

今日のメヌ・ド・ビラン——ミシェル・アンリとの対話¹——

エマニュエル・ファルク（訳：長坂 祥悟）

Maine de Biran aujourd'hui : Dialogue avec Michel Henry

Emmanuel FALQUE

なぜ今日、メヌ・ド・ビランを読むのか、また再読するのかと問われよう。確かに、理由は多岐にわたる。ベルジュラックの思想家は生前何も、あるいはほとんど書かなかった⁽¹⁾ ために、その作品の「奇想天外な受容」以外にも、以来彼が対象となった多様な解釈がある。一方ではスピリチュアリズムの解釈（ヴィクトール・クザンからアンリ・グイエまで）があり、他方では現象学の解釈（ミシェル・アンリからメルロ＝ポンティまで）があって、ポール・リクールがおそらくそれら両極の間で、中間項、あるいは中道の役割を果たす。しかし、この闘争——スピリチュアリズムと現象学との、あるいは形而上学と還元的哲学との闘争——は、相変わらず維持されねばならないのか。決してそうとは言えない。別様に言えば、ミシェル・アンリのようなタイプの断定的な主張は、その卓越した現象学的解釈にもかかわらず、今日では受け容れられないだろう。「人はメヌ・ド・ビランをラシュリエ、ブートルー、ラヴェッソン、ラニョーを経て、ベルクソンに至るまで継続されるようなひとつの思想潮流——、“内的生”への注意や“内観的傾向性”によって特徴づけられるであろうような“スピリチュアリズム”の思潮の起源に位置づけるのをならわしとしている。それは彼に対して重大な誤読を犯すことであった」²。

とはいえ理解すべきは、あるいはむしろ認めるべきは、新規性がどこにあるかだ。というのも、ミシェル・アンリがメヌ・ド・ビランを見出すとき——すなわち、1943 年、ヴェルコール山地でのレジスタンスの最中（カントという名前で）⁽²⁾、オビエ＝モンテーニュ叢書から出たばかりのアンリ・グイエによるメヌ・ド・ビランの^{アンソロジー}作品集を手に入れたとき

¹ ここで展開される試論は筆者の *Spiritualisme et phénoménologie, Le cas Maine de Biran* Paris, PUF, Chaire Gilson, 2024 に基づく。詳しい展開については同書を参照されたい。

² M. Henry, *Phénoménologie et philosophie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris, PUF, col. « Epiméthée », 2003, p. 12. （引用者による強調。）〔邦訳：『身体の哲学と現象学』、中敬夫訳、法政大学出版局、2000 年、12 頁。〕

——ほんとうの衝撃が彼を襲った。この衝撃について、我々にとっても「すべきこと」、すなわちここで検討すべきことがある。人はこのことを理解するはず、というよりむしろそれを見てさらに驚くにちがいない。フッサールから受け継がれた現象学用語のフランス語訳の単語そのものが、ビラン自身の筆の下で見出され読めるのだ。それはあたかも彼がすべてを皆より前に、皆に先立って知っていたかのようなのである。すなわち、特に、「現象的自我〔moi phénoménal〕」を「実在的ないし物化された主体〔sujet réel ou réifié〕」と区別して発見したこと、あるいは、もはや対象性だけに還元されない「主観的身体〔corps sujet〕」に通じていく「固有身体〔corps propre〕」(Leib〔ドイツ語で「身体」の意〕のフランス語訳)³⁾を考案したことである。

見解は一致している。論を進める前にこれを強調するのは重要だ。まず、ミシェル・アンリは『身体の哲学と現象学』(刊行は1963年だが執筆は1948年)の中でこう言っている。「人類の反省の長い歴史の中で、我々の身体を主観的身体として根源的に規定する必要性を理解した最初の哲学者であり、じつのところ、唯一の哲学者はメヌ・ド・ビランである」³⁾。続いて、モーリス・メルロ＝ポンティは『心身の合一』(刊行は1968年だが、これもまた1947-1948年に行われた講義が基になっている)の中でこう捉え直している。「メヌ・ド・ビランは[……]明証性を再び移しかえる。彼は身体とその運動性との経験を出発点にする」⁴⁾。最後に、ポール・リクールは『他者のような自己自身』(1990年刊行)の中でこう告白する。「この短い上空飛行のはじめに、その自己の身体〔固有身体〕という作業場を開いた人物、すなわちメヌ・ド・ビランを正しく評価したい[……]。メヌ・ド・ビランはこうして非表象的确实性の領域に自己の身体〔固有身体〕を導入した最初の哲学者である」⁵⁾。

もし『スピリチュアリズムと現象学——メヌ・ド・ビランの場合』(筆者の観点)が『身体の哲学と現象学——ビラン存在論についての試論』(ミシェル・アンリ)と対立するのではなく、むしろ区別されるとするなら、それは「反対の〔contre〕」道というより「もう一つの〔autre〕」道を辿ろうと努める点にある。解釈は現象学の枠組みの中でも、スピリチュアリズムの枠組みの中でも、多岐にわたる。とはいえ(十分には)顧みられていない、また気

³⁾ Ibid., p. 12.

⁴⁾ M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (cours de 1947-1948), Paris, Vrin, 2002, p. 51. [邦訳:『心身の合一——マルブランシュとビランとベルクソンにおける』滝浦静雄、中村文郎、砂原陽一訳、ちくま学芸文庫、2007年、82頁。なお筆者による省略あり]。

⁵⁾ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), Paris, Seuil, Points-Essais, 1996, pp. 371-372. [邦訳:『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局、1996年、396頁。なお強調は引用者による]。

付かれていないのは、メーヌ・ド・ビランのようなこの人物が己自身を識別できないほどに「己自身にとって異質的」(*alienus*)である点だ。ベルジュラックの思想家についての、もはや正面〔*en plein*〕ではなく、裏面の〔*en creux*〕読解はこの点を別の観点から見て取るのを要求する。すなわちそれは、自己－触発と内奥性の（自己自身の内での内部の）角度からではなく、現象の外、遠奥性⁽⁴⁾の（自己自身の内での外部の）角度から見て取ることだ。もし「還元に対する抵抗」が、メーヌ・ド・ビランの時代にも、全ての人に先立ってあるとしても、それはただ「实在論」の、さらに経験論の一形式の中だけでなく、すなわちコンディヤックとの曲折した議論の中だけに位置づけられるのではなく、自己自身へと帰ろう、戻ろうとする圧縮不可能な傾向性をそれだけで正当化する「自己の内での自己の外への逃避」の中に位置づけられるだろう。意味も顕現も、我々が存在することの現存在を全て語り得るわけではないだろう。そのことを示し、理解するために、何らかの实在論を、現象学的であろうとなかろうと、引き合いに出す必要はない。というのも、「我々のうちで」こそ、現前の抵抗が保たれるからだ。それを忘れてしまえば、人はまず内側で生きられるものを外側に対して投企する⁶。プシュケー（現象の外）と身体（拡散した身体）との「二重の拡散」を展開するために、一人の現象学者に対してメーヌ・ド・ビランの読解が与えた「衝撃」を評価しつつ、自己の内での外部性、あるいは「疎外された人間」についての、このもう一つの道を辿る必要があろう。この二重の拡散によって、私は「私自身に対して異質な」私自身、厳密に言えば、「脱－我有化され (*dés-approprié*)」、もはや常には我有化を求めない私自身に対して私自身になる。

I. メーヌ・ド・ビランという衝撃

現象的主体を求めて

現象学者としてメーヌ・ド・ビランを読むこと、あるいはむしろ現象学者でありながら、メーヌ・ド・ビランの読解に取り組むことは、まず今日において、かつてよりも増して、衝撃を経験することだ。それは用語の衝撃であり、概念の衝撃でもある。かくして我々は、『心理学の基礎についての試論』（1812年、死後刊行）の第一部第一章にある「デカルトの体系」と題された節の中に、次のことを読む。「私は思うゆえに私はある——私は存在するという

⁶ 筆者から見たこの「实在論の不可能性」と、還元挑戦する「自己自身の内での抵抗」にもかかわらず現象学者であり続ける必要性について、以下の筆者の著作を参照。*À la limite, Arguments phénoménologiques*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2025, ch. II, pp. 31-59 : « Pour une phénoménologie a minima ». 特に § 10, pp. 38-52 : « Pourquoi demeurer encore phénoménologue ? ».

帰結にあるこの“私”という主体は、私は思うという大前提にあるそれと同じ記号〔“私”〕によって説明されるものと必ずしも同一ではない。後者は、現象的主体であり、前者は実在的主体である」⁷。そしてビランは念押するように、したがってコギトからレス・コギタンスへの移行を主体の事物化ないし物化だとして拒否し、次のように言い足す。「自己を意識することは、自己に対して〔pour soi〕存在することだ。しかし自己において〔en soi〕物ないし実体であることは自己自身に対して存在すること、あるいは存在するのを自ら感じることはない」⁸。

思惟する実体としてであろうと、存在することが問題なのではなく、情感的に解釈し直されたコギトの中で、あるいはむしろ根源的な自己－触発の様態として、「存在するのを自ら感じる」ことが問題だとしたら、我々はそこにミシェル・アンリのすべての萌芽を掴む。グイエの「メヌ・ド・ビランの^{アンソロジー}作品集」（『選集』、オビエ＝モンテーニュ、1942年）中の『試論』のこの文章についての読解は、間違いなく、この現象学者〔アンリ〕の思想全体の初期衝動だった。というのも、次のことを思い出す必要があるからだ。1965年に発表された『身体哲学と現象学——ビラン存在論についての試論』（PUF）は元来、その二年前であるが、1963年に発表された『現出の本質』（PUF）の最初の章のつもりで書かれた。後者は控えめに言っても、分厚すぎる（911ページ）。後者を前者（309ページ）から分離して、少し出版を待つ必要があった。とはいえ、遡るべきアンリ思想の根本がそこにある。

固有身体の発明

かくして身体性に関する事柄がすべて確証される。今回の論争は、コンディヤックとメヌ・ド・ビランとの間で、生気づけられるに至る「石の彫像」⁽⁵⁾を巡るものだ——そしてそれについて我々の見解では、コンディヤックと彼の似非経験論を、単に彼を非難し、ビランをより称揚するための引き立て役を演じさせるので十分だとする保証は何もない。ときどき、アンリにおいては、哲学に対して「高い代償」を支払わせる「こだわり」がある。とはいえ、人が思考するのは決断するときなのであり、したがって人は哲学者として、まして神学者であっても、その「こだわり」と思考に宿らねばならない確固さを混同する、いわゆる「優しさ」にある「甘え」では満足できないだろう。「熱くも冷たくもなく、なまぬるい

⁷ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), dans *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Alcan, 1932, éd. Tisserand, t. VIII, pp. 123-131 「「デカルトの体系」と題された章全体」（cit. p. 125）。同じ文章であるが、以下では版の順番を戻すためにカットされている。*Œuvres de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1995, t. VII-1, pp. 77-81。我々は、完全なテキストを指示してティスラン版に従う。

⁸ Ibid., p. 123.

