The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	試論 : 退屈を考える
Author(s)	柏原, 全孝
Citation	年報人間科学. 1995, 16, p. 107-125
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8388
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

試　論

退屈を考える

柏原　全孝

〈要旨〉

退屈は時間との関わりを独特な形で表現する感情、心理の一形態である。しかし、現代社会において、退屈は単なる個人の感情というレベルを越え、社会の特徴の一つとして、また時代の象徴とされるまでになっている。今や退屈は紛れもなく社会学的課題の一つである。

退屈が人間に固有であるとするなら、それが人間の活動、行為様式と深く関わっていることが推測されよう。そこで、本稿は人間の活動、行為様式を自己成就的預言構造を持つ、現実産出活動として捉え、その点から退屈の位置づけを考察する。本稿の最大の課題がこれである。この課題の解明を目指して、第一に、退屈が生まれてくる条件を幾つかの例から検討し、第二に、自己成就的預言そのものについて考察し、最後に、以上二つの点についての考察から退屈の基本的な在り様を究明する。さらにこの考察から、退屈の代表的なバリエーションである、コミュニケーションにおいて「つまらなさ」の伝達に利用される退屈、についての検討も可能となる。

キーワード

退屈、自己成就的預言、デジャヴュ、予期せざる結果。

はじめに

一つの病理的現象としての退屈の遍在性は現代社会の一つの問題である。退屈がこれほど遍在するようになったのはごく最近のことで、大衆社会成立以降のことである。それまでの退屈は、メランコリーやアンニュイなどの別称とともに社会の特定の層に属する人々に限られていたし、場合によってはそれがその層に特徴的な性向であるとか、一つの政治的態度であるとされていた。[1] しかし、現代社会では、あらゆる社会階層とは無関係に退屈が生起するようになっている。だからこそ、退屈現象が社会学的な課題の一つとして我々の前に突きつけられているのである。とはいえ現在までのところ、退屈を我々の人間としての存在様式と退屈現象との関係から理論的に解明した社会学的な研究はない。実証的に退屈を考察し、その原因を探る研究は現代社会の社会学に対する一つの要請であるとも言えるだろうが、そもそも退屈とはいかなる現象であるのか、またなぜ人間は退屈するのかという問いへの理論的な解答を提出することも必要であろう。そこで、本稿は退屈の理論的解明を目指し、退屈と我々との関係をその基盤から検討する。

1. 退屈状況とその条件

一口に退屈と言っても、その状況は様々である。そこで、まず我々が退屈的状況と考えるものを列挙し、そこから退屈の一般的な状況とそれが生まれる条件とを考察してみることにする。

①原型的退屈と副次的効果

退屈の典型的な例を挙げてみよ、と言われた場合に即座に思い浮かぶのは、意識はあるが活動を制限されている入院患者や、単調な車窓風景ばかりが続く乗り物の乗客、さらには一日中同じ作業を繰り返す工場の従業員などであろう。また、もう少し考えてみれば、つまらない映画やテレビ番組に対して「これは退屈だ」と言うような場合とか、また聞きたくない話を聞かされている時に退屈を感じるなどの例も出てくるだろう。

これらの例はいずれも「退屈」という言葉が適合すると言えるものばかりだが、しかし、この全てが同等に「退屈」の範疇に入るわけではない。後の二例では、退屈を表明している個人と、それが表明された対象との間に権力関係のようなものが作られている。そこでは退屈が明らかな「批判」として機能している。他方、前の三例についてはそのようなものが見られない。これは、退屈の原型的経験とでも呼ぶべきものが一方で存在し、その副次的な産物としての権力関係を可能にする効果が他方で存在するために生じる。[2] 少なくとも退屈には、その副次的な効果の度合いが弱い退屈（前の三例）と強い退屈（後の二例）があると考えられる。前者を原型的退屈と呼ぶなら、退屈論を考えるに際して副次的効果の度合いがほとんど見られない原型的退屈から検討するのが適当であるのは言うまでも

ない。副次的効果が生まれる根拠も原型的退屈の考察により説明できるはずである。そこでまずは、前の三例から退屈の一般的状況とその生成条件とを検討してみる。

②退屈状況を生む条件

前の三例について、その当事者たちが抱いている印象を推察してみると、おそらく「時間がなかなか過ぎてくれない」というものであろう。これは、「未来がやってこない」とか「現在が続いてしまう」と言い換えても同じことである。時間の経過を感じにくくなっているような状況に彼らはあるのだ。確かに客観的には時間が経過している。時計は進んでいる。しかし、彼らの意識から見ると、時間があたかも停止しているかのようなのである。このような状態は退屈を経験したことがある者なら誰しも感じたことがあるだろう。問題はいかなる条件の下でそのような状況が生まれるのかということだ。

自分の経験を顧みても、またここで取り挙げている例を考えても、主観的に時間が停止しているように思える状況は個々別々のように思われる。入院患者と工場の従業員にどれほどの類似性があるだろう。しかし、少なくとも一点は共通している。入院患者は自分の活動が制限されていることを絶えず意識していなければならない。工場の従業員も目の前を通り過ぎる半製品や計器類から目を離すべきでないことを絶えず意識していなければならない。また、乗客も自分がその乗り物の中でしか活動できず、目に見えてくるものや耳に聞こえてくるものがどれほど単調であっても、それしか見ることができないし聞くことができないことを絶えず意識していなければならない。つまり、共通している一点とは、「〜せよ」ないしは「〜するなかれ」という個人に対する強制的な課題のようなものが与えられており、その課題によって特徴付けられる好ましくない状態への、絶え間ない無言の言及が存在するということである。しかも、この課題によって自分が属する場も、そこにおける自分の位置も形成されているために、それなくしては場も自分の存在資格すら形成されない。入院患者においては、自分の活動が制限されていることを消去するには死ぬ以外にないだろうし、乗客の場合には、その乗り物から降りて乗客であることを止める以外にないだろうし、また従業員の場合には退職する以外にないだろう。課題は自分の力で容易に克服できるようなものでも、また覆すことができるようなものでもないのである。ただいつともわからぬ課題克服の瞬間まで、その強制の下で活動することしか許されないのである。それだけに非常に厄介な課題を退屈する人々は抱えているのである。もちろん、すべての課題と称されるものが厄介なものとは限らない。課題が好ましい状況を作ってくれる場合も一方にはある。そのような時には人は課題を克服しようとする努力そのものに充実感を感じることだろう。たとえいかに多大な努力が必要であるとしても。しかし、退屈する人にとってはその課題はただただ厄介極まりないものなのである。

