

変容、世界

ジャン＝リュック・ナンシー &

ボヤン・マンチェフ

(訳＝横田祐美子)

ボヤン・マンチェフ おそらく主題の豊かさは広い話題からはじめることを余儀なくさせるでしょう。哲学の第一の問いは、今日もなお世界についての問いではないでしょうか。この点については明らかです。つまり、今日、世界についての問いが繰り返されているということです。この問いが繰り返されるということには哲学的な理由（存在論のハイデガー的な「復権」[réhabilitation]の強い影響など）もあれば、非哲学的な理由が決定的な役割を果たしている場合もあるのではないのでしょうか。とりわけ、世界を取り巻く現在の状況、世界の段階的な破壊という汚れた＝非世界的な[immonde]情勢の場合です。あなたは『世界の創造』で次のことをはっきりと述べています。「世界が崩壊するというのは仮説ではない。それは、ある意味で事実であり、世界についてのあらゆる思考は、今日この事実をその糧としている」¹と。そうだとすれば、世界を思考することは、世界の終焉＝目的[fin]をその出発点とするのでしょうか。

ジャン＝リュック・ナンシー きみは世界についての問いを通り越して、存在論的な問いへと唐突に移行しているね。それでは、すぐに問いを投げ返すとしよう。な

¹ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 17. [ジャン＝リュック・ナンシー『世界の創造 あるいは世界化』、大西雅一郎・松下彩子・吉田はるみ訳、現代企画室、2003年、12頁]

ぜ、きみは「存在」と「世界」を同じものとして扱っているのか、とね。だが、私はきみの立場に立って答えようと思う。というのも、このやりとりにおいてそれを問われているのは私だからね。文字どおりにとれば、ハイデガーの言う「存在」を「世界」に置き換えることはできないだろう。とはいえ、その語の真意に従えば、それは別問題だ。もしハイデガーにとっての「存在」が本質的におのれを否定し、消え去り、抹消線の下に置かれるとすれば、当然そこからふたつの結論が生じる。第一に、きみの言う存在論の「復権」を「解体」〔*déconstruction, Destruktion*〕²と名づけることもまた可能となる。ハイデガーが復権させたのは、いかなる存在論もそれを認めてこなかったような存在である（にもかかわらず、それと同時にあらゆる形而上学が、思考したのではないにしろ、つねにそれを予感し、感じ、体験してきたような……そんな存在なのだ）。要するに、それは動詞的な存在のことだ。存在はもはや〔定冠詞つきの〕〈存在〉でもなければ「ひとつの存在」でもなく、他動詞としての「存在せしめる」、つまりは存在者を存在せしめること〔*être l'étant*〕、なのである。ハイデガーが定式化しているのは、文法規則に従わない他動性というこの要請である。彼はまた（『哲学とは何か』において）、存在が存在者を「取り集める」(*legein, logos*)と述べることで、その他動性に一種の同等性を与えようとしているのだ。私なら、この不可能な他動性の転写や転用という試みを、これとは別の仕方でも転調することを好むだろう。すなわち、存在は存在者を欲望する〔*l'être désire l'étant*〕、と言うだろうね。存在は、存在者の存在かつ存在者自身であることによって存在者を存在させるのだが、その結果、いかなる別の存在も存在者の外には存在しないのである。したがって、存在はもっぱら、存在者が存在しているということ「である」。存在は存在者なのだ。このトートロジーにおいて「存在」は「存在者」と化す。依然としてこういうことだ。つまり、存在者はおのれを産出し、場をもち、やって来るといふこと。そのため、存在者は何らかの仕方でも欲望される。探し求められ、熱望され、呼び求められるという意味で欲望されるのと同時に、ひとつのコナトゥスの運動、すなわち対象を探し求めることとしてではな

² 〔訳注〕今日、「*déconstruction*」はジャック・デリダの概念である「脱構築」を意味することで知られているが、この語はもともと、彼がマルティン・ハイデガーの『存在と時間』（1927）に登場する「解体」（*Destruktion*）の訳語として採用したものである。

く、存在の増大〔*accroissement d'être*〕（まさにこれだ！）としてのひとつの欲望の運動という意味で欲望されるのだ。「存在者を存在せしめること」とは、存在者が存在しながら、同時にその存在者性を探し求め増大させることを意味するのである。

そういうわけで、「世界」への移行は、たんに可能なのではなく、むしろ必要なことなのだ。世界とは、存在者の総体である。あらゆる存在者全体は、言い換えればこの欲望〔*désir*〕のすべて、この衝動＝押し出し〔*poussée*〕の、この欲動〔*pulsion*〕のすべてなのである。世界がある。それはまさに無からの創造〔*creatio ex nihilo*〕が思考するものでもある。ウイトゲンシュタインが思考すること、神の存在証明を行う際にカントが思考することである。結局のところ、それはまさに哲学がつねに思考してきたことなのだ。つまり、世界はそこにあるのだが、それは単純な事実ではなく、欲望が有している事実である。それは誰かの欲望ではなく、欲望としての——もう一度言えば、呼び求めや衝動＝押し出しとしての、存在者の「存在」なのだ。そのため、次のように言うことができるだろう。存在は世界という名で呼び求められ、世界へと突き動かされているのだ、と。

だが、世界というこの名のもとで、存在はよりはっきりと次のことを意味する。すなわち、戯れの空間は意味＝方向〔*sens*〕のためのものである、と。「意味＝方向」、それは感覚的なもの、転位〔*déplacement*〕、知的なものといった三つを組み合わせたものである。真に知的なものは——情報のうちではなく——転位のうちにしかないのであり、この転位はつねに新たにこの知的なものの感性を置き換えるのだ。私は次のように言いたいのだが、「意味＝方向」とはタッチからタッチへのたえず送り返しの運動である。私は、私がきみに送る思考にそっと触れるのだが、この思考は私たちのあいだで、そしてきみにおいて置き換えられる。この思考は、今日こう言うことが好まれるように、感じられ、体験され、生きられるのだ。それは意味されたもの〔*signifié*〕の堆積物としてというよりも、つねに刷新される意味すること〔*signifiant*〕の送り届け、あるいは意味形成〔*signifiance*〕の送り届けとしてである。このようにして人間は、彼らとその線を描き、それを巧みに構成し、それを踊り、それを言葉として発する……そんな諸形態のシーニュや合図をたえず送り合っているのである。

こうした運動のなかには相対的な釣り合いをとる諸契機があるのだ。それが諸世

界を、つまりはエジプトやギリシャ、パプアやローマ、モンゴルなどといった世界をつくるのである。このような諸契機は、それ自体たえず運動状態にあるのだが、ひとは多かれ少なかれ、そのなかからひとつの形象を捉えるに至ると確信している。それに次いで脱形象化〔défiguration〕があり、ひとは世界を変えるのだ。世界が（諸）世界を変えるのである。