ので、わたしはあなたを口から吐き出そうとしている」(黙示録3:16)と、黙示録は宣べる。ミシェル・アンリは攻撃的にならず、それでいて決して確固さを欠くことなく核心に切り込める人物だ。そして彼がそうであるのはより好ましいことだ。少なくとも彼とハイデガーとの距離は知られているとしても、メルロ＝ポンティとの隔たりはさほど知られていない。しかしながら、ビランに関して、またまさに石の彫像を巡るコンディヤックとの論争に関して、アンリは脇道へと逸れていく。そのことこそ、今日におけるメヌ・ド・ビランの再読が重大かつ決定的な性格をもつこの上ない証拠となる。

「触れるもの－触れられるもの」とは、モーリス・メルロ＝ポンティのような人が考えたものだが、それは実際にアンリから見れば拒否すべきものだ。「私は感じる」、「私が感じるのを私は感じる」、「彼を感じることを私は感じる」、「彼を感じることを私は感じない」——加えて“第四項の謎”⁹と呼ばれるもの、これらの中にはあまりに外部性がありすぎる。他人を感じるのかかる様態が「共通世界」にも開かれているなら、さらに「世界の肉」をも構成するなら、それは〔アンリからすれば〕いっそう悪い事だ。今度は、アンリが最晩年(『受肉』、2000年)において、コンディヤックとメヌ・ド・ビランへとたった一度回帰するその核心において、一つの簡潔な定式が、道すがら、敵(メルロ＝ポンティ、それゆえある意味ではコンディヤックも)を明示することなく言われる。その定式は、身体そのものは、肉がそれ自体で「触れるもの－触れられるもの」であることから、市民権をもちえないと十分示して言うことができる。「肉は触れるもの／触れられるもののキアスムから帰結するのではなく、キアスムによっては正しく記述されえない。肉は、触れる一力能の条件として、かくしてまた触れるものとしての触れるものの条件として、キアスム以前に到来するのである」¹⁰。

さらにまた人は、触れられる胸の上に石の彫像が触れる手の衝撃で、「これは私だ！ これも私だ！〔« c'est moi, c'est moi encore! »〕」と叫ぶというのにはもはや満足しないだろう。そうしてコンディヤックの『感覚論』(1754年)では生気づけられた彫像が我々の心を動かすような仕方で大声で叫ぶだろう。「彫像は自分の身体の一部に手を運ぶや否や、その同じ感じる存在は言ってみれば、身体のある部分から別の部分へと応答して合っている。これは私だ〔……〕と。彫像は自分を触り続けるが、至る所で固さの感覚が二つのものを、すな

⁹ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210. [「哲学者とその影」(木田元訳)『シーニュ』、みすず書房、1970年、14－15頁。]

¹⁰ M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, § 26 [Analytique du « je peux... » : Condillac et Maine de Biran], p. 197. (引用者による強調。) [邦訳:『受肉——〈肉〉の哲学』中敬夫訳、法政大学出版局、2007年、第二十六節「『われ能う』の分析論。…コンディヤックとメヌ・ド・ビラン」、251頁。]

わち互いを排除するものと同時に隣接するものを表象するだろう。そして至る所で同じ感じる存在はある部分から別の部分へと応答し合うだろう。『これは私だ、これも私だ！』と」¹¹。

コンディヤックとは逆方向に、ビランにおいては、少なくともミシェル・アンリにおける解釈に従えば、全てが「自らを感じる」ものである——だが、それは内側において〔a〕であり、あるいはむしろ内側から〔de〕、である。手を持つものとして、あるいはむしろ手の中で感受するものとして自己自身を自己自身のうちで感じるためには、手には何ももっていないことが重要だ。コンディヤックの石の彫像の手は己自身を身体の抵抗（彫像の胸）の中で感受していた一方で、ビランにおいては同じ彫像の手が、他のすべての身体器官も含めて、あらゆる物体を捨象する。そうしてその手は己自身を自己の内部で感じ取られる内的な筋肉の努力の中で感受する。この「努力の原初的事実」に基づいて、「現象的自我」（ビランの用語）は「存在するのを自ら感じる」（これもビランの定式だが）の自己—触発として、今や肉体的な「自らを感じるもの」の中で動く。その「自らを感じるもの」が今度は「固有身体」を定義する（ここでの語句もまたほとんどビラン〔実際には彼より前にジョゼフ＝アドリアン・ルラルジュ・ド・リニャックなる神父〕によって発明された）。

フランス語で「君は何を感じる？〔« qu'est-ce que tu sens ? »〕】というのは、「感じる〔sentir〕】であると同時に「感じ取る〔ressentir〕】であるような多義的構文⁽⁶⁾で、ここではそれが完全に作用している——メヌ・ド・ビランに関して言えば、彼が「固有身体の内的な直接的覚知」と呼ぶはずのものだ。ビランにとっては感じるべき対象、あるいは圧迫すべき対象はもはやない。というのも抵抗があるとしても、それは内側からのみ感受されるであろうからだ——アンリの『受肉』に出てくるバルコニーで踊るダンサーの例のように、そこでは肉の不安（身体の不安ではない）が〔ダンスの〕パートナーの「皮膚の下で」肉自身が感じ、感じ取ることを感じようとする試みに帰着する¹²。だから「努力の感覚は全く内的である」と、ベルジュラックの思想家は『心理学の基礎についての試論』（1812年）の第二部の章の中で

¹¹ Condillac, *Traité des sensations* (1754), Paris, Fayard, 1984, 2^{ème} partie ch. 5 [« À quoi elle reconnaît le sien ? »], p. 105.

¹² M. Henry, *Incarnation*, op. cit. § 39-42 [エロスの現象学]「彼はダンスホールを去った。隣接した大バルコニーで、彼は夜を観想している。そのあと不意に彼のパートナーたちのひとりがやって来て、彼と同様、彼女も欄干の上に手を置いた。彼らが逃れようと欲したのは、部屋のうだるような暑さなのだろうか、音楽の騒音なのだろうか、この喧騒全体なのだろうか。それとも——彼らもまた——どのような不安を逃れようと欲したのだろうか。不安が彼らをバルコニーに合流させたのであり、もはや彼らを放さない。」(p. 272)〔邦訳：『受肉』（中敬夫訳）、350-351頁。〕以下の筆者の分析も参照。Le combat amoureux, Disputes phénoménologiques et théologique, Paris, Hermann, coll. « De visu », 2014, ch. V [Y a-t-il une chair sans corps ?], II, 3, pp. 221-226 : « L'angoisse en chair ».

見事に書く。これはミシェル・アンリに大変な印象を与えた。「そして筋肉を収縮する力に対して筋肉が抗する抵抗の種類は、如何なる仕方においても客体化されえず、あるいは外部に表象されえない。圧力は押す手の中と押される部分の中で感じられる。努力は手の中でのみ感じられず、そして抵抗はそれが適用される部分の中でのみ感じられる。この抵抗の様態はやはり我々が見てきたように、固有身体の内的な直接的覚知を完全なものとするには十分だ」¹³。

私はバラの香りである

しかしコンディヤックの「彫像」が考察されるのは最後のときだけである。すなわち胸の上の手の触覚や衝撃によって、「これは私だ、これも私だ！」と叫ぶ瞬間である。最初においても、つまり彫像がそのキネステーゼにおいて、初めてバラの香りを嗅ぐ時点から、嗅覚以外の感覚も何も知らないときにも、人は彫像の存在様態に合わせることになる。そして最も驚くべきことが、少なくとも注意深くテキストに従い、ビランとコンディヤックとの隔たり全体を測るとき、したがってまたミシェル・アンリが跡付ける「私は感じる」の飛躍を測るときにこそある。「私はバラの香りである」とは、コンディヤックを引用するビランによって引用される文言だが、実際にテキストの中ではこのようには登場しない。『感覚論』をよく読めば、コンディヤック神父は彫像に関して「私はバラの香りである」とは決して言っても書いてもない。ただ「したがって彫像はバラの香りとなるだろう」とあるだけだ——探索し続けるような触覚によって自己へ接近する以前の嗅覚の最初の中立性に従えば、以下の通りだ。「したがって、自らの器官に働きかける対象に応じて、彫像はバラの香りとなり、ナデシコ、ジャスミン、スマイレの香りとなるだろう」¹⁴。コンディヤックにおいて、主体が中立的で自己に接近しない点に、彼の独自性の全てがある。主体は自己に張り付いてさえいて、したがって主体は「私は(je)」(コンディヤックにおいて主体は決して主格の「私」を決して言わないだろう)とか「私を(moi)」(対格の私、ただし「これは私だ、これも私だ」と言う触覚の最終段階を除いては)とは言えない。実際、コンディヤックの彫像の事態はトラウマや「現象の外」の事態と同じである。つまり、それは自己を自己によって領得不可能であること——感じられ感じ取られる事柄(「したがってバラの香りとなるだろう」)に同一化されるようになること——「私」と言うことや、事柄が私に帰属する、または帰属し

¹³ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), op. cit. (Tisserand), t. IX, section troisième, ch. III [« Des diverses attributions extérieures auxquelles le toucher donne une base »], p. 381.

¹⁴ Condillac, *Traité des sensations* (1754), op. cit., 1^{ère} partie ch. 1 [« Des premières connaissances bornées au sens de l'odorat »], p. 15.

うるかもしれない（癌性の腫瘍が実際には決して私のものではないように）と識別することが決してできないこと、すなわち「私はバラの香りである」という事態である。

したがって、コンディヤックを引用し読むメヌ・ド・ビランの方が「したがって彫像はバラの香りとなるだろう」ではなく、「私はバラの香りである」と歪めて彫像を言表しているのだ。それはちょうどアンリがビランにおいて、実際には二つの身体しかないところに、三つの身体、すなわち「根源的身体、すなわち原一肉」、「抵抗する有機的身体」、「客観的身体」を見てとり、定義したのと同じである¹⁵。ベルナール・ベルッシが『メヌ・ド・ビランの存在論』の中で完璧に強調していることだが、「メヌ・ド・ビランにとっては、ミシェル・アンリにとってのように、三つの身体があるのではなく、二つの身体がある。固有身体、根源的身体と抵抗する有機的身体の間に区別はない。それゆえ、ベルジュラックの哲学者が認識の異なるタイプに関連する身体の問題に取り掛かるたびに、彼が区別するのは、身体の可能な二つのアプローチ、すなわち内的覚知と超越論的知覚だけである」¹⁶。

したがって、石の彫像を巡るコンディヤックとビランとの間の論争を再読するミシェル・アンリにとって、私は私の身体（肉的）を私の身体（有機的）なしで感じるかのように万事が進む。しかもメヌ・ド・ビランにおいて既に、むしろメヌ・ド・ビランにおいて最初に、我々が別所で示したような¹⁷「身体なき肉」があったかのように万事が進む——というのも『受肉』の計画全体が彼に由来し、したがってビランについて書かれた最初の著作（1948年）は相変わらず、ほぼ最後に書かれた、今度は現象学的のみならず神学的な受肉に関しての著作（2000年）の源泉であり続けたからだ。

しかし、コンディヤックの「したがって彫像はバラの香りであろう」（トラウマ「病気の状態でしかない、あるいは子どもの死でしかない」の場合のように物に対する中立的な同一化において）から、「私はバラの香りである」への運動あるいは方向転換は、わけてもメ

¹⁵ M. Henry, *Phénoménologie et philosophie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2003, ch. IV [« Le double emploi des signes et le problème de la constitution du corps propre »], pp. 179-182. [邦訳：『身体の哲学と現象学』（中敬夫訳）、「第四章 書記号の二重の使用と自己の身体の構成の問題」、189-193 頁]。「したがってわれわれが区別しなければならないのは、二つの身体ではなくて、まさしく三つである。つまり、(1) 主観的身体の根源的存在。すなわち、運動についての超越論的内的経験において顕示される絶対的な身体 [……]。(2) 有機的身体は、主観的身体の絶対的運動の、直接的な動く項である。あるいはむしろ、それは運動が作用しうる諸項の総体である [……]。(3) 外的知覚の対象であり、科学的探究の主題をなしうる客体的身体」。

¹⁶ B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Editions universitaires de Fribourg, 1982, pp. 88-89.

¹⁷ Cf. *Le combat amoureux, Disputes phénoménologiques et théologiques*, op. cit., ch. V, pp. 197-238 : « Y a-t-il une chair sans corps ? » (M. Henry).