以上のことから、退屈の一般的状況とは、自分の活動を制限し、

かつその場を決定的に特徴付けてしまうほどの強制力をもった課題のようなものが与えられ、それによって好ましくない状態に置かれてしまっているような状況であると考えられる。つまり、退屈を生む元凶は、好ましくない状況を作りだし、かつその克服が困難な課題なのである。では、なぜそのような課題は人に退屈感覚、現在が持続するという感覚をもたらすのであろうか。

この問いへの答えは簡単である。課題が独力では容易に克服できない以上、「何をやっても同じ」という感覚になるからである。つまり、厄介な状況を作りだしている課題を克服するために何らかの行為がなされても、その結果は相変わらず厄介な状況なのである。ある行為により、普通は現在とは異なる状況が生まれ、またその異なる状況が当事者にとって未来として存在することになるのである。ところが、行為の後も現在と同じ状況であれば、客観的には時計が進んでいても、それは未来ではなく相変わらず現在なのである。むしろ、時計が進んでいるからこそ、現在の持続という奇妙な事態が際立ってしまうというべきかもしれない。時間が人間の意識や活動内容とは独立の客観的時間と、人間の意識と一体化した主観的時間とに分けられるとするなら、退屈感覚はその二つの時間のズレが当事者に意識された時に現れる感覚であると言うこともできるだろう。[3] 種々の退屈論において予言不可能性の低下が退屈の誘因として指摘されるのも、客観的時間の経過にもかかわらず、主観的時間の停止という認識が退屈において存在することをその根拠としている。つまり、将来の時点に至ったとしても、今と同じ状況が継続しているだろうという予感が十分な可能性を持っているという認識（これが予言不可能性の低下した状態）が退屈の誘因であるとされる。本稿においても同様に、好ましくない状況を作る克服困難な課題の存在が予言不可能性を低下させるために退屈感覚が生まれると考える。つまり、予言不可能性の低下こそが退屈の直接的な引き金であるというのが本稿の立場である。

予言不可能性の低下が退屈を生むこと自体にほとんど疑いの余地はない。だからこそ、多くの退屈論に承認されているのである。[4] しかしながら、なぜ予言不可能性の低下が退屈を生むのかという問いへの解答を与えたものはまだない。[5] 予言不可能性の低下を退屈の誘因として指摘するだけでは退屈論として不十分である。退屈というすぐれて現代社会的な現象の研究を今後のさらなる展開に結び付けるためには、予言不可能性の低下と退屈との理論的因果関係についての議論がなされねばならない。そこで、本稿の最も重要な問題としてこれを考察する。次章以下において、人間の根底的な活動様式から予言不可能性の意義を検討し、それに基づいて退屈の位置づけを試みてみる。これにより、原型的退屈は当然であるが、退屈の副次的効果についても十分な説明ができるだろう。

2. 自己成就的預言としての現実産出活動

予言不可能性や未来の存在が人間の諸活動に対してもつ意義は退屈論以外の研究領域においてもしばしば指摘されることである。例

えば、真木悠介は「現実に生きて行動している人間の志向性というものが、…未来に向けられているということは正しいように思われる」と述べている。[6] 未来の存在は人間にとって普遍的に重要であると言ってもよいぐらいに、我々と未来との関係は深いのである。このような関係の深さは人間の活動の基本的な様式に由来するものであると考えられる。したがって、予言不可能性と退屈との関係を解明するには、人間の活動の基本的な様式とはどのようなものであるかを考え、その内的構成を考察する必要がある。本稿では人間の活動の根幹にあるものを現実産出活動（意味付与活動）として捉え、その内実の検討をおこなうことにする。

①現実産出活動

我々は、その活動の大前提として自分が現実世界に生きているという感覚、すなわち現実感を持っている。しかし、これは決して所与のものではなく、我々の身体及び思考を含めた実践活動の総体を通じて作られるものである。図と地の譬えを借りるなら、現実という地の上に実践活動という図が書き込まれるという側面とともに、図の方が地を構成するという側面もあるということである。このことは今や社会学的常識の一部であろう。

ここで現実感と呼んでいるのは、これ（何らかの出来事やそれを含む場）が他でもない唯一の現実だ、という思い込みのことである。これが現実だという思い込みを現実感とすることに異論はないだろうが、現実という術語に「唯一の」という修飾語を付加するとそうではないかもしれない。しかし、自分が二つの、ないしはそれ以上の現実世界に生きているのだという実感を即自的にもつ人はどれほどいるだろうか。もしそのように主張する者がいたとすれば、その個人に対して何らかの精神疾患を有する者ではないかという疑いが向けられるであろう。もちろん、現実が唯一のものであることと、現実が多層的（多元的）であることは矛盾しない。現実の唯一性に関する即自的感覚を主張することは現象学的社会学の一つの成果である多元的現実の議論とも十分に整合する。むしろ、多層的であることが唯一性を強固にする要素であるとさえ言える。一者における多層性が一者になりえずに分解してしまっているから、自分が二つ以上の現実に生きているという感覚を持ってしまうのであり、まただからこそ精神疾患を有するのではないかという疑いを向けられることになるのである。このように考えると、「唯一の」という修飾語はあってよいものであるどころか、不可欠なのである。

他方、唯一の「真なる」現実が存在すると主張しているわけではないことに注意しなければならない。客観的にそのような現実が存在するか否かは疑問であるし、またこれまでに議論が重ねられてきた問題でもある。しかし、ここで注目しているのは、当事者から見た現実であり全く主観的なものであるから、そのこととは別問題として受け取らねばならない。[7]

以上の事柄を考慮して現実産出活動を厳密に定義すると、唯一の現実世界に生きているという無意識的ではあるが即自的で主観的な実感を構成する実践の総体、となる。我々がこれから考察するのは

この活動の内実である。

②自己成就的預言の構造

唯一の現実だという実感を構成するにはいかなるプロセスを経なければならないのか。結論を先取りすれば、それは自己成就的預言のプロセスだ、ということになる。自己成就的預言は、オイディプスの物語のような寓話的なものから、マートンが提出した銀行取り付け騒動や人種差別問題などの具体的な社会的出来事に至るまで事例を挙げればきりがないほど多く見られるものである。しかし、自己成就的預言の構造と我々の活動様式との関係を議論したものはほとんどない。まずは、自己成就的預言の構造が現実産出活動との関わりについて、銀行取り付け騒動の例を借りて観察してみよう。