マンチェフ 実を言うと、私の質問は、90年代のはじめ以降、あなたの研究においてひとつの「横滑り」〔glissement〕が行われてきたという印象に基づいていたのです——つまり、存在の問いが世界についての問いの方へと横滑りしていると感じていました。おそらくそれは間違った印象でしかないのでしょうか。しかし、いずれにせよそのような傾向があるのだとすれば、それは現在の存在論〔ontologie du présent〕としての存在論的問いの再定式化に結びつけられているのではないのでしょうか。あなたが『世界の創造』で語った「世界が世界であること」〔être-monde du monde〕と、たんなる世界との関係はいかなるもののでしょうか。世界とは、存在の[・]_・現在性〔*actualité*〕なののでしょうか。ところで今日、世界についての問いが提起されるのは、いかなる要請に従ってでしょうか。より一般的に言えば、世界についての問いは世界の[・]_・具体的な状況によって決定づけられるのでしょうか。あなたが語る世界の欲望とは[・]_・現働的な〔*actuel*〕欲望なののでしょうか。いまや世界は私たちに対して何を求めているのでしょうか。

したがって、並行して問われるべきふたつの問いがあります。ひとつは、[・]_・現在の存在論についての、あるいは「[・]_・現在性の存在論」〔ontologie de l'*actualité*〕（フーコーの意味で、[・]_・現在性という観念のいっさいの両義性が考慮に入れます）についての問いです。その問いの中心には、[・]_・変形〔*transformation*〕についての問いがあるのですが、それは現在の存在論がおそらくこの[・]_・変形の存在論だからです（変形と破壊との関係は当然検討されるべきでしょう）。それでは、[・]_・現在の存在論について語る、しかるべき理由があるのでしょうか。もうひとつは、現状において提起されている、たんなる「[・]_・存在論的な」問い——世界についての問いです（もちろん、仮にそれが[・]_・つねに同じ問い——ひとつの「[・]_・不変な」問いであるとすればですが）。それが[・]_・いまの存在論〔*ontologie à présent*〕なのです。

ハイデガー的な様式下では、次のように問いが表明されることでしょうか。つま

り、世界の出来事を、新たな世界観〔*Weltanschauung*〕に還元することなく、いかにして思考するのでしょうか（あるいはまた、いかにして出来事を捉え、それに応えるのでしょうか）。私が「メシア的な論理」と呼ぶものなしに——言い換えれば、出来事を実体化することなしに、現在を思考することができるのでしょうか。私たちに到来する出来事を——そして、世界を触発する出来事を——歴史の終焉や〈存在〉の完成といった重大な〈出来事〉として実体化することなしに、いかにして思考するのでしょうか。（ハイデガーにおいて、そしておそらくは『存在と出来事』のパディウにおいてもそうであるように）出来事のうちに存在の過剰をみるることなしに、要するに存在そのものとの準-弁証法的な関係のなかに出来事が再び巻き込まれるよう仕向ける存在の中断をみるることなしに、いかにして思考するのでしょうか。ここで、いま、存在という出来事を——あるいはたんなる世界（「存在は世界という名で呼び求められ、世界へと突き動かされているのだ」とあなたは主張したばかりです）を——それを存在に対立させることなく思考することができるのでしょうか。そして、これをいかにして思考するのでしょうか。あなたは『世界の創造』で次のように書いています。「それゆえ、出来事に対して準備が整った状態におのれを保つことだけが重要なのではない——それは今日も変わらず思考の必要条件ではあるのだが。重要なのは、現在の高みにおのれを保つこと、出来事についての現在の留保そのものにおいてまで、現前性のその奇妙な不在においてまでおのれを保つことである」³と。このとき、世界の破壊へと向かう運動のうちに、存在（神）論的思考がそのうえに基礎づけられているメシア-終末論の新たな変形をみるることなしに、世界を横切る瞬間を起点としながら、いかにして世界を思考するのでしょうか。

ナンシー まだ存在論について話さないといけないだろうか。さきほど述べた理由から、私が躊躇していることがきみには分かるはずだ。私はこれまで存在論について多くを語ってきたが、いま一度、より明確にしようとしたばかりのことをできるかぎり詳しく説明してみよう。つまり「存在論」は、「～論」や「存在～」のもと

³ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, p. 17. [『世界の創造 あるいは世界化』、13頁]

で私たち年老いた現代人が理解できる状態にあるものの解体のうちにしかないのである。それは、存在や存在者と名づけられた対象についての言説や知、根拠といったものではない。そうではなくて、存在論はむしろ世界をつくる欲望に関するものなのだ。

誰のものでもない欲望、世界それ自身に対する世界の欲望だと言ってもいいだろう。そのため、それは最初から変形のうちにある。すなわち、世界はけっして与えられるのではなく、むしろ世界の欲望の開けとしての世界それ自身の贈与、その世界性の贈与なのだ。世界はそこにある、そうだ、そしてこの意味で世界は与えられ、与件でさえある。だが、この与件はその贈与への、あるいはまた、与件を与え、そうすることによって与えられる欲望への道を拓くことに存している。ただたんにこういうことだ。つまり、創造主たる神もいなければ（おそらくこう言わねばならないだろう。もしひとりの神がいたとしても、無からの創造はありえない——神とは世界そのものの前提なのだから、と……）、（ある力学や物理学を仮定し、それゆえ定立することが必要であろう世界を前提としている）アリストテレス的な意味での自己偶発もないのである。いったい何があるというのか。いや、まさに何も無いのだ。したがって、それはこの「何もない」の思考なのである。「存在」の真理であるこの無 = 非 = 存在者 [né-ant] についての思考なのだ。ところで、私はただちに「世界の終焉 = 目的」というきみの質問の最も鋭い点について答えはじめたいと思う。確かに、世界がそうであったような世界——「世界」を征服することによって規定されたかつての世界——西洋を起点とする大地と空間——の変形 [transformation] にだけではなく、世界のいっさいの可能性の終焉 = 目的に、すなわち、もはや歪曲 [déformation] であり、汚れたもの = 非世界 [l'immonde] という不定形なものへの移行でしかないであろう変形に私たちが近づいているということ、こうしたことが可能であるように思われる。一般的な無世界性 [acosmicité] は宇宙 [cosmos] のいっさいの可能性を無化するのだが、この宇宙とは、言い換えれば美しい形態、成就した形態としての世界なのだ。

私たちが宇宙の外に出たことを認めることはできるが、こうしたことは、私たちがあらゆる成就から決定的に脱したことを——とはいえ、成就とは東の間のものであり、それ自身が運動状態にある以上、何らかの形態から、つまり、世界の欲望ないしは世界-欲望の転調に与えられた形態から決定的に脱したことを——私たちに

