

〈私〉のなかの間隙

——ジュール・ルキエと現代哲学——

村 瀬 鋼

1. 〈私〉・〈時間〉・〈超越論的なもの〉

〈私〉、〈時間〉、〈超越論的なもの〉。そう思ってみれば、或る種の現代哲学の誕生をこの三つの項でしるしづけることができる。即ち、〈私〉への〈時間〉の導入による〈超越論的なもの〉の発見、と。

〈私〉への〈時間〉の導入とは何か。〈私〉と〈時間〉とが関わりを持つことは誰もが知っている。だがひとは、実は、両者の互いに外的な関係しか考えてはいなかったのであり、両者の互いに内的な関係のことを考えてはいなかった。ひとは、或る場合には、〈時間〉という予め設定された場のなかに置き入れられてそのなかを歩みながら老いていく〈私〉を、また或る場合には、永遠の若さのなかに身を保ちつつ〈時間〉を外から眺める〈私〉を考え、さらにまた別の場合には、これらの両方を同時に考えさせた。同時に、と言うのは、時間の外で老いを知らずに観想できるような〈私〉だからこそ、時間の内に墜ちると肉の法則に不条理にも悩まされもしうるからである。しかし現代哲学は、〈時間〉を〈私〉の内的本質と捉え、逆に〈時間〉を〈私〉それ自身の展開ともみなす。〈時間〉は〈私〉の内的本質である。即ち、〈時間〉が〈私〉をつくり、〈時間〉は或る意味で〈私〉そのものである。〈時間〉の過ぎること、移ること、変わること、続くこと、取り戻すこと、繰り返すこと、先取りすること、創造すること、生まれること、死ぬこと、これらが〈私〉をつくり、これらが〈私〉そのものである。そして逆に、これらのことが生じる至るところで〈私〉は〈私〉自身を感じる。それが生、〈私〉の生である。〈時間〉は、そのなかで一切が生じる、一切を包括する次元であるが、その広がり、〈私〉の生の広がりと同じものなのである。〈私〉にはもう〈時間〉を超えた恒常的な同一性はな

いし、〈私〉は〈時間〉の影響を外から被って毀たれゆく何ものかでもない。それは〈私〉が〈時間〉そのものになったから、〈時間〉のなかで結びかつ解ける〈私〉の生それ自身となったからである。

そして〈超越論的なもの〉の発見。ひとは〈私〉の生を理解するときに絶えず何らかの超越的なものを立て、それに〈私〉の生を従属させてきた。超越的なものとは、〈私〉の生を超えてそれから独立にありうる恒久的な何か、〈時間〉に無記な実体的な何かのことである。ひとは、結局はそれも〈私〉の生の或る様式でしかないのではあるが、恐らくは〈私〉の生を統御し支配し管理するために、何らかの超越的なものを架構し、そこに力や権威の源泉、法や規範の基準を置こうとしてきた。その超越的なものとは、様々な〈神〉のことであったし、場合によっては、〈私〉がそれであるとみなされる、一定の本性を持った〈人間〉のことであった。しかし、現代哲学は、〈時間〉を〈私〉に導入することで、〈時間〉の外部であるような〈私〉の生の外部の存在の不在を暴いたのであり、〈時間〉を、まさに〈私〉自身を含めて何一つその外には残さない場所として発見した。諸々の超越的なものは、この場所から材料を得て組み立てられた幻影でしかない。幻影にも幻影の現実性があるが、現実性はいつも〈私〉の生のものであり、幻影のものではない。要するに、〈私〉の生でもあるような〈時間〉が、あらゆる超越的なものがそこでこそ立ち上げられもする限界のない地平として、あらゆるものを包括する〈超越論的なもの〉として見出されたのである。

2. ルキエのコギト

ジュール・ルキエ (Jules Lequier, 1814-1862)⁽¹⁾。ブルターニュの孤独

な哲学者。十九世紀、「自由」の肯定を核にしたキリスト教哲学の構築を企て、誇り高い孤立無援のなかで異様な熱意と多様な文体で著作の執筆に取り組んだが、「クマシデアの葉 [La feuille de charmille]」の名で知られる小文の写しを仲間内に回覧した他は生前一切著作を公刊せずに、常軌を逸した精神の亢奮と自ら招き寄せた不遇とに疲れ果てて四十代末の或る冬の日北の海に泳ぎ出たまま溺死した、知られざる思索の冒険者。我々は彼の思考のなかに、上述の現代哲学の一つの特異な生誕地を見ることができる。

ルキエの哲学の要は「自由」の肯定、しかも「自由」自身によるその肯定にある。ルキエによれば、一切を予め決定済みの必然的なものとする決定論的思考に抗して立てられる私の自由は、あらゆる真理探求の絶対的条件であり、また同時に、あらゆる道徳の絶対的条件である。なぜなら、真偽や善悪に関して迷い、見分け、判断し、選択し、選択する私はその選択の責任を課され、課される以前に予めその重荷を予感しもするのは、私が自由であるかぎりだけでだからである。私が自由でないとすれば、一切がただそうとしかありようもない仕方であるだけである以上、私にとって真偽も善悪も意味を持たないであろう⁽²⁾。このように、自由、肯定された自由、自由の肯定は、それが私にとって、あらゆる真理が真理としての価値を持つための条件である故に、最初の、第一の真理である。ルキエの死後に友人ルヌーヴィエが遺稿の草稿を編纂して印刷したルキエの著書『第一真理の探求』は、文字通り、まずはこの真理の獲得をこそ目指した試みなのである。

真理、と言っても、それは実に特異な真理である。というのも、その真理は、真であることが証明されるような何かではなくて、真であることが要請され、推論や判断によってではなく実践によってこそ真理として獲得

されるような、そのような何かだからである。

実際、ルキエがよく承知しているように、私が自由であるということは、実感の明証に安住することを実効的な証明と取り違えるのでもなければ、証明不可能なことである。どこを見回してみても、事実はただ、一切はそれがまさに起こった通りに起こった、起こらなかった通りには起こらなかった、ということではさもなく、起こりえた諸多の可能事を排しての私の決定による一事の実現、という自由の存在を裏付けうる事実は、何らかの一事の実現と同時にそれまで可能事であった諸多ものはすでに不可能事になっているが故に、どんなに目を凝らしても事実上のみならず原理的にも観察不可能であるからである^③。だからルキエにとって、自由は証明の対象ではなく、一つの（カント的な）「要請 [postulat]」である。私は自由を（私が自由であるということ）肯定しなければならない。もちろん私は自由を肯定しないこともできる。まさにもし私が自由なのであれば、そうでなければならない。しかし、知と道徳とが存立するためには、つまりは、私にとって私の行動がおよそ意味や価値を持ちうるためには、要するに、およそあらゆる「ねばならぬ」が成立しうるためには、まず自分の自由を自分の自由自身によって肯定しなければならないのである。