周知の通り、取り付け騒動の顛末は以下のようなものである。銀行倒産の噂を聞きつけたAさんは、銀行が倒産してしまっては自分の預金通帳が紙屑になるのではないか、と考えて預金引き出しのため銀行に駆け込む。同様にBさんもCさんも銀行に預金引き出しに駆け込む。そうすると、本来経営危機に陥っていなかったはずの銀行が本当に支払い不能になって倒産してしまう。

個々の行為者であるAさんやBさんにとって銀行倒産の噂が預言に相当する。ちょうどオイディプスの物語において預言がアポロンという人知の及ばない神の位置から与えられているのと同様に、ここでも噂はその本性からして特定の個人に帰属させることのできない特別な位置、すなわち神託の位置からやってくる。この噂＝預言を受けて個々の行為者はある予期をもって行為を遂行する。すると、噂＝預言通りの出来事が生じる。ここで我々の問題はこの出来事がなぜ唯一の現実として受け入れられるのかということである。オイディプスの物語にも言えることだが、噂＝預言が示唆する出来事はできることなら避けたいものである。そうであるなら、なおさら起こってしまった事件を唯一の現実として受け入れることには障害があるように思える。にもかかわらず、銀行取り付け騒動にしろ、オイディプスの物語にしろ、その結末は唯一の現実として当事者に受け入れられる。これはいかにして可能となるのか。

実際に銀行が倒産してしまった時のAさんたちの胸の内を考えてみると、一方で彼らは「やっぱり倒産した」と思いつつ、他方で「まさかその引き金を自分たちが引くことになるとは」とも思っていると推測できる。つまり、彼らは銀行倒産という事件が「いかにも起こるべきではあったが、しかし別の方法で起こるべきであった」と思っているのである。[8]「別の方法」が何であったのかは彼らにも言えない。ただ、自分の行為が倒産の直接の引き金になるとは思いもよらなかったと考えていることは確かである。問題を解く鍵はここにある。

予告されていた事件が起こったときの当事者たちの印象から察するに、神託の実現において、一方では「予告されていた事実の再認がなされ、もう一方では「事件が別のようには起こらなかったという事実の否認」がなされている。[9]この二つは別々のものではなく、一つの事象の二側面である。いうなれば、一つの出来事に対する「再

認」が同時に「否認」にもなっているのである。そして、起こってしまった事件が唯一の現実としての地位を得るのはこの「再認」と「否認」の一致を通じてである。というのも、実現した出来事が「予告されていた事実」であるという承認を得る（再認）ことによって、「あらゆる二重化の可能性を消し去って」しまい、「分身の根本的構造を抹殺してしまった」（否認）からである。[10]「再認」と「否認」の一致を通じて、別様でもありえた可能性の一切が消し去られ、当の事件は唯一者としての地位を獲得することができる、つまり、唯一の現実として受容されるのである。要するに、事件が現実の事件として受け入れられるのは、当事者の「再認」と「否認」によるのである。

しかし、これで問題に対するすべての解決がなされたわけではない。もう一つの問題点が明らかにされて初めて十分な解決が達成される。それは、「再認」と「否認」がなぜなされうるのかということである。行為者の予期から考えてみよう。

自己成就的預言が予期せざる結果を伴うことは既に知られている。[11]だが、予期せざる結果だけでは先の「再認」と「否認」の一致という現実産出の必須過程を経由することができない。予期せざる結果は、「別の方法」ではなかったのだという印象を引き起こすという点で「否認」に関わるが、「再認」には関わらないためだ。「再認」に関わる予期も自己成就的預言が成立するためには必要なのである。つまり、自己成就的預言においては、予期せざる結果だけでなく、予期通りの結果もその不可欠の構成要素なのである。これを銀行取り付け騒動において考えてみると、Aさんたちが預金引き出しに駆け込むとき、「銀行が倒産するぞ」とは思いつつ、「だからといって自分の行為が銀行を倒産させることにはなるまい」とも思っているはずだ。実際に銀行が倒産したとき、この二通りの予期のうち、前者が満たされ、後者が裏切られる。そうして初めて「再認」と「否認」の一致という事態が生じ、それとともに事件は唯一の現実に転化するのである。ロセの言う通り、「唯一者はその実現によって期待を満たすが、しかし実現の他の一切のかたちを抹殺することによって期待を裏切る」のである。[12]

当然のことであるが、二通りの予期はそれぞれの対象を異にする。満たされる予期は預言とその実現に対するものであり、裏切られる予期は自分の行為とその結果に対するものである。「その実現」と「その結果」が実は同一のものであるゆえ、同一事象に対する二つの印象が生まれ、さらには「否認」と「再認」の一致も可能になる。[13]

まとめてみよう。神託に相当する何かが与えられると、個々の行為者はそれによって二通りの予期をもって行為を遂行する。そして、ある結果が生じたとき、一方でその結果は予期を満たし、もう一方で予期を裏切る。この二つによってその結果にまつわる再認かつ否認がなされ、出来事は他でもない唯一の現実として受け入れられ、また同時に行為者たちの単なる前提に過ぎなかった現実感が確固たるものに転化する。自己成就的預言による現実産出のプロセスは以上の通りである。あらゆる出来事はこの過程を通じて現実になる。とはいえ、ここで取り上げた例は社会的現象と言うべき規模の大き

なものであり、我々の日常活動の細部とは直接連結していないようにも思える。それでは我々の、記憶に残らないほどの些細な出来事は自己成就的預言構造以外のプロセスを経て現実に転化するのであろうか。答えは、否である。我々は社会的存在としてある限り、自己成就的預言の形式以外で現実感を構成することはできないのである。これを次に検討してみよう。