認めさせるにちがいない。

マンチェフ 今日、世界についての問いを繰り返すことが世界の破壊へと向かう運動の結果なのだとすれば、その際、世界のことしか念頭にないこの繰り返される思考は、ひとつの反-動〔ré-acion〕でしかないでしょう。それは反動的な〔réactive〕思考なのです。このとき提起される問いは、能動的な〔active〕思考の空間をいかにして開くのかを知ることについてではないでしょうか。この能動的な思考は、反動である以前に、まずもってひとつの行動〔action〕です——それはまた世界のなかで振る舞い、世界に対して影響を及ぼすことを意味しています。そこで、確かにひとは二重の制約に、そのうえひとつのアポリアに突き当たるのですが、それは私が現在の存在論のアポリアとして指し示すだろうものです。つまり、一方には反動的な次元から脱する必要がある——言い換えれば、世界の現在性を捨棄する必要があります。しかし、他方には現在性であるために——すなわち行動であるために、思考は世界の現在性-行動に向かい合わなければならない、その領域において現働的な力として振る舞わなければならないのです。そこには悪循環があります。それでは、いかにしてこの悪循環から脱するのでしょうか。あるいは、いかにしてそれを打ち破るのでしょうか。

ナンシー 反動的でないということは、おそらくたったいま私がきみに言ったことからはじまる。つまり、宇宙の〔cosmique〕表象を——それゆえ化粧の〔cosmétique〕、装飾の表象を——世界についての思考の準拠にしないことである⁴。だが、同時にそれは問いを研ぎ澄ますことでしかない。すなわち、もはや成就した形態ではない世界が、いかなる形態をもちうるのか、ということだ。言ってみれば、もはや「美しく」も「善い」形態もしていない世界が、である。私たちは、宇宙的、神学的、形而上学的な諸形態を放棄し、拒否するに至った——こうした諸

⁴ 〔訳注〕ギリシャ語の“κόσμος”は「秩序」や「整列」を意味し、フランス語で宇宙を指す“cosmos”の語源となっている。それと同時に、「化粧」を意味する“cosmétique”も同じ語源をもつ。これはギリシャ語の“κοσμεῖν”が「飾る、整える」を意味するからである。化粧とはすなわち、調和のとれた美しい形に整えることなのである。

形態を、ひとは宇宙論的とすることができるだろう。宇宙全体というビジョンを企てる可能性の着想とともに、カントがその当時まだ覚えていたホイヘンスの『発見されし宇宙世界』を私たちがふたたび捉え直すために。ここでいう宇宙全体とは、それ自身、(のちにフォントネルがそう語ったように) 諸世界の複数性だと見なされている。それに次いで私たちは、私たちの表象や形成一般にとっての規範を、そこから得ていると確信していた諸形態を放棄したのだ——それは(ギリシャやローマ、エジプトなどといった)模範的で善くつくられたと考えられている過去の諸形態を真似た形態であり、それらに手を加えた形態、それらから着想を得た形態である。さらには、他の文化から影響された形態であるともいえる。他の文化をとおして、私たちもまた、「人間」という形態ないしは形象として堆積してきたものをバラバラにし、歪曲することを学んだのだ。そして、ついには人間自身がおのれ自身の脱形象化と同様に、世界の脱形象化という前代未聞の能力を有したようにみえる——例えば、「人間」という資格から現存在〔*Dasein*〕という資格への変形のように、実を言うとひとつの変形だったであろう脱形象化の諸々の運動を伴うことができると信じたあとで、私たちはその前代未聞の能力を前にして怖気づくのである。

おそらく、ハイデガーがそう信じていたのと同じくらい容易には、「諸資格」のこのような転位が行われることはない。「現存在」は、存在論の解体についてさきほど想起されたあらゆる反省に私たちを送り届ける。「そこに-在ること」〔*être-là*〕は「そこにそう在ること」〔*être le là*〕を意味するだろうし、次のようなことをも意味するだろう。つまり、場を開くこと、与えられた場所をそれ自身で押し広げること、その最初の贈与に対して場を開き、そこに……何かや誰かがいるということに対して、むしろ複数の何かや誰かがいるということに対して場を開くことである。このようにして「現存在」は形態を欠いている。すなわち、現存在とは、「人間」がそのなかの一語であるのに対して、言語内の一語ではないのである(ドイツの通常の言語であることは別にして。だが、ひとはまさに、同時にひとつの言語でないような別の言語のなかにいるのである)。

何が、欲動の、欲望の使者の名でありうるのか。ひとは、まさしくそれをパスカルの「人間」だと言うことができる。彼は、「人間が無限に人間を超えていく」〔*L'homme passe infiniment l'homme*〕という語でもって、あらゆる近代性を開くのだ。しかし、ここでの「超えていく」が示すものをいかにして思考するのか。乗

り越え〔dépassement〕、越境〔outrépassement〕、侵犯〔transgression〕、移送〔transportation〕、変形、のどれなのか。少なくとも私たちが言えるのは、反動的でないことは、「人間」がすでに与えられたひとつの形態と調和することを受け入れるのではないということである。そして、来たるべき形態とでもなく、むしろ「人間」は変形＝超-定形化〔trans-formation〕そのものと調和するのだ……。ただし、もし私たちが〔脱形象化の〕運動を伴うのだとすれば、おそらく私たちは変形状態にある諸形態が到来することや形成されることを感じるができるだろう。だが、語の目新しい意味での歪曲＝脱定形化〔déformation〕や不-定形化〔in-formation〕しかないという脅威を、私たちは遠ざけることができないのである……。

マンチェフ ここで、欲望の問いに着目することは当然のことだと私には思えるのです。というのも、この問いはこれまでのあなたの主張のライトモチーフですし、あなたの作品において繰り返し登場するものです。あなたの出発点はハイデガーを批判的に先鋭化することですが、それは「存在が存在者を欲望する」という表明に存しています。あなたは、「世界をなす」のは欲望だと言います。「誰のものでもない欲望、世界それ自身に対する世界の欲望だと言ってもいいだろう。そのため、それは最初から変形のうちにある。すなわち、世界はけっして与えられるのではなく、むしろ世界の欲望の開けとしての世界それ自身の贈与、その世界性の贈与なのだ」と。おそらくひとは前代未聞の根本的な命題を前にしてそこに在るのであり、その命題の賭け金や結論を見極めるためにより長いあいだそこに立ち止まる必要があるのでしょうか。したがって、いかなる世界の欲望があるのでしょうか。世界の欲望ではなく、欲望（誰のものでもない欲望、世界それ自身に対する世界の欲望）であるのはまさに世界ではあるのですが。

