

書評

アンリ・ルフェーヴル
『デカルト』

Henri Lefebvre : Descartes. Editions hier et
aujourd'hui, paris, 1947, 309pp.

平田 清明

著者ルフェーヴルが、實存主義哲學のなかで、しかもそれをこえたすぐれたマルクス主義者であることは、おそろしく、すでに讀者の衆知のことであろう。大戦中『諸民族に敵對する民族主義』とか『權力をとつたヘトトラ』とかいふよつな對獨レシスタンズの戰鬥的な書物をかいたこの實踐的な哲學者は、戦後、フランスのうんだ二人の偉大な思想家デカルトとディドロとについて、きわめて學究的なモノグラフィを發表している。ここに紹介するのは、そのうちの『デカルト』である。だが、本書の紹介にはいるまえに、私が知りえたかぎりの

彼の著作をわけて、かれの學問のちんかんとせんじつをあたう。

- 1, Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx, en collaboration avec N. Guterman. N. R. F., 1934.
- 2, La conscience mystifiée, en collaboration avec N. Guterman. Collection "Les Essais", N. R. F., 1936.
- 3, Le Nationalisme contre les Nations. Collection "Problèmes", E. S. I., 1937.
- 4, Morceaux choisis de Hegel, en collaboration avec N. Guterman. Collection "Les Grands Textes philosophiques", N. R. F., 1938.
- 5, Cahier de Lenine sur la dialectique de Hegel, en collaboration avec N. Guterman. Collection "Les Grands Textes philosophiques", N. R. F., 1938.
- 6, Hitler au pouvoir, Bilan de cinq années de fascisme en Allemagne. Bureau d'Éditions, 1938.
- 7, Nietzsche. Collection "Socialisme et Culture", E. S. I., 1939.
- 8, Le Materialisme dialectique. Collection "Nouvelle Encyclopédie philosophique", Alcan. 1939.
- 9, L'Existentialisme (Pourquoi je ne suis plus existentialiste). Editions du Sagittaire, 1946.
- 10, Critique de la vie quotidienne. Editions Grasset, 1947.

11, Diderot. Editions hier et aujourd'hui, 1949.

これらのうち主著といふべきものは、まず『辯證法的唯物論』、それについて『實存主義』『ディドロ』、および、ここに紹介しようとする『デカルト』であろう。本書についてはすでに森有正氏による紹介(『デカルト解釋の一方』)『民科』理論』一九五〇年二月號および『デカルト研究』所掲)がある。

二

「人々はそれぞれのカントをよむ」ように、いな、それ以上に、それぞれのデカルトをよむ。かなり久しいあいだ、デカルトは、いわゆる「近代哲學の父」として、中世のスコラの思惟から脱却しあらたに近代的思惟を開拓した人として、評價されてきた。そしてまた、今日でも、いぜんとして、この解釋がいちおうの「通説」であるように見うけられる。しかし、あらためていうまでもなく、この解釋には、ジルソンによつて大成された有力な反對論がある。デカルトのテキストの隅々にまで文獻學的な照射をあたえることによつて、デカルトの思想とスコラ哲學とのあいだの近親性を實證しようとする見解が、それである。そればかりか、現代にいたるデカルト解釋史のうえには、デカルトを占星術師・カバニストとする規定は論外としても、つぎのような色とりどりの規定がある。非合理主義者(ラポルト)、パスカル主義者(コイレー)、實存主義者(サルトル)、徹底した革命的合理主義者(ミロー夫人およびルロワ)、