しかし、自由の肯定ということがもしたただこれだけの理屈で実際に成就するのだとすれば、ルキエのあらゆる思索の努力は殆ど無用なものだったろう。実際、もしこれだけの話なら、ルキエの友人でありルキエを師と仰ぎもした理工科学校時代の同級生、この秘められた哲学者が多少とも世に知られるきっかけをつくったシャルル・ルヌーヴィエが、自身の編纂したルキエの『第一真理の探求』の註でルキエ自身の断片を拾って簡潔に整理してみせた、例の「四肢的ジレンマ」の構図^④だけで十分だったのである。

だが、ルキエの全苦悩は、それだけでは十分ではなかったというところにあった。まったく十分ではない。なぜなら、肯定しなければならぬということ、肯定しなければならぬと認めることと、実際に肯定することとは、まったく別のことだからである。「真理の観念を持つことと、その助けで何であれ肯定することとは別である」(R20)。肯定しなければならぬという要請の提示だけで済みますのではなくて、文字通り、肯定すること、ここにルキエの思考の特異で最大の賭けがある。

自由による自由の肯定は、では実際にはどのようになされるのか。その肯定は、たんに何か、自由な行為として資格づけられもする任意の行為を行なってみるということではなくて、どんな自由な行為のなかにも含まれている自由そのものの肯定それ自身の抽出を通じて行なわれなければならない。その抽出された行為は、およそ自由な行為一般を基礎づける一つの創造としての自由な主体自身による自由な主体自身の反復、自由な主体の再創造による自由な主体の真の誕生としての真のコギトである。

このコギトの行為、この行為としてのコギトは、もし端的に定式化するならば、ルキエの言う「知の定式 [la formule de la science]」、このよく知られぬ哲学者にあって最低限最もよく知られている次のような定式に要約される。「〈なす〉こと、／なるのではなく、なすこと、そして、なすことで、〈自身をなす〉こと [FAIRE, / non pas *devenir*, et en faisant SE FAIRE]」(R 72)。「なす」ことは、為すことでもあれば成すことでもある。つまりそれは行為であり、創造であり、創造であることでまさに自由な行為である。そしてそれは、〈自身をなす〉こと、つまり〈なす〉ところの、〈なす〉ことにおいて存立するかぎりでの自由な主体そのものの創造ないし再創造でもある。だが、ここで再び、この定式は定式でしかない、と言

おう。定式化してそれを提示することと、定式化されている当の行為を遂行することとは違う、と言おう。我々は、ここに定式化されている一つの出来事が実際に成就される、或いはむしろ、ルキエの著作の書き手であり主人公である「私」がそれを遂行する、その場面をこそ見なければならぬ。

我々がそこに前述の現代哲学の或る格別な誕生地点を見たいと思っているのは、まさに、ルキエによるこのコギトの遂行の場面にである。ルキエは、自由による自由の肯定であるコギトの遂行を、『第一真理の探求』の基礎の部分である「知の問題」の終結部、「第五、六、七部の諸断片」としてルヌーヴィエによって取り集められた箇所で行なっている (R 69-71)。以下、長くなるが、一つには、ルキエ自身の思考の流れと勢いとを殺がずに見て取るため、もう一つには、紹介されることの稀なこの哲学者の文章を機会を生かして展示するために、問題になる部分を切断なしに提示してみよう。

異論はあるまいが人間にとって格別に確実であり、一心に自身を観想している人間自身の存在にほかならない〈私は思う〉というこの単純な命題を、諸観念のみを手段にして肯定することを企てる人に必要なこと、ちょっとやそっとの仕事ではないのだが必要なことは、現在の行為と過去の行為と [une action présente et une action passée] を、全く一つになるような仕方で全力で接合することである。即ち、過去の行為を名指す現在の行為と現在の言表行為の対象である過去の行為とを、であり、表現する行為と表現された行為とを、である。この二つのそれぞれが、自身の存在を正当化するため

に他方を証し立てるが、どちらも片方だけでは自身の存在を確立できない。つまり、最初には、自分に無知な一つの事実があり、次には、自分を理解しない一つの言葉がある、というわけである。表象されたものと表象するものとの間にある差異を否定できようか。差異は明白である。一方は他方ではなく、一方は他方の後に来るのだから。振り返っても無駄である。私は自分の思考の最小部分の両端にも、たとえその思考が私自身をしか対象としないものであっても、相変わらずこの対立的な二極を見出すのだ。対象と観念、それらはいつも区別されておりいつも継起的な二つの項である。ところで対象の方、私からいっそう遠くにあり、厳密には私のうちに在るのではないこの対象の方は、私のうちではその像によってしか存在しない。そして観念の方、つまりこの像、自分に現前していると私が主張するこの像は、それに適用される肯定のもとにその影しか残さなかったのだ。なぜならば、私がこの像を覚知するのだと言うよりも、むしろ、この像を覚知する一瞥、自身の対象よりも私にとって内的なこの一瞥は、この像に落ち掛かることでこの像を押しつけてしまい、それを私に、本当に示しはするものの、不在なものとして示すからである。かくて、現われとしての現われの実在性、この現われの実在性は、ほんの僅かでもそれを所有したことを誇ろうとしたその瞬間に、実在的な現われという見せかけのもと、その実在性さえもまた私から逃れてしまう虚偽の見せかけのもとへと、掠め取られてしまったのである。実在性と現われとが私を分割する。さて、自身が在ると主張するだけの時間でも存続しうる、私であるような一つの全体を、代わる代わる私を棄てる私の存在のこの両半分

