、国文社)
- , 1992, Beobachtungen der moderne, Westdeutscher Verlag (=2003、馬場靖雄訳、『近代の観察』、法政大学出版局)
- , 1997, Die kunst der gesellschaft, Suhrkamp (=2004、馬場靖雄訳、『社会の芸術』、法政大学出版局)
- Lyotard, Jean-François, 1988, L'inhumain, Galilée (=2010、篠原資明・上村博・平芳幸浩訳、『非人間的なもの——時間についての講話』、法政大学出版局)
- Marcuse, Herbert, 1957, Triebstruktur und gesellschaft, Suhrkamp (=1958、南博訳、『エロスの文明』、紀伊国屋書店)
- Marx, Karl, 1922, Randglossen zum programm der deutschen arbeiterpartei, Vereinigung Internationaler Verlags-Anstalten (=2006、西雅雄訳、『ゴータ綱領批判』、一穂社)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, 1953, Die deutsche ideologie, Dietz (=1978、古在由重訳、『ドイツ・イデオロギー』、岩波書店)
- 松田美佐・岡部大介・伊藤瑞子編、2006、『ケータイのある風景——テクノロジーの日常化を考える』、北大路書房
- Mead, George, 1934, Mind, self and society, University Of Chicago Press (=1995、河村望訳、『精神・自我・社会』、人間の科学社)
- Merleau-Ponty, Maurice, 1942, La structure du comportement, PUF (=1964、滝浦静雄・木田元訳、『行動の構造』、みすず書房)
- , 1945, Phénoménologie de la perception, Gallimard (=1982、中島盛夫訳、『知覚の現象学』、法政大学出版局)
- , 1951, Les relations avec autrui chez l'enfant, Centre De Documentation Universitaire (=2001、滝浦静雄・木田元訳、『幼児の対人関係』、みすず書房)
- , 1961, L'œil et l'esprit, Gallimard (=1966、滝浦静雄・木田元訳、『眼と精神』、みすず書房)
- , 1964, Le visible et l'invisible, Gallimard (=1994、中島盛夫監訳、『見えるものと見えざるもの』、法政大学出版局)
- Mitchell, William, 1986, Iconology, University Of Chicago Press (=1992、鈴木聡・藤巻明訳、『イコロジー——イメージ・テキスト・イデオロギー』、勁草書房)

- 宮台真司、1994、『制服少女たちの選択』、講談社
- 宮台真司・石原英樹・大塚明子、2007、『(増補) サブカルチャー神話解体——少女・音楽・マンガ・性の変容と現在』、筑摩書房
- 森川嘉一郎、2003、『趣都の誕生——萌える都市アキハバラ』、幻冬舎
- 永田大輔、2015、「コンテンツ消費における『オタク文化の独自性』の形成過程——1980年代におけるビデオテープのコマ送り・編集をめぐる語りから」、『ソシオロジ』182号
- 中島梓、1995、『コミュニケーション不全症候群』、筑摩書房
- 中田健太郎、2008、「主体の消失と再生——セカイ系の詩学のために」、『ユリイカ』2008年12月臨時増刊号
- 中山元、1996、『フーコー入門』、筑摩書房
- Nietzsche, Friedrich, 1878, *Menschliches allzumenschliches*, Chemnitz (=1994、池尾健一訳、『人間的、あまりに人間的 (一、二) ——ニーチェ全集 (五、六)』、筑摩書房)
- , 1886, *Jenseits von gut und böse*, Leipzig (=1993、信太正三訳、「善悪の彼岸」、『善悪の彼岸／道徳の系譜——ニーチェ全集 (十一)』、筑摩書房)
- , 1887, *Zur genealogie der moral*, Leipzig (=1993、信太正三訳、「道徳の系譜」、『善悪の彼岸／道徳の系譜——ニーチェ全集 (十一)』、筑摩書房)
- 日本記号学会、2013、『ゲーム化する世界——コンピュータゲームの記号論』、新曜社
- 西平直、1993、『エリクソンの人間学』、東京大学出版会
- 西阪仰、2001、『心と行為——エスノメソドロジーの視点』、岩波書店
- 野村総合研究所オタク市場予測チーム、2005、『オタク市場の研究』、東洋経済新報社
- 岡田斗司夫、1996、『オタク学入門』、太田出版
- 、2008、『オタクはすでに死んでいる』、新潮社
- 大林信治・山中浩司編、1999、『視覚と近代——観察空間の形成と変容』、名古屋大学出版会
- 大平健、1995、『やさしさの精神病理』、岩波書店
- 大澤真幸、1994、『意味と他者性』、勁草書房
- 、2008、『不可能性の時代』、岩波書店
- 、2012、『動物的／人間的 (一) ——社会の起原』、弘文堂
- 、2013、『生権力の思想——事件から読み解く現代社会の転換』、筑摩書房
- 大塚英志、2004、『「おたく」の精神史——1980年代論』、講談社
- 長田攻一・田所承己編、2014、『「つながる／つながらない」の社会学——個人化する時代のコミュニティのかたち』、弘文堂
- Owen, David, 1994, *Maturity and modernity*, Routledge (=2002、宮原浩二郎・名部圭一訳、『成熟と近代——ニーチェ、ウェーバー、フーコーの系譜学』、新曜社)
- Parker, Andrew, 2004, *In the blink of an eye*, Free Press (=2006、渡辺政隆・今西康子訳、『眼の誕生——カンブリア紀大進化の謎を解く』、草思社)