唯物論者(アングラン夫人)、等々。

ルフエーザルは、本書の比較的ながい序文において、まず、このような研究情況の批判を通じて、かれのデカルト研究の方法論をしめす。

このような、現代フランス思想界の主潮流をそのまま反映したかのような色とりどりの解釋が、なぜ生ずるのか。それは、いままでのデカルト研究者が——セル・アングランのようなマルクス主義者をもふくめて——デカルトの體系を、さまざまに夾雑物によつて複雑に色どられていたとはいへ、その本質において、統一のある一つの思想によつて割りきられた論理整合的な體系であると前提し、この體系のなかに「内在」してゆけばデカルトの思想構造の正しい復元に到達しよう、とかがえたからである。いうまでもなく、できるかぎり多くの史料を蒐集しそのあいだの論理的脈絡をおうことは、研究の手續として必要不可欠なことである。しかしながら、この「内在的な」研究態度は、イデオロギー論的反省によつて、ヨリ高度なものにすまなければならぬ。哲學というような、一見、歴史的社會的制約を脱しているような學問も、經濟學、政治學等とおなじく、矛盾によつて運動する歴史の産物であり、そのかぎりにおいて、一定の歴史的社會的諸矛盾を、なんらかの様式と程度とにおいて、反映せざるをえない。したがつて、哲學は本質的に矛盾を内包するものである。しかし、この矛盾の表現形態は、現實の歴史的社會的な諸矛盾、および哲學者の思

惟形式によつて、いろいろことなる。矛盾の論理である辯證法のない時代には、矛盾の諸契機がそれぞれ別個に考察され、内の統一のないたんに多面的な考察の集積がおこなわれる。ここにおいて、哲學は體系として論理的不齊合におちいる。複雑な、豊富な内容をもつ現實を、一面的に一つの思惟形式で割りきるのではなく、忠實に考察しようとするよき意圖が、かえつて、體系としての論理的不齊合をうみだす。デカルト哲學の場合でも、けつして、その例外ではありえない。いな、その好例といえよう。デカルトは誠實であり論理的であつたればこそ矛盾撞着した體系を構築せざるをえなかつたのである。だから、今までのデカルト研究者たちにたいして、こう反問したい、「なぜ、デカルトおよびデカルト主義的思想が矛盾したものであることを、みとめないのか？」(一五頁)と。

それからまた、「内在的な」研究態度にまつわりつくもう一つの缺點は、デカルト哲學を、それが成立した歴史的社會的地盤からまつたく獨立にそれ自體で發生成長したものと、意識的無意識的に、想定してしまうことである。このことは哲學史家の通弊ともいふべきものであつて、「いままで一般によまれてきた哲學史の誤謬は、この「人間の思惟の……筆者」形式的な繼起を、社會史から、いいかえれば内容から、切りはなして、その外側で考察することにある」(二八頁)。「内在的な」研究は、デカルト哲學をその時代の歴史的な運動の發現形態として把握し、その哲學の論理的體系を不齊合・矛盾におとし入れ

る理論的諸要素を現實の矛盾のうち、定位づけることによつて、はじめて眞に「内在的」になりうる。従つて、「デカルトを理解するためには、「なによりも」まず、中世を出現させたのちにそれを破壊し、さらに、歴史上の一飛躍をとげたのちに、中世とはことなる一つの世界を、それに固有な内容、諸問題、いいかえればその諸矛盾とともに、發生させるにいたる運動を、その全體において、把握することが必要である」(三〇頁)。

このようなルフェーヴルの方法が、唯物史觀の基本定式をデカルトとその時代に適用し、デカルト研究に一つの「客觀的基準」をあたえようとするものであることは、いうまでもないであらう。しかし、この基本定式が、ルフェーヴルによつて正しく適用されているかどうか、この定式がデカルトに適用されることによつてきたえられ、深められているかどうか、いな、もつと根本的に、この方法のうんだ成果そのものによつて、逆に、この方法の科學性が實證されているかどうか、ということについては、検討しなければならない多くのことが残されている。これらのことについては、のちにふれることにして、ここでは、本書がこの方法的態度によつてつらぬかれ、デカルトのおかれた歴史的諸條件の解明からかれの體系の諸矛盾の分析にすすみ、さらに、かれの自然學および形而上學の諸問題におよんでいることを、一言しておくことにとどめる。