でもってどう構成すればよいのか。二つの半分のどちらも、他の半分にそれを接合する手段を私に与えてはくれない。どちらに自分を閉じ込めても、それは破滅する仕方となる。一方を拡張して他方を包摂するまでにしてしまうのは、一方を他方へと変容させてしまうこと、一方から他方へと移ることである。対象とその像というのは、確実性にとっては等しく本質的で等しく不十分な、認識の二つの原理である。両者を混同してしまうと、真理という考えそのものを根元から破壊してしまうことになるのだが、両者を区別すると、両者を結合するについて当惑する羽目になる。しかしながら、両者は結合されている。私は存在するからだ。私が自分自身のうちに内蔵しているこの間隙 [cet intervalle de moi à moi que j'enferme en moi-même] はどんなものなのか。私の存在の心臓部で私を引き裂くこの暗闇 [ces ténèbres qui me divisent au cœur de mon être] を、どんな努力が追い払ってくれるのか。宜しい。対象と観念との、一方から他方への、私に必要な、私が空しくも探すこの絆を、対象も観念も私に手渡してはくれないのだから、私はこの絆を、形成することで見つけよう。この絆は私を肯定するために必要なものなのだから、私はこの絆を産出するために自分を肯定するのだ。私は存在する。ここにこそ、これより優越していると主張される確実性がやはり依拠せざるをえない一つの確実性がある。在る私と自分を観想する私との私自身のうちでの結合 [l'union en moi-même de moi qui suis et de moi qui se contemple] を自分に説き明かすことは私には不可能なのだとしても、私は自分が生きているのを感じ、在る私と自分を観想する私とは結合されていて、それがどのようにし

てなのかを知ることはどうでもよい。どうやって結合されているのか。もちろん私は知っている。いまそれを学んだところだ。両者は二つとも、私の存在を信頼するという抗いがたい欲求によって、生まれつつある記憶によって、生によって、かくも多くの言説に憤慨する生への愛によって、一つの結び目のなかに捉えられ、私の存在であり私の思考であるのと同様に私である一つの勝ち誇った感情のなかに結集されているのだ。恐らくこれが私、これが本当の意味で私が私自身と呼ぶものである。生きている私、行為すべき私、自分の指揮で私と私の観念との間に介入して私の存在を、それを意志することで、それを肯定することで、それを私に享受させることで成就する、それでいて私の存在を最善の仕方で行うようとうずうずしている私である。そして現在・・・・

最後の「そして現在 [à présent]」の後には、書き手によって意図されたものと思われる数行の言葉の欠落を隔てて、以下のように第一真理としての自由の発見が宣言される。「現在、私は、諸真理のうちの尤も確実な諸真理、かつ順序において最初の諸真理を所有しており、以後それらを大切に保持する。即ち、私は自由である。私は自分の依存の彼方で独立的であり、自分の独立の彼方で依存的である。私は一つの依存的独立である。私は自分の作品である私について、私を私自身の創造者として創造した神に対して、責任を負っている。／ついに私は呼吸する。私は発見した、この第一真理を。／自由、認識のポジティブな条件。つまり認識の手段」(R 71)。ここから明らかなように、上に長く引用した部分で、ルキエはまさに、目されていた自由による自由の肯定を遂行し、求められていた第

一真理をまさに発見しているのである。

だが、我々が着目したいのは、これもまた相対的には知られている「依存的独立」といった諸々の整理済みの言い方の方ではなく、纏れた記述が連なる遂行と発見の過程の方である。

まず見なければならないのは、ルキエのコギトとデカルトのコギトとの差異である。当然のことであるが、ルキエはデカルトをつねに意識においている。『第一真理の探求』の「知の問題」の序盤ではデカルトの方法的懐疑の手法が反復ないし擬態されているし、その他の遺稿にもデカルトに対するどちらかと言えば批判面が強い或る程度纏まった評言がそれなりの分量で存在している⁶⁾。それらの評言は様々な興味深い内容を持っているのだが、いま問題の部分には、それらの評言におけるような直接的な批評の言葉はないものの、それらの評言以上にルキエのデカルトに対する批評的立場が明瞭に表われているように思われる。ここで、ルキエはデカルトのようにコギトを遂行しながら、しかしこの一見単純な、また実際デカルトが方法的懐疑の後でこともなげに遂行し終えてしまっているコギトの宣言において、デカルトが決して逢着しなかったような大きな困難にぶつかり、デカルトが決して悩まされはしなかったような何かに悩まされている。

その困難、その何かとは、一言で言えば〈時間〉である。よく知られていることであるが、デカルトにとってはコギトは〈瞬間的〉である。コギトという短い宣言全体が言わば殆ど瞬間的なものであるし、たとえコギトの宣言の持続というものを考えてみても、デカルトにとっては、持続していくそのつどの一瞬一瞬が、何のずれも含まぬそれ自体あるがままの一瞬一瞬として単純に一枚岩的であるほかはない。けれどもルキエはそこに、それがどんなに短い「自分の思考の最小部分」であっても、ずれを、「差異」

を、両極性を、「間隙」を、時間の経過を見てとっている。ルキエはまさに、コギトに、〈私〉に、〈時間〉を導入している。そしてこのような〈時間〉によって引き裂かれている以上、〈私〉はもう、デカルトのように幸福な仕方では、ただ一つの自己を自己の所有のもとに確保することができない。

ここで、この〈時間〉という裂け目の在り方をよく見なければならない。「私が自分自身のうちに内蔵しているこの間隙」、「私の存在の心臓部で私を引き裂くこの暗闇」とルキエは言う。こうした表現は、ルキエにとって、たんなる思いつき染みた言い回しではない。上の引用部の少し後の部分にも、類同の表現が繰り返される。「ならば、私から私への、この暗闇の間隙 [de moi à moi, cet intervalle de ténèbres] はどんなものなのか」(R 71)。また編者クレールの註によれば、手稿には、線で消された別の言葉もここには存在していた。「ただ一つの存在。私を分割するこの暗闇を、どう横切るのか [Une seule existence. Comment traverser ces ténèbres qui me divisent?]」(R 71, n. 3)。また、遺稿の他のところには、やはり時間のことが考察されている部分で、このように言われている。「すると、我々の存在のなかに混じり込んでいる、我々を絶えず我々から分離するこれらの間隙、これらの暗黒の空虚 [ces intervalles, ces vides ténébreux] は、一体どんなものなのだろうか」(CE 361)。そう、それは一体どんなものなのだろうか。

我々としては、とりあえず、いま問題の箇所では、それらの間にこそこの「間隙」があるとされている「二つ」のものの身分を明確にする必要がある。見方によっては、この「間隙」は、ごく経験的な差異、即ち或る瞬間における一つの完結した行為と次の瞬間におけるもう一つの完結した行為との間の、言わば精密なストップウォッチで計測することも可能であるよ

