

# ジャン＝リュック・ナンシーの身体論

—— 『コルプス』 読解を中心に ——

柿並良佑

## Résumé

Cet article tente d'analyser le concept du corps chez Jean-Luc Nancy, philosophe français contemporain. Il s'agit d'un concept qu'il déploie dans son livre *Corpus*, lequel ne cesse d'attirer l'attention d'autres philosophes. Pour mettre en relief l'enjeu de ce livre, cet article suivra d'abord une lecture proposée par Graham Harman, philosophe américain et promoteur d'un mouvement récent que l'on appelle « tournant spéculatif ». Harman y trouve aussi bien une affinité avec sa propre ontologie de l'« objet » qu'une grande différence. La deuxième partie de cet article examinera les problèmes de l'analyse de Harman pour insister sur l'originalité de la notion du corps chez Nancy qui ouvre la possibilité d'une autre ontologie.

キーワード：現代哲学，身体論，存在論，物質

## 1 はじめに

フランスにおける近年の哲学研究動向の一つとして、新たな「物体／身体 (corps)」あるいは「物質／質料 (matière)」概念の練成を挙げることができる。ジャック・デリダ (1930-2004) やジャン＝リュック・ナンシー (1940-) といった先行世代に対してカトリーヌ・マラブー (1959-)、ボヤン・マンチェフ (1970-) らによるその思想の解釈および展開をこの動向として挙げることができよう。そこでは先に挙げた物質、質料、身体、物体等々、我々を取り巻き、世界を構成し、さらに言えば我々自身をも作り上げている「物」の存在論的身分が改めて問われていると言ってよい。本稿では特に、こうした流れにおいてしばしば参照されるジャン＝リュック・ナンシーの身体論に注目する。ナンシーは初期から哲学的主体の感性的・身体的側面に小さからぬ関心を寄せてきたが、特にその身体論が全面的に展開されたのは一九九二年の『コルプス』という著作である。それは共有するものが何もない存在たちの共同体／共同性という主題に取り組んだ『無為の共同体』(一九八六年)の後に、この共同性を身体という視点から描き直したものと考えることができる。そこでは今日、無限に増殖する過剰な物体としての身体の世界を思考するために必要な存在論が素描されている。その論述は短い断章群から成り、時に詩的、断片的なその文体は安易な要約を許すものではないが、そのテキストが先に挙げたようなフランス語圏の他の思想家のみならず、英語圏の哲学者の関心を引いていることを指摘しておきたい。本稿では後者の例として、グレーム・ハーマンが提示した明確にして特徴的な『コ

ルプス』読解を概観した上で（第二節）、その読解の是非を検討することで（第三節）、この著作の争点を浮かび上がらせることを目的としている。

## 2 ハーマンによる『コルプス』<sup>コルプス</sup>読解——<sup>オブジェクト</sup>身体から対象へ？

現在、英語圏の哲学界で活動しているグレアム・ハーマン（Graham Harman, 1968-）は、フランス語圏・英語圏で同時に進行し、「思弁的転回」（*tournant spéculatif / speculative turn*）ないし「思弁的实在論」と呼ばれる潮流の中心人物と目されている。この潮流に対し所謂「フランス現代思想」の研究者が寄せる関心の高さを示す一つの指標として、二〇一二年に公刊されたナンシーをめぐる論集、『ジャン＝リュック・ナンシーと複数性の思考』を挙げることができるだろう。全五部のうち第二部はまさしく「思弁的転回」をめぐるものであり、「存在論の露呈、ポスト脱構築的实在論」と題されている。そしてそこに寄稿した三人の論者の内の一人が他でもない、ハーマンその人であった。「<sup>インターフェイス</sup>界面について」<sup>1)</sup>と題されたハーマンの論考はさほど長くはないものの、自らの立場を鮮明に打ち出しつつ、「テキスト主義的」なナンシーと实在論者としてのナンシーを峻別した上で強く後者に価値付与するという明確な主張をもった宣言文という趣を呈している。本節ではこの論考の議論を追うことで、ハーマンがいかにナンシーの物体／身体概念を把握しているのかを確認しよう。

ハーマンはこの論考の中で自らの哲学的な立場を「異様な实在論（*weird realism*）」と名づけている。それはまた「オブジェクト指向哲学（*object-oriented philosophy*）」とも呼ばれているが、その主題はフッサールの「志向的对象（*intentional object*）」——ハーマンは「感覺的对象」と言い換えている——と、ハイデガーの道具分析から得られる实在的对象（*real object*）のカップリングから生まれた突然変異と位置付けられている。「意識は常に何かについての意識である」というよく知られた志向性の定義に関わる定式を踏まえた上で、意識それ自体よりも、意識を超えた何ものかの实在について形而上学的な思考が今一度可能であることを肯定するのがハーマンの立場だと言えよう。ハーマンにとって今日哲学が問わねばならないのは人間と世界の関係（認識の可能性）あるいは亀裂（認識の不可能性）ではなく、物と物、例えば木と雨粒のような具体的な「オブジェクト」同士の関係である。

より具体的に言えば、ハーマンはこうしたオブジェクト指向哲学の先駆として一つの系譜を挙げ、強く価値付与する。それが「肉の現象学（*carnal phenomenology*）」の系譜であり、そこにエマニュエル・レヴィナス、モーリス・メルロ＝ポンティ、アルフォンソ・リングスといった名が連なる。彼らのように、生き生きとした個別の対象を記述する思想家たちに対し、同じく現象学から分岐しながらも延々とテキスト読解・注解を続けるスタイルの哲学があるとされ、その代表者としてデリダやナンシーの名が挙げられる。世界そのものを記述できないこの種の系譜、およびそこに含まれる限りでのナンシーにはハーマンは関心を示さない。

ところがもう一方でハーマンはナンシーの別の側面を取り出してこれを大いに評価している。それはいわばオブジェクト指向哲学の共鳴者としてのナンシーであるが、その際にハーマンが主として取り上げるテキストはナンシーの身体論にして共同体論たる『コルプス』である。このテキストは無限に増殖する身体の織り成す未曾有の世界を描き出す断章群からなるもので

あり、ナンシーの哲学が文体の面でも展開された好例と言える。ハーマンは「文体的過剰」の例として以下の箇所を引用しつつ、ナンシーの思考の癖、思考の身ぶりの如きものを精確に把握している。