著者ルフェーヴルは、歴史的研究と理論的分析とは異なるま
えに、あらかじめ、かれの研究の一つの到達點を、大膽にしめ
している。それは、從來からやかましく問題になつてゐるデカ
ルトの思想的地位の問題についてである。かれはつぎのよう
にいう。この問題についても、「純粹」哲學史的な問題のあつか
いかたを、してはならない。デカルトの時代の歴史的動向のな
かに、封建社會内部の諸階級の經濟的・政治的・思想的闘争のな
かに、デカルトの學問的勞作を定位づけることが、まず、なされ
なければならぬ。崩壊しはじめた特權身分の世界觀と、「上
昇してゆく自由主義的なブルジョアジー」の世界觀とのうち、
どちらにどれほど、かれの體系が「審判」してゐるか、これが
まず吟味されなくてはならない。

「この視角からみると、……『方法敍説』は、二世紀ののち
産業プロレタリアートの理論的・政治的・發端となるべき
『共產黨』宣言に比較される宣言として、見えてくる」(三七
頁)。

では、どういう意味で、こういうことがいえるのか。かれの
いうところにしたがうと、こうである。

第一に、『方法敍説』は、古代文明がうみキリスト敎神學に
うけつがれて中世社會のなかに生きつづけてきた神話から、ほ
んど完全に、解放されている。光と闇、種子と風というよう
なサンボリスムがのこつてゐるとはいえ、パンと葡萄酒、血と
水というような神學的象徴は、ほとんどまつたく、消滅してい

る。『敍説』において、はじめて、「理性が、西歐に出現し、
……自己の普遍性と必然性を主張する」(三八頁)。この意
味で、『敍説』は「西歐文明の宣言」である。

第二に、自然を神の支配から解放し、その客觀的な法則を認
識することによつて、自然を人間の欲望充足のために意識的に
變革すること、これが、近代の産業文明の最初の目ざめであ
る。ひるがえつて、『敍説』の第六部をみよ。そこには、こう
書いてある。

『人生のためにきわめて必要な知識に到達することが可能で
ある。……學校でおしえる思辯的な哲學ではなくて、その「自
然學の……筆者」概念から、ある實踐的哲學を發見することが
できる、われわれは、この哲學によつて、火、水、空氣、星、
天、その他、われわれをとりまくあらゆる物體の、力と諸作用と
を、ちよつと、職人たちのさまざまな技能をみわけるとおな
じように判然と、みわけるのである、かくて、物體の力と作用
とを、それらに固有な用法においてわれわれがもちうることに
よつて、われわれが自然の主人にして所有者のごときものにな
りうることを、この哲學は、私にせしめてくれるのである』。

デカルトの時代には、天と星、火と水というようなのは、
神の支配する神聖不可侵の領域であつて、人間が自分の目的の
ためにこの領域にふみこむことは嚴禁されていた。このような
歴史的制約のもとにあつて、自然を人間の手にうばいかえずこ
とは、同時に、人間の俗世的實存を神の支配から解放すること

に通じていた。「虹という、古代からの、人と天との『融合和解の兆』を、屈折法則によつて、説明したばかりの人だけが、このような世俗化を自然全體におよぼしたたのであり、また、西歐の近代的な人間に、その無限の支配領域として、自然を、提供しえたのである。かれは、理性と知識ばかりでなく、自然全體をも、解放したのである」(三九頁)。このような意味で、『敍説』は、『産業文明の宣言』である。

第三に、だれでもがよく知つてゐる『敍説』冒頭の一、二節をよみかえしてみると、つぎのような「革命的な」ことがみられる。

『この世のなかでもつとも公平に配分されているのは良識である。……適切にも良識あるいは理性とよばれるところの、眞を偽から識別し正しく判断する力は、萬人すべて生れながら平等である……。……われわれの意見が多様なのは一方のものが他方のものよりよい理性的であることから生ずるのではなく、われわれが思惟をいろいろすることとなる道をおつてみちびくことから生ずるのである……。……良き精神をもつだけではなお不十分であり、かかる精神を正しくはたらかせることが、肝要なのである。……理性あるいは良識が、われわれを人間たらしめるものであり、われわれを動物から區別する唯一のものなのである。……』