ヌ・ド・ビラン自身による操作であり、次いでそれがミシェル・アンリによって急進化された。かくしてビランの『心理学の基礎についての試論』（1812 年）についての事態は、先に引用されたコンディヤックの『感覚論』（1754 年）を、誤った仕方で、ビランが再び取り上げ論評するときと同じである。「ところで、彫像がバラの香りである限り、そしてそれ以上の何ものでもない限り、彫像は己自身に対して存在していない。私は～である〔je suis〕の繫辞に対する内的基礎は全くない。というのも、もし彫像にとって“私はバラの香りである”というこの事実の表現に先立つ現実的な基礎があったなら、彫像はかかる変容に同一化されることはなかっただろう。それは、『私は苦悩している、悲しい、調子がよい、あるいは調子が悪い』と自分自身について言う個人が、自分のものとするかような偶発的変容を、自らの実存の状況に応じた諸事実、自らの実存と結合しているが同一ではない諸事実として、己と同一化しないのと同じだ」¹⁸。

それは明らかであり、その事態はミシェル・アンリにとって本質的なものだろう。ビランは「私はバラの香りである」（もっともコンディヤックは決してかようには定式化しなかったが）を「私は苦しむ」、「私は悲しい」、「私は調子がよい、あるいは調子が悪い」に関連付け、そうしてエゴの中心にある「享受」ないし「苦悩」の思想家としての現象学者に文字通り靈感を与える。だから自己の自己による自己一触発こそがここで照準となる。事実、彫像が初めてバラの香りを嗅ぐとき、彫像はたしかにバラに同一化される（コンディヤックにとっては）。しかし彫像はまた、メヌ・ド・ビランに言わせれば、あるいはむしろミシェル・アンリによって『身体哲学と現象学』の中で再読されるビランから言わせれば、とりわけバラを嗅ぎ感受している己自身にも同一化される。「身体現象学的な存在、すなわち身体根源的で実在的で絶対的な存在は、このようにひとつの主観的な存在なのである。それと同時に、身体絶対的内在が肯定される」¹⁹。

II. メヌ・ド・ビランについてのもう一つの読解

「自己において」は決して存在しないこと

しかしながら、以上のことは自明ではない。あるいはむしろ、ミシェル・アンリのビラン読解に対しては、「反対の読解」ではなく、むしろ「もう一つの読解」を提示できるかもしれないと言おう。というのも問題は、互いに対立することではなく、むしろ差異化すること

¹⁸ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit. (Tisserand), p. 16.

¹⁹ M. Henry, *Phénoménologie et philosophie du corps*, op. cit., ch. II [« Le corps subjectif »], p. 79. (テキストの一部、引用者による強調)。(邦訳：『身体哲学と現象学』（中敬夫訳）、「第二章 主観的身体」、82 頁）。

だからだ。もしビランが極めて食い違う二つの解釈——「自己－触発」による解釈と「現象の外」による解釈——に向いているならば、それはまずもって彼の遺稿が豊富な内容を含み、時期も多岐にわたるからである。したがって素材において、目標は複数ありえる。しかしそれはまた、とりわけ経験が同定されないからでもある。己自身に張り付いている主体（自己－触発）と己自身から分離される主体（現象の外）との間の世界がある。前者の主体は、残り全てを保留し還元したとしても、その還元そのものに至るまで、常に留まり続ける「苦悩」と「享受」の中にある。後者の主体は、感受の能力そのものがトラウマ（病気、離別、子どもの死、自然災害、パンデミック）によって打ち砕かれたことによって、「享受」の不可能性と同様に「苦悩」の不可能性の中に、すなわち諸体験に対するのと同様に還元に対するラディカルな抵抗の中にある。状況が異なれば、解釈も異なる。たしかに隔たりの中で距離は測られるが、人間的なものの二つのスペクトラムと言われる相違の間隔も測られる。「自己の内」から「自己の外」へ、「私を自己－触発する」純粋な内から、私がそれによって「脱触発」されたものになるような外へ——すなわち、己自身を放棄し、あらゆる感情と同様にあらゆる感覚の外に生じた建物と主体の二重の意味における〔外である〕。ミシェル・フーコーと同様にモーリス・ブランショにも言及するジル・ドゥルーズと共にこう言わねばならない。「思考することは、可視的なものと言表可能なものを統一する美しい内部性に依存するのではない。思考は、間隙を穿ち、内側を押し解体する一つの外の侵入によって実現されるのである」²⁰。

かくしてメヌ・ド・ビランについても状況は同じである。経験的かつ身体的な客観性のみが自己へ接近する唯一の様態であるとするようなコンディヤックとの論争のみを通じてグラトルー⁽⁷⁾の思想家を読んで理解することで、グラトルーの思想家が、領得され受肉された主観性の唱道者でしかないと信じるのは実際には誤りであろう。事実、事はそこまで単純ではない。一方で、コンディヤックの側からすれば、「したがって彫像はバラの香りである」（「私はバラの香りである」ではない）の中に、エゴ性に完全に接近するような中立化するトラウマの様態を見ることができるからだ。のみならず他方で、メヌ・ド・ビランの側からも、『ベルジュラック医学会での論説』（1805年以降）中にある、夢、酩酊あるいは夢遊病についての限界の経験に遡らないで、また『人間における身体的なものと精神的なものの関係についての新しい考察』（1820年）中にある、疎外された、すなわち「自己にとって異質な」人間像にまで下って行かないで、『心理学の基礎についての試論』（1812年）中にある、「自我の感情」にのみ留まるのでは十分ではないからだ。

実際のところ、ビランが内部性へと向かうのは、「反作用によって」のようだ。そしてトラウマの中での自己の自己に対する外部性に直面して、むしろ「恒常的な不安定さ」、すなわちどのように生き、どのように制御するかを知らなかったものに関して、逃げ場を内部性

²⁰ G. Deleuze, Foucault (1986), Paris, Minuit, 2004, p. 93. （引用者による強調。）〔ジル・ドゥルーズ『フーコー』、宇野邦一訳、河出文庫、2007年、161頁。なお一部に変更を加えた〕。

に見出す。彼の『日記』の1817年5月30日付の記事が明らかな心気症⁽⁸⁾を顕しているのが読める。「26日から30日、雨と東の冷たい風、私たちはまだ今年の最も美しい季節を、それを享受することなく過ごしている。空はいつも霽^もがかっている。自然は喪中で悲しんでいる若く、美しい女性のような……。この対比はつらい。悪天候に、何よりこの季節の雨には災いの如く心が痛む。私は己の習慣的な憂鬱を覚える……。それは決して私を私自身へと連れていく優しい悲しみではない。それはむしろ反対に、私をつらい存在にする一連の不快感であり、それは私の機能に由来するあらゆる規則的な修養に対立していて、私に私の無能さと私の脆さの感情を与え、私は自分を外へと拡散させる必要があり、私は私において、あるいは私自身と共にくつろげない」²¹。

「自己においては決して」存在しないこと、あるいは「自己自身と共にくつろげ」ないこと、こここそビランを動機づけるもの、あるいはむしろ彼を内部性の絶対的探究に引き付けるものがある。それは、世界の外部性（コンディヤックの経験論）に関わるものというよりも、「自己の内に〔en soi〕」の困惑に関わるものだ（ビシャの生理学やピネルの精神医学に對話すべきものを見出している）。というのも、見かけに反して、ドルドーニュ選出の代議士は己の思想をただ己の実存の孤独の中でのみ構築する「書斎の哲学者たち」とは違う。もし彼が独りで哲学するとしても——彼の死後、未発表の二千ページ以上の紙面を再発見し、そして最終的には彼の著作全体を再発見するであろう時点で——、彼は決して思想の中に、あるいは己の存在する様態の中でさえも、「たった独り」で留まっているのではない。彼はあらゆることに関心を持ち、そしてあらゆることに関わりをもつ。特に、医学、精神医学、生理学、歴史、政治、宗教などにである。

だから彼は「ルビコンを渡る」のを止めない。あるいは、ある学問から別の学問に対する「反動」を感受し続ける。彼は単に自分の思想のスキームを、その外にあるはずの、いくつかの資料体^{マテリアル}や素材に適用する（今日の多くの現象学者たちに、あるいは彼らの一部に見られる好ましかからざる傾向性である）のに満足することなく、彼は自分が体験し、実験するまさにことによって己を変容し変化させるのを許容する。ビランは『日記』の初期の記述（1794年あるいは1795年、後に発見）の一つで、こう後悔している。「私が望んだのは、人間精神の現象を洞察するために、自分の時間と人生を捧げたこのような深遠な心理学者たち、あるいはまた、感覚性の多様な様態を測り定義しようとするこのような腕の立つ生理学者たち、つまり言いたいのは、ハラーやボネ、ルカ、マルカルヌ、バルテーズ、フォンタナのような人々が自分自身を相手に実験するのに尽力したことだった。彼らの実験はおおよそ似ていて（ジャンルは異なるが）、消化が作用する仕方を確証すべく、スパンツァーニが、自らの危険を冒して、多様な物質を飲み込むのを果敢に繰り返した実験のようなものだ。私が望んだのは、己自身についてこのような慧眼のある観察者たち（というのも、自己に即

²¹ Maine de Biran, *Journal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1954 (édité par Henri Gouhier), p. 46 (1817年5月22日－30日の条)。

してのみ、このような物質に判断を下せるからだ) が、多様なテストをして、様々な食事法を課したこと……、そして飲むことや食することに於いてある時には不節制をしたり、別の時には節制をしたりすること、[……] これら様々な食事法が人体機構を配置する多様な状態の中で注意深く己を実験すること……だ。今まで実に昏かった主題に何か光をもたらすのは、こうした実験だと私は思う……」²²。

疎外される人間

Alienus——自己自身にとって他なるもの、あるいは異質なもの——、したがってこうしたものが、メヌ・ド・ビランにとっては人間と主体の別名である。それは、内的な困難を抱える彼自身の実存と、同様に実験的諸学知とも関わっている。この実験的諸学知においては、主体の同一性は識別されえないか、少なくとも持続しない（特に精神医学において）。1805年、ドルドーニュの県知事は「ベルジュラック医学会〔*Société médicale de Bergerac*〕」を、グラトルーの彼の屋敷から十キロもないところにある、薬剤師ガルデの家に設立する。ここに彼はもう一つの、そして新たな冒険に出た。それは全く別の様相を彼の実存のみならず彼の思想にも与えることになる。

彼の思想はかくして、1820年の晩年の（1824年メヌ・ド・ビラン死去）著作『人間の身体的なものと精神的なものの関係についての新しい考察』において、その到達点、あるいはむしろ最高点を見出すだろう。この著作にミシェル・アンリはほとんどアクセスしていない（というのも、アンリ・グイエの『選集』には採録されていないからだ）。そしてここにもう一つの全く別のビランのイメージが現われる。それはアンリが『身体の哲学と現象学』の見事な最終章〔第6章「メヌ・ド・ビラン思想の批判」〕の中で部分的に自覚しながらも、予め拒否されたものだとしても、である。この章において、ビランの「異質さ」と「混成的生」（彼の人間学的次元）と呼ばれるものとは、言ってみればあまりに二元論的であり、したがってあまりに形而上学的で十分に現象学的ではないとして、直接的に非難される。「メヌ・ド・ビランの哲学的努力の結果、[……] もっとも深い身体の理論が建設されたのだが、そのメヌ・ド・ビランが他方では、このような二元論（魂と身体のデカルト的タイプの二元論）に騙されたままであったなどということがどうして起こるのだろうか。[……]人間が二重であり、人間の本性が“混成的な本性”であるかぎり、人間についての学は、完全には超越論的現象学とは同一視されえない。なぜなら超越論的現象学とならんで、“混