③意味付与活動における自己成就的預言の構造

人間が社会的存在であると言う場合、その第一の根拠となるのは言語使用であろう。それゆえ、どれほど些細な日常活動であれ、それは何らかの形で言語に関わる活動であると考えてよいはずである。そこで、ここでは言語使用にとって不可欠の活動としての意味付与活動なるものに焦点を絞り、そこにおける自己成就的預言の構造を考察する。ただし、意味付与活動が現実産出活動と別物ではないことに注意しなければならない。むしろ、意味付与活動と現実産出活動は同じものの二つの呼び名にすぎない。意味付与されたものが現実であり、現実のものは意味付与されていなければならないからだ。たとえその意味が絶えず書き換えられるものであるとしてもそうである。いや、そうであるからこそ意味付与活動は絶え間なく継続される現実産出活動に一致すると言うべきである。確かに、意味不明のものが現実世界に存在するという反論もあるだろう。しかし、現実世界に存在する以上、何らかの象徴的諸関係の中に位置付けられているのであって、意味不明とされるものでさえ、「意味不明」という意味が付与されているのである。前節で見た、事件についての現実産出活動も我々の現実世界の中にその事件が存在すべき位置を確定する作業である。我々の現実世界に存在するとされるものすべては有意味であり、それなりの位置を確保しているのである。意味不明のものが存在することはありえても、全く無意味なものがこの世界の中に何らかの位置を確保しているという事態はありえない。

現実産出活動としての意味付与活動について考察する際に、ここで依拠するのはガーフィンケルである。なぜなら彼が、言語の特性に注目することで日常の意味付与活動についての重要な成果をもたらし、我々の日常活動の基盤を分析した最も代表的な社会学者だと考えるからである。日常世界の分析で重要な成果をもたらした社会学者は彼以外にもゴフマンなどがいる。しかし、ガーフィンケルは、日常世界について分析する際、徹底して言語の特性に注目したという点で他と異なるのである。

ガーフィンケルによれば、我々がやりとりする言語は、文字化可能な言語から、そうではない身体言語に至るまですべからく指標性indexicalityという性質、すなわち、あらゆる言語および言語的表現がそれ自体では意味が無く、何らかの別の表現によって初めて意味が付与されるという性質を持っている。[14] このことは、我々の世界が無意味なものに満ち溢れた世界であることを示している。しかし、我々にはそのような自覚はないし、むしろ有意味な世界に生きているという自覚を持ってさえいる。にもかかわらず、あらゆる言語的

表現には初めから意味の具わっているものなどない。我々は意味のない状態の言語を有意味化することにより、有意味性に対する自覚を構成し、また現実感を達成しているのである。この有意味化の作業が意味付与活動であり、ここに見られる自己成就的預言の構造を観察することが本節の狙いである。

指標性という概念が示唆するのは、あらゆる言語的表現が本来的に無意味であるということだけではない。別の表現によって意味が付与されるという点も示唆しているのである。むしろその名称からすればこちらの方に重点が置かれていると考えるべきであろう。それでは、「別の表現」とは何であろうか。ガーフィンケルは我々の意味付与活動の手続きを解釈のドキュメンタリーな方法と呼んでいる。これは、「現に行われた言語的出来事をこの出来事の根底にある基底的パターンのドキュメントとして…取り扱うこと」である。[15] このことから察するに、「別の表現」とは基底的パターンのことと思われる。ガーフィンケルは基底的パターンに関して厳密に定義していないが、同じ本の別の所で彼が背後期待と呼んでいるものと解して問題ない。その背後期待に関してはおよそ次のような記述がある。背後期待とは「社会的に標準化され、社会の基準となっている特徴」であり、「成員が敏感に反応するが、背後期待が何から構成されているかを、明確に語ることには当惑を覚えてしまう」ようなものである。[16] したがって、言語的表現に意味を与える別の表現とは、個々人に共有された、何か外部的な位置にある言語を統括するルールのようなもの、と考えてよいだろう。

しかし、我々が有意味な世界に生きているという自覚が「明確に語ることには当惑を覚えてしまう」ようなものとしてのルールによって支えられているというのは何ともおぼつかない話である。実際の言語使用の局面を思い浮かべてみれば、確かにルールのようなものが直接現れているとは言いがたい。ゆえに、世界の有意味性に対する自覚を保持するためには別の確固たるものが必要であると考えるべきである。それは言語使用の局面においてはっきりと出現するものでなければならないし、それとして当事者たちが共に知覚できるものでなければならない。このように考えるならば、我々の自覚の根拠として考えられるのは、ある言語的表現に対する応答としての他者による言語的表現以外にあり得ない。したがって、次のように言うことができる。すなわち、ある発話がなされる時、発話者はルールに依拠することでその有意味性を信じつつも、他者からの応答を受け取った時に初めて自分の発話が有意味であり、これこれの意味を持った発話であったと確信することができる、と。

自己成就的預言の構造は既にこのプロセスの内にある。まず、神託として下される預言とは、明文化されないがその存在が前提とされている、言語的出来事を統括するルールである。これを受けて発話者は二つの予期とともに発話を遂行する。一つの予期は、ルール通りの意味が実現されること、もう一つは自分の発話に他者が応答すること、である。[17] そして、実際に他者の応答が返ってきた時、前者の予期は満たされ、後者の予期は裏切られる。二通りの予期が成立するのであれば、もはや再認と否認が成立することは言うまでも

ない。意味付与活動においても自己成就的預言の構造は完全に見いだすことができるのである。

なぜ、それぞれの予期が一方は満たされ、他方は裏切られるのかという問いには答えねばならない。裏切られる予期から説明しよう。自分の発話に対する他者の応答について、それがどのような表現で、どのような身振り表情とともになされるのかを完璧に予期することはほとんど不可能に近い。それゆえ、この予期はほとんど間違いなく裏切られることになる。他方、満たされる予期に関しては、ガーフィンケルのエトセトラ思考という概念から説明できる。これは、発話者自身が、ルール通りの発話であるようにいつでもルールの細則を付け加えることができることを指す術語である。[18] この非意識的思考が作動する限り、予期が満たされないことはないのである。予測不能ないかなる他者に応答に対しても、エトセトラ思考が作動すれば、自分の発話と他者の応答との間にルールの存在を確認し、その実現を見いだすことができるのである。

最後に、我々の活動の全てに必ず預言ないしはそれに代わるものが存在するのかどうかということについて答えておく必要があろう。確かに、これが預言だ、と断言できるものがいつでも存在するとは限らない。それがないことも十分ありうる。しかし、物事が現実感のあるもの、我々の知る現実として現れるためには、かならず再認かつ否認を経由せねばならないのである。その意味で、預言は必ず存在しているはずである。我々がそのことを気に留めないだけのことである。「その存在そのものによって、別の実在のあらゆる形を否定することこそ、存在するもののあらゆる運命である」以上、たとえ預言なるものの明示がなくとも、あらゆる現実の存在はすべて自己成就的預言を経ていると考えるべきである。[19]