ここに書かれていることは、つぎのように要約される。眞偽を判断するものは、萬人に平等にあたえられている良識すなわ

ち理性であつて、この理性を、われわれが正しくみちびくならば、かならず眞理に到達する、眞理は、直接に、いいかえれば、「啓示の嚮導者」をへることなしに、「われわれ」人間に解放されている。人間のうえに理性がかがやき、教會的權威は影をひそめる。「ここで『われわれ』ということばをつかつてゐるのは、なんと、人の心を感動させることであらう！かくて、人間が、歴史のなかに、そしてまた、思惟のなかに、人間一般としてでなく、また、たんに個人としてばかりでなく、人間の集團として、はいつてくる。このテキストは(『敍説』のこと……筆者)、たんに、假措なく批判的な思想の綱領ばかりでなく、民主主義の綱領を、暗に、漠然と、提起してゐるのである」(四二頁)。だから、モリス・トレーズは、デカルト生誕三五〇年祭にソルボンヌにおいて、こゝにいたのである。「全能なる理性へのデカルトの訴へのなかに、いかに革命的な力がやどつてゐることか！デカルトは、精神の自由、人々の平等、友愛の基礎たる萬人の連帯を、宣言してゐる。自由、平等、友愛という、フランス大革命の諸原理そのものが、ここに存する。これらの原理を、われわれは、デカルトのなかにはじめて、みいだすのである」と。

このような意味で、『敍説』は、「自然科学と技術と生産力とを發展させることを歴史的使命とする上昇してゆく自由主義的なブルジョアジー」(第三身分)の「革命的宣言」である。

以上が、デカルトの思想的地位をめぐる問題についての、

ルフェーヴルの結論である。この結論にたいしては、ただちに、つぎのような反問がおきるであろう。ルフェーヴルの所説の第二點については、いちおう異論がないにしても、第一點と第三點には疑問がある、第一點でデカルトの思想における合理主義的な要素が強調されているけれども、デカルトの體系の隨所にみられる中世スコラ學的要素、「敍説」第五部にみられる神のいわゆる本體的證明のようなキリスト教的神祕主義の要素はどうなるのか、これらの要素は抹殺されてよいのか、さらに第三點では、教會的權威にたいする理性の優越性が力説されデカルト學説の「革命的」役割がたかく評價されているけれども、たとえば、かれのたてた暫定的道德等にみられる現實にたいする消極的態度、かれの形而上學にみられる神學ないし教會との妥協的態度は、どう處理されるのか、と。こうした批判はそれ相當な根據をもっているが、もし、これらの批判が、デカルトにおける合理主義的・革新的要素よりも、ここに指摘された他の要素の方が優越していると主張するのであれば、それは當をえていないであろう。私はここでは、このルフェーヴルの志向が支持されてよい研究路線であることを一言するにとどめて、べつの問題點を指摘することにする。

デカルトの思想の革新性を強調することは、検討さるべき問題を多くのこしているとはいえ、いちおう正しいものといえよう。だが、この思惟における革新性を、ルフェーヴルのように、ただちに、社會的存在たる當時の「自由主義ブルジョアジ

ー」の「革命性」に、むすびつけることには、二つの問題がある。第一に、このような態度は、思惟と存在との照應關係のもつ複雑微妙な問題をかえりみることなく、思惟と存在との直接の合致を豫定するものであつて、危険である。第二に、十七世紀初頭のブルジョアジーを「自由主義的」と規定しその「革命性」を強調することは、端的にいって、誤謬である。十六世紀に開花した農村ブルジョアジーの萌芽は、封建的反動——絶對主義の成立によつて、飛躍の翼をもぎとられ、「特權的」工業ブルジョアと高利貸商業資本家とが、この、成立しつづつある國家權力と結合することによつてのみ、成熟しえたのである。かれらもとめたものは、「自由」ではなく「保護」である。本質的に自由主義的な農業ブルジョアジーと農村マニファクチュア資本家の成熟は、十八世紀にはいつてからのことである。こうみてくると、ルフェーヴルは、この問題においては、唯物史觀の機械的な適用、社會經濟史研究の不足におちいつているのではないかとおもわれる。