²² Maine de Biran, *Journal*, op. cit., vol. III, p. 17 (1794年か1795年のノート), pp. 17-18. (引用者による強調)。

成的心理学”に席を譲るべきだからだ。“混成的心理学”はもはや純粹主観性の圏域のうちに動くのではなく、“異質な諸要素の混合と複合を認める”[……]」²³。

実のところ、メヌ・ド・ビラン（混成的心理学）の読解を巡る「現象学的衝撃」の付属物でしかないようなものが、我々によれば、メヌ・ド・ビランの「もう一つの読解」（自己の自己に対する内在というよりむしろ異質さ）の中心を構成すべきものである。「異質な要素の混合と複雑さ」（定式はビランによるもの）は超越論的現象学（アンリによって要求される）と対峙して、今日ではそれ以上に、バタイユの「異質なもの」、レヴィナスの「ある」、あるいはメルロ＝ポンティの「野生の世界」に帰されるだろう。ここで開かれるものこそ、もう一つの現象学だ。非現象学あるいは反現象学ではなく、現象性の“境界”を探索する新しい方法である。「ラディカルな」現象学ということで、人が内在的主観性（ビランにおける原初的自我）の純粹な根本へ回帰することを理解するなら、「ラディカルな」現象学がこの点において、人間の、「身体的」であると同時に「精神的」でもある人間の次元における混合物について、すべてのものを無視できるとするのは確かではない。

もしスピリチュアリズムが“精神的なものへの逃避”ではなく、魂と身体の結合を考える「開かれ」かつ「混合された」方法を示すなら²⁴、人はかくして、そして正当に、「現象学に対するスピリチュアリズムの反動」を語るだろう。人間学と形而上学、さらには“存在的”と呼ばれるあらゆる科学（特にメヌ・ド・ビランにとっては医学）もまた、自らに理があると確信している哲学、さらには現象学と対峙して戦わねばならなくなるだろうからだ。メヌ・ド・ビランが医学と精神医学に向かっていくことは既に、彼がただ「努力の原初的事実」の「自我の感情」と「固有身体」だけの哲学者ではないこと、したがってカテゴリー的なもの全てを無視する超越論的なビラン読解の中だけに彼を閉じ込めておくことはできないだろうということを表徴している。ハイデガーの存在論的と存在的の区別は今日、失敗した。もしその区別が、フッサールの「生活世界」とともに、実証主義と人文諸科学双方の潜在的な増大に対して、純粹に哲学的な意味の余地を獲得する利点をもつなら、この区別が

²³ M. Henry, *Phénoménologie et philosophie du corps*, op. cit., ch. VI [Critique de la pensée de Maine de Biran : le problème de la passivité], respectivement p. 213 et pp. 215-216. （引用者による強調。）〔邦訳：『身体の哲学と現象学』（中敬夫訳）、「第六章 メヌ・ド・ビランの思想の批判。受動性の問題」、227, 230 頁〕。

²⁴ 実際には、ヴィクトール・クザン（1792-1867）、とりわけポール・ジャネ（1823-1899）と同時代の使用法の中で発明されたものである以上、メヌ・ド・ビランにとってはアナクロニックなスピリチュアリズムの用語である。Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Le spiritualisme français*, Paris, Cerf, 2001, pp. 12-13. 「スピリトゥス（*spiritus*）」についての言及は、ソーマとプレシケの形而上学的な対概念を解消するものではなく、別の仕方で検討するものである。

「張り出した超越」、すなわちメルロ＝ポンティがまさに我々に決定的に破棄するように、あるいはもはや関わらないよう教えたものの形式の中で継続することはありえないだろう。

「疎外」あるいは「疎外されること (*alienus*)」の概念とはその場合、ビランにおいて厳密に言えば、「自己の外」にあり「己自身に異質な」人間のこのような地位のことであり、我々はそれを彼に従って、むしろこのように彼を読むことで、プシュケーの視点からは「現象の外」として、そして身体性の厚みと固さを表す「拡散した身体」として述べる。だからメヌ・ド・ビランは特筆すべき仕方では彼の『新しい考察』(1820年)の中でこう記している。「まさにありきたりな言葉遣いでも言われるように、かかる状態〔引用者註：我々の種のある存在が、人間の外的な形態をもちながら、自らを認識も保持もせず、己自身に対して存在してもいないとき〕において、人間は己の外にあり、己自身にとって異質 (*alienus*) である。このことから、とてもよくできた、疎外という語に対して、人は生物学者と医者が用いる通常の意味よりも高い度合いの上位の一般化の度合いを帰することができる。この用語〔疎外〕は実際、魂と有機化された身体にとって適切な〔あるいは不規則な (原文ママ)〕あらゆる状態に適したものである。そしてそれは、その状態と共に、瞬間的であれ永続的であれ、生命的・感性的機能が中断を被らないとしても、自我の感情の完全な不在をもたらす」²⁵。

限界状況

すべて、精神医学のみならず、今日では現象学でもそうであるように、「限界状況〔*situation-limite*〕」に関する事柄だ。「人間の真のあり方は、限界状況において初めて自覚されます」と、カール・ヤスパーズは『哲学的自伝』(1957年)の中で正しく認めている。「ですから私は、若いときから極限的な物事に目をふさがぬように努めたのです」²⁶。このことは、メヌ・ド・ビランも全く忘れようとしなかったことであり、彼は自分の研究の中心的対象にさえしただろう。実際、ときおり、「不明瞭化」と「自我の感情の全面的消失〔皆既食 (*éclipse totale*)〕」が例えば譫妄や狂気——我々をアンリ・マルディネやルートヴィヒ・ビンスヴァンガーのような精神医学的現象学に連れ戻さずにはいられないもの——の中で起こる。主体は時として「ジュの外〔*hors je(u)*〕」——我々が『現象の外』において名付けたように、自己の外そしてプレイの外⁽⁹⁾——にある。そして、このような主体を識別すればこそ、努力の原初的事実における「自我の感情」や「固有身体」だけにもはや留まるわけにはいかず、

²⁵ Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et dans l'homme* (1820), dans *Œuvres de Maine de Biran*, Vrin, 1987-1995, t. IX, *Prolégomènes*, p. 5.

²⁶ K. Jaspers, *Autobiographie philosophique* (1957), Paris, Aubier, 1963, p. 193. [邦訳：『哲学的自伝』(『ヤスパーズ選集 XIV』)、重田英世訳、理想社、1965年、161頁]。

極限状況ないし限界状況において、自己へ接近する不可能さ、さらには自己によっても他人によっても自己を識別できないことが確証されよう。1811年、コペンハーゲン論考『人間の身体的なものと精神的なものとの関係』の中で、以下の文章を読むことができる。そしてそれはビランをフロイトの精神分析のほとんど先駆者に仕立てる。「私は睡眠の現象のこの継起的浸潤において、いかに譫妄あるいは精神疾患が、かかる状態が依存する同じ本質的条件の程度や状況に過ぎないかに注意を向けるだろう。すなわちそれは、意志と努力の行使の漸進的中断であり、まさにそれによる自我の感情、厳密に言えば、知的なものなどの不明瞭化と全面的消失でもある」²⁷。

したがってビランによれば、主体は時として「努力なき」ものである。それは、私の身体も私の精神も何も意志しえず、欲望しえないようにする怠惰や無力症の意味においてのみならず、意志すること（プシュケー）あるいは努力を為すこと（ソーマ）の機能そのものが全面的に、実際には想像以上に多くの状況において中断させられる点においても、である。「譫妄」あるいは「狂気」もさることながら、「夢」や「酩酊」、「夢遊病」の最も卑近な場合も、かくしてこの自我の感情の「不明瞭化」と「全面的消失」についての“特筆すべき状態”となるであろう。それによって疎外すなわち“自己自身に対して他なるもの”となることは、病理学よりも、むしろ最も卑近な実存に属する。

かくして「現われがあるだけ存在がある」（ハイデガー）や、「還元があるだけ贈与がある」（マリオン）ではなく、「例外があるだけ、変容がある」（『現象の外』）ということこそが、現象学的だけでなく今度は精神医学的なアプローチの“もう一つの読解”の中で、ビランの新しいライトモチーフとなりうる。ビランは、「危機」の思想家である——己自身を識別せず、すなわち己自身をもはや見出すことも、再び見出すこともないゆえに、彼は彼自身によって「異他—触発」される思想家だ。だから「夢」、「酩酊」そして「夢遊病」は、プシュケーによる自己に対するかかる外部性についての三つの^{パラディグム}「範列」となろう。一方で、「睡眠の有機的なもの」、「麻痺した手」、「片麻痺」、同様に「生まれながらの麻痺患者」は、いかなる場合でも我有化されえない身体性（拡散した身体）のモデルとして役立つ。身体の拡散（拡散した身体）に対して、プシュケーの拡散（拡散した思考）が対応する。その結果、我々がジル・ドゥルーズに倣って名付けたもの、すなわち「間隙を穿ち、内側を押し解体する一つの外の侵入」が我々の人間性の存在全体に浸潤する。

²⁷ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1811), Œuvres, op. cit. (Vrin), t. VI, p. 140.

Ⅲ. 二重の「拡散」

ジュの外

だから「拡散した思考」（メヌ・ド・ビランにおける「自我の感情の皆既食」の場合において）と「拡散した身体」（ビランにおける「麻痺した手」さらには「片麻痺」の場合において、その結果、努力の原初的かつ筋肉的な努力は、今度は完全に無効となる）が用いられる。だからまた「ジュの外」（現象の外）にある主体は、「肉の外」（拡散した身体）で、もはや己自身を識別せず己自身に接近もしないラディカルな異質―触発の中で発見される。また「自己の内での外部」とは、自我のことではあるが、しかしそれはもはや「私は」とも「私を」とも言えない自我であり、言明あるいは同定されたというよりむしろ、確証された「それ」（エス）を伴う中立的なものにまさに還元される。

メヌ・ド・ビランが 1809 年 12 月 9 日にベルジュラック医学会で読み上げた講話、『睡眠、夢、夢遊病についての新しい考察』は、ジークムント・フロイト自身がそれを読んだとも言われる（しかし確たる証拠はない）テキストであり、それゆえ、メヌ・ド・ビランの現象学的あるいはスピリチュアリズム的読解を、精神医学的さらには精神分析的読解に置き換えることもできる。メヌ・ド・ビランが無意識の発明者と言うのは確かに言い過ぎだとしても、少なくとも優れて彼は、我々を規定できるはずの「無意識的かつ盲目の有機的な力」の考案者であり、おそらくライブニッツ以後で最初の考案者であったと認められよう。しかしながら、この「力能」をそれが根差す身体的支えのみに還元せずとも、我々の昨日（幼児期）を規定したこの情念的な本能的力が、今日（成人期）我々を引き留め常に生かしていることを否定できないだろう。『思惟の分析についての論文』（1804 年）の、有機的体質を構成する直接的な情感を記述するための完璧に的確な定式の中にはこうある。「かくして人が本能の名の下に理解するものに根拠を置く決定の総体は、人間的生の最初の時期にのみ限られたものではない。この盲目的な力能が自己限定することなく作動し続ける圏域は、反対により多くの発展を遂げ、多くの点において、我々の習慣の力能に合流する」²⁸。

しかも、この「盲目的な力能」は、「無意識」とも名付けられるであろうものであり、それゆえ「異質な力」になろう。それは自我がもはや自我ではなく、自我がもはや「私は」や「私を」とさえ言うことができないような力である。すべては、狂気とその他極端な、それ

²⁸ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), *Œuvres*, t. III, p. 382. （引用者による強調。）筆者の研究における「動物性 [animalité]」の重要性と意味、そして「獣性 [bestialité]」との区別については、以下を参照。Noces de l'agneau, *Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris, Cerf, 2011, ch. IV [« L'animal que donc je suis », et ch. VII [« La Pâques de l'animalité »]. *Triduum philosophique* (Cerf, 2015), pp. 467-508 et pp. 605-629.