人間の活動のその根底から、そしてあらゆる所に自己成就的預言の構造が見いだされることが示され、人間の基本的な活動様式の内実、その内的構成も明らかになった。これにより、予言不可能性の低下がなぜ退屈をもたらすのか、という最も重要な問題に答える準備も整った。章を改めてこれを論じることにする。

3. 退屈と退屈しのぎ、その役割

ここでは予言不可能性の低下と自己成就的預言構造を持つ現実産出活動（意味付与活動）との関連を考察することにより、退屈の基本的な位置付けを検討し、さらには退屈しのぎの機能について議論する。

①予言不可能性の低下と預言通りの出来事

予言不可能性がゼロという極端な例を考えてみよう。この完全に予言可能な状況が成立してしまった場合、それについて二つの解釈が可能である。一つは「現在が持続する」事態であるというもの、もう一つは「予言通りに進む」事態であるというものである。しかしながら厳密に考えると、予言不可能性がゼロという事態は未来の不在という事態と同値ではない。現在の持続が未来の不在であった

が、予見できず意外にも同じ状態が継続してしまうことはありうる。つまり、未来の不在＝現在の持続は、予言不可能性の有無とは無関係に生じるのである。したがって、予言不可能性の低下が必ずしも現在の継続という状況を生み出すとは言えない。これまではあたかも予言不可能性の低下＝未来の不在という等式が成立するかのように議論を進めてきたが、ここでこの点については修正されねばならないのである。このように考えると、予言不可能性がゼロという事態は「現在が持続する」のではなく、字義通り、「予言通りに進む」事態であると解釈すべきである。では、自己成就的預言としての現実産出活動と、「予言通りに進む」ということとの関係はどのように理解できるだろうか。

予言はちょうど、自己成就的預言の仕組みにおいては、行為者の予期に相当する。予言不可能性がゼロの場合、自己成就的預言の不可欠の構成要素である予期せざる結果は予期通りの結果に転化することになる。予期せざる結果であり、かつ予期通りの結果であることが出来事を現実として出現させるための条件であった。しかし、完全に予言可能な状態が生まれると、そこに予期せざる結果の入り込む余地はなくなる。現実産出活動は完全に停止するのである。

ここで、予言と預言の差異について説明しておこう。予言は行為者または当事者によってなされるものであるのに対し、預言は行為者を超越した何者かによってなされるものである。予言は個々人の裁量範囲内にあるが、預言はそれを越え出たものなのである。この点を考慮すると、予言不可能性をゼロにしないこと、つまり、自己成就的預言を成立させるために予期せざる結果を保持することは、個人の裁量の範囲内で可能なことのように思える。しかし、それは不可能なのである。

予言不可能性がゼロという事態は、当然の事ながら、当事者によって生み出されるものではない。当事者の力の及ばないものによって形成されるものである。ここで当事者を超越した位置にあるものは唯一、預言だけである。預言が予言不可能性をゼロにするのである。言い換えるなら、行為者の予期が預言の内に既に書き込まれてしまっていて、しかも行為者自身がそのことを知ってしまった時に、予言不可能性はゼロとり、完全に預言にすべてが明記された世界が生まれる。自己成就的預言が成立するためには、当事者の無知が必要なのである。[20] この無知こそが予期せざる結果を可能にするのである。この無知が破棄された時、もはや自己成就的預言構造を通じて、現実を産出していくことは完全に不可能になる。それゆえ、「予言通りに進む」は「預言通りに進む」と書き換える必要がある。

自己成就的預言は、確かに通常でも出来事を「預言通りに進んだ」結果として産出させるが、予期通りではないことを含んで初めて成立する。予言不可能性がゼロになって、予期通りに「預言通り」の出来事が生まれた時、それは予期が過剰に満たされた事態として生起する。この過剰さがどれほどグロテスクなものを出現させるかについて、我々は経験から既に知っている。確かに、事実上完全に予言不可能性がゼロになる瞬間はないかもしれない。しかし、それが許容範囲を越えて著しく低下することはありうる。その時に我々は

このグロテスクなものに出会っているのである。デジャヴュと呼ばれる現象がそれである。

②デジャヴュと現実的なるもの

デジャヴュは精神病理学的には記憶錯誤の一つに数えられる。確かにデジャヴュは記憶錯誤の一形態として現象するのだが、だからといって他の記憶錯誤の例と同列に扱われるべきものではない。それ以上の事柄を内包する現象なのである。デジャヴュが他の記憶錯誤と最も異なるのは、それが現実感の喪失、つまりはグロテスクさを伴う点である。デジャヴュはわずか数秒間の出来事であるにもかかわらず、我々に強烈な印象を残す。実際にデジャヴュの瞬間の場面が鮮明な映像として記憶に残ることもしばしばである。現実感の喪失がどれほど我々にとって異常な事態であるかは我々のデジャヴュ体験から容易に想像がつくはずである。

デジャヴュにおいて体験されるグロテスクさは、言うまでもなく現実産出活動が停止することによってもたらされるものである。デジャヴュ状態において、目の前にある見慣れたものは確かにいつもと同じものであるにもかかわらず、何かしらいつもと違うものとして現前する。実はこの瞬間に出会うものこそ、我々の知る現実以上に現実的なものである。客観的現実と呼べるものは確かに存在する。しかし、それに出会うために我々は現実感を失わなければならないのである。現実感のあるものと現実的なものとは全く別なのである。前に主観的現実のみを現実とするとしたが、それは我々にとって現実と呼べるのは現実産出活動を経たもののみであり、それを経由せずして現れるまさに現実的なるものは我々の現実と呼ぶにはグロテスクすぎるためである。