(1) 『方法敍説』を「思想の領域における『人權宣言』だ」と規定する小場瀬卓三氏の見解は、この點で、ルフェーヴルの見解とある程度の近親性をもっているようである。ただし、小場瀬氏は、デカルトをマニユファクチュアのブルジョアジーというよりか法服貴族のイデオログとして規定した方が正しいとしている。氏の見解の方が、社會經濟史の成果を攝取した、ヨリ科學的な解釋であると思う。理論、前掲、六三頁参照。

ルフェーヴルは、本書第三章「カルテジアニスムの歴史的諸条件」において、十七世紀初頭を十六世紀のたんなる「延長」として把握している。デカルトの時代いかにえれば十七世紀初頭は、ブルボン絶対主義成立の劃期として注目されねばならぬのに、そして、ボルケナウが正しく指摘したように、ここに、デカルト體系のもつ歴史的社會的制約をみなければならぬのに、ルフェーヴルはこの點に、すこしも留意しない。いな、さらに根本的には、封建時代における絶対主義の特殊性、いかえれば、この國家權力のもつ特殊な構造と、當時の經濟・政治・思想のうえにそれがはたす歴史的役割とについて、ほとんど意識していないようである。事實、五〇頁にわたる「歴史的諸条件」の分析において、絶対主義がかたられているのは、つぎの一節だけである。

「ふるい封建制そのものではなくとも、封建主義に由来する諸力が、勝利をしめる。絶対王制の太陽が、地平線上にのぼる。専制王制が形成される。光輝、火、光のメタフォールと同時に、傳統的に、思惟と理性とを表現するためにもちいられた太陽の表象が政治的適用をえて、國王の人格と國家とを意味することに」(八九頁)

ここにのべられていることは、絶対主義の、なんらかの意味での封建性と啓蒙性のみである。この點については、いすべき

四

ことが多くあるが、紙數の關係上、割愛する。

さて、ルフェーヴルは、十七世紀の右のような社會經濟的情況のうえに、思想的状況をくみだてる。この二つの情況の内的關係について、かれは、つぎのようにいう。「ブルジョアジーは、まだ、對自の段階における階級としてよりは、即自の段階における階級としての運動をしていた」(八九頁)。「だから、この階級は、たえず、自分の實踐のうえでの唯物論(經濟的な關心事——技術と科學との發達)と、自分の理論のうえでの觀念論(形而上學的な辯論——ブルジョアジー出現期のピエウリタニスム、つづいて、モラリストたちの諸宣言、それらの神學者たちのますますひどくなつてゆく抽象、等々)とのあいだで、イデオロギー上の基本的な矛盾を、露呈していた」(四三頁)。この實踐と理論とのあいだの矛盾は、思想のうえに、客觀主義と主觀主義との矛盾として、あらわれる。いかえれば、一方では、技術と科學との發展が、ブルジョアジーに、方法を確立させるとともに、認識の客觀性を確認させる。他方では、しだいに高まつてゆく個人の自覺が、モンテーニュに代表させる主觀主義または「個人的懷疑主義」を、ブルジョアジーの脳裡にうえつける。だが、この相反する二つの思想的傾向は、矛盾として自覺されることなく、ブルジョアジーの意識のなかで、たがいに、からみあう。そして、このような社會的思想的矛盾が、社會的存在と思惟との發展の原動力となりうるために、この二つの項が、ただ一人の天才の意識によつて思

考され、もしくは『攝取される』必要があつた。その人こそデカルトなのであつた(九三頁)。デカルトにおいてこの矛盾が、まず、一六一九年十一月十日の夢という神秘的直観としてあらわれ、さいごに、一方における自然學および唯物論的生理學、他方における形而上學的觀念論という、體系的矛盾として、あらわれる、とルフェーヴルはいうのである。

ところで、このようなデカルトの體系的矛盾は、デカルトの論理構造のなかで、どこに、その論理的始源をもつのであろうか。ルフェーヴルは、デカルトの懐疑こそ、この始源である、とこたえる。そして、懐疑を基點として、デカルトの思惟の論理的發展過程を、つぎのように説明する。