これにつづく質問は、必然的に主体についての問いです。世界が欲望からつくられるならば、世界が欲望の事実なのであれば、その欲望の主体とはいかなるものなのでしょうか。こうした力の形態（あるいはこの欲望の主体）やこうした形態の力とは、いかなるものなのでしょうか。おそらく、世界と関連づけて主体について語ることは、もはや世界の外部にある主体——主体的なその力、主体的なその欲望が全体化されたひとつの対象のように、つまりはこの欲望によって形づくられた安定した形態のように、世界を形づくる（変える）主体——について語ることを意味す

るのではなく、主体-世界について語ることなのです。それでは、欲望-世界とは主体-世界なのでしょうか。おそらく次のようにまで言うことができるでしょう。あらゆる存在（神）論の際立った操作は、世界という絶対的な〈主体〉の形象を疎外することであった、と（あなたが言うように、「神とは世界そのもの前提」です）——言い換えればその操作とは、一貫してつづけられてきた世界の脱主体化〔*déssubjectivation du monde*〕という操作です。にもかかわらず、カントやヘーゲル、マルクスやニーチェ、あるいはハイデガーは、おそらく順に一貫して、彼らそれぞれの仕方で、さきほど述べた操作とは反対の身振りしか行いませんでした。すなわち、主体としての世界を彼らは主張したのです。このとき、世界は欲望の事実であるというあなたの主張は、こうした道筋において、つまりは主体化や世界が主体になるという道筋において、根本的な身振りのひとつなのでしょう。あなたが世界の欲望についての問いを立てる際、すなわち「私たちの新たな課題として自身に問わねばならないのは、世界が私たちに何を求めているかである」⁵と述べる際には、見かけ上、世界の欲望を現働的な欲望のようにして理解しなければなりません。世界は欲望です、そしてこの欲望は私たちに向けられ、私たちに何らかのものを求めているのです。いま、世界が私たちに求めているものとは何でしょうか。

可能な応答としては、次のようなものが考えられます。つまり、世界はその（再）主体化を求めている、と。あなたは「世界はけっして与えられるのではなく、むしろ世界の欲望の開けとしての世界それ自身の贈与、その世界性の贈与なのだ」と言いますが、世界は私たちに求めるこの欲望として（世界が私たちに求めるこの欲望として）与えられるのでしょうか。そしてまた、ひとは世界の欲望に応えることができるのでしょうか。いったい誰が応えるのでしょうか。

ナンシー 「意志」〔*volonté*〕という語は、表象〔*représentation*〕と、目的としてのこの表象の意図をうちに含んでいる。このことは、ある表象がそれ固有の現実化へと移行することを意味するのだ。しかし、私たちが理解しなければならないのは、世界をこれらの言葉で——それゆえ、おそらくは「主体」や「主体性」（ある

⁵ Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, p. 18. [『世界の創造 あるいは世界化』、13頁]

いは「主体化」)一般の言葉では——思考することが不可能だということである。それどころか、「世界」とは次のようなものを意味している。つまり、いかなる表象にも意志にも由来せず、まさにこのような資格で、私たちを、表象や意志の秩序を超え出ることにはさらすものである。(余談だが、〔意志と表象という〕この二語を用いることで、私がショーペンハウアーのことをほのめかしていると思われることは自覚している。だが、今回はそうではない。故意に用いているのではないのだ。とはいえ、ひとがショーペンハウアーに関心をもちたいのだとすれば、彼の「意志」という語のもとに、実は私が「衝動」や「欲望」と名づけたものの接近が、つまりはこれらに近いものがまさにあるのだと、おそらくは思われるだろうと考えている。〔意志と表象という〕これらの語それ自体は不十分ではあるものの、非-主体の側の何かを、つまりは存在の、あるいは存在への衝動＝押し出しの側の何かを指し示しているのだ。余談はここまでにしておこう。)世界はひとがそこに存在している「ところの」[où]ものだ。それはその「なかに」[dans]ひとが存在しているものだが、ひとは入れ物のなかにいるように存在しているのではない。そして、それはそこに「おいて」[à]ひとが存在しているものだが(「世界内存在」[être au monde])、行き先や志向のようなものではない。この「ところの」、この「場」は私たちを取り巻いているのではなく、私たちとともに開かれている。それは私たちの誕生と死のように開かれているのだ。すなわち、それは衝動＝押し出し、投げ出し[lancée]、ハイデガーの言う「投げられてあること」(被投性[Geworfenheit])だが、どこかから別の場のなかに——あるいは別の場に向けて、別の場へと——ひとが投げ入れられうるという意味でそのようなものではない。

そうではなくて、これは「存在」としての「投げ入れ」[jet]なのだ。生まれ来る子供は、正確には(本来的には、あるいはこう言ってよければ、ただたんに、主として)内部から外部へと投げ入れられるのではない。というのも、その「内部において」[dedans]彼はまだ「そこ」[là]に存在しているのではないからである(彼がすでに何を認識し、何を感じ、何を経験しえたとしても)。彼は彼自身の娩出[expulsion]のうちに到来する。この娩出として彼は到来するのだ。彼がこの到来[venue]である。この到来が彼の存在なのだ。母親は収縮し、押し出す。子供はこの衝動＝押し出しだ。そしてこの衝動＝押し出しは、フロイトが言うように生涯にわたってつづくのである。

いったい何が、母親のなかで、あるいは母親から押し出すのか。それは世界であり、言い換えれば、関係〔relation〕、関わり〔rapport〕、関わりの衝動＝押し出しなのである。それは自己のうえに閉じられたただひとつの関わりではなく、ひとつの場所を開き、世界の場所としておのれを開く別の関わりである。そしてそのたびごとに、それは世界それ自身としておのれを開くのだ。ひとつの世界は、自己において諸々の関わり全体をまるごと開こうとするだろうが、この関わり全体は、その世界とあらゆる別の諸世界との関わりのうちに入り込む——入り込みつつある——だろう。

もし、きみが「世界は私たちに対して何を求めているのでしょうか」と尋ねるとすれば、私はこういう返事をするだろう。世界は、私たちや私たちの諸世界全体をとおして、私たちのように、私たちにおいてあることを望むのだ、と。しかし、このときの「世界が望む」〔il se veut〕は主体的なものでもなければ意志的なものでもない。「エスが押し出す」〔ça pousse〕と言ってもいいだろう（もっとも、ここでの「押し出す」を指向的な力という意味で、生物学的な成長という意味で理解することもできるだろう）。衝動＝押し出しはおのれを押し出す。言い換えれば、それはただたんに押し出すのだ。衝動＝押し出しは、隔たりを生じさせ、この隔たりによってひとつの関わりを生じさせる圧力や張力を行使するのである。

マンチェフ 単純化すれば、次のように問いを立てることができるでしょう。つまり、世界の欲望は人間の欲望に還元されるのか、ということです。実際、あなたの言説において概念の横滑りが生じたのです——あなたはまず、世界の形態について話しましたが、次に、変形の問いを介して人間の形態（まさに人間-形態）の問いへと移行しました。世界の形態と人間の形態というこの両者は、共-実体的なものなのでしょうか。