現実産出活動をおこなうことに慣れているから、真に現実的なものがグロテスクに見えるのではない。逆である。真に現実的なものがグロテスクであるからこそ、現実産出活動をおこなう必要があるのだ。精神分析では夢が現実的なものに出会う場所とされる。ジジェクによれば、夢の中で現実的なものに出会ってしまうからこそ、我々は覚醒し、いわゆる現実を作る。[21] この現実を作る方策がラカン的空想であり、それが自己成就的預言成立のために必須の過程なのである。[22] 我々はあらゆる手段を駆使して、自己成就的預言の維持、つまり現実産出活動の維持に努める。にもかかわらず、時として予言不可能性の低下とともにそれが崩れ去り、「預言通りに進む」事態が生じ、デジャヴュを経験する。そして、現実的なるものを目の当たりにするのである。デジャヴュは現実産出活動からみれば、その失敗の産物である。しかし、本当のところ、デジャヴュの方こそまさに現実を直視することであり、現実産出活動はその失敗、錯視なのである。これは自己成就的預言が当事者の無知（ラカン的空想はこれにあたる）を前提とすることと正確に一致する。

③持続的なデジャヴュと退屈

通常のデジャヴュは瞬間的に消えてゆく。だが、もしそれが持続するなら、人間にとって想像を絶するほど危うい状態になることを

想像するのは容易である。実は退屈の生起する状況、つまり予言不可能性が低下する状況とはその持続的なデジャヴュが生まれてくる状況なのである。

第1章で既述のように、退屈はある厄介な課題の存在が予言不可能性を低下させる時に生まれる。予言不可能性が完全に回復するには厄介な課題が克服されねばならない。しかし、厄介な課題は、その克服が困難で、相当の時間を要する分だけ厄介なのである。それゆえ、客観的に時間が経過しても、厄介な課題が存在する状況に何ら変化は生まれないのであった。このことは、予言不可能性が低下した状態が継続してしまうことを意味する。したがって、退屈の生起する状況とは、まさにデジャヴュが持続してしまう状況なのである。

もし、本当にそのまま持続的なデジャヴュ状態が生まれるとすればどうだろう。持続的なデジャヴュに陥った個人が精神的な病に冒されることは必至である。それどころか、人間であることすら維持できなくなるだろう。退屈が我々の生活において頻繁に見かける現象であることから推測すると、このような事態はありふれたものとさえ言える。それゆえ、持続的なデジャヴュに陥る人間の数は相当数に膨れ上がるはずで、そうなると、社会そのものの維持すら困難になるだろう。

持続的なデジャヴュが生じてしまった場合、それを脱するための有効な手段はない。現実産出活動が機能不全に陥っているというのは、意味付与活動が機能不全に陥っていることと同義であるのだから、デジャヴュ状態において我々の持ち合わせている最も強力な装備である言語は無力化されている。まさに、手の施しようがない状態なのである。しかし、退屈であればどうだろうか。退屈なら退屈しのぎをすることで対処可能であるし、克服することさえできる。デジャヴュに比べるとそれは全く容易なことだ。退屈が生まれる状況と持続的なデジャヴュが発生する状況とが同じであるのは偶然ではない。対処不可能である持続的なデジャヴュを事前に回避し、それを退屈という対処可能な形に我々は変えているのである。このことから退屈とは、厄介な課題を前にして予言不可能性が揺らいでしまった時に、または揺らぎそうな時に、それが危険な持続的デジャヴュへと陥らないよう用意された防壁の名前である、と言うことができる。[23]

さらに、退屈に転換されるからこそ、本来なら「預言通りに進む」と受け取られるべきものを「現在が続いてしまう」という感覚にすり替えることもできる。本章の冒頭で、予言不可能性がゼロというのは、「現在が続いてしまう」という事態ではなく、「預言通りに進む」という事態であることを説明した。しかし、「何もかも預言通りだ」という感覚はデジャヴュに直結する感覚であり、デジャヴュが退屈に転換された時には一緒に消去されてしまう。そしてその代わりに、あの退屈感覚、「現在が続いてしまう」という感覚が与えられるのである。これは厳密には実際の状況に対する間違った感覚である。しかし、我々は退屈している時にそこまで考えない。ただ、その退屈から逃れようと退屈しのぎに精を出すだけである。

④退屈と退屈しのぎ、その役割

退屈と称される状態において、我々がおこなっているのは退屈しのぎである。退屈とはその言葉の喚起するイメージとは異なり、人間が極めて活動的になっている状態なのである。ブリセットとスノーが言うように、「退屈が行動の触媒として機能する」のである。[24] 退屈は必ず退屈しのぎと併せて生じている。空想に耽るだけの退屈しのぎも多いので、活動的という言葉がそぐわないようにも思える。しかし、活動が身体を必ずしも伴う必要がないことを考慮すれば、退屈は退屈しのぎという新たな活動とともに生起していると考えることに何ら不都合はない。また、退屈が持続するのは、予言不可能性の低下を感知した時から始まって、退屈しのぎが成功するまでの間である。この間は成功することを目指して絶えず退屈しのぎがおこなわれているのである。

そもそも、退屈が生まれる条件、すなわち予言不可能性が低下する条件は、個々人にとって容易に克服することができない課題が明確に存在する場合であった。したがって、退屈しのぎの目標は、厄介な課題から視線をそらせ、その課題を忘れさせることによって予言不可能性が正常値である状態を回復させることである。そのために退屈しのぎは別の課題を設定し、それの克服へと個人を向かわせる。当然のことだが、その課題があまりにも容易に克服できるものであったり、または元の課題同様に克服困難なものであったならば、失敗することもある。その場合はさらに退屈しのぎが継続され、また別の課題を設定するようにと動いていく。退屈しのぎが成功し、退屈を引き起こしていた課題を忘れることができたなら、退屈は過ぎ去る。退屈という壁の向こうにあった持続的なデジャヴュという危険な状態も同時に消え去る。

結局のところ、退屈も退屈しのぎも同じ状態に置かれた人間に対する異なる角度からみた姿にすぎず、本体は同じ一つのものなのである。純然たる一つの独立した退屈というのも、また同じく純然たる一つの独立した退屈しのぎというのもありえない。我々にとって、退屈しのぎをしつつも、それが成功していない状態が退屈なのである。しかしながらこの二つは、退屈という悪を克服する善なる努力としての退屈しのぎという、それぞれ独立したもの同士の対立関係に位置づけられる。ここでいう善悪は絶対的なものではなく、全く相対的なものである。重要なのはこのような二項対立関係が退屈と称される状態において形成されることである。退屈する人にとって最大の目的は、予言不可能性の低下により現実産出活動が機能不全に陥ることから生まれる持続的なデジャヴュという非常に危険な状態を隠蔽し、気づかない内にその状態から脱することである。〔退屈ー退屈しのぎ〕の二項対立関係はそのために用意されたものなのである。退屈状態において、我々は退屈していることを横目で見つつ、退屈しのぎの成功を見据えて、それに邁進する。二項対立関係のお蔭で、我々の視界にあの過剰なほどに現実的すぎるグロテスクな世界は全く入ってくることはないのである。したがって、前節の終わりで、退屈を持続的なデジャヴュへの防壁としたが、厳密には