でいてすべての人を待ち構えている状況において、同一性の全面的喪失、実体性の解体の中に没却するに至るまで、「他我」や「それ」が自我に取って代わり、したがって主体が完全にジュの外にあるかのようである。「個人は己にとって異質な力と同じように内的に感じるが、その力は徐々に行き渡り、己を捉えるか、あるいは己を自らの場所の内に置く傾向にある」とビランは、生理学者ファン・ヘルモント（1579–1644）に従って「感性的魂と精神との区別」に関して注記としてそう記している。「かくして狂気あるいは憤怒が襲う場合、不幸な者は、その良識がある場合でさえ、その接近を予見し、その到来を感じ、払うべき注意をも指示する。それは、今あるままの己に抗してではなく、己の自我に取って代わってしまうもう一つの存在に抗してのことである。その予見は、彼に己を保障するいかなる方策をも提供せず、彼はそれを必然として感じる」²⁹。

まさにこの点——すなわち「盲目の力」あるいは「異質な力」についての極めて早く現代的であるこの発見——に基いてこそ、ビランに従って、夢、酩酊、夢遊病についての事情を記述すること、さらにはほとんど医学的に診断することが必要となろう。プシュケーの拡散は、自我に出現するイメージや思考が私に我有化されることはあり得ず、異質な存在や対象と同じ様に自我に到来する以上、ここでは極端にまで引き出されるだろう。身体が病気においては我有化不可能ゆえに私のものではないのと同様に、身体はこの無意識的な力においては主観化不可能ゆえに私のものではない。

(a) まずは夢について。「目覚めた人間にとって、夢の来歴以上に有益なものはないのと同様に、理性と健康を享受する人間にとって、狂気と病気の来歴についての認識以上に役立つものはない」³⁰。ベルジュラックの思想家によるこの言葉は『睡眠、夢、夢遊病についての新しい考察』（1809年）にあるが、それは今日、稀有な現代性を伴って響く。人間が最も多く、最もよく己自身について学べるのは、「理性」においてではなく、「健康」においてもない。「狂気と病気の来歴」の中でこそ、目覚めた人間は真に、己が何者であり、己が何たるかを理解するのだ。健康と病気、正常と病理、健康な人間と狂気じみた人〔といったもの〕があるのではなく、今度はジョルジュ・カンギレムのように言えば、異常あるいは突然変異が「生命についての別の可能な規範を説明する」³¹。しかも——ここではミシェル・フ

²⁹ Ibid., pp. 221-223 : « Distinction de l'âme sensitive et de l'esprit selon van Helmont » (op. cit. p. 223, 引用者による強調)。

³⁰ Maine de Biran, « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme » (1809), dans *Discours à la société médicale de Bergerac*, Œuvres t. V, op. cit. p. 105.

³¹ G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1943), Paris, PUF Quadrige, 1994, p. 91. [『正常と病理』、滝沢武久訳、法政大学出版局、1987年、124頁。一部に変更を加えた]。しかもメーヌ・ド・ビランのような人は、ジョルジュ・カンギレム自身によって、特に「心理学」に関する事柄だけでなく、「人間学」に関する事柄についても、以下の記述で大きく引用され

ーコーに向かって、と同時にフーコーから離れて行く、あるいは戻って来るのだが——古典主義時代（ビランもここに属するなら）において、狂気についての考察が「大いなる隔離」に反対するためというよりもむしろ、称揚するために、あるいはそのことを少なくともそれ自体として研究するために存在するときから、メヌ・ド・ビランは驚くことに、デカルト以来の狂人の「大いなる隔離」の枠外にいる³²。

しかし、人が全てを学ぶべきなのが「狂人」や「狂気」からだとすれば、ビランにとっての夢は、覚醒時の全て、あるいはそのほとんど全てを説明する、フロイトにおける夢の構造とは程遠いところにある。未だ誕生していないシネマトグラフに倣えば、夢とは、私を圧倒し、私を怖がらせ、時折私を破壊する常軌を逸したイメージの幻影でしかない。その常軌を逸したイメージは、自我にとって避けがたいものである。自我は、そこに自らを見出すことも自らを識別することもしない主体として、耐えがたいほど多くの異質な構成へと追いつめられているかのようなのである。「私はまず、実際に夢が注意の作用のあらゆる能動的な行使を排除すると言う」と、出し抜けに、ベルジュラック医学会の会長は彼と共に我々の深淵にまで降りていくのを恐れない同志たちに対して主張する。「この事実の証明は、多くの夢、矛盾、それらが現前する奇妙さや常軌の逸脱から明白に演繹される。実際我々は、夢を見る時、大きく隔たっている時間と場所を混同する。同じ夢の流れの中で、同じ物体が我々の想像力に対して世界の様々な部分に存在するかのように表象する。我々は死んだ人物と語らうが、そのとき、その人を最近失ったことそのものが、我々を鮮明に触発したにしてもその人が死んでいるとは思ひ致さない」³³。

プシュケーの拡散は、我思う（デカルト）ではなく、ランボーのように言えば、「我思われる〔on me pense〕」である以上、ここでは全面的である。不思議なことに、夢において、コンディヤックとの論争の用語法に立ち戻るなら、ビランは生気づけられたばかりの彫像

研究されている。「カントにおいて、そしてメヌ・ド・ビランにおいて、心理学は人間学の中に、すなわち、今日たいへん流行しているこの語の曖昧さ〔両義性〕にもかかわらず、哲学の中に位置づけられる」（*Ecrits d'histoire des sciences et d'épistémologie (Œuvres complètes, Paris, Vrin, 2021), t. III, p. 771.*）。

³² Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), Paris, Tel Gallimard, 2013, en particulier p. 67. [邦訳：『狂気の歴史——古典主義時代における』田村俣訳、新潮社、1975年、65頁]。「文芸復興によって、その声が解き放たれたが、早速もうその凶暴さが抑制されてしまった〈狂気〉、古典主義時代は、それを異様な権力的強制によって静めるようになる」。

³³ Maine de Biran, « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme » (Discours du 19 novembre 1809), dans *Discours à la société médicale de Bergerac, Œuvres*, t. V, p. 97.

に関して「私はバラの香りである」ではなく、「したがって彫像はバラの香りとなるだろう」と言うだろう。中立性はここでは、その中立性を固有身体にも、ただ自己一触発されるだけの主観性にも還元しないベルジュラックの思想家を巡る裏面の読解において、全面的である。自我の感情が夢において決定的に陰る時、そして現われる全てのイメージが、自我以外の全てを、私が自分を識別できないフィルムのように言う時、人はまさに“自我の感情”から離れる。

(b) 続いて酩酊はまさに、トラウマとしてプシュケーに到達し、ゆえに自我も他人も私を識別しないかかるタイプの現象に属する。酩酊は、それが私を全面的に私自身にとって異質なものにし、疎外されたものにする実体の影響によって誘発されうる点で特殊であり、それはまた夢と比べても特殊である。酩酊は身体のみならず、精神にも達する。酔っ払い、あるいはむしろ自ら意志的に酩酊の状態にある者（薬物の影響下も含む）は、己自身をもはや抑制しないのみならず、もはや己自身でもない——つまり“私の外”、“プレイの外”と言える。内奥感の原初的事実を構成する「自己意識（conscium）」と「自己統御（compos sui）」の二つの本質的特性は、厳密には、「麻醉薬」、「とある伝染的な毒や瘴気」あるいは「発酵したアルコール」によって低下し弱まる。生は語の固有の意味で、努力なきものとなる。そこにおいては、単に個人が前進し継続する熱意がない（疲労、怠惰、譫妄、酒酔い）わけではなく、それによって努力の観念自体が消え、すなわち、私の肉の中に含まれる内側から、私を存在させるこの「自我の自我に対する抵抗」が消えてしまっている。ビランはここでそれを明示的に定式化する。その結果、自我を喪失した一例にしかない酩酊（アヘンやワインに付随した）がここで ^{パラディグム} 範列になる。というのも、私が私から抜け落ち（これが、程度の差こそあれ、酒を飲んだり薬物を使ったりする明白な意図である）、私が私を忘れるに至るのは私によってなのだからだ。常にではないにせよ極めてしばしば、努力の為す、全く短い生は背負うには重すぎるゆえに、人は生きる者の抵抗に対して、（よく）存在するためにそれに対峙し続けるよりも、それに屈するのを選ぶ。「あらゆる外的記号〔運動器官がよろめき始めるときに〕が告げるのは、努力の能力が衰え、意志が不確かとなり、四肢は御しがたくなり、最後には、かかる能力は全面的にその行使の中で中断されることであり、もはや努力はなく、もはや運動はなく、もはや“自我”はない」³⁴。

(c) 最後に、夢遊病は夢にも酩酊にも属さないが、しかし、夢遊病を努力なき生の特殊な一様態として分類するためには、夢や酩酊との関係によってこそ考えられねばならない。とはいえ、夢遊病によって我々はもう一步踏み込める。そのことによって、「自己の内の外部」の先に歩みを進めることが未だ完遂されていないと証される。というのも、ビランにとってまず夢遊病患者の属性をなすものは——この点で夢する者でも、酔っ払いや薬物中毒者ではないのだが——彼が引き起こす「欺瞞」だからだ。夢遊病患者は己の身体まで、それはここでは誤って「固有身体」と呼ばれるが、生の華々しさを演じている者である。夢遊病患者

³⁴ Ibid. (引用者による強調)。

は、睡眠中にもかかわらず、覚醒を装う。これは、必要だとしても、睡眠と覚醒とを区別することが不可能（デカルト）であるがゆえに「疑う」べきだと証するのみならず、むしろ時として、逆説的だが、睡眠が覚醒であり、少なくともかかる装いをするをも証する。己の外にあって、夢遊病者は自分の世界を欺き、己自身を欺き、「己の内」だと信じさせ、信じ込ませる。あらゆる自己感情の外にあって、“現象的自我”を、努力の原初的事実に拠ることなく、信じるままにしておく。“固有身体”の印象が与えられるが、しかし実際には、たしかにその「外」（可視的）が「内」（不可視的）から来るが、しかし「内」が自ら「外」とみなす以外の基準をもたない。

夢遊病患者は実際に、睡眠において人が眠っているのと同じ様に、眠っている。しかし、眠っている人が無に落ちるのに対して、ビランに拠れば夢遊病患者もまた無の状態に在るけれども、それは存在する、無に存在すると装うことによってである。かかる幻想は、単に自己の外部（夢遊病患者を見る他者）に対してだけでなく、自己自身に対しても——自己に到達するための「自己自身」というものはないのだが（自分を夢遊病患者と知ることのできない夢遊病患者）——幻想であるが、それはかくして自己の内での、夢（上記）と同じ仕方、自己の内でのイメージによっても生み出される。ところが、今回はそのイメージがもはや自分や自己について何も語らず（幻覚）、いわゆる世界との（外感による）関係を装い、行使しさえする。「夢遊病患者においてはすべてが欺くものである」と、メヌ・ド・ビランは『睡眠、夢、夢遊病についての新しい考察』の中で、ピガッティ医学博士と“この街”（ベルジュラック）に住んでいるデルピ氏の考察に応答する際こう書いている。「夢遊病患者は、しばしば最初の現われを信用すべきではないこと、そしてなにより感性的な結果の類似から原因の絶対的な同一性を常に判断してはならないということの生きた証明だ。この特異な状態において、個人は、覚醒の時のように、現前する物体の知覚に対して振舞うが、しかしながらこの現実的な物体は個人にとっては何ものでもない。外的感官は己による印象に閉じこもっている。その空想的なあらゆる価値は想像的タブローに関係しており、想像的タブローは外的感官による印象をとりわけ偶発的に表象し、外部から受け取られたあらゆる印象には依存せず表象する」³⁵。

欺瞞はここでは、心理的な点と同様身体的な点においても、全面的である。まずそのプシケの視点からは、つまりそこでは自己の内でのイメージと自己の外の対象について問題となるが、夢遊病患者は触発されていないにもかかわらず触発されていると信じさせ、信じられてしまう。夢遊病患者は外的所与に反応できる点で、「自己の内奥感」についての幻

³⁵ Ibid., p. 120（シゴー・ド・ラフォンの『自然の驚異辞典』に、「夢遊病」についての註と同様に、「夢遊病患者」の項を寄稿したピガッティ博士と、「夢遊病についての考察」についての言及あり [p 155-119]〔原文ママ〕。「夢遊病などを巡るこの問題と、この「努力ではない内部性」（op. cit. p. 333）の問題については、以下を参照。A. Devarieux, *Maine de Biran, L'individualité persévérante*, Grenoble, Ed. J. Million, 2017, pp. 320-352 : « La passivité ».