あなたはいつも、現存在が形態を欠いていると主張し、そのようにしてレトリックや「形態-なし」の思考の危険性を強調することで、ハイデガーの根本的な批判の道を進んでいます。この「形態-なし」の思考についての批判は、形態という可塑的な形象化に関する言説についての批判、つまりはラクー＝ラバルトが存在類型論〔ontotypologie〕と呼んでいたものについての批判と、おそらくは対をなしているはずです。しかしながら、やはり「宇宙理論」〔cosmothéorie〕という人間中心

的で人間主義的な形態に立ち戻ってしまう危険を冒すことはないのでしょうか。ところで、人間性を欠いた世界を、人間なき——人間の形態なき世界を想像することは可能でしょうか。(とおりがかりに、ズラトミール・ズラタノフというブルガリアの現代詩人の詩を引用しておきましょう。

人間は世界の創造者だ

だが世界は、人間の顔に倣ってつくられた世界は、

その〈祖国〉となることを拒絶するのだ

『キルケーの豚たち』)

あるいはむしろ、非-人間的な世界を、人間の形態をもたない世界を想像することは可能でしょうか。その変幻自在の形態が、世界を構成する諸形態の形態であり——世界のなかに存在することの多くの諸形態、世界の「諸様相」であるような世界を。世界を、人間を。つまりはおのれを形づくる諸形態を。変形状態にある諸形態を。変形された諸形態を。人間——世界の欲望というひとつの可能な表出-現実化を想像することはできるのでしょうか。

ナンシー その問いかけに対して、私は喜んで「そうだ」と答えるだろう。そうだ、人間は世界であるところの欲望の表出〔expression〕なのだ——本来の意味で、表出とは限度を超えた-圧力〔pression-hors-de〕、ほとばしり〔giclée〕である。存在者の各々の形態は、自分なりの仕方では表出するのだが、人間は表出それ自体をそのようなものとして表出するのである。すなわち、人間はこの表出を言語にするが、それは衝動＝押し出ししないしは欲動そのものの表出に他ならない。言語は、欲動が関わりから距離をとり、そこから開くかぎりにおいてそうなのだ。だからこそ人間は、人間にそれ以外のものを服従させ、人間をあらゆるものの究極の「意味＝方向」たらしめる支配という意味での特権など有してはいないのである。しかし人間は、自己への衝動＝押し出しという回帰を、人間のように、「人間」として、人間に据えるこの区別を有している。それは、恐ろしいもの、逸脱したもの、神的なもの、運命的なもの、絶対的な権力を有したもの、想像上のもの、取るに足りないもの、貧しいもの、疲れ果てたものとして見いだされる。すなわち、それほど多くの可能な仕方では、その区別はおのれ自身を衝動＝押し出しとして、圧力として、外への-押し出し＝表出〔ex-expression〕として試練にかけるのだ。

マンチェフ 力動的な問い、まさに欲動的な問いとして、世界についての問いをふたたび定式化する欲望-世界、変形-世界についての思考（『コルプス』を受けて、ひとはそれを「様態の存在論」[ontologie modale]と呼ぶでしょう）は、そのようにして変形のアポリア [aporie de la transformation] に行き着くのです。ところで、もしひとが世界を変形させるプラクシス [praxis] としての哲学の（マルクスの、ニーチェ的）構想をもって欲望-世界についての問いを再定式化するとすれば、そのとき、欲望-世界、変形-世界を変形させるという欲望以外の何ものでもない、世界を変えるという欲望は何を意味するのでしょうか。

ナンシー それは、それ自身において変形を変えることを意味するのだろう。もはや変形をある形態から別の形態への移行として考えるのではなく、不定形なものの攪拌 [brassage] として思考するということである。不定形なものは形をもたないまとまりとしてあるのではなく、諸形態の騒乱 [agitation]、可塑性と圧力、表-出としてあるのだ。それは不定形なものの無限の変容 [métamorphose] を、無限の塑造と作り直しを、つまりはリズムと実体の揺れ動き [remuement]、攪拌、練り上げ [pétrissage]、様々な変様 [modifications] を正当なものとして認めることである。そして、こうしたものから成るのが、（こう言ってよければ!）「欲動」なのだ。混沌、（デリダがそれについて語るような）コーラ [Khôra]、（フロイトの意味での）エス [Ça]、海や大地、こうしたものは原初の形式=モルフェー [morphé] を欠いたこの変容に対する名でありうる。結局のところ、それが意味しているのは世界の形成なのだ……そして同様に、これは諸形態の形成のことでもある（それはフアン=マヌエル・ガリドのある書物のタイトルであり、「形態」という語が意味するものについての探究において、さらに先へと進むために、おそらくは私たちがそれに負っているところのものである。形態とは、けっして単数のものに対して用いられる言葉ではありえず、むしろ複数のものに対してのみ用いられる言葉なのだ。ただしそれは、いくつもの形態という複数のものに対してだけではなく、変容の複数化という複数のものに対してもまた用いられるのである。この変容の複数化のなかに、あらゆる形態は「形態」であるというただひとつの事実によって巻き込まれていくのだ。）次のように言うこともできるだろう。「形態の超越」[transforme] でないような形態はない、と。あるいはこうも言える。その「超越」

〔trans〕は形態に本質的に属しているのだ、と。

マンチェフ 欲望を「存在の増大」と定義することで、あなたは世界の変形についての思考にひとつの代替案を提示しているように思われます。世界を変えるという欲望は、あなたの思想的見地からすれば、「存在の増大」という——変様の、変様する——力学に内在しているのでしょうか。しかしこのとき、地球を含んだ生産の増加に関する命令が、世界の破壊というおそらくは不可逆的な展開過程を始動させるような時代に、存在の増大-欲望はいかにして世界を突き動かす〔impulse〕のでしょうか。そのため、世界がいま私たちに求めているものとはいかなるものなのでしょうか。その欲望、その欲動は、ひとつの破壊欲動〔Destructionstrieb〕なのでしょうか。

ナンシー そうだ、破壊欲動についての考察を避けることはできない。もっとも、いかにしてそれ以外のことがありうるのか。いかにして「衝動=押し出し」は、消滅させるものとしてのおのれ自身を危険にさらすことを免れうるのか。いかにして混沌は、新たに可能なものであるとは限らないのか。とはいえ、いまや私たちは次のことを知ることができる。すなわち、私たちは——世界は、私たちを介して不定形な痙攣に変わりうるということ。