〔身体の全て、全体性というものはない——あるのは身体の絶対的な分離と分有だ。これぞ身体なんてものはない。身体はない。／その代わり、数多くのコルプスの忍耐強く熱を帯びた朗唱＝列挙がある。〕肋骨、頭蓋骨、骨盤、炎症〔刺激〕、殻、ダイヤモンド、雫、泡、苔、遺跡、爪半月、鉦物、酸、羽毛、思考、かぎ爪、石版、花粉、汗、肩、丸天井、太陽、肛門、睫毛、涎、リキュール、割れ目、塊、薄く切り取ること、搾ること、取り去ること、どなること、粉々にすること、穴を掘ること、台無しにすること、山積み to do something、滑ること、吐き出すこと、去ること、流れること——。2)

ナンシーは「身体は言説ではない」と言い、ハーマンはそこに言語ないし記号によっては捉えられぬ自律した物体としての身体を見る（なお、上記引用箇所を重要視するハーマンは人間的身体をその他の物体から特権的に区別する立場を取らないように思われる。以下、英語の body ならびにフランス語の corps を大抵の場合は「身体」と訳すが、日本語で言うところの「物体」のニュアンスを強く帯びながら用いられていることに留意されたい）。ここに描き出される身体は一貫した言説によって捉えられたものではなく、一つの思考と並存する、数多の独立した単位である<sup>3)</sup>。ハーマンはこのような身体論に、外部に感染され、記号と折り合わされ自存性を欠いたものとして身体を扱う「近年のフランス思想」との差異を見出している。

さらにハーマンはいわゆる「フランス（現代）思想」という文脈のみならず、西洋哲学というより広範な文脈でナンシーの身体論の意義を抉り出す。それはいかに身体を理解するか、いかに身体に接近するかということを課題にしていると同時に、自律した身体への接近の不可能性をも同時に強調するものである。ハーマンは例えば以下のような箇所を参照する。

言語は身体に浸透することができない。また言語はそれ自体が身体であるので、身体は言語に浸透することがない〔…〕そして二重の挫折こそが与えられるのだ。つまり、身体について話しえないという挫折、身体を沈黙させられないという挫折。4)

ここで「挫折」ないし失敗と呼ばれているもの、それは単に身体をめぐる哲学の不可能性ではなく、むしろ哲学を駆動するものである。ナンシーはそれを引用に続いて「ダブル・バインド」、 「精神病」と呼び換えてもいる。言い換えるなら、精神の管轄する言説の外部にある身体は語りえないが、それでもなお思考されるべく迫ってくる。しかしながら言葉によって身体に意味を与えることとは別の方法が要請されている。言語もまた一つの身体とされているのがその標識である。言語という身体によって、触れることのできぬ身体に触れること、そのような試みがここで要請されているのだと考えられよう。ところでハーマン自身はこのようなナンシーの態度の内に、精神病よりは古代以来の哲学的な身ぶりを看取する。すなわち徳あるいは叡智を求めるソクラテス（『メノン』）のそれであり、いわば正統的な哲学者としてナンシーを捉えよう

としているように見える。たしかにナンシーも『哲学の忘却』（一九八六年）といった著作で、現代における哲学の必要性について考察している。だがそれは単に伝統を継続すること、ないしそこへ回帰することではない。我々の文脈で言うなら、それは哲学そのものが抱え込んだ身体への両義的な関係ないし病的な関係を、哲学に固有な問いとして捉え直すことなのではないだろうか。それゆえにこそナンシーは先の引用の直後で身体への困難な接近を「狂気」という語で形容し、さらには身体そのものを手の付けがたい狂気とも呼んでいるのであろう。

このような留保を踏まえた上でならば、たしかに身体をめぐる哲学は新たに試みられているのだと言えよう。ナンシーの身体の哲学の特徴をハーマンは以下の二点に絞って要約している。

(一) 身体の「抵抗」:プラトンにおいて、物質から成る身体は仮象の世界である感性界に属す。物質は地上世界の不完全性ないし非在の原理である<sup>5)</sup>。これに対して隠された現実世界があり、物質ないし身体はそのコピーという二次的な地位に甘んじることになる。この時、表層と深層という比喩でこれを捉えるなら、イデア論的世界観の対極として、自己充足する表面の存在論もまた想定しうるだろうが、これも同時に批判される。身体は何らかの深層の表出ではないのと同様、現時点での表面的な現れにすぎないものでもない。これら双方に対して身体は「抵抗」する<sup>6)</sup>。身体は永遠に未だ・来るべきもの、恒常的な出現であり、これをハーマンは「プロセス」と呼ぶ<sup>7)</sup>。身体は現前／不在の対で捉えられるのではなく、現前への「誕生」として、不断の動詞（的運動）としての内在世界において捉えられる。

(二) 身体が他の身体に行使する「重さ」と、自らに集中する「塊 (mass / masse)」:身体は単独で存在するのではなく、常に他の複数の身体との相互作用において存在する。「塊」が個別の身体の自己集中の原理であるのに対して、相互作用の原理は「重さ (weight / poids)」である。

一つの身体は重さを持つのではない、医学にとってさえ、それは重さであるのだ。それは重い、それは他の身体に対して、他の身体に直に押し付けられる。[...] 身体は軽やかに重い。身体の重さとは、その塊が表層へ浮揚することである。[...] 重さが量られるためにはもう一つ別の身体の協力が、また一つの世界の延長が求められる。それはもはや先行指定=前提の次元ではなく、到来の次元である。身体は互いに反発し、支えあって重さをなしており、それこそが世界なのだ。<sup>8)</sup>

ハーマンはこうした記述のうちにナンシーの身体論の問題点を嗅ぎ付けていく。一見、身体の内部（塊）と外部（重さの相互作用）の間には均衡が保たれ、相互関係に還元されない「私密的な塊」が背後に確保されているように見えるかもしれない。しかし、実際には相互作用が優越しており、塊は身体を外在的な相互関係へ還元しているのではないかという批判に対するアリバイだとされる。さらにハーマンはナンシーの用いる「塊」の問題点を指摘する。この塊は伝統的な「質料 (matter / materia)」, すなわちそれ自体では限定的でないが、何にでも成ることができる物質, すなわち受動的、可能態に留まる物質に他ならない<sup>9)</sup>。傍証としてハーマンはナンシーの論考「物の心臓=核心」にみられる以下のような一節を参照する。