うなたんなる時間的ずれであるかのようにも見えるからである。実際ルキエは言っているのだ、表現する現在の行為と、表現された過去の行為と、と。だが実はそれは誤解である。なぜならば、或る意味ではこの「二つ」の行為はただ「一つ」の行為でもあるからだ。まず、ルキエは上の引用部の最初のところと言っている、「〈私は思う〉というこの命題」は「一心に自身を観想している人間自身の存在にほかならない」と。とすれば、〈私は思う〉という表現は、それが表現するところの〈私の存在〉と或る意味ではやはり一つなのである。また少し進んだところでルキエが「対象」と「観念」ということを言い、「現われ」ないし「観念」がそれもまたそれとして「実在性」を持ち、その「実在性」がしかし再び私の手から逃れていくことを指摘している、その部分を見るならば、「私は思う」というこの「表現」ないし「観念」ないし「現われ」が、そもそも「存在」や「対象」と実体的に異なっているわけではなく、それ自身、或る観点ではまさに「存在」そのものでもありうるということ、これも明らかである。そもそもコギトの存在とは、「私は思う」という遂行とは別に予め存在していたまさかのその遂行時にのみ表現へと齎される何かのことではなくて、「私は思う」という遂行とともに、そしてそれとともにだけ実現される、この遂行自身の存在なのにほかならない。

従って、こう考えるべきであろう。この「二つ」は、まさに、既に示唆されていたように、「ただ一つの存在」の、ただ一つの「自分の思考の最小部分」の、両端ないし両面にほかならないのだと⁽⁶⁾。

これに関して我々は、『第一真理の探求』『知の問題』の「第三部」での記述をさらに参照してみたい。ルキエはそこで、実は、上に展示したようなコギトの遂行を既に試行している。そしてそこでは、時間のなかで私が

なすただ一つの行為の確かさがとりあえず確認されていたのである。ルキエはそこで、自由を肯定しなければ真理の探求を始められないが、まだ真理の探求を始めていないのでそれ自身が一つの真理であるところを自由を肯定することもできない、という悪循環に拘泥した末に、この悪循環をまさに「なす」ことの一撃で断ち切ろうとする。「行為すること、それは始めることである。だから私は、行為することで、それ自身を産出する私の努力において、この悪循環を踏み越えよう。この努力は、前の瞬間には存在していなかったが突然それ自身によってそれ自身に対する原因となつてつまりはそれ自身を産出し、自身をなし、自身を無からなすのだ [s'est fait de rien]」(R 42)。その行為は一瞬の行為であるが、だからこそまた時間のなかでの行為であり、前と後とをそれ自身のうちに持つ。その前と後とを、「二つの状態」と呼ぶこともできるのだが、しかしその両者の関係は、二つの別箇の行為を分つような継起関係ではなく、「単なる継起関係よりもっと緊密な関係、もっと内密な連携」である (R 44)。そこでは「私は一方のうちにおいて、自分が、他方のうちでその終局に達する一つの努力を産出するのを感じる」のであり、「前者では自身を原因として受け取り、後者では自身を結果として受け取り、かくて、私が原因であるこの状態と、私が結果であるこの状態とは、私がそれについて観念を持つかぎりにおいて、開始され完遂される一つの同じ行為を私が観想するときの前と後との二つの局面でしかない」(R 44)。明らかのように、ルキエはここでまさにただ一つの行為とその二つの面とを考えている。そしてこの行為は、実質的には、我々が先程から問題にしている箇所でのコギトの遂行と異なるものではない⁽⁷⁾。

しかし、もしそうならば、即ち、二つのものが結局は一つの行為におい

て統一されているのならば、一体なぜ「間隙」などに悩まされる必要があるのか。その通りである。恐らく我々が考えねばならないのはそこである。

もし、本当に、一瞬でなされる行為の単一性のなかで単純な私の同一性が獲得されるのなら、ルキエは悩む必要はなかったのであり、「第三部」のその箇所で「知の問題」の企てを終えてもよかったのである。しかし実際にはそれでは済まなかったのであり、コギトの遂行は、その後の曲がりくねった思考を経て「知の問題」の終結部であらためてやりなおされる必要があった。なぜならば、ルキエにとって最終的に本当に問題だったのは、二つの瞬間における二つの行為の間にある経験的差異としての時間ではなくて、一つの瞬間の一つの行為そのものを引き裂く言わば超越論的差異としての時間だったからである。

ルキエは、「第三部」での開始の行為だけでは真に自由を肯定することができなかった。それは、ただ一つの行為のなかに、ただ一つのそれ自体としては完結した同一的な私を置こうとしたからである。だが「知の問題」終結部の問題の箇所では、ルキエはただ一つの行為のなかに「間隙」を、「差異」を見た。完結することなく絶えず流れ続け変わり替わりゆく時間を見たのである。それは現在という瞬間に開いた深淵のようなものである。だが絶望することはない。或る意味ではまさにそれが〈私〉だから、この〈差異〉が〈私〉だからである。この差異を肯定すること、差異であり時間である私を、差異と時間とともに肯定すること、これがルキエにとって、自由の肯定を意味していたのである。

この「暗闇」、この「間隙」は、たしかに埋められてしまうことはありえない。そこは私が絶えずそこに滑り落ちていく場所である。「それがもはや存在しないときに、私が、まだ存在しない或る別の私でもって見つめるこ

の〈私〉、絶えず生まれそして死ぬこの〈私〉とは、いったい何ものなのか」(E 362)。絶えず死ぬ、だが絶えず生れもするのであり、そのことが止むことは——生があるかぎり——ありえないのだ。そこは、問題の箇所の最後にルキエが「私」の「二つ」のものの中の「絆」について語っているように、「欲求」が、「生」が、「生への愛」が、「記憶」が、「感情」が汲み尽くされることなく溢れ出す、そんな裂け目なのである。ルキエがそこで進んで、「私を私自身の創造者として創造した神」について語り、またドゥンス・スコトゥスの「継起的永遠 [l'éternité successive]」の考えを借り入れながら、現在にある「永遠」、時間とともに歩む「永遠」について語る^⑧のは、この「間隙」から溢れ出す、超越論的な領野としての〈生〉が、〈私〉を存在の全体へと開くからなのにはほかなるまい。