マンチェフ それでは、今日、世界を破滅させる変容と、世界を創造する変容を——つまりは世界がそこで破滅するところの空虚と、世界が創造によってそこに生じるところの空虚をいかにして切り離すのかを知るための問いが提起されているのでしょうか。生産と創造を、グロバライゼーションと（あなたが『世界の創造』でこの観念を——世界が世界になることとして——理解しているような意味での）世界化〔mondialisation〕を、いかにして区別するのでしょうか。こうした問いは、私がさきほど世界の變形のアポリアと述べたものへと導いていきます。世界の変形がそのただひとつの起源だとすれば、それが世界のたえざる創造の名そのものであるとすれば、このとき、私たちを取り巻き、そのうえ今日、私たちを窒息させている悲惨な世界と——その創造の運動において、無から現れる世界を、いかにして見分けるのでしょうか。

ナンシー 見分けるときの差異は隔てること〔écartement〕に関係している。きみが言うように、もはや隔たりがないがゆえにひとは窒息しているか、あるいはひとが呼吸することができ、私たちのあいだで——世界のすべての存在者のあいだで、世界の変容する現実を（私がさきほどそれを言おうとした）表-出する合図の送り合いが、形態から形態への合図の送り合いができるかのどちらかである。

呼吸——意味=方向、いっさいの意味=方向——は隔たりを必要とし、この隔たりによってひとつの形態は差異化され、切り離されるのだ。何と云えばいいだろう、確かに思考されるのだが、しかし欲望され実践されるべきなのは、まさにそのものとしての隔たり——あるいは間隔化〔espacement〕、遠ざけること〔éloignement〕そのもの、関わりの条件——なのである。

人類はつねにこうしたことに関わってきた。すなわち、神々や技術はこうしたことにしか関わってこなかったのである。言い換えれば——巨大でもあれば微小でもあり、アンフラマンズ〔inframince〕において度を超したものでもあれば抑え込まれたものでもあり、熱狂的なものでもあれば不安に苛まれたものでもあるような——尺度によっては計り知れない隔てることに関わってきたのである。そしてそれは、もっぱら関わりがあるのかもしれないアンフラマンズに、つまり、きみはそれを理解していたが、実存が（それゆえもしそこにとどまるとすれば「存在」が）あるのかもしれないアンフラマンズに相応する隔てること、なのだ。私たちの問いは、神々も技術もなしに何をなすかということである（というのも、私たちには神々が欠けているということを認める必要があるからだ）。だが、この定式化はあまりにも単純すぎる。なぜなら、「神々」も「技術」も、ただたんに、様々な失われた文化とともに消え去った諸現実の名ではないからだ。これらの名は、まさに喪失の印を有しており、それゆえ喪失とともに変形の印をも有している。この〔神々と技術という〕両者について、もう一度問わねばならない。私たちが「神」や「技術」と名づけるものの姿勢や意味作用において、いかなるものがあるのだろうか。そして、両者の秩序が維持している不明瞭な近さのうちには何があるのか。

マンチェフ もちろん、私たちの問いは現働的で政治的な賭け金を有しています。あなたは〔『世界の創造』の〕「都にそして世界に」の最後のページで、「世界のための闘争」について語っていますね。そこであなたは、世界の創造という観念と政

治的振る舞い——つまりは闘争とのあいだに、このような仕方⁶で直接的な関係を結ぶことで、その振る舞いについての問いを開きます。すなわち、「世界を創造するとは、ひとつの世界のために […] 可能なそれぞれの闘争を再開することを意味する」⁶と。このとき、政治的振る舞いは次のような問いをおのれに課すのです。つまり、無からの創造という考えは、世界のための闘争という考えと「両立しうる」ものなのか、という問いです。飽和しすぎた世界のなかで、いかにして無から世界を創造するのでしょうか（いかにして、こうしたことをつづけ、これからも頑なにつづけていくのでしょうか）。実際、世界で開けそのものを飽和させてしまうような飽和しすぎた世界のなかで——おのれ自身で飽和するか、おのれを殺すような世界のなかで、おのれ自身から遠ざかるか、おのれ自身に向きを転じる世界のなかで、そしてまさにおのれを無化しようとしている世界のなかで、いかにして無から世界を創造するのでしょうか。

ナンシー おそらく、可能な無化と望ましい保存との対比を再検討することからはじめなければならないだろう。まずもって問題になるのは、まさに、いかなる語が「可能な無化」に対立するののかということである。私がそう言ったばかりのように、「望ましい保存」とは納得できる表現なのだろうか。保存するとは何を意味するのか。変わらないままにしておく、ということか。だが、「不変なもの」など何もない。いかなる「保存」もないのだ。そしておそらくは、世界それ自身ほど、保存可能ではなく保存すべきでないものなど何もないのである。世界が、たえず変形されるべきものでしかなく、排斥し合うと同時に絡み合い、各世界がおのれのために各世界のあいだで変容してもいくような諸世界において、折りたたまれ、広げられ、増殖すべきでしかないものなのだとすれば。例えば、かれこれ30世紀にもなるたえまない変形の過程であり、それ以降かろうじておのれ自身でおのれをそれと認めるしかないほどあまりに変形されたものである以外の「西洋」を、私たちはいったい何と呼べばいいのだろうか。いたるところで、私たちは安定性や連続性、保存を強固にしようと努めている——まさに、最初期の西洋人のひとりであるプラトンが、すでに、エジプトの諸形態のかつての長きにわたった永続を羨ましげに見つめ

⁶ *Ibid.*, p. 63. [同前、48頁]

ていたように。しかし、私たちが注視する古代エジプトにおけるそのような永続性でさえ、様々な理由から、誤った視点に部分的には屈している。つまり、エジプトの歴史は、予期せぬ出来事や諸々の変化、革命などを欠いたものではなかったのである。

ひとつの運動というよりもひとつの状態に似ている何らかのものを、私たちはいつも「伝統」という語によって指し示そうとしてきた。この語がある継承を意味し、変形を欠いた継承などないというのに。伝統とは、遺産の変形であり、変形なしのその繰り返しではないのである。

(ギリシャ語では、伝統を*metadosis*と言う。すなわち、譲り渡された贈与、贈与の継承であり継承の贈与である。それはひとつの贈与であり、言い換えれば保存とは正反対のものである。固有性のあらゆる継承から離れたところに、そしてこれを超えたところに贈与を位置づける本質的な開けが、その贈与のなかにある。与えられたものは、あるひとの管理下から別のひとの管理下に受け継がれるために与えられるのではなく、反対に、いっさいの管理の外に出るために、自由な参入〔engagement〕や冒険となるために、つまりは別の運命に参入するために与えられるのだ。)