置かれた物として、暴露された物として、物自体として、あらゆる物は任意である。「ある [there is / il y a]」の任意さ、あるいは存在の無名性は、退却を通じた存在そのものである。退却によって、存在は物の存在となる [、あるいはむしろ、ある一つの物で在ること l'être-une-chose となる。つまりそれが「起こり」、現前に到来し、基底も目的もなく自由に曝される。[…] 何らかの物（あるいは何らかの物々）があることとは、自由な必然性なのである。任意の存在に必然性がないことは必然なのである。] ある一つの物の、またその一つの特異な存在の、確定された厳密な凝固のうちに、置かれ、暴露されるものの存在の不確かさ、これが「任意の」という意味である。<sup>10)</sup>

分かりやすいとはいいがたいこの引用箇所文脈を補っておこう。ナンシーはこの論考で「物 (chose)」という概念自体に含まれる本質的な契機としての「任意性 (le quelconque)」について論じている。それは哲学における主導的な問い、かの有名な「何故無ではなく何らかのものがあるのか？」という問いへの解答の試みである。「何らかの物がある (il y a quelque chose)」と言われる時、「何らかの (quelque)」という形容詞は「ある」と「物」の双方に対して冗長であるとナンシーは考える。それらは全て同じことを指している、つまり「ある」という時に我々はごく一般的な意味における、且つ任意の「物」を思考しているからである。言い換えれば「物」と言う時には「いかなる物でも (n'importe quelle chose)」が含意されており、「ある物 (une chose)」は「何であつても (n'importe quoi)」を言い表している。だが何かがあることは必然だとしても、ここにあるこの物、個物があることがそれで保証されるわけではない。「何物かがあるのは必然的だが、しかじかの物があるのは必然ではない」。だとすると「物」の本質を構成するのは何か。それが先の「任意性」である。

物の「任意性」は、密度とともに、物の最も固有な肯定をなしている。すなわち物がそこでまさに自らを「物化させる」凝固をなす。物とは、存在することの何らかの凝固であると定義することができる。<sup>11)</sup>

あらゆる物は任意にそこにあるが、その物がそこにあることには必然性はない。だがそれが「何らかの」「物」として「ある」ということ自体は必然だとナンシーは考える。とはいえ例えば個物の存在と区別された必然的にして一般的な存在なるものがあり、それが偶発的に個物化するわけではない。存在そのものはハイデガーも言うように「退却 (withdrawal / retrait)」を通じて、そのものとしては現れずに現れる<sup>12)</sup>。ここでナンシーの存在論の特徴を指摘しておくなら、存在が物として、感覚的な存在として出現するという点が挙げられるだろう。そしてこの点こそ、マラブーや、マンチェフといった思想家がナンシーの身体論に着目する理由があるだろう<sup>13)</sup>。

このような「物」の概念をハーマンはどのように捉えているだろうか。ハーマンは「どんなものでも」を意味する語 whatever (quelconque に相当) を強調し、先に挙げられた「塊」と同じ問題点を指摘する。ナンシーの考えに従うなら、世界に存在する物の本性、物「それ自体」は「統一された何でもかんでも (unified whatever)」の内に融解してしまい、重さの特徴であった相互的接触においてしか規定性を獲得できないのではないか。接触に先立つのはただの「何

でもよいもの」であり、二種のそれ、すなわち規定を受けた「(何でもよい)もの」と規定されない「何でもよいもの」を弁別できる指標はない。ここで批判されているのはナンシーの身体論のみならず、アナクシマンドロスの「無限定なもの」からレヴィナスの「ある」に至る、思考の一系譜である。言い換えれば、物の核心を成す whatever の「複数性」がそのものとして思考されていない点をハーマンは指摘している。別の言い方をすれば、ナンシーの身体論には「一者」それ自体における分裂、ハーマンの言葉では「間化 (spacing)」の根拠が欠如していることになる。一方には融合してしまった whatever, 他方には互いに接触し抵抗する身体という規定された領域、という分断がいつまでも残存してしまうのである<sup>14)</sup>。

ハーマンはこれを物=身体のパラドクスとして図式化する。一方には自己充足している身体があり、それはオリジナルとモデルという図式を想定しない。他方で身体は充足していない。相互接触、現在の布置において完全には規定されない。言い換えれば、身体の後には何も無いが、身体はその現れに尽きるものでもない。このパラドクスの解決法は既に提示されている。第一に、身体は固定したものではなく、常に誕生すべく到来している(「プロセス」)。第二に、身体は規定されず何にでもなることができる(「何でもよいもの」)。この二点で捉える限り、パラドクスは回避される。

しかしこうしてパラドクスを回避するナンシーに対してハーマンは「致命的な仮定」<sup>15)</sup>を暴いていく。それは「表象から引き離されたものは何であれ形式〔相形〕を持ち得ない」という前提である。そこには、隠された形式を備えた身体を考慮すると、現に出会っている身体は二次的な影になるという恐れがあるのではないか? 何故隠された形式を認めたがらないのか? とハーマンは問う。ナンシーによる二つの解決策があらゆる規定、あらゆる特殊な形式を逃れていることを指摘することで、ここでもまたハーマンはブルーノ、シェリング、ドゥルーズら他の思想家にも共通する思考の類型を批判している。かくして、規定された個体を転覆する、形なき〈一者〉の力という「一と多の二元論」を援用し個体的対象を不充足なものとして退ける、ハーマン言うところの「主流派の合意」にナンシーは組み込まれる。現実的なものは他の現実的なものになるために<sup>ポテンシャルティ</sup> <sup>ヴァーチャリティ</sup> 潜勢力ないし潜在力を必要とするといった考え方をハーマンは批判する。隠された<sup>アクチュアリティ</sup> 現実はない、関係から切り離された個体はない、隠された形式を備えた実体はない、等々の見方に対して、さらに言うなら、事物は必ず他の存在から形式を与えられている、という哲学の基本的なカント的枠組みにハーマンは異を唱えている。そのような意味で、ハーマンはまさに人間の手の届かぬところ、その表象能力の外にある隠された現実を思考しようとする。

