



Title	獣の魂をめぐって : デカルト派の動物機械説とその論敵:1670年代(1)
Author(s)	望月, 太郎
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2004, 44, p. 1-37
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9008
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

獣の魂をめぐって

——デカルト派の動物機械説とその論敵：1670年代（1）——

望月太郎

1. 序論

ピエール・ペールは、「獣の魂に関する逆説」⁽¹⁾（ペレイラ）に触れながら、つぎのように述べている。

「……そのドグマが実に奇妙なものでも、驚いてはならない。自然学の対象広しといえども、獣の魂ほど難解で厄介なものはないからである。それに関する極端な意見は不合理か非常に危険かどちらかだが、中庸を守ろうとしてもそれは支持しがたい。」（『歴史批評辞典』、項目「ペレイラ（PEREIRA）」）

ここで言及されている「極端な意見」のひとつは、デカルト派のいわゆる動物機械説（あるいは動物機械論）⁽³⁾であり、「中庸を守ろうとしてもそれは支持しがたい」と指摘されている、その意見はペリパトス派（逍遙学派、すなわちアリストテレス主義者たち）の獣の魂に関する感覚的靈魂の説である。⁽⁴⁾

獣の魂をめぐる問題——獣の魂は存在するか、もし存在するとすれば、それはどのような本性のものかを問う——は、デカルト以降の思想界における諸家の布陣を再編する、ひとつの参照軸となる。つまり、この問題にどう答えるかで当の哲学者の思想的立場が決まつくるのである。

無論、それはひとつの参照軸でしかない。しかもデカルトの動物機械説が近代哲学の表舞台において立場を決する「試金石」⁽⁵⁾としての機能をはたす、その有効性にはきわめて限定された状況的制約があることは言うまでもない。獣の魂を認めるか否かという問題は、たしかにデカルトの存命中も論点ではあったが、それがフランスで論争的主題として本格的に扱われるのは、長く見積もっても1660年代半ばから1750年代半ばまで、概して述べるならば、その時期は、デカルトの没後世に出た『人間論』（仏語版、1664）が巷に大きなセンセーションを巻き起こしたのを受けて、攻勢に転じたデカルト派——ラ・フォルジュやコルドモワ、あるいはロオーやフランソワ・ペール——に対して、反撃するペリパトス派が論駁の書、本

論で取り上げるイエズス会のパルディ神父がものした『獣の認識についての叙説』⁽⁶⁾（初版、1672）——しかし読者はこれを必ずしも「論駁」とは受けとめなかつた——を公にしたのに始まって、コンディヤックの『動物論』（1755）に対して、最後のデカルト派と目されるルラルジュ・ド・リニヤックが反論——『続・あるアメリカ人への手紙』⁽⁷⁾（1756）——を虚しく世に送り出すのに終わるまでの期間である。なお、この間、ブーリエの『獣の魂についての哲学的試論』⁽⁸⁾（1728）とラ・メトリの『人間機械論』（1747／48）が里程を標す。

世紀を跨いで展開される論争においては、諸家の布陣の構図も時の流れとともに変化する。おおむね17世紀末までは、デカルト派に対してもいわゆる伝統主義者（アリストテレス主義者とプラトン主義者）とガッサンディ派（エピクロス主義者）が反デカルト派の陣営を形づくる——つまり、この問題に関して新哲学者（「<新しい>哲学者たち」と呼ばれる）は二分される——が、その後、18世紀に入ると、デカルト派はペリバトス派とともに、ガッサンディを信奉する者どもにロックからの流れを汲む面々を加えた経験主義者を相手に防戦に回るようになる。1730年代にはデカルト派は、大学の外ではすでに守旧派であり、反啓蒙主義的勢力の一郭を成している。1737年にはデカルト派の事実上の敗北宣言が出される（マシー『獣の魂についての論考』⁽⁹⁾）。ブーリエの著作が世に出た後は、二元論者（ビュフォン～コンディヤック）にとって問題は、獣が精神的な魂をもつことを否定することではなく、魂は精神的なものであることを認めたうえで、不死なる人間の魂と死滅すべき獣の魂の本性的区別をいかに付けるか、である。ハラーによる感覚性と刺激感応性の発見以後、科学者は物質に内属する活動性を当然のこととして論じ始める。このような流れのなかで、動物機械説が件の「試金石」としての役割を果たし得る期間はきわめて限定期である。