- Quine, Willard, 1953, *From a logical point of view*, Harvard University Press (=1992、飯田隆訳、『論理的観点から——論理と哲学をめぐる九章』、勁草書房)
- Riesman, David, 1950, *The lonely crowd*, Yale University Press (=1964、加藤秀俊訳、『孤独な群衆』、みすず書房)
- Russell, Bertrand, 1921, *The analysis of mind*, Macmillan (=1993、竹尾治一郎訳、『心の分析』、勁草書房)
- Ryle, Gilbert, 1949, *The concept of mind*, Barnes & Noble (=1987、坂本百大・井上治子・服部裕幸訳、『心の概念』、みすず書房)
- 斎藤環、2000) 『戦闘美少女の精神分析』、太田出版
- 、2003、『博士の奇妙な思春期』、日本評論社
- 、2004、『解離のポップ・スキル』、勁草書房
- 、2009、『関係する女、所有する男』、講談社
- 、2010、『博士の奇妙な成熟——サブカルチャーと社会精神病理』、日本評論社
- 、2012、『ひきこもりはなぜ「治る」のか?——精神分析的アプローチ』、筑摩書房
- 、2012、『生き延びるためのラカン』、筑摩書房
- Sartre, Jean-Paul, 1948, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard (=1965、加藤周一・白井健三郎訳、『文学とは何か、シチュアシオン II——サルトル全集 (第九巻)』、人文書院)
- 佐々木中、2008、『夜戦と永遠——フーコー・ラカン・ルジャンドル』、以文社
- 佐藤健二 (編)、1996、『都市の読解力——21世紀の都市社会学』、勁草書房
- Schiller, Friedrich, 1967, *Über die ästhetische erziehung des menschen*, W. Fink (=2011、小栗孝則訳、『人間の美的教育について』、法政大学出版局)
- Scott, James, 2009, *The art of not being governed*, Yale University Press (=2013、佐藤仁監修、池田一人・今村真央・久保忠行・田崎郁子・内藤大輔・中井仙丈訳、『ゾミア——脱国家の世界史』、みすず書房)
- Sennett, Richard, 1977, *The fall of public man*, Cambridge University Press (=1991、北川克彦・高階悟訳、『公共性の喪失』、晶文社)
- 下田直春、1994、『社会理論と社会的現実——社会学的思考のアクチュアリティ』、新泉社
- 新宮一成、1995、『ラカンの精神分析』、講談社
- Simmel, Georg, 1908, *Soziologie*, Duncker & Humblot (=1994、居安正訳、『社会学——社会化の諸形式についての研究 (上、下)』、白水社)
- Simmel, Georg, 1909, *Brücke und tür*, In: *Der Tag*, September 15, 683 (=1999、川村二郎編訳、『橋と扉』、『ジンメル・エッセイ集』、平凡社)
- 杉山あかし、2004——2007、「コミック同人誌即売会『コミック・マーケット』の文化社会学的研究」、科学研究費補助金基盤研究 (B)
- サントリー不易流行研究所 (編)、1996、『都市の企み・都市の愉しみ——文化装置を考え

- る』、日本放送出版協会
- 田川隆博、2009、「オタク分析の方向性」、『名古屋文理大学紀要』第9巻
- 上野千鶴子（編）、2001、『構築主義とは何か』、勁草書房
- Veblen, Thorstein, 1899, *The theory of leisure class*, Macmillan (=1998、高哲男訳、
『有閑階級の理論——制度の進化に関する経済学的研究』、筑摩書房)
- Weber, Max, 1921, *Das antike Judentum*, J.C.B. Mohr (=2004、内田芳明訳、『古代ユダヤ教（上、中、下）』、岩波書店)
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell (=1976、藤本隆志訳、『哲学探究——ウィトゲンシュタイン全集（八）』、大修館書店)
- 屋良朝彦、2004、『メルロ＝ポンティとレヴィナス——他者への覚醒』、東信堂
- 吉本たいまつ、2009、『おたくの起源』、エヌティティ出版
- Yuki, Masaki & Maddux, William & Masuda, Takahiko, 2007, Are the windows to the soul the same in the east and west?, *Journal of experimental social psychology*, Volume 43, Issue 2, March 2007
- Žižek, Slavoj, 1989, *The sublime object of ideology*, Verso (=2001A、鈴木晶訳、『イデオロギーの崇高な対象』、河出書房新社)
- , 1991, *Looking Awry*, MIT Press (=1995、鈴木晶訳、『斜めから見る——大衆文化を通してラカン理論へ』、青土社)
- , 1992, *Enjoy Your Symptom*, Routledge (=2001B、鈴木晶訳、『汝の症候を楽しめ——ハリウッド vs ラカン』、筑摩書房)
- , 1998, *Cyberspace or the possibility to traverse the fantasy in the age of the retreat of the big other*, In: *Public Culture*, 1998, 10-3 (=1998、松浦俊輔訳、『サイバースペース、あるいは幻想を横断する可能性』『Inter Communication』No. 24 Spring)
- , 2000, *The fragile absolute*, Verso (=2001C、中山徹訳、『脆弱なる絶対——キリスト教の遺産と資本主義の超克』、青土社)
- , 2003, *The puppet and the dwarf*, MIT Press (=2004、中山徹訳、『操り人形と小人——キリスト教の倒錯的な核』、青土社)
- , 2006, *How to read Lacan*, Granta Books (=2008、鈴木晶訳、『ラカンはこう読め!』、紀伊国屋書店)
- , 2012, *Less than nothing*, Verso