まさしくこの点においてハーマン自身の「オブジェクト」概念が明らかになる。それは「一切の他のものとの関係から隔たった〔…〕特殊な規定ないし形式を有する具体的現実」<sup>16)</sup>である。現実の対象、物は相互に関係することなく固有の形式を備えている。関係があるとすれば、そのような関係なき関係を可能にする「<sup>インターフェース</sup> 界面」が独自に思考されねばならない。ハーマンは暫定的に以下のような結論を示している。すなわち、「物質」およびその「力」に訴えても問題は解決しない。現実の対象と、物質の相関関係という戯画とを区別する必要があるのだ、と。

### 3 批判と応答

以上がハーマンによる『コルプス』読解の概略である。ハーマンはたしかにナンシーに特徴的な哲学的身ぶりを浮き彫りにし、自らの实在論の同盟者をそこに見た。だが肝心の身体（物）概念をめぐる厳しい批判を浴びせてもいる。以下、この批判の成否を三点に絞って検討してみよう。

（一）ハーマンは規定の領域（現実態にある身体）と未規定の領域（潜在的な質料）という形而上学的な二分法に陥っているとしてナンシーを批判するが、実際にはそれをナンシーの議論に見出そうとしているのはハーマン自身ではないだろうか。ニーチェの遺産を常に意識し続けているナンシーはいわゆる「背後世界論」を厳しく退けるが、例えば以下のような箇所では、ハーマンはそのような世界を見ようとしているように思われる。「想像力を働かせて、身体同士が触れあい、重みをなし、変形しあう圏域の背後を覗いてみれば、そのような身体はもはやそれまでの身体ではない」、あるいは「ダイヤモンドの現時点での現前の外側に横たわっているものは、単にプロセスであったり、恒常的な誕生 - への - 到来であったりするのではない」<sup>17)</sup>。先にもハーマンは「私秘的な塊」という言い回しを用いていたが、オブジェクトにそのような位置を与える彼自身がナンシーの身体概念にそうした観念を投射しているのではないだろうか。たしかに背後世界否定論者ナンシーにも残存する「背後世界」を指摘することも可能かもしれない。だがそのためにはより詳細な分析が必要とされるだろう。

ナンシーが『コルプス』において展開したのはまさしくハーマンの言う「オブジェクト対オブジェクト」<sup>18)</sup>の関係としての身体の世界であって（もちろんその関係のあり方は異なるとしても）、「オブジェクト対人間」、形式を備えた身体と均された質料、個別の身体と全体的な誕生といった対立が支配的なのではない。例えばナンシーは次のように述べている。「無償の、手つかずの物質＝質料などない」、あるいは「潜勢態にある身体はなく、本質のうちにある実存もない」<sup>19)</sup>。まさに背後世界ないし純粋な質料の次元を抜きにして、複数の、千変万化する身体を考え抜くことが『コルプス』の課題であることは明言されている。

さらに言えば、ハーマンは「接触の問題は解決されたというよりも単に霧散してしまった。触れることなく触れる身体の代わりにあるのは、同じ一つのものとなった〈一者〉から湧き上がる身体である」<sup>20)</sup>と『コルプス』を批判しているが、まさにこのような同一の基盤を前提とした複数性の把握をナンシーは一貫して再検討してきたのであり、それは『コルプス』に先立つ共同体論にも明示されているとおりである。「共同存在には、織物も肉体も主体も実体もない」、且つ特異な存在がそうした織物から出現してくるといった意味での「特異化の過程はない」<sup>21)</sup>。そして「一つの身体とは、一つの顔とは、一つの声とは、一つの死とは、一つのエクリチュールとは何か」<sup>22)</sup>と問われた時、そこでは既に後の身体論のことが示唆されてもいた。

もう一度、ハーマンの取り上げた「塊」という概念をナンシーのテキストに即して検討してみよう。ナンシーが塊という概念を解剖学から援用する際、たしかに人間の身体の内面について語っているように見える。「掌、頬、腹、尻」は塊でありそれ以上分節化されない。しかしそれはハーマンも語っていた「単位」<sup>ユニット</sup>が並存する次元、「列举の解剖学」に属するものとして提示

されている。

塊<sup>マス</sup>というこの概念はそれについての物理的概念ではなく、ましてや集中化に属する〔…〕タルドやフロイトの唱える「群衆現象」<sup>マス</sup>の概念でもない。常に変様可能な仕方<sup>マス</sup>で、配分され、諸身体<sup>マス</sup>の延長を帯域化する諸々の塊は、密度を持った様々な場であって、集中化のそれではない。<sup>23)</sup>

いわば遠心的な原理であり相互関係に属す「重さ」に解消されないための求心的な原理として「塊」を把握することは、ナンシーの理解する限りでの塊には適さないだろう。塊はそれ自体がそれぞれに密度を持ち何らかの形態をとる。密度もまた内部へ向かって集中する力が連想されるかもしれないが、それは内部集中とは対立するものと考えられている。「塊は厚みであり、密度を持った局所的な粘性である。しかしながら、それは「内部に」、「自己」のうちに集中することはない」<sup>24)</sup>。先に見た「物の心臓=核心」における存在の凝固という発想がここで塊という概念によって表現されていると考えることができる。そしてまた「掌」などもそうだが、ナンシーが特に強調する塊の例として「女性の乳房」<sup>25)</sup>が挙げられていることも指摘しておくべきだろう。それは統一的な人体の一角を構成するような器官ではなく、「外部転位」<sup>エクトビエ</sup>とも呼ばれる外への拡張、外への露呈をもっぱらとする塊の特徴を描くために提示されている。乳房はそれ自体、単独の物として他者に差し出される塊なのである。

塊について、ナンシーはまた別の視点を導入してもいる。それは微視的に見られた自己 - 他者関係についての身体の接触という側面を有するが、より体系的、世界論的な展望をも開くものである。経済と技術が結びついた、上位の主権も中心も持たないネットワークを指す「エコテクネー」という造語を用いながら、ナンシーは人間の身体という身近なものが疎遠な物として産出されている現実を把握しようとする。

一つの<sup>エコテクネー</sup>の世界。エコテクネーは様々な技術的装置とともに機能し、到る所から私たちをそうした装置へと接合する。だがそれが作り出すものは私たちの身体であるが、エコテクネーは、私たちの身体を世界へともたらしこの体系へと接合する。それが創造する私たちの身体はこのようにして、かつてなかったほど可視的で、増殖的であり、より多形的で圧力を蒙り、さまざまな「塊」状をなし「帯域」状をなす。<sup>26)</sup>