ところで、私たちは世界のなかにおり、この世界はおのれの伝統ないしは諸々の伝統を奪われてしまったと感じている世界である。私たちはラテン語とギリシャ語を失ったことを嘆き、正しい様式のフランス語を失ったことを嘆き（あるいは、他のどのような言語でもそうだが！）、市民性のかくかくしかじかの側面やフランス共和国などを失ったことを嘆くのだ。こうしたことは、とりわけ次のようなことを意味している。つまり、私たちにはもはや、変形に真正面から対峙する術がないということ——つまりは、14世紀から16世紀のあいだに、スコラ的で、別の文化を利用するかたちで封建的だった文化が、人間主義的でブルジョワ的だった文化が、まるごと失われるのを目の当たりにした人々がなしえたことと思考しえたことの差異に対峙する術がないということである。確かに私たちは、私たちの変形の主体ではないことを自覚している——エラスムスのようなひと、ラブレーのようなひと、ボダンのようなひと、デカルトのようなひと、そうしたひとたちがそのような主体としておのれを試練にかけたことを、私たちが思い描くのに対して。にもかかわらず、どれほど彼らが、彼らの時代をとおして織りなされてきたものの主人ではほとんど

なかったかを私たちは知ってもいる。彼らは諸々の運動や力、衝動＝押し出しに貢献してきたが、後世のそれらの産物は彼らをまさに驚かせることになるだろう。今日、私たちはもはや「進歩」を有してはいない。すなわち、この「より善いもの」への前進は、それと対をなすもの、つまりは「より善いもの」に対する後悔が、失われた伝統のなかに捨てられるのと同時になくなったのである。抹消されるのは「最も善いもの」——すなわち「善」——の対称的なふたつの手続きである。しかしそのやり方は、まさに、指し示されることもなければ企てられることもなく、形を定められるものでもない「善」であるだけではないのではないか。そして、私たちが相手にしているのは、まさにこの描きえなさ＝形象化不可能性 [infigurabilité] なのではないか。

次に、それに付随した仕方、可能な破壊が世界の欲動的な真理の一部を——構造的に、本質的に——なしていないかどうかを問わねばならないだろう。生の死のように。私たちが——「技巧」や「資本」と名づけられた——人間的な卑劣さに、あるいはまた——それらと同じ名を有する——超人的な呪いに、その責任を負わせたいと思っているところの破壊をひどく恐れる代わりに、ヴァレリーがそう言うからまもなく1世紀が経とうとしている「死すべき文明」が、おそらくいっさいの文明ないしは文化であるような「死すべき文明」が、(おのれを守り、諸々の伝統の衰弱、衰退、忘却をひどく恐れながらも……) それ自身そうなることを漠然と知っていたということを、私たちは考えることができなければならないだろう。おそらく文明の死は、個人の死と比べてそれほどよく検討されているわけではなく、おのれの死すべき運命をけっして確信しえないものである。しかしながら、文明の死は個人の生の停止とは異なっている。それは変形しながら、それ固有の消滅を介しておのれを譲り渡しながら、いま生まれつつある気づかれていない別の文化の中心にすでに生きている何らかのものを移し替え、変形させながら、死ぬのである。(そのうえ、まさに個人の何らかのものがその死の彼方に赴くように、つまりは彼の近いひとたちに捧げられ、彼がそれを彼の生涯に、彼の世界にするであろう世界に捧げられた特異な痕跡の彼方に赴くように)。

確かに私たちは、あらゆる文明の可能な消滅が、つまりは人間とその全体性における世界の可能な消滅が、私たちの眼前にはっきりと現れるという感情を抱きうる。それがまさしく世界の終焉＝目的でなければならず、それとは別の何ものでも

ないとするならば。世界の終焉=目的とは、意味=方向のいっさいのつながりが完全に解かれることであり、継承と変形のあらゆる種類の中絶である。定義上、それについて言うべきことは何もないだろうし、ないのである。とはいえ、それまでに考えるべきことはあるのだ。そのような表象可能性そのもののなかにありうる意味において。そうした意味は、「無よりもむしろ」その現前という絶対に正当化しえないものに関係づけるように、世界をそれ自身へと関係づけ、そして無に立ち返るのだ。

マンチェフ それでは、私の最後の質問になりますが、哲学という変形のプラクシスについてお尋ねします。(通りがかりに、あなたが『世界の創造』において、マルクスを参照するとともにこの問いに着手していることを指摘しておきましょう。「意味=方向はつねにプラクシスのうちにある」⁷——それゆえ世界はプラクシスによって発明すべきものなのです⁸。そのうえ、プラクシスについての問いは『民主主義の実相』の中心的な部分を占めています。) この点からすれば、世界における振る舞いの忘却と同様に、存在の忘却を伝えるのでもないアカデミックな哲学についての妥協なしの批判は不可避的なものです。哲学は、世界という変形のプラクシスの模範的な名となるチャンスをつまみ損ねたのではないのでしょうか(アドルノが『否定弁証法』においてそう仮定しているように。「哲学が現実とともにあるのではない」という公約を、あるいは、現実を生み出そうとしているという公約を破ったあと、哲学はどうあっても容赦なく、それ自体批判されなくてはならない⁹)。哲学は、世界についての思考であることを超えて、世界を変形させるプラクシスに(ふたたび)なるために、諸様式を発明しなければならないのでしょうか。それはプラクシスの欲望なのか、それとも欲望のプラクシスなのでしょうか。

⁷ *Ibid.*, p. 61. [同前、47頁]

⁸ *Ibid.*, pp. 61-63 [同前、47-49頁]

⁹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit. le groupe de traduction du Collège de Philosophie: Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Degmar Trousson, éd. Payot (poche), 2003, pp. 11-12. [テオドール・W・アドルノ、『否定弁証法』木田元ほか訳、作品社、1996年、8頁]

ナンシー 前に私がきみに言ったばかりのことは、ある種の仕方で——事情によっては、漠然とした、回りくどい、不確かな仕方——結局は新たな欲望に道を譲ろうとする。それは世界の死すべき運命やその有限性に関わる欲望であり、この欲望は、意味＝方向（世界の意味＝方向、意味＝方向としての世界）を知の内容のように、意味作用（自然、歴史、運命、人間、神……）のように思考することに対する強く不安に満ちた気遣いから私たちを解き放つ。だが、意味＝方向を、全体のただなかにいる諸存在者の相互の送り返しとして思考することに対する気遣いは、それ自身、無のうえに、いかなる根底もいかなる深淵さえもないところのうえに宙づりにされて存在しているにすぎない——というのも、根拠の幻影と同様に、眩暈の幻影もまた遠ざけなければならないからである。ひとつの意味＝方向は、無の中心におけるそれ自身によるつかの間の反響、つまりは私たちの消失＝出現の時空以外の何ものでもない。それはアイロニーなしに、懐疑論やニヒリズムの背景なしに思考されるのだが、反対に、かりそめの永遠の悦ばしき肯定においても思考されるのである。ニーチェはここでもなお私たちのすぐそばにいる。そしてまさに問題となっているのはひとつのプラクシスである。これらは思考の主題ではなく——であるばかりではなく——姿勢であり、情動であり、行為なのだ。反響するがままにさせておかなければならないのは、まったき全体性である。言い換えれば、それは情熱＝受苦〔*passions*〕でもある。仮に「哲学」という語になおも取り掛からなければならないとしても——（ハイデガー哲学の）「思考」のもとに哲学を仕向けたり、（ドゥルーズ哲学の）「嫌知」〔*misosophie*〕に哲学を転じさせたりするのは別のことのために——それはエロスのいっさいの任務を愛すること〔*philein*〕に取り戻させるためのものでなければならない。プラトンが最終的に愛することに位置づけるべきだったのは、このエロスである。次いで、知〔*sophia*〕についてのこうした事情は、このエロティックなもの、つまりはこの好み（*philia*）の、欲望という意味＝方向への依存、さらには思考することの要請に唯一正しさを認める欲動の傾向への依存のうちに到来することしかありえない。知は「欲望の対象」でしかありえず、言い換えれば、それによって欲望が掻き立てられるところの「主体」、ひとつの身体なのだ。