ほとんどすべてのデカルト研究者が承認するように、懐疑こそ、確實なものを追究するデカルトの思惟の出發點である。懐疑は、獨斷、偏見等を拒否し、判斷を一時中止して、ひたすら確實なもの合理的基準をもとめる。デカルトの生涯のうち、この種の懐疑(方法的懐疑)の時期は、同時に、自然科学的研究の時期でもあつた。ここでは、懐疑が、かれの自然科学研究の根柢をささえるものとして、ポジティブな役割をはたす。かれの數學、自然學、生理學等は、この土壤のうえに、開花する。「しかしながら、この哲學者は、「懐疑によつて」偏見、できあいの見解、誤謬などの排破から、しらすしらすのうちに、自己の意識の内容全體、意識とその對象および世界との関連、ならびに、既得の知識の、破壊にまで、すすんでしまふ」

(一三四頁)。いいかえれば、懐疑は、『疑う』という思惟そのもの以外は、すべて、破壊してしまふようになる。懐疑がこの段階にまですすんでくると——ルフェーヴルはこの段階の懐疑を超理的懐疑とよぶ——、思惟者は肉體をもたない、世界は存在しない、と『想定する』ことができるようになる。「この、『想定する』という』小さなことばのなかに、『デカルト』の本音がある。認識のために、懐疑から、明證と確實性との探究から、出發しながら、デカルトは、突然、擬制に身をゆだねてしまふ。明晰の理論家が、突然、擬制のうえに、自己の議論をたてるようになる」(一三三頁)。この擬制から形而上學が成立する。この擬制のうえにたてば、思惟は認識すべき對象をまつたくもたない、思惟にとつては、世界もないのである。では、思惟は、なにを認識したらよいか。思惟は、思惟そのものを、思惟そのものの産物——神を、認識するほかない。この認識はいかにしておこなわれるか。思惟の自己内直観によるほかない。しかし、デカルトは、それに形而上學的粉飾をほどこして、こういう。「神が、二種の應用數學あるいは普通のメカニスムによつて、世界をつくつた。そしてまた一方では、かれの誠實と無限の眞實とにおいて、われわれのなかに、『眞理の種子』を、まいた。われわれは、この種子によつて、直接的に、直観的に、事物の本性を知るのである」(一三六頁)と。

このときから、デカルトにおける認識の順序が逆轉する。さきには、懐疑、考える我、明晰判明な觀念から出發して神に到

達したのに、こんどは一切が神から流出する。「デカルトは、かれの探究を中止してかれの「形而上學的」哲學を定立したときから、諸科學の『原理』は、『この哲學から借りだされ』ねばならない、と信ずるようになった。べつなことばでいえば、『知識の』獲得の順序が逆轉する。デカルトは、方法的な科學的探究によつて、いくつかの『諸原理』に到達し、形而上學をうちたてた、「それにもかかわらず」、かれはこの形而上學から、これらのおなじ原理を、ひきだそうとするのである」(一三五頁)。

これとおなじような論理過程が、かれの空間論にも、みられる。デカルトは、懷疑によつて、物質の「隠れた性質」を、否定する。ここに、スコラ學的物體論は、打破される。しかし、かれは、懷疑の破壊力をさらに發揮して、物質の經驗的感覚的諸性質をも、否定してしまう。感覺的な物質は、多様なもの、異質的なものであることをやめて、たんなる空間に還元されてしまう。そればかりか、知覺され印象される空間は線または形状に還元され、形状は數、關係、代數式に還元される。「だから、デカルトの方法は、實に、認識すべき對象から、單純なものへの、認識の抽象的な始源にもつとも近いものへの、廣汎な還元を、内包している。この順序は、無限の創造力をもつた、光彩陸離たるものであつた。なぜならば、それは、たんに解析幾何學を建設したばかりでなく、數學的な自然學を建設したからである」(一四三頁)。しかしながら、「それと同時に、かれ

は、知識の單純にして本源的な要素―抽象的論理的要素を、一種の本質、あるいは、考える我のうちにとじこめられた一種の實存、『真理の種子』、『單純性質』と混同してしまつたのである」(一四三―四四頁)。ここにおいて、科學の理論的方法的な始源が形而上學的な絶對的始源にすりかえられる。認識の順序の逆轉が、ここにも見られる。