ハーマンは塊概念を伝統的な物質概念と同一視した上で、身体の隠された力に頼ることで問題は解決されないと論じていた。たしかに一見するとナンシーの語る塊もまた可塑的な素材であるかのように捉えられるかもしれない。しかし、それは隠された力を秘めた神秘的なマグマのようなものではない。あくまで「可視的」で、それ自体が外へと向かって増殖する自律した物なのであり、別の存在者から形式を与えられる必要はない。エコテクネーとは自然と人工という二項対立を無化するネットワークの謂いだが、例えば人工臓器などの形で身体はそのネットワークに組み込まれている。あるいは身体それ自体がこのネットワークであるのだ。

またハーマンが指摘するように、千変万化する身体の変化をここでナンシーはたしかに記述



しているように見える。しかし、それは眼に見える形式を備えた重さの世界の背後ではなく、前面で生じている。重さと塊は二項対立的な概念ではなく、相補的な概念と捉えるべきではないだろうか。すなわち、それ自体一定のまとまりを有しながら外に向かう運動性の側面が「塊」であり、むしろ相互関係への融解を防いでいるのが「重さ」という概念なのだ。「諸身体は互いに反発し＝支えあって〔contre〕重みをなす、これが世界なのだ」<sup>27)</sup>。たしかにナンシーの捉える世界においてはただ一つ、それだけで自存する身体なるものは考えられない。だがそれは身体が相互関係にすぐさま還元されることを意味するものではない。ハーマンも引用していたとおり、無数の身体は塊として表層に浮上する。しかし塊はすでに複数であり外へと向かう力によってお互いに融合することはない。それらの反発として身体がそれぞれに独自の重さであり続けることをあらわしているのだろう。いわばそれらは同じ運動の二つの側面と捉えた方がより正確なのではないだろうか。

(二) 一点目でも触れたことだが、ハーマンの目論見は「触れることなく触れる」身体<sup>28)</sup>、より一般には無関係な物同士の関係という逆説を思考することであり、それが「界面」という語によって指し示されていた（ただしこの論考「界面について」では、この語はそれ以上に展開されてはいない）。しかしまさしくこの問題系こそ、ナンシーとハーマンが共有しているものだとすることもできる。後者が「界面」なる語で指し示そうとしている関係と、前者が分割＝共有という鍵語で語ろうとした次元の近さないし遠さが考察されねばならないだろう。分割＝共有は、何ら共有するものがない複数の存在を分割すると同時に、その分割という出来事によって結び付けているような事態を指すためにナンシーが援用する概念である。

この点を考えるための一つの手がかりとして、ここでは両者の用いるレトリックに注目してみたい。「代替因果について」と題された論考で、ハーマンは因果性に関する伝統的な議論を振り返りつつ、自然科学的なし作用因的な説明に還元されぬ世界観を提示しようとしている。代替因果という表現の意味についてハーマンは「形相がおたがいに直接的に触れあわず、むしろほとんどなにもない共有の共通空間〔a shared common space from which all are partly absent〕において、融解したり融合したり解凍されたりする」<sup>29)</sup>と説明している。ハーマンは二つの存在者（entities）が現実的には並列されたまま、第三の存在者の内で相互作用が可能になると主張する。本稿でその議論を詳細に追うことはできないが、この第三者がおそらくは先の「界面」に相当するものと考えられる<sup>30)</sup>。無関係な物同士の関係が生じるそうした形而上学的次元をハーマンは、先の融解などの措辞と響き合う比喩を用いて「存在論の一種のプレート・テクトニクス」と呼んでもいる。人間中心主義的な哲学とは異なる実在論を打ち出すハーマンは、「存在論」という用語によって「すべての対象に共有された基本的な構造上の特徴の記述を指す」<sup>31)</sup>ことを提案している。ハーマンはあくまで実際には接触（ないし「融解」）することのない二つの対象から出発し、それらの相互作用が可能になる特別な空間を確保しようとしており、この基本的な枠組みは揺るがないように思われる。

これに対してナンシーもまた「プレート・テクトニクス」という措辞で自らの存在論を説明しようとする箇所が『コルプス』にはある。「我々の足元、我々の歴史の下でうごめく太古のテクトニクスのプレート。身体は意味の原テクトニクスである」<sup>32)</sup>。比喩の類似は発想の近さを示

すことがあるかもしれないが、この場合はどうであろうか。

この一節には少なからず注釈が必要となるだろうが、最低限のそれを試みてみたい。これが記されたのは意味と身体の関係が問われている箇所であり、「意味作用の網の目に既に結わえられていないような身体などない、意味の外部に漂っている「自由な身体」などない」<sup>33)</sup>といった想定しうる批判にナンシーが応えようとしている文脈である。実は、ハーマンも取り上げていた「重さ」という特徴にしても、まずはキリスト教的な原罪という負荷への参照があり<sup>34)</sup>、ハーマンがまさに記号や言説の網の目に囚われた身体という考え方を批判していたのと同じく、ナンシーもこのような軛から身体を解き放つことを一定の目標にしている。しかし単純にそのようなことができるという楽天的な展望をもナンシーは慎重に遠ざけている。ヒステリー患者の身体に対する学術的な言説のみならず、ボディビル、ポルノグラフィー等々の身体の再言説化、再記号化に対する目配せが『コルプス』には散りばめられている。「重さ」は単に身体の相互作用の言い換えではなく、身体に対し別の審級から意味を調達することへのあくなき抵抗を表すものと捉えるべきであろう。身体独自の重さ、「身体はそれ自体が重さである」<sup>35)</sup>と先に言われていたとおりだが、まさしくこれは身体の存在論にとって真に重要な命題として受け取られねばならない。