〔退屈ー退屈しのぎ〕の二項対立関係こそがその防壁であると訂正しなければならない。我々は、マイルドな悪を設定し、それに対処する善を追求することで、極悪なものを無視できるのである。

以上で、本稿の最も重要な問題とした、予言不可能性の低下と退屈の因果関係は明らかになった。退屈は単なる不快な状態という程度のものではなく、極めて危険な状態と隣り合わせであり、それが退屈しのぎとの二項対立関係を形成することでその危険な状態を隠蔽するという積極的な役割を果たしているのである。もはや我々に残された最後の問いは、退屈の副次的効果についてのみとなった。次章でこれを検討することにしよう。

4. 退屈の副次的効果

既に述べたように、退屈は非常に幅広い範囲において見られる。これは退屈が動機の語彙の一つに含められるためである。[25] 退屈が動機の語彙に含められている根拠は、それが持続的なデジャヴュが生む危機的状況を回避する役目を普遍的に果たすためには個々人に共有されていなければならないことによるものと考えられる。退屈の副次的効果も退屈の動機の語彙としての汎用性が関与しているのである。

退屈の副次的効果とは、退屈がそれを表明する個人と、表明された個人ないしは事象との間に権力関係のようなものを形成することであった。本来は退屈している人の方が危ない状況に置かれている分、他の助けを必要とする可能性を持っているため、弱者の立場に立って当然のように思われる。しかしながら、退屈を表明する個人は弱者であるどころか、対等の立場ですらなく、むしろ強者の立場に立ってしまうといった状況が頻繁に発生するのである。対人コミュニケーションの事例で考えてみよう。

AさんがBさんの所作を通じて、動機の語彙から退屈をBさんの心理状態として選択する。Bさんが自ら「退屈だ」と言ってもよいのだが、実際には退屈そうな身振りを提示するだけで、AさんはBさんの退屈を理解する。すると、AさんはBさんとの対話を中止したり、また話題を変更したりするはずである。なぜAさんがこのような行為に及ぶ必要があるのか。

前章までの議論から考えるなら、退屈状況においてその原因とされるものには「予言不可能性を揺るがす反社会的なもの」との意味付けがなされると推測できる。個々人の力の及ばないところにある課題が退屈を生むというのが原型的な状況である。この場合はたとえそのような意味付けをもってしても、状況に何ら変化はない。厄介な課題は存在し続ける。しかし、対人コミュニケーションの場合、この忌わしい意味付けを与えられるのは人間そのものである。原型的退屈と違って、この意味付けは状況を変化させるのである。そのような意味付けを与えられたAさんがそれを振りほどこうとするのはこの忌まわしい意味付けのためである。AさんはBさんの退屈を感知したとたん、自分や自分の行為を「予言不可能性を揺るがす反社会的なもの」と定義せざるをえなくなり、慌てて対話の中止や話

題の変更を試みる。これが退屈の生む一方的な力関係の基本的形態である。退屈を動機の語彙として他者に適用する時、場合によっては同時に自分を「悪」として定義せざるをえないことがあるのだ。

この例において、Bさんは本当に退屈しているのではない。Aさんとの対話、またはその話題や話されている内容について、「それはつまらない」ということを伝えるために動機の語彙としての退屈を利用しただけである。退屈の利用はそれが権力関係のようなものを作りだす分だけ、「つまらなさ」の伝達にはより効果的なのである。我々の体験する、または実際に口にする退屈の相当な部分がこの「つまらない」の退屈である。対人コミュニケーション以外の場面においてもこの退屈は成立する。たとえば、映画に対して退屈を表明する時などがそうである。そのような表明がなされた場合、映画館は打ち切りの検討をすぐに開始するであろう。視聴者は退屈の副次的効果を利用して、それがつまらないものであることを伝えたのである。

退屈の表明が「つまらなさ」の伝達の際、いつでも効果的であるとは限らない。それが全く逆の効果をもたらすこともある。たとえば、前もって対人コミュニケーションの当事者間に一方的な力関係が成立している時がそうである。自分よりもはるかに上の立場であるとわかっている相手に対して、退屈による「つまらなさ」の表明は、それが逆の力関係を孕む分だけ、相手の感情を逆撫でし、衝突を引き起こす可能性が高くなる。一般には、このような状況が発生しないよう退屈は使い分けられている。このことから、特にコミュニケーションにおいて動機の語彙から利用される退屈の場合、それに相応しい場面とそうでない場面があると言える。

原型的な退屈は、背後にある危険性の大きさからして、おそらく〔退屈－退屈しのぎ〕が作動するのは全く非意識的で、自動的なことと思われる。他方、ここで考察した副次的効果の強い退屈は、「つまらなさ」の伝達を意図していることが退屈を表明する個々人に意識されている。つまり、退屈の二類型は、非意識的な装置としての退屈と、意図的に利用される退屈との違いなのである。後者の退屈は前者と異なって、コミュニケーション行為上の問題である。

5. 結び

本稿は、退屈を自己成就的預言構造をもつ我々の現実産出活動との関係から位置づけた。この点から見ると、退屈は退屈しのぎと一体になって積極的な役割を果たしていることがわかった。我々にとって退屈は悪でもなければ、必要悪として片づけられるべきものでもない。退屈は持続的なデジャヴュによって目の前に拡がるグロテスクな世界への陥落を阻止してくれる以上、むしろ、歓迎すべきものと言うべきである。退屈を何かしら病理的な現象として理解する多くの退屈論はこれに全く気付いてこなかった。現代社会に退屈が遍在するとしても、退屈それ自体は何ら病理的ではない。真に病理的なのものは、退屈が遍在せねばならないほどに我々をあの現実的すぎる世界へと誘う何かである。強迫的なまでに我々をあの世界に

駆り立てるものは何であるのか、これの解明こそ今後の退屈論の使命である。

注

(1) cf. Edward Peters, "Notes Towards an Archaeology of Boredom", Social Research 42, 1975, pp.493−511, Wolf Lepenies, *MELANCHOLIE UND GESEELSCHAFT* Suhrkamp Verlag, 1969
邦訳『メランコリーと社会』(岩田行一・小竹澄栄訳)、法政大学出版局、一九八七