想を与える(夢遊病患者を、転倒や卒倒の危険があるから、脅かしてはいけないと言われる)。その一方で、かかる感官は実際には内奥ではなく、それが自己の幻想を与えて、自己に関係しない限りで、「遠奥」である。次にその身体の見点からは、夢遊病患者は知らず知らず周囲の世界に自分の外的感官でもって現前していると信じ込ませる——ベッドから出て、何かを食べ、タンスを開けるなど。その一方で夢遊病患者の外的感官は実際には、“現象的自我”が問題となるにしても、“固有身体”が問題となるにしても、完全にあらゆる内的感官とは切り離されている。努力なき生は努力における生を真似する。そしてまさにこのことにこそ、最も錯誤的なものがある。というのも、誰かいると信じて、つまり少なくとも応答し責任を負うことのできる「私」が宿る身体があると信じて、実際には誰もいないからである。すなわち、それはコンディヤックの彫像のあらゆる感覚に先立っている純粋な中立性(「したがって彫像はバラの香りである」)であるが、しかし今回は感覚(「私はバラの香りである」)を信じ込ませている。

肉の外

拡散した思考、すなわち主体が己のプシュケーの中で「ジュの外」にある限界状況——夢、酩酊、夢遊病(現象の外)——の後で、今度は主体が己の身体性の中で「肉の外」にある拡散した身体が来る。すなわち、睡眠、麻痺、片麻痺、生まれつきの麻痺患者(拡散した身体)である。拡散した身体は実際、現象の外と共通点を有する。すなわち、主体そのものが客体のように、自己の外、自己の外部で気づかれる。そしてもし内部についての幻想を与えるなら(夢遊病)、すべては実際外部あるいは「外部にあること」の秩序に属する。「自己の内の外部」、すなわち還元に対する抵抗というものは、外—現象性をなすものであり、我々が追従も追跡もできない実在論(現象学的か否かにかかわらず)の形式においては、優れて「自己の外部」とはかけ離れている。

「肉の外」という仮説は、「現象の外」と同様に、既に後期フッサールの筆によって、未刊行原稿の中に生まれている。それはまるで彼自身が「非固有身体」を「固有身体」の極度の限界として見なしたかのようである。考えるべきことは、まさに説明するのが最も難しいものである。「したがって、肉が如何にして身体的〔物理的〕肉として構成されるのかを説明することこそ、基礎的な問題であり、基礎から考えねばならないものである」³⁶。そして「肉の外の可能的な意味を理解するのは極めて難しい」と、ディディエ・フランクは『肉と身体』の中で評している³⁷。今度はポール・リクール自身がそのことを、晩年の研究『他者

³⁶ E. Husserl, *Husserliana*, Bd. XIV, p. 77. Cité Didier Franck, *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 98.

³⁷ D. Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 100. (引用者による強調)。

のような自己自身』[いかなる存在論をめざして]〔第 10 研究〕の中で強調していた。その結果、現象性の限界についての問題が、身体性の極端の現象性と混同されるほどである。

「[……] 反対の逆接に直面できるのは、肉の存在論が [……] 構成の問題から、できるかぎり解放されたときだけである。その逆接とは、ある物体が私の物体、つまり肉体であるとは何を意味するかでなく、肉が諸物体の中の一物体であるとは何を意味するかである。現象学はそこにみずからの限界を見つける [……]」³⁸。

したがって、プシュケーの極端な現象を記述する理由だとしても、内奥感の事実としての「自己の感情」を、メヌ・ド・ビランのある一つの読解に従って、自己触発的主体とする道（アンリ）を辿ることはできない。さらに、我々はその主体を、そして自らを、ベルジュラックの思想家の目からしても、また現象学全般の枠組みの中でも、同時に「非固有身体」の可能性をそこに見ることがないならば、「固有身体」のみに還元できないだろう。自己の感情が、身体性の視点からの固有身体を経験（物体を握っていない手における内的な筋肉努力）に基づいて、プシュケーの中で生まれる以上（私は「感じる」あるいは「自らが存在すると感じる」）、舞台裏、あるいはむしろメダル裏側〔＝厄介な一面〕こそが、一度は見て気付かれるべきものである。トラウマを被る、あるいはトラウマを被ったプシュケー（現象の外）の視点だけでなく、非固有身体（拡散した身体）の視点からのビランの裏面の読解は、かくして、肉そのものが自己の感情をもはや感受しないであろうし、したがって自己へもはや接近しないとされる仮説を分析するよう仕向ける。不合理カラ〔ab absurdo〕、もし私が私の「肉」(Leib) の中でもはや内的なものを感じないなら、私は純粋な一つの「身体」(Körper) になる。あるいは、拡散した身体は肉が己を身体として見るこの唯一の可能性、すなわち主観的身体が客観的身体として己を覚知する（あるいはむしろ己を確証する）唯一の可能性となるかもしれない。プシュケーにとっての夢、狂気、酩酊、夢遊病と同様に、身体にとっての (a) 睡眠、(b) 麻痺、(c) 片麻痺は、動かなくなったと間違っているとされる実存者についての例ではなく、むしろ自らを——少なくとも自らを認識し識別することのできる主体として——もはや感受しなくなるまでに「変化させられた」実存者の例である。

(a) まず睡眠に属する事柄に対して、メヌ・ド・ビランは饒舌さに事欠かない。というのも、そこではおそらく自我の感情の、したがって努力の原初的事実、あるいは「自らが存在していると感じること」の最も全面的な消失が生み出されるからだ。というのも、ここでは全てが逆転するからだ。覚醒から睡眠へと進むのではなく、あるいはもはやそうは進まず、睡眠から覚醒へと事は進む。まさに毎日問題になるのは、覚醒において「生きかえる」ことだ。なぜなら人は毎晩、自分を眠りの中で忘れるからだ。昏さ、さらには夜こそが我々が存在する様態の底を為す。したがってまさにその昏さから毎朝、我々は引き出されねばな

³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit. (Points Essais), Dixième étude [« Vers quelle ontologie ? »], p. 376. (引用者による強調。)[邦訳:『他者のような自己自身』(久米博訳)、「第 10 研究 いかなる存在論をめざして」、400 頁]。

らない——たしかに身体的視点からだが、我々のプシュケー的生においても、あらゆる自己感情の全面消失はここでは全く新しいものである。存在から離れて、睡眠が私を毎夜、無へと落とす。その無について、私は自分が戻るかどうか、あるいは再び起き上がるかさえ定かではない。ビランは、自分が“不滅のビュフォン”（原文ママ）と呼ぶ人物を“書き写し”て、今度は『睡眠、夢、夢遊病についての新しい考察』（1809年）の中で完璧に書いている。「全てが消され、全てが消えた。私の思考の連なりは断ち切られた。私は私の存在についての感情を失った。この睡眠は深かった。私の目覚めは二度目の誕生でしかなかった。私はただ単に私が存在するのを止めたとしか感じなかった」³⁹。

したがって睡眠から覚醒への連続体はなく、あるのは夜から日中への純粋な跳躍だ。ビランは、ライプニッツの「微小な知覚」とは反対に、全てか無かの思想家である。ライプニッツによれば「弱くかつ混雑したいかなる感覚さえも持たないほど深く、人が眠ることは決してない。初めに微小な何かしらの表象をもし持たなければ、世界で最大の音によっても人は目を覚まされないであろう」⁴⁰。私は眠っているか、目覚めているかだ。「部分的な自我が全くないのと同様に、部分的な睡眠はあり得ない」と、ベルジュラックの思想家は評する⁴¹。

かくして、覚醒の「固有身体」から、この睡眠の「非固有身体」ほど実存的に隔たっているものは、何もないと理解されよう。無に落ちることは、存在に到達することよりも、重く深刻な経験である。しかも、毎朝我々は自らを覚醒において夜から引っ張り出すが、一方で毎晩、眠りに落ちる以上、かくして非固有なものが固有なものをなすのであり、その逆ではないと理解されよう——抵抗が贈与を可能にし、病気が健康を、夜が光を可能にするように。単なる剥奪の言葉遣い（贈与の欠如、健康の不足、昏さ）から離れて、ここでは否定のみならず創造も問題となる。すなわち、無から脱すること、「しびれ」から「しびれの治った〔状態〕」へと移行すること、人が自らを感じず、あるいはもはや感じないときにも、自ら自己自身を感じることに、である。睡眠はかかる「気絶の事例」に属する。この気絶においては、デカルトに反して、人は常に思考するわけではなく、睡眠と覚醒との区別が不可能であることが懷疑の頂点にまで導くというのは正しくない。というのも、仮説的に私をとある実存性の中になお維持できるようなあらゆる思考の手前に没入する以上、厳密には眠りながら人が起きているかどうかを、もはや自問しないであろうからだ。ビランはしっかりと『心理学の基礎に関する試論』（1812年）の中で、デカルトの『省察』（1641年）に抗して、次のように示している。「ところで私は常には思考しない（完全な睡眠、気絶の場合において）。

³⁹ Maine de Biran, « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme » (Discours du 9 novembre 1809), dans *Discours à la société médicale de Bergerac*, Œuvres, t. V, p. 83.

⁴⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Préface, p. 39. [邦訳：『人間知性新論』、米山優訳、みすず書房、1987年、10－11頁]。

⁴¹ Maine de Biran, *Nouvelles considérations...*, Œuvres, t. V, pp. 84-85.