3. ドゥルーズによるカント——ルキエと現代フランス哲学

ドゥルーズは、哲学史において思考に真に〈時間〉が導入されることで超越論的哲学の場所が開かれた、その地点をカントに見ている^⑨。そこでドゥルーズがデカルトとの対比で際立たせているカントの位置は、上に見てきた、デカルトに対するルキエの位置とほぼ重なり合うものであるように思われる。ここでは我々は、ドゥルーズの見立てを踏み台に、ルキエと現代フランス哲学とのありえるかもしれない或る種の関係について考えてみたい。問題のドゥルーズの纏まった記述を、長くなるが意味深い内容を含むので、あまり省略せずに下に引こう。

カント的コギトとデカルト的コギトとの間の差異ほど、時間的に、

つまり時間論の観点から教示に富むものはない。デカルトのコギトは、規定作用と無規定な現実存在 [la détermination et l'existence indéterminée]、という二つの論理的価値で動いているかのようだ。規定作用（私は思う）は、或る無規定な現実存在（私は在る）を含意しており（なぜなら「思うためには在らねばならない」から）、また、この無規定な現実存在を、まさに或る思う存在の現実存在として規定する。つまり、私は思う、故に私は在る、私は思うものである、というわけだ。カントの批判の全ては、デカルトに対して、規定作用を無規定的なものに対して直接的に関わらせるのは不可能だ、と反論するところに帰着する。「私は思う」という規定作用は、何か無規定的なもの（「私は在る」）を明らかに含意しているが、しかし、この無規定的なものが〈私は思う〉によって規定可能であるのはどのようにしてなのか、それを教えてくれるものは何もない。「純粹思惟でもって私が私自身について持つ意識においては、私は存在そのものである。たしかにこれによって、この存在に属する何も、まだ、思惟されるべきものとして私に与えられてはいない」[カント『純粹理性批判』]。そこでカントは、規定可能なもの、或いはむしろ、無規定なものが（規定作用によって）規定可能である形式、という第三の論理的価値を付け加える。この第三の価値は、論理学を或る超越論的審級に仕立てるのに十分である。この第三の価値が、〈差異〉 [la Différence] の発見を構成する。この〈差異〉は、もはや諸規定間の経験的差異ではなくて、〈規定作用〉 [LA détermination] とそれが規定するものとの間の超越論的〈差異〉である。それは、分離する外的差異ではなくて、存在と思考とを互いにア・プリオリに

関係させる内的〈差異〉である。カントの回答は有名である。無規定な現実存在が〈私は思う〉によって規定可能である形式とは、時間という形式である…。この諸帰結は極端なものだ。私の無規定な現実存在は、時間のなかで、或る現象の現実存在として、時間のなかに現われる受動的ないし受容的な或る現象的主体の現実存在としてしか、規定されない。だから、〈私は思う〉において私が意識する自発性は、実体的で自発的な或る存在の属性としては理解されえず、或る受動的な自我の触発 [affection d'un moi passif] としてだけ理解される。この受動的な自我は、自分自身の思考、自分自身の知性、それによって自分が〈私〉と言うところの当のものが、自分によってではなく、自分のうちで自分に対して行使されているのを感じるのである。このとき、汲み尽くしえぬ長い物語が始まる。即ち、〈私〉は一個の他者である、或いは内感のパラドクス。思惟の能動性が、或る受容的な存在、或る受動的な主体に適用され、そこでこの受動的な主体は、この能動性を、自分が能動するというよりも自分に表象するのであり、その主導権を所有するというよりもその結果を感じるのであり、それを自分のうちの或る〈他者〉として体験するのである。[…]. 〈私〉 [JE] は、端から端まで一つの亀裂 [une fêlure] に横断されているようだ。〈私〉は時間の純粹で空虚な形式によって鱗割れて [fêlé] いるのだ。この形式のもとで、〈私〉は、時間のなかに現われる受動的な自我の相関者である。〈私〉における断層ないしは亀裂、自我における受動性、これこそが時間の意味するものである。そして、受動的自我と鱗割れた〈私〉との相関が、コペルニクスの転回の環境である超越論的なものの発見を構成する⁽¹⁰⁾。

先程までのルキエについての論述は、我々にとってはむしろ既にこのドゥルーズの言説を念頭に置いてのものではあったのだが、牽強付会ではなく、ここでのカントがさきほどのルキエとごく重なり合っていることはすぐに納得されると思われる。二点ほど注釈を加えよう。ここで差し当たり「規定作用」と訳しておいた言葉 (détermination) は、場合によっては、よりルキエに親しいニュアンスで、つまりルキエが多用する、自由や必然性による物事の「決定 [détermination]」というニュアンスで読んでも構わないものである。また、「受動的自我」といった表現は（とりあえずそれがカントに関してどこまで言えるのかは、ドゥルーズも別のところでは留保している点であり、ここではドゥルーズの見立てを字義的な解釈としての是非を問わず尊重するとしても）、「自由」の思想家であり能動性や意志の力をしばしば強調するルキエにはそぐわないように思われるかもしれない。けれどもそれは見かけだけである。ルキエにおいては、自由の肯定の周囲には、既に見たように「生」や「愛」や「感情」に関わる議論があり、自由の肯定の後ではそれらの議論は被造物としての私の根本的な受動性とも関わらせられているからだ。その間の詳細についてはここでは述べられないが、例えばルキエは遺稿の或るところで、「〈なす〉 FAIRE」こととして定式化された〈私〉に対して、これと番いになる事柄として、「神」を「〈なすようになす〉 [FAIRE FAIRE]」こととして定式化している (E 397)。そこでは「神」は、まさに上のドゥルーズの文章のなかでランボーを引いて言われているところの〈他者〉である。それは超越者としての神ではなく、私の生に内在する、場合によっては大文字の〈生〉 [la Vie, une Vie] で表わされうるような何ものかである。

さて、ドゥルーズはここで、何も、或いはたんに、哲学史についての傍

観者的客観的記述を行なっているわけではない。ドゥルーズは、まさに自分たちの思考の場所を開いたものについて語っているのである。ドゥルーズがここで述べている〈私〉の形象、それは現代哲学にとっては親しいものである。自己触発によってこそ自己を構成し、そうであるが故につねに最初から分裂している私、能動的でありながら受動的で、その能動性の行使それ自身においてさえすでに受動的でもある私、自身が構成し自身を構成する時間のなかに自身を書き込みながらあらゆる現象をこの時間のなかで受け取る私…。デリダの周知の「差延」は、まずは何よりこの自己触発の仕組みに重ね合わせられて語られたものであったし、一世代前では、メルロ＝ポンティによる時間性としての主観性の定式、また恐らくそれ以上に現代哲学の空気をつくったものとして、サルトルの「あらぬところのものであり、あるところのものであらぬ」ものとして意識＝対自の描き方が、既にこのような形象を明確に下書きしている⁽¹¹⁾。