それでは身体にそれ独自の存在論的身分が保証された場合、意味の次元はどうなるのだろうか。身体は意味の次元から全く離れた無垢な物体としてどこかに存在することになるのだろうか。そうではない。ナンシーは「最終的に、あるいはまず始めに、自らの限界上で漂うことになるのは意味それ自身である。そしてこの限界が身体である」<sup>36)</sup>と自らの立場を要約しているが、意味と身体、これまでとは別の関係が求められている。言い換えれば、理念としての、非物質的な意味が予めあり、それが受肉する、という形での二者の関係とは別の考え方が必要なのだ。そもそもナンシーが「意味 (sens)」という語を用いる場合には、そこに「感覚」の意味を同時に含ませていることが多い<sup>37)</sup>。その上で大抵の場合、ナンシーは既に出来上がっている記号の体系としての「意味作用 (signification)」と前述の「意味」を区別するが、後者は前者に対する過剰だと言える。このような文脈においてナンシーが「意味の身体」と言う時、身体は意味の容器の如きものではない。身体は感覚的なものの次元において、意味それ自体が他なるものへと曝け出される限界なのである。言い換えるなら、そこに一つの身体があるということ、そしてその時には常に複数の身体がまた同時にあるということ、そうした事態そのものが一つの意味と呼ばれるのである。

その際、ナンシーは「可動的な拡張 [extension mobile]」という表現を用いており、身体の流動性、あるいはハーマンの措辞では「融解」を連想させるかもしれない<sup>38)</sup>。しかし管見では、ナンシーは諸種の塊の組み合わせを語ってはいても、その融解を述べたことはない。ここで時に「延長 (étendue)」と類義的に用いられる「拡張」という語が用いられていることに加え、『コルプス』には「部分ノ外ノ部分 (partes extra partes)」というスコラ - デカルト的表現を用いて身体の空間性を強調する箇所が多数みられる<sup>39)</sup>。身体は互いに浸透不可能であり混ざり合わないことがそれによって確認されているのであり、先の「可動的、流動的」とは身体同士の輪郭が融解していることを指すのではない。勿論、輪郭が引き直されること、塊同士が別の身体を形成し直すことはありうる。ハーマンの指摘するとおり、身体同士の関係は現在の現れには

尽きない。だがそれはこの関係が融解によって変化することと同じではない。

先のハーマンの存在論と対比するために、ここでナンシーの（身体の）存在論の枠組みを簡潔に要約してみよう。身体は可視的なこの限界において内部／外部もなく全面的に遭遇するが、しかしそこには融解や融合は見られず、常に接触の分割面が身体を隔て続ける。おそらくこのようなナンシーの存在論的枠組みにおいて、二存在者間に第三項は想定しえない。逆説的にもハーマンが用いた「界面」なる語にナンシーの言う「分割」の語はより一層近いように思われる。すなわち前者が一種の共通空間を想定しているのに対し、後者は少なくとも分割される二者の間の空間を指してはおらず、分割の断面、境界面は少なくともそれによって隔てられる存在者と同じ意味では存在しないからである<sup>40)</sup>。何故ナンシーにとってそのような第三項は必要とされないのか。それは身体の把握が実はハーマンとは根本的に反対の方向を向いているからではないかと考えられる。ハーマンはあらゆる物を徹底的に「オブジェクト」として捉えようとしていた。対するナンシーはあらゆる物を「主体 (sujet)」として把握しようとしている。しかももちろんそれは人間的な主観、客体を自らの眼前に表象し、制御する主体という意味ではない。

「身体」とは対象を持たないことの主体である、すなわち主体でないことの主体、「発熱の発作に罹りやすい [sujet à]」という言い方をするように、主体でなくなりやすい主体である。<sup>41)</sup>

そのような身体の、無数の運動を制御するのではなくあくまで記述しようとする、それが『コルプス』という書物の試みである。

「身体は意味の原テクニクスである」という先の比喩に戻るなら、それが身体の溶解やマグマ化を指すものではないことが以上から分かる。そこで言われているのは、意味が歴史的に形成された理念に還元されず、受肉とは別の在り方、意味自身の限界における感性的露出の運動である。ナンシーが主要な対象として取り組んでいるのがあくまでキリスト教的伝統と、それによって拘束された身体観であることをここでもう一度指摘しておきたい。

(三) 先に見たとおり、ハーマンはナンシーの物質概念を批判する際に「物の核心＝心臓」という論考を参照し、「任意なるもの、なんでもよいもの (quelconque / whatever)」という概念に物質の無差別性を看取した上で、物体それ自体の隠された形式という自らの主張と対立させていた。しかしナンシーの論考にはハーマンが直接引用していない、次のような一節もまた記されている。

このことは物々の互いの差異を少しも減じはしない。「任意性」とは、「平凡さ」ではない——諸差異が浮かび上がってくるのは「任意性」の基底の上である。そもそも「任意性」は、いくつもの物が必然的にあることを含意する。いくつもの物がなければ、「任意性」は自身自身で自らを消すことだろう。だからつねにこう言わなければならないのだ。「何らかの物々があるのであって、無があるのではない」と。したがって「任意性」の「基底」などない。任意性は差異なのだ。<sup>42)</sup>

任意性はハーマンの言うように物同士の差異を消去して一緒くたにしてしまう概念ではなく、物が常に複数で在ること、またその差異を思考するための鍵概念である。複数の物が並んで存在しており、どれか一つを選ぶ場面を念頭に置いてもよい。どれでもよいがどれか一つということが可能であるためには、必ず複数のものが存在しているのだければならない。しかしその一つ一つにはいずれも必然性がない。

ここで争点となっているのはどのようなことだろうか。二点指摘しておきたい。

(i) 一つ、と言うためには複数性が保証されている必要があり、しかしその複数性は抽象的な枠組みとしてではなく、その都度、一つ一つの存在として露わになる。このような議論が後にナンシーの存在論が本格的に錬成されていく主著『単数複数存在』（一九九六年）に見られるものである。留意しておきたいのは、その主著で存在論を「第一哲学」として定義するナンシーがその思索の途上、このような物体・身体の次元を決して離れることなく存在の意味について問い続けていることである。

(ii) 一方でそれぞれの物の任意性を肯定するナンシーが、同程度に存在の必然性を強調する理由はどのようなものだろうか。それは必然性とは一見背反するように見えるかもしれないが、自由がそこで問題となっているからである。

この物が存在すること、それが何らかの物であること、それは思考そのもののうちでいかなる思考にも先立つ絶対的な知の内容である。それは自由の経験としての、存在の必然性の経験である。<sup>43)</sup>