この場合、私は私が存在すると常に感知しているわけではない。したがって自らを私〔自我〕と呼ぶ個人は、思考を専ら、排他的にその本質とする思考する物に過ぎないわけではない⁴²。

(b) そこで「自我の全面的な中断」(『心理学の基礎についての試論』)としての睡眠に続いて、ビランが徹底化しているように、「外的感情に対しては麻痺しているが、意志的な運動あるいは運動機能に対してはその限りではない二つの手」(『思惟の分析についての論文』)⁴³を想定してみよう。ここではモーリス・メルロ＝ポンティによって再び取り上げられたフッサールの“触れる－触れられる”から離れているわけではないが、手が麻痺しているために、触れるもの(左手)に対して触れられるもの(右手)が必ずしも反応しないという困難が追加されている。その結果、“肉の可逆性”[どちらが触れる手で、どちらが触れられる手かもはや知り得ないこと]が必然的に起きうるわけではない。かくして「私が一方の手を他方の手に抗して動かす」としたら、何が起こるだろうとビランは厳密な意味で書いている⁴⁴。どう見ても、“現象的自我”や“固有身体”と同様に、「触れる－触れられる」はここでもまた、現代現象学の純粋な発明品ではなく、既にコンディヤックないしビランの思想にあったものである。

麻痺した手はかくして、努力の原初的事実の例外を為すものと思われる。というのも、私は私をもはや私の手の中の(筋肉の視点から)内側から感じることはなく、私が他方の手を感じることもないからだ。したがって、「自己の感情」について語ること、また自己－触発について語ることすら不可能だ——私の肉がもはや固有ではなく非固有であり、私の手が物体のように感じ取られ、私のものとしては感じ取られないのなら。

我々がメルロ＝ポンティ風の幻肢の逆転と呼んだものも事情は同じだ——我々によれば、移り行きは「身体〔物体〕」から「肉」へ、ではなく「肉」から「身体〔物体〕」へ、というわけだ。というのも、「身体〔物体〕なき肉」がないとしても、現象学において常に問題になるのは「肉を救済すること」(自己において肉的に感じ取られるもの)であって、身体〔物体〕(自己の外のように圧縮不能な塊)に挑むことではないと思われるからだ。我々が示したことであり、またそこで我々が主張したことだが、「肉の転回」に応答することには、反対にメルロ＝ポンティの「幻肢の逆転」に再び検討するに至る。「私が有していない身体を感じ取ること」(幻肢)ではなく、「私が有している身体を感じ取ることができないこと」(知覚麻痺)こそが、我々が厳密に言って“拡散した身体”と名付けるものをなすものだ。「実際[そして我々によれば]、人がもっていない身体であること(幻肢)よりも、ずっと悪く、より実存的なことがある。それは、人がもっている身体でないこと(身体の痺れや病気)だ。前者の場合——“私が持っていないものを感じ取る”(幻肢)——、「肉」あるいは生きられ

⁴² Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit. (Tisserand), p. 125.

⁴³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805), *Œuvres*, t. III, p. 438 (note).

⁴⁴ Ibid.

た身体〔物体〕に基づいて、四肢の一つ、すなわち〔自己自身と世界の〕構成にとって私にとって最も固有なもので最も近いものを欠いていたとしても、人は自己自身と世界を構成あるいは構成し続ける。後者の場合——“私が持っているものを感じ取れない”（知覚麻痺あるいは腫瘍）——、人は対象を構成しない。対象はいわば構成不可能であるからだ。手足がある、肉がある、腫瘍がある、瘤がある、傷がある、しかしそれらは、それらを己に我有化できる一つの“私”に関係づけられない絶対的な不可能性の中にある」⁴⁵。

しかしながら、メヌ・ド・ビランは「固有身体」の能力において、フッサール及びメルロ＝ポンティの現象学が我々に教えたのと同じくらいに、さらに先へと進むだろう。彼は一つの出口を用意するだろう。その結果、肉すなわち「固有身体」（内側で感じ取られる延長）が身体すなわち有機的なものに欠けるものを補いうる。私の二つの手は実際、麻痺していようがいまいが、既に「私のものであるこの同じ身体の部分」を為しており、「二つの異なった身体」には属さない、とメヌ・ド・ビランは極めて厳密に書いており、そしてモーリス・メルロ＝ポンティの知覚の現象学における固有身体による空間の構成⁴⁶について驚くべき仕方で予見している。『思惟の分析についての論文』（1805 年）の註の続きが見事な仕方で議論を続け正当化している。「というのも私は、同じ意志に随いながら、私に連続して有機的抵抗の感情を感受させるこの全体のあらゆる部分を優れて本質的に我有化しているからだ」⁴⁷。ここでは物事が明白であり、のみならず本質的だ。「有機的抵抗の感情」は、外的な衝撃の感情というよりも、内的連続体の感情になる。あらゆる対象、あらゆる掌握を欠いた純粋な内部性の中でなくとも、自分が何であるかを知るために、誰にとっても「自らに触れること」は必要ない。その証拠として、メヌ・ド・ビランはその註の中でこう結論付けている。もし二つの手のうち一方だけ（両方ではない）が麻痺したとしても、「二つの抵抗」はかくして再び「それら抵抗を頂とする努力の同時的な感情」の中で対立するだろう。そして「異質性は消え、この場合は先の事例〔二つの手の我有化〕に帰着する」⁴⁸。

⁴⁵ 以下の拙論を参照。 « Le tournant de la chair », dans Cl. Picard (éd.), *Incarnation, question ancienne et enjeux actuels, Approches philosophiques et théologiques*, op. cit. (Classique Garnier), pp. 33-37 : « L'inversion du membre fantôme » (cit. pp. 35-36).

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Tel Gallimard, 2013, ch. III [« La spatialité du corps propre et la motricité »], p. 175. [邦訳：『知覚の現象学』中島盛夫訳、法政大学出版局、1982 年、第 3 章「自己の身体の空間性と運動機能」、238-239 頁]「私は空間、時間のなかにあるのではない。私は空間、時間を思惟するのではない。私は空間、時間に臨んでいるのであり、私の身体はそれらに自己をおしあて、それらを包み抱く」（引用者による強調）。

⁴⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805), Œuvres, t. III, p. 439 (note).

⁴⁸ Ibid.

(c) しかし最後に、さらに悪いことに結論で立ち戻るが片麻痺の場合が、そして生まれつきの麻痺が続いて来る。一方の手が麻痺しているとしても、結果として私が私自身を内的かつ筋肉的に、もう一方の手や脚など他の部分によって構成できるならまだよいだろう。だが次のことをもう一度言う必要がある。ベルジュラックの思想家によれば、私自身を認識するのに「触れる－触れられる」は誰にとっても必要ない（それは自分の手を自分の胸の上に置く衝撃において「これは私だ！ これも私だ！」と叫ぶ、コンディヤックの彫像の場合となってしまうだろう）。ここでは、内側から、つまり私自身によって、そして私自身の中でこそ、私は私を認識し、ビラン自身の言葉によれば、私が「固有身体」として規定される「内的延長」（上記）であると知る。「感情の即応だけでなく、抵抗の即応によってこそ、固有身体延長は内的に顕現し、画定されるか、ほぼそのような事態となる」⁴⁹。

しかしながら、片麻痺は拡散した身体に対する不条理カラノ仮説を、夢、酩酊、夢遊病が拡散した思考に対してしたように、ラディカルなものにする。「肉の外」（睡眠、麻痺、片麻痺）が、身体性の視点から、プシュケーの視点の「ジュの外」（夢、酩酊、夢遊病）の裏側となる。というのも、どの場合でも、主体にとって問題となるのは、プシュケー的なもの（現象の外）によるにしろ、ソーマ的なもの（拡散した身体）に従うにしろ、語のあらゆる意味で、「己の外」（圧倒されているだけでなく、無人の状態）にあることである。ここでメヌ・ド・ビランの言葉そのものに従えば、それは *alienus* つまり疎外されたものである。

このことを示すために、あるいはむしろどの地点で我々がまず自らの固有身体によって自身を構成するかを示すために、かくしてメヌ・ド・ビランは、ベルリン論文『直接的覚知について』（1807年）のみならず、『思惟の分析についての論文』（1804年）においても、モンペリエの学部医師であったレイ・レジス〔Rey Regis〕氏が自分の患者の一人について語った話を何度も報告している。氏曰く、その患者の一人は「最近卒中を発症の後、身体の半分が麻痺しているように見受けられる」⁵⁰という。〔片麻痺〕という言葉はなく、あるいは少なくとも、そのような言葉を引き合いに出すことはないが、モンペリエの医師（レイ・レジス）はまさにここにおいて片麻痺の場合に直面している。その検証は、メヌ・ド・ビラン自身が「あまり知られていない」著作と発言した、彼の『魂の自然史』（1789年）の中で展開される。このこと〔ビランがこの著作を読んでいた事実〕はビランが至る所でグラトル

⁴⁹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805), Œuvres, t. III, p. 439 (note). 引用者による強調。現象学における Leib〔ドイツ語で「身体」の意〕の翻訳語となった、フランス語の「固有身体〔corps propre〕」という表現の用法ならびに考案については、以下を参照。Anne Devarieux, « Maine de Biran et l'invention du corps propre », dans *Corps ému, Essai de philosophie biranienne*, Université de Coimbra, Portugal, 2021, pp. 27-59.

⁵⁰ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (1807), Œuvres, t. IV, note pp. 127-128.

一の彼の蔵書のみならず自身の思想をも豊かにしようとして著作を探していたことを証している。

かくして医師は自ら、メーヌ・ド・ビランの問いそのものとなり、かつその源泉であるかもしれない問いを課す。「私は、その患者に、触発される諸部分において何かしらの感情と何かしらの運動が残っているかどうかに興味があった」⁵¹。かくして経験、あるいはむしろ医学的検証が診断を、さらにはよき治療を目指して到来する。思想を豊かにし得る、想像的変更を伴った現象学（「石の彫像」の例）だけがあるのではなく、今度は真の現実を扱う医学もある。ここで実際に、診断すべき病気に侵されている一人の患者のことを理解しよう。このことからレイ・レジス氏はこう続ける。「このために、私はベッドのシーツの下で彼〔女〕の手を取り、指を強く押した。そして彼〔女〕は悲鳴をあげた」⁵²。したがって結論は、少なくとも他人の手、つまりここでは医師や患者の手の触れる－触れられるの枠組みにおいては、明白なものとなろう。手、あるいはむしろ指を押すならば、部分的に麻痺している人間でも感じ、その人は自分が感じることに感じ取る。だから、まず筋肉内部的に感受され、同時に「自我の感情」を開放する「努力の原初的事実」において、「私を」と、あるいはむしろ「私は」と言うことができる。

しかし実際には、全くそうはならないし、もっと言えば、事情は別様である。というのも、触れられた手、あるいはむしろ医師に押された手は、患者の麻痺している側の手だからだ。だから驚くべきことはここにある。固有身体についてのビランの分析だけが説明し、診断を促進することもできる——哲学思想にとってももちろん、我々が今日「神経心理学」と名付けるものにとっても、である。というのも患者は「感じることなく感じ取る〔ressentir sans sentir〕」、あるいは先に展開されたビランの用語において言えば、患者は接触の即応なく、「感情の即応」への接近を許す「努力の即応」を感受する。「それぞれの指に同じだけのことをしてみると、彼はとても鮮烈な苦痛を感じていたが、その苦痛をどの場所にも関係づけなかった」⁵³。したがって、逆説がここにはある。手なき手の苦痛、あるいはむしろ身体全体における苦痛（「どの場所にも関係づけられないような」）がある。だから苦痛を局所化できず、苦痛がまさに感受されるはずの器官の中で苦痛を感じ取ることができない。

(d) かくして生まれつきの麻痺患者は仮説を極端にまで押しやるに至るだろう。この場合、誰一人感じず、自らを感じることもない。空間をその総体において構成するのは今や、内側からもうや感じていない手でも、片麻痺した身体でもなく、永遠に変わらず麻痺してしまった身体（科学的にはありそうもない仮説だが）である。かかる身体は決して自らを感じたことなく、したがって「自我の感情」にしても「固有身体」にしても己のエゴに近づく通

⁵¹ Ibid., p. 127.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

路はどこにもない——ディドロ（『盲目の人々についての書簡』、1749 年）によって展開され、ロックによって再び取り上げられた（『人間知性論』、1689 年）モリヌクス問題（生まれつきの盲目）のように。かくしてビランは文字通り、『心理学の基礎についての試論』の中でこう書く。「例えば、もし生まれつきの麻痺患者がいたとしたら、その人は自分の手足を移動させたり外的な物体を動かしたりするために、決して意志的には行為せず、この存在は最も低い度合の知性をもつだろうと想定するが、〔もちろんそれは〕不可能なことと私は思うが、〔もしそうならば〕この人に言葉によって努力が何であるかを理解させる方法はもはやないであろう。つまり、一人の生まれつき盲目の人には色が何であるか、視覚の感覚が何であるかを説明する方法がないであろう〔というのと同様だ〕」⁵⁴。