(2) これまでの社会学的退屈論はこの副次的効果の存在を全くと言っていいほど無視してきた。唯一この効果をそれなりに議論したのは最新の退屈論であるブリセットとスノーだけである。とはいえ、彼らもその効果がなぜ生まれるのかという問題には全く答えていない。cf. Dennis Brissett & Robert P. Snow, "Boredom: Where isn't the Future", Symbolic Interaction, 16(3), 1994, pp.237−256

(3) 二つの時間のズレが必ずしも退屈感覚を生むわけではない。いわばその反対の充実感を生むこともある。その場合は、現在の持続という状況がズレを生んでいるのではなく、未来が次々に生じるという状況がズレを生んでいるのである。そして、次々に未来に出会うこと、言い換えれば未知の世界に足を踏み入れることが可能であるという点が充実感をもたらしているのである。

(4) 前掲のブリセットとスノーの議論もそうであるし、また一九七〇年代の退屈論であるバーンスタインにしても暗黙の前提として予言不可能性の低下を退屈の誘因としている。cf. Haskell E. Bernstein "Boredom and the Ready-Made Life" Social Research 42, pp.512−537

(5) 退屈論の中には、予言不可能性以外を根拠とするものも当然ある。その代表的な例は、情報化社会としてのアメリカに退屈の原因をみるクラップの議論、刺激−反応モデルを応用した木村の議論である(もっとも、クラップの議論はそれと言及することなく、予言不可能性の低下を退屈の誘因としているとも読めるのだが)。前者は、情報化社会の展開により、情報過剰状態が発生し、それとともに情報の劣化、つまり、必要な情報のためにノイズ的な情報にも接しなければならない事態が生まれ、退屈に至るという議論を展開しているが、情報化社会における退屈の原因列挙がなされているだけで、その理論的因果関係は論じられていない。他方後者では、心的エネルギーの過剰放出=快楽を生まないような刺激しか続かない時に退屈が発生するという形で、理論的因果関係は刺激−反応モデルにより明解に論じられている。だが、退屈における時間的側面が含まれておらず、現在が持続するという退屈に特有の感覚に説明が与えられていない。そのため、心的エネルギーの出力量低下がなぜ退屈感覚として現れるのかが不明なままとなっている。cf. Orrin E. Crapp *OVERLOAD AND BOREDOM*, Greenwood Press Inc., 1986, 邦訳『過剰と退屈』(小池和子訳)、勁草書房、一九八九、木村洋二"退屈論—世界の自明化と退屈の問題(Ⅰ、Ⅱ)"、関西大学『社会学部紀要』vol.19, No.12, 1987)

(6) 真木悠介『時間の比較社会学』一九八一、岩波書店　三三頁

(7) 主観的現実と客観的現実を分けてしまうことの正当性に関する問題は残る。これについては議論の必要があるが、一応本稿は主観的現実のみが「唯一の現実」であり、客観的現実なるものは存在しないという立場に立つ。これの是非は別の機会があれば、改めて議論してみたい。

(8) Clément Rosset, *Le Réel et son double* 1976, Galimard
邦訳『現実とその分身』(金井裕訳)、法政大学出版局　一九八九、

p.34

(9) Rosset　前掲書　p.47

(10) Rosset　前掲書　p.48

(11) cf.　長谷正人『悪循環の現象学』、ハーベスト社、一九九一、八一一一頁

(12) Rosset　前掲書　pp.48－49

(13) ここで重要な問題が生じる。それは予期が必ず行為に先立つものかという問題である。もちろんこれには議論が必要だ。しかし、その言葉の定義に抵触する危険を敢えて冒して言うなら、予期が必ずしも行為に先立つ必要はないのである。それは事後的に作ることができるし、本稿のように「まさか自分のしたことが引き金になるなんて」という印象から遡及的に構成することもできるのである。

(14) cf. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodorogy* 1967, Printice-Hall Inc., pp.4－7, Garfinkel & Sacks, "On Formal Structure of Practical Actions", in Mckinney & Tiryakian, eds., *Theoretical Sociology*, Appleton-Century-Crofts, pp.337－366

(15) Garfinkel　前掲書　pp.39－40

(16) Garfinkel　前掲書　pp.53－54

(17) 言うまでもないことだが、発話を一切無視した場合も、発話者はそこに「無視」という形の応答を読み取る。その意味で字義通りの黙殺はありえない。

(18) この概念はエスノメソドロジーの創成期に盛んに研究されたものであるが、一九七〇年代に入るとあまり研究されることがなくなり、現在ではエスノメソドロジー的な実証的な研究においてもほとんど触れられなくなった。しかし、この概念が示唆するのは極めて興味深い事態である。なぜなら、初めは諸個人から独立したものとして扱われるルールが、非意識的にせよ、操作可能であることを明らかにしているからである。この概念は独立した研究課題を与えてくれている。

(19) Rossett　前掲書　p.53

(20) 自己成就的預言のエピソードとして語られるものはすべて、当事者の無知を前提としている。オイディプスの足を刺し、動けないようにして捨ててしまおうとする行為が、アポロンの神託を実現する、おそらくは唯一の道であることをライオスは知らなかった。もし、ライオスがそのことを知っていたらオイディプスの物語に我々が触れることもなかったはずである。

(21) Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, VERSO, 1989, p.45

(22) cf.　同　pp.57－58

(23) そのような名前によって命名＝構成された心的状態であると言い換えてもよいだろう。

(24) Brissett & Snow　前掲書　p.243

(25) Brissett & Snow　前掲書　pp.242－243

On Boredom

We all have experienced boredom in everyday life, so we know boredom. But we don't know what boredom is or what happens in the state which we call boredom. This article will examine this question.

If boredom is unique to man, we could guess that boredom results from ways of acting that are also unique to man and different from those of any other animal. In this article it is assumed that we act in the manner of a self-fulfilling prophecy. We cannot affirm that such an assumption is the absolute truth, but in studying boredom we can find some significant things that we could not find without this assumption. In other words, boredom is generally regarded as bad or ill, but in terms of a self-fulfilling prophecy it is very useful. We can see how boredom serves as a powerful countermeasure to some tremendous danger.

Key Words

boredom, self-fulfilling prophecy, déjà vu, unexpected result