ここに言われている「自由」は人間の自由、行動や意志の自由には決して還元されない。まさに『自由の経験』（一九八八年）という名の書物を丸ごと費やしてナンシーが突き詰めたその問題をここで要約することは不可能であるが、それは人間的存在だけではないあらゆる実存の自由を、それを可能にする根源的な開けとしての自由を肯定せんとするものであった。ここでは『コルプス』において物質あるいは自然とそうした自由が結び付けられていることを指摘し<sup>44)</sup>、論考「物の心臓=核心」と合わせて、『コルプス』における（人間や思考をも含む意味での）「物」の自由という主題に取り組むことが次の課題として要請されることを確認しておきたい。

#### 4 おわりに

本稿は最終的に物の自由という問題が問われねばならないことを確認したが、この地点からもう一度、ハーマンとナンシーの論の相違・対立を振り返ると何が見えてくるだろうか。特に第二節では「オブジェクト」に定位するハーマンと「主体」の概念を改変して拡張するナンシーの議論を正反対に向いたものとして整理した。ならば前者が後者を留保つきとはいえ積極的に評価するのは何故なのか。実はこの二つを対立したものとして捉えることこそが近代哲学の根本的な前提である主体 - 客体という図式による思考の特徴である。そのことを指摘すること自体はもはや目新しいことではない。この図式からの脱出の方法がハーマンとナンシーでは異なっているのだが、その際、前者はもはや主体が特権を失い、その手の届かなくなるところまで徹

底的にオブジェクトを退去させることでそれを行おうとしている。対して後者は、それまで表象される対象の地位に甘んじてきた全ての身体に主体の地位を認めることで、やはり人間的主体の失効を行おうとしているのだと考えることができる。その限りにおいては、いわば「物の味方」（フランシス・ポンジュ）という一点において、たしかに二人の異なる立場の思想家が邂逅する可能性は否定しきれないのである。

## 注

- 1) Graham Harman, « On interface – Nancy’s Weights and Masses », in Peter Gratton and Marie-Eve Morin (eds.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking – Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, State University of New York Press, 2012, pp. 95-107.
- 2) Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford University Press, 1993, p. 207 ; *Corpus*, Métailié, 1992<sup>1</sup>; 2000<sup>2</sup>, pp. 104-105. 『共同 - 体』大西雅一郎訳、松籟社、一九九六年、八六頁。ハーマンは『コルプス』の初出ヴァージョンを取録した論集から引用しているが、ここではフランス語版、およびそれを底本とする邦訳のおおよその対応箇所も付記する。なお引用文中の〔 〕内は引用者による補足を示す。
- 3) 人体もまた、様々な「体 (corps)」の組み合わせである。Cf. *Corpus*, *op. cit.*, p. 82. 前掲邦訳、六七頁。
- 4) *The Birth to Presence*, *op. cit.*, pp. 189-190 ; *Corpus*, *op. cit.*, pp. 51-52. 前掲邦訳、四三 - 四四頁。
- 5) 『パイドン』82e 参照。
- 6) *The Birth to Presence*, *op. cit.*, p. 197 ; *Corpus*, *op. cit.*, p. 73. 前掲邦訳、六〇頁。
- 7) « On interface », *op. cit.*, p. 99.
- 8) *The Birth to Presence*, *op. cit.*, pp. 198-199 ; *Corpus*, *op. cit.*, pp. 82-83. 前掲邦訳、六七 - 六八頁。
- 9) « On interface », *op. cit.*, p. 100.
- 10) Jean-Luc Nancy, “The Heart of Things”, in *The Birth to Presence*, *op. cit.*, p. 174 ; « Le cœur des choses », in *Une pensée finie*, Galilée, 1990, pp. 205-206. 『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、二〇一一年、二四一 - 二四二頁。〔 〕内はハーマンが省略した箇所。
- 11) “The Heart of Things”, *op. cit.*, p. 174 ; « Le cœur des choses », *op. cit.*, p. 205. 前掲邦訳、二四二頁。
- 12) ナンシーによる退却 (retrait) という語の用法については詳細な検討が必要である。この語は初期には「ユダヤの民は夢を見ない」という論考で暫定的な定義を与えられた。Cf. *La panique politique suivi de Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois, 2013. [「ユダヤの民は夢を見ない」藤井麻利訳、『imago』青土社、一九九二年七月号]
- 13) マラブーについて本稿で論じることはできない。以下の論考が、存在そのものの現れ、マラブーの言う「ファンタスティックなもの」の例として、レヴィナスの「ある」、サルトルの「ねばねばしたもの」と並んで、ナンシーの「コルプス」を積極的に捉えていることだけを指摘しておきたい。Cf. Catherine Malabou, « Pierre aime les horranges », in *Le sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004. 「ピエールは恐怖のオレンジを好む」郷原佳以訳、『SITE ZERO/ZERO SITE』メディアデザイン研究所、第二号、二〇〇八年。
- 14) « On interface », *op. cit.*, p. 101.
- 15) « On Interface », *op. cit.*, p. 102.
- 16) « On Interface », *op. cit.*, p. 102.
- 17) « On Interface », *op. cit.*, pp. 101, 105. 強調は引用者による。
- 18) « On Interface », *op. cit.*, p. 103.
- 19) *Corpus*, *op. cit.*, pp. 102, 84. 前掲邦訳、八三、六九頁。*The Birth to Presence*, *op. cit.*, p. 203. 以下、英訳版の該当箇所がある場合にのみ指示する。
- 20) « On Interface », *op. cit.*, p. 106.