「私」の身分を問い直しつつ超越論的なものの問題を論程にのせること。それは現代哲学、特にフランスの哲学の或る基本的な振舞いである。この振舞いを伴ってくる、思考への〈時間〉の最初の導入、これがカントに求められることは、むしろ現代哲学の関心事からした回顧的な視線の光学的効果に負うところもあるとはいえ、一定の説得力を持っている。そして、この問題圏が現代哲学の一つの中心的な土俵になっていることを考えると、カントこそがまさに（たとえそれと知らずにはあれ）現代哲学の場を開いたのだと、そう言うこともできるだろう。だが、ドゥルーズの見立てに片寄せてそのように考えてみると、我々は、この問題をめぐって、カント以降二十世紀までの哲学史に関するドゥルーズの言及の大幅な欠落に気づかざるをえない。カントの開いた問題圏が、ほぼ二十世紀の開始とと

もに生まれた現象学にやがて引き継がれるに至ったことは、現代哲学に関心を持つ者にはすぐに見て取りやすい事柄であるから、その点についての記述の不足は問う必要はないにしても、カントによる「時間」の導入ということに即してドゥルーズが挙げる名前は、(シェークスピアの) ハムレット、ヘルダーリン、またはランボーといったところに留まっており、カント以降の十九世紀の哲学全般にも、また特にはカントの企てに呼応するようなフランスの哲学の存在にも、全く言及がないのである。なるほど、1889年に最初の著作を公刊した、時間に関する最大の思想家の一人ベルクソンは、ドゥルーズの哲学それ自身の心臓のような存在として、ドゥルーズによってカントよりはるかに大きく扱われてはいる。しかし、きわめて特異で誰しもの目を引くこのベルクソンのことを除いては、カント以降の時間の哲学に関してドゥルーズはほぼ何も語っていない。

しかしいま我々は、その空白の部分の一隅に、まだ頼りなげで臍げであるが確かに輝いては見える一人の哲学者を置いてみることができる。ルキエである⁽¹²⁾。

尤も、クロノロジックな哲学史の展開のなかにルキエを位置づけて現代哲学までの線を引くのは、かなり慎重さを要する作業である。ルキエは、少なくとも一見したところでは、哲学史のなかできわめて孤立した存在である。前述の通り、ルキエは生前、著作を一切公刊しなかった。当時の何らかの学派への傾倒も所属もなく、自らの学派をそれとして形成することもなく、後代からはっきり名指しにされて注目される形での影響も残していない。一般の哲学史の記述では、名前すら上らないのがむしろ通例である。

しかし、丁寧にみれば、実際の哲学史上のルキエの存在は、必ずしも小

さなものとばかりはいえない。

とりあえず明らかなのは、生涯の友人であったルヌーヴィエとの関係の存在である。ルヌーヴィエこそが、自著のなかでルキエへの高い評価を表明するとともに、ルキエの死後、遺稿のなかの完成度の高い草稿群を編集して『第一真理の探求』として公刊した（尤も、ごく少数を非売品として印刷したに過ぎなかったが）。哲学史におけるルキエの僅かな痕跡の半ばは、このルヌーヴィエとの関係によるものである。まず、ルキエを師とも仰ぐルヌーヴィエは、自著にも述べているようにルキエの「自由」の哲学から多くを学び、それを自らの哲学の一つの支柱とした。またルヌーヴィエと信仰があったウィリアム・ジェームズも、著作中にはルキエの名を明示しないながらも、最初はルヌーヴィエ経由で、次にはルキエ自身の作品に実際に触れて⁽¹³⁾、やはりルキエの自由の観念から、自身のよく知られた「意志」についての考え方を決定する深甚な影響を受け取っている。

ルキエの痕跡のもう一つの部分は、ルヌーヴィエ以降の諸々の研究者と著作編集者——そのなかには、浩瀚な学位論文⁽¹⁴⁾でルキエを論じ、ルキエの唯一の全集を編んだジャン・グルニエもいる——の手を経ての、フランス実存主義哲学に対する影響である。実存主義というカテゴリーに入れられている哲学者では、ジャン・ヴァールが、序論つきのルキエの撰文集⁽¹⁵⁾を公刊するなど、ルキエについて明示的かつ頻繁に語った殆ど唯一の存在であるが、広い目で見ると重要な意味を持つのはサルトルへの影響であろう⁽¹⁶⁾。サルトル自身はルキエの名を一切挙げていないし、サルトルがルキエを読んでいたというどんな明らかな証拠があるわけでもない。しかし、『存在と無』の執筆時期に、ルキエ自身の著作をではなくとも、公刊されて日の浅いグルニエの優れたルキエ論を読んでいなかったとはむしろ考えにくいし、

ルキエを論じる人々が誰しも認めるように、両者を知る人は、サルトルにおける「自由」への全面的な信頼や「なすこと [faire]」の強調に、ルキエのかなり明瞭な影を見て取らずにはいられない。

ドゥルーズやデリダの世代へのルキエの影響ということを仮にもし語りうるとすれば、それはまず何より、また恐らくは専ら、サルトル経由の間接的な、しかも名も伝わらぬ仕方での影響ということではかないだろう。尤も、そうでしかないとしても、もしそうだけでもあるとすれば、それは大きなことだと言ってよい。我々は、現代フランス哲学の、隠された、気付かれてさえいなかった一つの強力な源泉をそこに見ることができるかもしれないからである。かくて、ルキエのサルトルに対する、名が伏されたままの非公式だが実質的な影響と、ドゥルーズやデリダなど1960年代以降に仕事を残した世代に対するサルトルの、理論の細部によらない包括的な影響とを考えると、ルキエから現在に至るまでのフランス哲学史の一つの仮説的な線を引いてみることも必ずしも不可能ではない。

だが、但し、その可能性を示唆した上で、我々は最終的には、それ以上にむしろ、ルキエの思考を、その特異性において、我々の現在そのもののなかに導き入れたいと思う。先に取り沙汰したドゥルーズによるカントの評価をあらためて捉え直すならば、この評価は、最終的には、たんにクロノジックな哲学史とは別のところにある思考の特異性そのものを問題にするものであるのがわかる。実際ドゥルーズは、彼が問題にするような意味でのカントの継承者の哲学史上の不在を指摘した上で、カントに関して、哲学史の流れよりも、カントの持ち込んだ「亀裂」そのものの現代性に焦点を当てようとしている⁽¹⁷⁾。同様に、ルキエの思考がまさに時間の思考であり、いま開始することへと帰着する思考であったのだとすれば、それは、