したがって「事例」は、ギロチンの刃が落ちる〔事が決する〕まで、明白だ。「生まれつきの（全面的な）麻痺患者」は、如何なる手足も身動き取れず、如何なる筋肉も感じず、したがって己の固有身体の中で「自らが自己自身を感じる」ことのできない者と医学的に診断され、またあらゆる主観性、さらにはそこから派生すべき知性のあらゆる様態も哲学的には欠いていることになる。同じようにアンリ・グイエはこのことをメヌ・ド・ビランについての『作品集』の序文の中で完璧に強調し、その上そのことによって如何に「生まれつきの麻痺患者」の事例が、その患者がおそらく麻痺して生まれたわけではないというひとつのことからして省略されえないと指摘している。「生まれつきの全面的な麻痺患者を想定してみよう。その人は自分の筋肉に対して働きかけることは決してできないだろう。その人に一つのビラン哲学を説明することは、生まれつき盲目の人に色を語ることと同じであろう。その麻痺患者にはある感官を言語化できるようにする基礎的な経験が欠けている。さらに踏み込もう。ビラン主義者にとって、かかる仮説は荒唐無稽だ。盲目の人は極めて知性的でありうるのに対し、かような麻痺患者は自己意識の水準にさえも上昇することができない」⁵⁵。

イタリアへ、イタリアへ！

「自我の外での異質さ」、あるいは「異質な身体〔物質〕」は、ここでは全面的である——というのも自我それ自体は総じて疎外されており、さらには自らの身体を感受することの完全な不可能性において、無化されているからだ。メヌ・ド・ビランにおいて、生まれつきの麻痺の事情は、その範囲も状況も別だが、アウシュヴィッツから脱出したシャルロット・デルボーが『誰も戻らない〔原題：Aucun de nous ne reviendra〕』の中で言ったことと同

⁵⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), op. cit (Tisserand t. VIII), p. 180. 引用者による強調。

⁵⁵ H. Gouhier, *Maine de Biran, Œuvres choisies* (1942), Paris, Aubier-Montaigne, 1943, Introduction p. 31.

じである。ピランにとってはあまりに重要な「抵抗する意志」は決定的に消える。そして「寒さに震える骸骨」しか残らない。生まれつきの麻痺患者、またはコンディヤックにおける感受してしまう以前の石の彫像についても同様である。生は「努力なき」ものとなった。それは言い訳できるような怠惰や怠慢を意味しない——それが意味するのは、生存の様態に応じて、私が（依然として）そこにあること確証することしかできないようにさせる無力症であり、この様態が私に生存を課すために、それだけ私もまたもはや存在しないわけにはいなくなる。固有身体はなく、ただ「脱我有化された身体」（拡散した身体）しかない。もはや「私」はなく、ただ“未だそこに”無化され追いつめられた一つの存在しかない——つまり、完全に「ジュの外」（現象の外）にある。だから、心を掴むように、まるで告白のように、シャルロット・デルボーの筆によって、次のように読める。「私は仲間たちの真ん中に立ち、こう考える。もしいつか私が戻り、この説明できない状況を説明しようとするならこう言うだろう。「私は自分にこう言い聞かせてた。『おまえは耐えなきゃいけない、点呼のあいだじゅう立ちつづけなきゃいけないって。おまえは今日もまだ耐えなきゃいけない。だっていつか戻れるとしたら、おまえが戻れるのは今日もまだ耐えることができたからだって。』そしてそれは嘘になる。私は自分に何も言い聞かせはしなかった。何も考えていなかった。抵抗する意志はおそらく本能の遙か底に埋められ隠されて、それ以来、その本能ごと打ちくだかれたから私は決して知らないはずだ。そしてもし死んだ女たちが戻った女たちに説明を求めたとしたら、戻った者たちは何も言えなかったはずだ。私は何も考えなかった。何も見なかった。何も感じなかった。私は寒さに震える一骸骨で、この骸骨の肋骨の隙間一帯を寒風が吹き抜けていく」⁵⁶。

Alienus、すなわち他なるもの、あるいは「自我にとって異質なもの」というものは、したがって、まさに「ジュの外」（現象の外）にある主体を語るための、夢、酩酊、夢遊病における確証であり、また睡眠、麻痺した手、片麻痺、生まれつきの麻痺（拡散した身体）における身体の状態でもある。既に述べたが、メヌ・ド・ピランほど我々の「例外があるだけ変容がある」というライトモチーフを確認するのに遠くまで進んだ作家は滅多にないだろう。というのも、人間性が語られるのは、健康の視点からだけでなく、「病気の視点から」

⁵⁶ Ch. Delbo, *Aucun de nous ne reviendra (Auschwitz et après, t. I)*, Paris, Minuit, 1970, p. 102. [邦訳:『誰も戻らない——アウシュヴィッツとその後 第一巻』、亀井佑佳訳、月曜社、2022年、102頁]。シャルロット・デルボーの著作における、かかる経験（不可能な経験の経験）の分析に対しては、以下の拙論を参照されたい。« Mal et finitude. Dialogue avec Ricoeur et Levinas », dans *Études théologiques et religieuses*, t. 92, 2017 / 2, pp. 413-431, en particulier pp. 426-429 : « Le mal élémental ».

であり、『悦ばしき知識』の劈頭でニーチェが語ったのと同じである⁵⁷。メーヌ・ド・ビランは正常なことに飽き足らず、異常なこと（正常性から外れる）のみならず、彼が「変則的なもの」（通常の法則から逸れるもの）と名付けるものをも探索した。かくしてもう一つの世界が開かれるのだ。ただ現存在の失われた「開け」を回復しようとする世界（マルディネにおけるメランコリー、躁病、統合失調症のように）だけでなく、ラディカルに他的で、新しい世界内存在の様式であり、それは私に起こったばかりのことによって全く変容してしまった存在様式である。アンリ・グイエはビランを評するにあたってこう完璧に記す。「我々が“無意識”と呼ぶものは、ここでは完璧に定義された概念だ。それは努力の中で感じられるこの私がある領域の外にある、純粋に受動的な^{フシシツク}心的生と一致する」⁵⁸。

したがって、抵抗が最初にある。ここに考えるべきだったことがある。しかしこの抵抗はまずコンディヤックにおける彫像の「触れる－触れられること」の「衝撃」（「これは私だ！これも私だ！」）において招来し、それがビランにとっては内側から語られる（「私はバラの香りである」）のであって、「したがって彫像はバラの香りとなるだろう」ではない）。とはいえそれは何よりもまず抵抗に対する抵抗であって、そうしたことがビランの観点の全く独創的なことである。今回はこれを、内部性と自己－触発（アンリ）から出発するのではなく、「自我の内での外」そして「現象の外」（我々の観点）から出発して判読するのであれば、なおのことだ。「しかし私は自分の能力の弱さを知っている。私は自分の能力がこの論の目的そのものにどれだけ不釣り合いかを感じている」と、ビランは『心理学の基礎についての試論』の執筆にとりかかるに際してこう告白している。しかしながら彼は、彼が知り、同時に恐れるかのナポレオンとは違っていた。ナポレオンはピエモンテ平原をタンド峠から侵略しようとしていたのに対し、「私は港を離れる。私は地下の海へと入り込もう。けれども岸に到達するのを望まず、イタリアへ！ イタリアへ！と叫ぶことも望まない」⁵⁹。

⁵⁷ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* (1881), Paris, Gallimard, *Œuvres complètes*, 1967, Avant-propos, § 2, pp. 14-15 : [『悦ばしき知識』、信太正三訳、ちくま学芸文庫、1993 頁、「序文」（二）、9-12 頁]「病気の重圧のもとに運びこまれる思想そのものは、どういう運命になるのだろうか？」

⁵⁸ H. Gouhier, *Œuvres choisies de Maine de Biran* (1942), op. cit. [Aubier-Montaigne], Introduction p. 31. この点については、以下の著作の章が大変明解である。G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974, pp. 80-90 : « Le corps organique et l'inconscient ».

⁵⁹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, op. cit. (Tisserand), fin du « Résumé et plan de l'ouvrage », p. 109.

凡例

仏語原文におけるイタリックの強調は、訳文中においては傍点で示した。

[] は筆者による補いを、〔 〕 は訳者による補いを示している。

本文中の引用について、訳文は原則として既刊の邦訳に従い、その箇所を示した（なお、一部表記を改めた箇所がある）。未邦訳の場合には、訳者が訳出した。ただし、コンディヤック『感覚論』からの引用は、邦訳（加藤周一・三宅徳嘉訳、創元社、1948 年。上下二巻本）が絶版かつ入手困難のため、訳者によって訳出した。

訳註

(1) メーヌ・ド・ビランは 1766 年、ドルドーニュ県のベルジュラックに生まれた。彼はベルジュラックの郡長や、復古王政下でのドルドーニュ県選出の代議士（下院議員〔député〕）などを歴任した。また彼の著作は、1802 年にフランス学士院の懸賞論文であった『習慣論』と寄稿された一部の記事を除いて、生前刊行されなかった。メーヌ・ド・ビランの生涯と来歴について、以下を参照。アンリ・グイエ『メーヌ・ド・ビラン——生涯と思想』、大崎博・藤江泰男・益邑齊訳、サイエンティスト社、1999 年。

(2) ヴェルコール山地は対独レジスタンス運動の根拠地。ミシェル・アンリは対独レジスタンスの地下活動に参加していたが、このときのコードネームは「カント」であった。アンリの哲学ならびに生涯と来歴について、以下を参照。『ミシェル・アンリ読本』川瀬雅也・米虫正巳・村松正隆・伊原木大祐編、法政大学出版局、2022 年。

(3) « corps propre » は現象学においては概して「自己の身体」と訳されるが、本稿ではビラン研究での訳語に合わせた。

(4) 原語は « extimité » で、筆者の独自の用語である。「内奥性 (intimité)」と対をなす。これは単に内的であるだけでなく、自己における親密さ、や他人の目の及ばない内奥性を含意する。したがってこれと対をなす « extimité » は、かかる親密さの欠如、喪失を意味する。本稿ではこの語に、「内奥性 (intimité)」との対称性等を考慮して、「遠奥性」の訳語を充てた。

(5) コンディヤックは『感覚論』において、有名な「彫像 (statue)」の思考実験によって、認識が感覚に依存し、また感官によって認識が展開する過程を示す。この思考実験では最初に、嗅覚のみを与えられた「彫像」が想定され、その後触覚など他の感官が次第に与えられてい

く。嗅覚のみを与えられた最初の段階において、彫像は香りしか感受しない。だから、バラが彫像の前に置かれたらば、彫像にとってはバラの香りだけが現象として現われる。次いで、彫像は触覚を与えられると、外界の物体のみならず自己の身体をも触れて確かめて、かくして自己の存在を発見するに至る。

⁽⁶⁾ « sentir » は概して、外的な事柄に対する感受を表すときに用いられる。他方、« ressentir » は比較的に内的経験の根差した感受を表すときに用いられる。また訳語について、前者には「感じる」、後者は「感じ取る」と充てた。

⁽⁷⁾ メーヌ・ド・ビランが居を構えた街（ベルジュラックから南に約 50 キロほど）。

⁽⁸⁾ 身体の些細な不調に過度に心配して思い悩む状態。

⁽⁹⁾ 著者の記述のとおり、ここでの「ジュ (je(u))」には「私 (je)」と、「プレイ (jeu)」あるいは「働き」とが掛けられている。また « hors jeu » は一般的に、サッカー等での「オフサイド」のみならず、「参加しない」、「部外者（となること）」をも意味する。