- 21) *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 ; 1999<sup>3</sup>, pp. 76, 70. 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、二〇〇一年、五五、五〇頁。
- 22) *La communauté désœuvrée, op. cit.*, p. 21. 前掲邦訳、一四頁。
- 23) *Corpus, op. cit.*, p. 75. 前掲邦訳、六一頁。
- 24) *Corpus, op. cit.*, p. 82. 前掲邦訳、六七頁。『コルプス』では「集中化 (concentration)」という語は主として、空間的次元を持たない精神と、さらには強制収容所といった否定的形象と結びついて用いられている。
- 25) *Corpus, op. cit.*, p. 75. 前掲邦訳、六二頁。「乳房」はナンシーにとって自己と他者の関係の発生をめぐる、初期からの重要な主題であり、それをめぐって一冊の書物が書かれてもいる。Cf. Jean-Luc Nancy, *La naissance des seins*, Galilée, 2006.
- 26) *Corpus, op. cit.*, p. 78. 前掲邦訳、六四頁。「エコテクネー」という概念についてはナンシーの技術論という観点から考察した以下の拙論を参照されたい。「[技術]への階梯——<sup>エコテクネー</sup>経済技術から<sup>ストリクション</sup>集積へ」、『グローバル化時代における現代思想』Vol. 2, 二〇一四年, 二九 - 四七頁。
- 27) *Corpus, op. cit.*, p. 83. 前掲邦訳、六八頁。
- 28) ナンシーにおける触覚という主題をめぐってはデリダによる長大な論考をも参照しつつ、別に論じ直す必要がある。Cf. Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000. 『触覚, ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』松葉 祥一・加國尚志・榊原達哉訳、青土社、二〇〇六年。
- 29) Graham Harman, « On Vicarious Causation », in *Collapse*, vol. II, Urbanomic, 2007, p. 174. 「代替因果について」岡本源太訳、『現代思想』青土社、二〇一四年一月号、九八頁。
- 30) 同論文によれば、この第三者はフッサール現象学から援用された「志向 (intention)」であり、そこで実在の対象である「私」と、ハーマンの言う「感覚的对象」との関係が可能になる。ハーマンに特徴的なのは、この志向を人間の特権としないことである。「ビリヤードボールそれ自体が人間から隠されているのと同様、一つのビリヤードボールは別のビリヤードボールからも隠されている」(« On Vicarious Causation », *art. cit.*, p. 172. 前掲邦訳、九七頁)。
- 31) « On Vicarious Causation », *art. cit.*, p. 188. 前掲邦訳、一〇四頁。
- 32) *Corpus, op. cit.*, p. 25. 前掲邦訳、二一頁。
- 33) *Corpus, op. cit.*, p. 23. 前掲邦訳、二〇頁。
- 34) *Corpus, op. cit.*, p. 10. 前掲邦訳、九 - 一〇頁。
- 35) 註8参照。
- 36) *Corpus, op. cit.*, p. 22-23. 前掲邦訳、二〇頁。
- 37) Cf. Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997.
- 38) *Corpus, op. cit.*, p. 24. 前掲邦訳、二一頁(邦訳では「流動的な延長」と訳されているため、この懸念がある)。
- 39) ナンシーが多用するこの表現については別途検討を要するが、差し当たり該当箇所を挙げておく。Cf. *Corpus, op. cit.*, pp. 26-27, 33, 37, 48, 51, 73, 75, 80, 85, 90, 94, 95, 102. 前掲邦訳、二三 - 二四, 二八, 三二, 四〇, 四三, 六〇, 六一, 六五, 六九, 七四, 七七, 七八, 八三頁。とりわけ八五(邦訳六九)頁ではこの表現は明確にデカルトと結びついており、またナンシーがこの表現を用いた最初期のテキストもデカルト論であるが、いずれの場合にも正確な出典は示されていない。Cf. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979, pp. 145, 153.
- 40) それでもなお、こうした分割=共有によって織りなされる「無為の共同性」をナンシー自身がアレントの「公共空間」と示唆的に対比する文脈はたしかに存在する。だがこの点は「政治的なもの (le politique)」という主題を通じて別に論じるべき問題である。Cf. *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, pp. 100-101, 187. 『自由の経験』澤田直訳、未來社、二〇〇〇年、一三〇 - 一三二, 二四八頁。
- 41) *Corpus, op. cit.*, p. 84. 前掲邦訳、六九頁。*The Birth to Presence, op. cit.*, p. 199.

- 42) *Une pensée finie, op. cit.*, p. 206. 前掲邦訳, 二四二頁。ただし下線を引いた最後の一文はハーマンが依拠する英訳, およびこの論考の初出版には見られない。Cf. Jean-Luc Nancy, « Le cœur des choses », in *Aléa*, n°9, septembre 1989, p. 59. またナンシー自身は *quelconque* を何でもよいものといういささか軽蔑的なニュアンスで用いているように思われぬ (文脈によってはこの単語がそのようなニュアンスを持ちうることはたしかであるが)。対してハーマンは *whatever* という語に「どうでもいい(もの)」といった侮蔑的な含意を強く感じ取っているが, ただし *quelconque* を *whatever* と訳しているのはまずはこの論考の英訳者であり, ハーマン自身ではないことは指摘しておいてよいだろう。
- 43) *Une pensée finie, op. cit.*, p. 209. 前掲邦訳, 二四六頁。
- 44) Cf. *Corpus, op. cit.*, p. 34. 前掲邦訳, 二九頁。そこでは自由を考えるための新たな「自然哲学」の必要性が唱えられている。そしてこの点こそ, 本稿では取り上げられなかったマンチェフらによる『コルプス』のもう一つの拡張的な読解の中心的な主題になっている。マンチェフによる読解については稿を改めて論じたい。

## 参考文献

- Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979.
- Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986<sup>1</sup>; 1999<sup>2</sup>.
- Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988.
- Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990.
- Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Métailié, 1992<sup>1</sup>; 2000<sup>2</sup>.
- Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997.
- Jean-Luc Nancy, *La naissance des seins*, Galilée, 2006.
- Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford University Press, 1993.
- Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *La panique politique* suivi de *Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois, 2013.
- 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳, 以文社, 二〇〇一年。
- 『自由の経験』澤田直訳, 未来社, 二〇〇〇年。
- 『限りある思考』合田正人訳, 法政大学出版局, 二〇一一年。
- 『共同・体』大西雅一郎訳, 松籟社, 一九九六年。
- 「ユダヤの民は夢を見ない」藤井麻利訳, 『imago』青土社, 一九九二年七月号。
- Graham Harman, « On interface – Nancy's Weights and Masses », in Peter Gratton and Marie-Eve Morin (eds.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking – Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, State University of New York Press, 2012.
- Graham Harman, « On Vicarious Causation », in *Collapse*, vol. II, Urbanomic, 2007.
- 「代替因果について」岡本源太訳, 『現代思想』青土社, 二〇一四年一月号。
- Francis Guibal et Jean-Clet Martin (dir.), *Le sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004.
- カトリヌ・マラプー「ピエールは恐怖のオレンジを好む」郷原佳以訳, 『SITE ZERO/ZERO SITE』メディアデザイン研究所, 第二号, 二〇〇八年。
- Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000.
- 『触覚, ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』松葉 祥一・加國尚志・榊原達哉訳, 青土社, 二〇〇六年。