水平的な継起の局所に固定された場所を確保するに落ち着くものではなくて、ここでその幾人かに触れた他の哲学者たちの時間についての諸々の思考と同様に、我々のいる今に垂直的に重なってくるものであるに違いないからである。翻って言えば、哲学史のなかに仮説的な、場合によっては想像的な線を引いてみることも、現在における過去の反復によって我々の現在を違って見えさせるための一つの仕方なのだと言えらるだろう。

4. 終わりに

ここで我々が見てきたのは、ルキエという哲学者のごく一端でしかむろない。彼の思考のなかにはまだ多くのものがある。

その大きなものの一つとしては、ここでは全く触れていないルキエの神秘的な三位一体論がある。ルキエの哲学は自由の肯定を要石とする。しかしこの要石を起点に描かれる円環があり、その円環の概形をつくっているのがこの三位一体論である。ルキエは或る種の体系的なキリスト教哲学を構築しようとしており、それは未完成のままで終わったものの、その骨子はこの三位一体論をめぐる議論のうちに遺稿に素描されている。それを、キリスト教の教義とは関わらず一つの経験論的な形而上学として読み解くことが、ルキエの理解のためにはきわめて重要な作業となるだろう。

また、時間の思考としてのルキエの哲学は、さらに出来事の哲学として読まれうるだろう。ドゥルーズにおいてそうであるように、時間の思考は出来事の思考を伴っているからである。ルキエは『第一真理の探求』の「知の問題」の最初の方で、自由の肯定としての「開始」の行為の前で逡巡しながら自分の「前方と後方と」を振り返りながらこんなふうと言っている。

「もっと考えよう、吟味しよう。相応しい仕方でも冷静に吟味しよう。光がつくられるところまで吟味しよう。ああ、と言うよりも、光を準備しよう。それ自身ではつくられないだろう光を。／私のうちで何が起こったのか。何が起ころうとしているのか [Que s'est-il passé en moi? Que va-t-il se passer?]] (R 39)。この最後の問いは、ドゥルーズによれば、まさに「出来事」に対して投げられる問いである。「現在が、出来事の時間的結実を、つまり能動する諸物体の深層での出来事の受肉、諸事物の状態における出来事の物体化を配給するのと同じだけ、出来事は、それ自身としては、またその無感動性、その不可入性においては、現在を持たず、同時に二つの方向に後退し前進し、次の二重の問いの永久的対象である。何が起ころうとしているのか、いま何が起こったのか [qu'est-ce qui va se passer? qu'est-ce qui vient de se passer?]]. そして、いつでも同時に、起ころうとしている何かでもあれば起こったばかりの何かでもあり、起こる何か [quelque chose qui se passe] では決してない、ということが、純粹な出来事の悩ましいところである」⁽¹⁸⁾。我々は、本稿では、ルキエのコギトの遂行に、或る巨大な出来事が結実する場面を見たのだと言えるのかもしれない。だが、この言わば特権的な事態の周囲での私の時間の在り方を、出来事の論理に合わせてルキエの著述のなかで探ってみることもできるだろう。また、我々がここで中心的に扱った「知の問題」以外の、文体において異なるルキエの作品の幾つかの部分、出来事と関係し出来事を語ろうとする幾つかの仕方として吟味してみることは、尙に値する仕事であるように思われる。

これらの事柄には他日を期して、稿を閉じる。

註

- (1) ルキエの特異で悲劇的な生涯については、ここでは立ち入って述べるのを差し控えるが、Prosper Hémonによる《Notice biographique de Jules Lequier》を参照。これまでルキエについてなされてきたあらゆる伝記的記述は、この文書に殆ど全面的に依拠している。この文書は長らく未公開のままルキエの手稿とともにレンヌ大学図書館に保管されてきたものであるが、現在ではGérard Pyguillemの編纂によりJules Lequier, *Abel et Abel*, léclat, 1991, に収録されたものを読むことができる。また、この主題に関して、ごく近年のものとしては、Jacques Josseの小著 *Jules Lequier et Bretagne*, Blanc Silex, 2001, が挙げられる。

尚、以下、ルキエの著作に関しては、『第一真理の探求』についてはクレール版 (Jules Lequier, *La recherche d'une première, vérité*, éd. par André Clair, puf, 1993. 略号 R), それ以外のテキストについてはグルニエ編の全集 (*Euvres complètes*, éd. par Jean Grenier, Bacconnière, 1952 略号 CE) を用いることとし、そのつど略号と頁数によって本文中に出典を記す。

- (2) ルキエが各所で繰り返し明言することだが、例えば：「私は私の自由を信じる。そうしなければどんな僅かな主張さえ齎しえないだろう。自由は実際、信念の条件そのものであり、従って、認識の条件そのものである」(CE 324)。また、『第一真理の探求』「知の問題」の「序論」に位置づけられる美しい「クマシデの葉」で、ルキエが回想し反復するところの子供が、決定論の眩暈に襲われながら体験する苦悩は、最終的には、まさに自由が否定されることで善悪が無差別になるところに存する。「善と悪とは一緒になっており、等しいもので、同じ幹に同じ樹液から生まれた二つの果実である、というこの驚くべき帰結」(R 15)。
- (3) 自由を観察や推論で以て証明してみせることの不可能性は、『第一真理の探求』「知の問題」の「第三部」後半から「第五、六、七部の諸断片」の大きな主題になっている。その他の遺稿中にも同様の議論が多く見られる。「自由とは、観察によって直接的に認識されうような真理ではありえない」(CE 349)。「必然性や自由を経験によって確認することは不可能である」(CE 353)。「自由の存在は直接的観察の助けを借りても、観察と推論を組み合わせたものの助けを借りても認識されないのだから、もしそれが真理だとしたら、純粋な論理的真理としてしか考えられない」(CE 350. そし