身体の欲望のように哲学を理解しなければならないだろう。すなわち、その形態もその根底をも有することのない可能性をつねにより低下させることでしか、おの

れを与えられず捉えられないものの欲望のように。それはまさに、それ自身底知れぬものの露呈〔exposition〕なのだ。今日私たちは、世界の、つまり存在者の欲望可能な身体について語ることができるのだろうか。「ギリシャの」身体、「ラテンの」、「アンダルシアの」、「ユダヤ」の身体があったことを思い描くことができるような仕方で、私たちはそうすることができるのだろうか。このような身体を、私たちは少なくとも何らかの香りとして、何らかの音色として、何らかの触り方として認めている。そして、「キリスト者の」身体、「学者の」身体、「征服者」の身体、エンジニアや法律家の身体はどうだろうか……。しかし、私たちはもはや、いかにして私たちのものである身体に近づくのかを知らない。いたるところで私たちは諸々の精神を目にする。それはねらいや効果、諸目的と諸手段によって生気づけられた次元を欠いた地点なのである。

〔訳者解題〕

本稿は、ジャン＝リュック・ナンシーとボヤン・マンチェフによる対談 « *La métamorphose, le monde. Entretien de Boyan Manchev et Jean-Luc Nancy* », in *Rue Descartes* 64: « *La Métamorphose* » (sous la dir. de Boyan Manchev), Paris, 2009, pp. 78-93の全訳である。

まずは対談者のふたりを紹介しておこう。インタビュイーであるナンシーはストラスブール大学名誉教授であり、言わずと知れた現代フランスを代表する哲学者のひとりである。これに対して、インタビュアーであるボヤン・マンチェフは、現在、新ブルガリア大学准教授であると同時にソフィア大学ならびにベルリン芸術大学の客員教授であり、2007年から2010年にかけては国際哲学コレージュのプログラム・ディレクターを務めたブルガリア出身の気鋭の哲学者である。本対談では、この両者が共有している問題意識に基づいて、タイトルにもあるとおり、「変容」と「世界」を主軸とした議論が展開されている。

対談という口頭でのやりとりである所以からか、マンチェフの問いかけとナンシーの応答が完全には合致していない箇所も見受けられるが、主として以下のように本稿の内容をまとめることができるだろう。

議論の出発点において問題となっているのは、ハイデガーの存在論的差異に対す

るナンシーなりの「転調」ないしは読み換えである。マンチェフは、「世界」を思考することに関する問いをナンシーに投げかけるのだが、ナンシーはこれを存在論的な問いとして受け取る。つまり、ハイデガーにおいては「存在」を「世界」に置き換えることはできないだろうと留保しつつも、ナンシー自身は「存在」と「存在者」の関係を、まさに「世界が世界であること」についての議論へと「横滑り」させているのである。ハイデガーにおいて、「存在」とは「存在者を存在せしめること」であり、このように理解された「存在」は「存在者」との相関関係のなかで立ち現れてくる。これに対して、ナンシーは「存在」が「存在者」を探し求める、つまりは「存在者」を「欲望」という両者の相関関係のなかで、「存在者」の総体としてのこの「世界」が現れると考える。「世界が世界であること」とは、こうした「欲望」の運動が作りだした事実であり、「存在」と「欲望」、そして「世界」の三項がナンシーにおいて密接に関係していることが対談のなかで明示されるのである。

しかし、存在論が「世界」をつくりだす「欲望」に関するものだとしても、「世界」をつくりだす主体がその外部に定立されるわけではない。マンチェフが言うように、この文脈における主体の問いは本質的なものだ。つまり、ナンシーが「無からの創造」と述べる際に念頭に置いているのは、キリスト教的な神による「世界」の創造でもなければ、「世界」をつくりだす何らかの原理ないしは絶対者が「世界」の外から働きかけを行うことでもないのである。超越的な主体によらない「世界」の創造は、したがって、「世界」それ自身が有する「変容」や「変形」の運動、つまりは脱形象化によって説明がなされることとなる。それは、外へと向かう運動、つまりは「露呈」の運動であるところの「世界」それ自身の「突き動かし」や「押し出し」による変化であり、「世界」はまさに実体を廃した「欲望」の運動によってのみ語られるのである。それは「世界」の基底に確固たる起源や根拠といったものを設定しない思想であり、「世界」はおのれ自身を生み出し、あるいはまたたえず変化していく運動のうちに到来するのである。

このような「世界」を、ナンシーは「意味＝方向」のための「戯れ」の空間として理解している。いかなる根拠ももたない「世界」、欲望の純粹な運動性として宙づりにされた「世界」は、思想史的な観点を導入すればナンシーが初めて主張したのではなく、ヘラクレイトス以来、ニーチェやデリダ、ドゥルーズらの思想に

においても連綿と受け継がれてきたものである。彼らから、ナンシーがどのような差異化を図り、どのように自身の思想の特異性を打ち出しているのかを吟味することは、今後、ナンシー思想研究を行ううえで必要な手続きであると思われる。そして、本対談で語られた内容を踏まえたうえでなお問いつづけなければならないのは、この「欲望」の運動が実体化を避ける鍵として提示されているとはいえ、運動それ自体をある種の実体のように捉えてしまうことはないのかということ、すなわちナンシーの思想は新たな存在神論になりかわる危うさを備えてはいないのか、ということである。上述したナンシーの議論によって実体化や根拠の問題を完全に廃したといえるのかを、いまあらためて彼自身に問うこともまた可能なのではないだろうか。

« La métamorphose, le monde. Entretien de Boyan Manchev et Jean-Luc Nancy »,
in *Rue Descartes* 64, PUF/CIPh, 2009.

Reprinted by permission of Boyan Manchev and Jean-Luc Nancy

訳 = 横田祐美子 (立命館大学文学研究科博士後期課程/
ストラスブール大学哲学科Master 2)