右のようなルフェーヴルの解釋は、いくぶん大膽すぎると思われるところがないでもないが、デカルトにおいて、合理主義が、いかにふかく、中世スコラ學と、いな、そればかりか、キリスト教形而上學と、內的に結合していたかを、適確にえがきだして、きわめて示唆にとむものである。かれは、さらに、「デカルトの諸矛盾」につき、詳細に分析し、かれの自然科學的勞作と形而上學的勞作とに、するどいメスをふるつてゐる。しかし、本稿では、これらについて紹介する餘裕をもたない。そこで、さいごに、マルクスのデカルト研究の成果にたいするルフェーヴルの批判を、かんたんに紹介しておくことにする。

(1) 森、前掲書、一三九―一五〇頁を参照されたい。

五

マルクスは、『神聖家族』の一節「フランスの唯物論にたいする批判的戰闘」において、こういつてゐる。『デカルトは、自然學において、物質が自主的な創造力をもつたものであるとし、機械的な運動が物質の生命のあらわれであると解している』(マ

ルエン全集改造社版六五〇頁、『フォイエルバッハ論』出・藤川
 譯一六三頁。

この一節は、マルクス主義者がデカルトの唯物論的要素を論ずるとき、よく引用する箇所である。しかし、「この定式は、徹底的な吟味をうくべきものである」(二三二頁)。マルクスもいうように、たしかに、デカルトは、『哲學原理』第四五項において、物質に『自主的な創造力』をみとめ、物質をして、基礎的な形態から高次の形態への自主的な發展を、とげさせている。「しかし、同時に、デカルトは、物質から、一切の創造力、一切の變化を、はぎとり、そうすることによつて、かれの宇宙創成論を、不可解な、いなむしろ、擬制的な假説的なものにしたのであつた。この意味で、マルクスの意見を補足することが、おそらく、適當である。」(二三三頁)。

マルクスは、さらに、こうもいつている。「デカルトは、かれの自然學を、かれの形而上學から、完全に分離した(前掲書同頁)と。これについても、ルフェーヴルは鋭い批判の矢をむける。「ここでも、マルクスは、カルテジアニスムの本質的傾向を指摘している、だが、この傾向は……反對の傾向を忘却させるものではない。デカルトは、たえず、かれの自然學を、かれの形而上學に結びつけているし、また、結びつけざるをえなかつたのである。……かれは近代物理學を可能にし、のちの唯物論を用意した、だが、それはかれの失敗において、かれの失敗によつて、である。マルクスは、カルテジアニスムの創造

的な面、積極的な側面をあきらかにした、「だが」完全な研究は、他の側面を省略しえない」(二三三頁)。

そこで、これらの問題を説明するには、『神聖家族』ばかりでなく、エンゲルスがマルクスの死後發表したつぎのような自己批判(プロック、コンラッド・シュミットあての手紙)にも注目しなければならぬ。『われわれは、われわれの敵對者たちにまつこうから對抗していたので、かれらによつて否定されている本質的な原理に、とくに注意を集中させる必要があつた。そこで、われわれは、かならずしも、交互作用に参加する他の諸要素にたいして公正な態度をとる時間と場所と機會とを、みいださなかつた』。

この自己批判にもとづいて、デカルトを研究するマルクス主義者は、こう自問しなければならぬ。「……『神聖家族』という論争的な著書が、デカルトについて、交互作用のすべての要因、いいかえれば、デカルトの全著作における觀念論と唯物論との葛藤と内的交渉とに、じゅうぶん『公正な態度』をとらなかつた、ということ、ありえないだろうか?」と。

ここに見られるルフェーヴルのマルクスにたいする態度は、あくまでマルクスの唯物史觀と唯物辯證法に忠實であろうとしながら、マルクスの、とくに初期の、研究成果を、こえようとする態度であり、『神聖家族』の研究に、いなそればかりか、初期の論争的諸著作の解明にも、一つの意味深長な暗示を、あたえているのではないかとおもわれる。(一九五一・二・三四)