てこの「純粹な倫理的真理」の幾つかの種類のものの特異な一つとして持ち出されるのが、すぐに触れる「要請」なのである。

- (4) 「四肢的ディレンマ [quadruple dilemma]」という言葉そのものは、我々がジャン・ヴァールの表現から借りたものである (Jean Wahl, *Jules Lequier*, *Trois collines*, 1948, p.62, n.2. なおヴァール自身はこの言葉を、そこで言及されている我々未見の Séailles のルヌーヴィエ論から借りていると推測される)。ルヌーヴィエの纏めは、彼の編纂した『第一真理の探究』「知の問題」の「第四部」に付された註のなかに読まれ (R 64-65)、またそれに対応するルキエ自身の説明は、そこにルヌーヴィエが引用している文言に加えて『全集』のなかに見出される (CE 398-399)。その内容を以下に簡単に要約しておこう。自由を主張するか決定論 (私の一切の言動の必然性) を主張するかを選ぶ場合、実際の事態として四つの場合が考えられる。即ち、1) 私は自由に自由を主張している、2) 私は必然的に自由を主張している、3) 私は必然的に必然性を主張している、4) 私は自由に必然性を主張している、という四つの場合である。ところで、「私は自由である、と私は言う。私は、真を言っているか、偽を言っているかである。真を言っているとすれば、私は自由である。偽を言っていると、この必然的な誤りは私にとって真理である。実際、真なる観念とは、必然的観念のことでなければ一体何であろうか。自分を自由だと信じて間違えるということは、なおも真なるものの中にあることである」(CE 399)。私の言動はすべて必然的である、と主張するときにも、やはり二つの場合があるが、まず、そこで私が真を言っていたとしても、それは、私が真実をまさに自ら判断し自ら把握している、という意味を持ちえず、たんに、前段で言われた「なおも真なるものの中にある」という状態に留まっているにすぎないし、他方、私が偽を言っていたとしたら、今度こそ私はあらゆる真理から遠ざかってしまっている。とすれば、自由を肯定するか、決定論を肯定するか、という選択において選ばれるべき選択肢は一つしかないのは明らかであり、その選択肢が採られるとき、私は最悪でも真理に背くことはないのである。
- (5) cf. CE 328-337.
- (6) 尤も、明白に、二つの離れた瞬間における二つの作用の結合如何が問題にされている場面もたしかにルキエにはある (cf. R 44, CE 362, etc.)。けれども、こうした二つのものの乖離と結合可能性との両方を構成しているの

は、やはり一つのものにおける差異なのだ、ということを見なければならぬ。

- (7) 上の長い引用部で「いつも継起的な」と言われていた事柄は、従って、実際には、少なくとも「単なる」継起関係ではないと読まれねばならない。
- (8) 「知の問題」「第五、六、七部の諸断片」の残りの部分を参照 (R 73-76)。「〈永遠〉は、だから、現在の瞬間にある。それはある。しかも全部まるごと」(R 73)。またここでは立ち入らないが、遺稿群のなかにも「継起的永遠」についてのまとまった記述がある (CE 418-426)。
- (9) これに関しては『差異と反復』の第二章、及び「カント哲学を要約しうる四つの詩的表現について」(『批評と臨床』所収)に纏まった議論があり、*L'image-temps, minuit*, 1985, にも関連する記述が見出される。ここでは、これら一連のものの最初で基本的なものである『差異と反復』での記述に専ら依拠する。
- (10) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, puf, 1968, pp.116-117.
- (11) ここでは細かい跡付けは省くが、デリダに関しては『声と現象』および『グラマトロジーについて』を、サルトルに関しては『存在と無』を、メルロ＝ポンティに関しては『知覚の現象学』をそれぞれ参照のこと。以下に、メルロ＝ポンティに関してのみ、参考になる代表的な部分を僅かに引いておく。「時間は〈自己による自己の触発〉である。触発するものは、或る未来への推進と移行としての時間である。触発されるものは、展開された諸現在の系列としての時間である。時間の推進とは或る現在から或る現在への遷移以外の何ものでもないのだから、触発するものと触発されるものとはまったく一つになっている。この脱-自、不可分な或る力が、それに現前している項へと自分を投射する、この投射、これが主観性である。[...] 或る未来への現在の炸裂ないしは裂開が、自己の自己への関係の原型であり、内面性ないし自己性を素描する」(Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.487.)。「我々は [...] 全く能動的かつ全く受動的である、なぜなら我々は時間の出現であるからだ」(id., p.489.)。
- (12) フランス哲学の文脈で、この同じ事柄に関してルキエとは別にまず考えられなければならないのは、恐らくメヌ・ド・ピランであろう。彼の語る、主体における「原初的二元性」や、発声運動と聴覚との連携による反省の機構は、自己触発と主体における裂け目という現代哲学の話題と重なるも

のであり、その議論の内実は、メルロ＝ポンティが身体の自己触発的構造について語ることも類似している（恐らくは、後者がそれを告白ないし自認しないままに前者の思考を引き継いでいるのである）。この話題に注意を傾けてきたデリダが近著（Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000.*）で自己触発の問題系を扱いながらメヌ・ド・ビランをメルロ＝ポンティらと並べて論じているのはごく自然である。但し、こと時間論に関しては、メルロ＝ポンティも指摘していたように（cf. M. Merleau-Ponty, notes recueillies et rédigées par Jean Deprun, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Vrin, 1978, p. 66.*）、ビランには十分な議論が見出されない。もし十分な内容を引き出そうと思うなら、ビランの自覚された時間論とは別のところで自ずと露呈されたビランの時間意識そのものから、解釈者の手で時間論を組み立てる必要があるだろう（そのような試みの模範例としては、中敬夫『メヌ・ド・ビラン 受動性の哲学』、世界思想社、2001年、が挙げられる）。我々としては、ここでは、ルキエを、ビランより遥かに時間の問題に意識的であった哲学者として見たいと思っている。

- (13) ルキエからジェームズへの影響関係については、従来、ルヌーヴィエを介しての間接的な影響の存在だけが語られてきたが、近年、ジェームズがルキエ自身の文書を読むことでの直接的な影響関係もあったことが Viney によって指摘されている（Jules Lequyer, Mark West, Donald Wayne Viney, *Jules Lequyer's ABEL AND ABEL followed by INCIDENTS IN THE LIFE AND DEATH OF JULES LEQUYER*, The Edwin Mellen Press, 1999, pp.184-186.）。
- (14) Jean Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, puf, 1936.
- (15) Jean Wahl, op.cit.
- (16) 他にも、哲学者というカテゴリーには入れにくい人物ではあるが、グルニエと近い関係にあったアルベール・カミュは、ルキエのことを確実に知っており、実際に『シジフォスの神話』に僅かな言及も見出される。
- (17) Gilles Deleuze, op. cit., p.82.
- (18) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, minuit, 1969, p.79.