しかしながら、獣の魂という問題は、思想史のなかでの状況下、ある問題が哲学的問題として意味をもつための条件は何であるかを探るという、知の考古一系譜学的関心をもつ者にとって興味深い。なぜならば同じ問題が短期間に数多の論争的なテキストを産み出しているからである。研究の対象は哲学者たちの言説である。哲学者たちは必ずしもつねに「永遠の相の下」で論じているわけではない。時代の哲学は、制度というプリズムを通して現実に像を結んだ宗教や科学との関係において姿を現す。ローゼンフィールドは、動物機械説を基軸に据えて古典主義時代の思想史を論じるにあたって、もっとも重要な問題として、動物機械説に対する攻撃は、どのようにして時代の一般的哲学を示現するか、という問い合わせをしているが⁽¹⁰⁾、われわれはさらに踏み込んで、論争の渦中にあって諸家が、それぞれに時代の哲学を引き受けつつ、何を賭け金にして立場をとったのかを問わなければならないだろう。

研究史を一瞥しておきたい。この問題に関する古典的研究としては、野沢が挙げているように、ヘイステイングス（HASTINGS, [1936]），ローゼンフィールド（ROSENFIELD, [1940]），そしてキルキネン（KIRKINEN, [1960]）らの研究があるが、いずれもラ・メ

トリにおいて典型的な人間機械論の台頭に論争のひとまずの終着点を見ている。そして啓蒙思想の隆盛のなかで獣の魂の存在や本性という形而上学的问题それ自体が無意味なものとして却下されるに至る歴史を追っている。しかし事態はそれほど単純ではない。たとえば、研究者も指摘しているように、レイデンで『人間機械論』が出版されたのと同じ年に、パリではデカルト主義者であるポーリニヤックの『アンチールクレティウス』⁽¹²⁾が出版されて好評を博しているのである。最近の研究では、マルコヴィツ (MARKOVITS, [1991])⁽¹³⁾ は、手短にではあるが、獣の魂の問題史におけるいくつかの論点——動物の言語活動、自我、感覚と認識——に関する議論の変容を要領よく描いている。またベルッチ (BAERTSCHI, [1992]) は、著書の一章を「獣の魂と感覚性」に割き、感覚の問題が17世紀から18世紀にかけて形而上学から生物学へと議論のトポスを移していく様子を手際よく描いており出色である。加えてゴンチエ (GONTIER, [1998]) は、モンテニュとデカルトに獣の魂に関する「逆説」の双璧を見て、両者の動物論を掘り下げ、また古代から近代までの動物論の哲学史についても詳しい。しかしながら、これらも脱形而上学化の流れのなかに問題を置いて見る点では視角を共有している。

多くの研究者において欠けているのは、やや抽象的なしかたで述べるならば、ある問題系を参照軸にして諸家の位置を測るとき、かれらの立場の、同じ方位にあり続けるように見えながらも時を追うにつれて変化する、思想的位置価の変化に対する配慮である。あるいは、より具体的な例を挙げて指摘するならば、初め革新的だったデカルト哲学が公認を得て、やがてデカルト派が思想史の舞台をしだいに左から右へ横切っていく、その最後の局面で、反啓蒙の側に位置付けられるこの派の残党が、自らの立場を守るために獣の魂をめぐる論争を利用することになる——たとえば晩年の大著『内奥感の証言』⁽¹⁴⁾ (1760) に至るまで獣の魂を論じ続けたルラルジュ・ド・リニヤックが、ビュフォンに抗して唯物論を排撃し、スピリチュアリズムを擁護するためにポーリニヤック (枢機卿)⁽¹⁵⁾ の立場に自らのそれを重ねた——といったような事実への配慮である。

17世紀後半から17世紀末の状況——デカルト哲学の精髓とみなされた動物機械説

のちに反デカルト派の立場からダニエル神父が述べたように、「論敵に対してあまりに譲歩しないことも、譲歩しすぎることと同様に、かなり危険なことである」。しかし獣の魂の問題に関しては、デカルト派も、反デカルト派も、一歩も譲ることができない。

デカルトの没後、17世紀後半、デカルト哲学がしだいに人口に膾炙し、いわゆるデカルト主義とそれを信奉するデカルト派が形成されるにつれて、動物機械説は、この哲学の中心的学説と見なされるようになる。17世紀末から18世紀初めに版を重ねた『デカルト世界旅行記』⁽¹⁷⁾ (初版、1690) の著者、ダニエルの証言を引こう。「学説には常に何らかの主要な論点

がある。……デカルト主義の、この本質的な論点は、あなたがた——学派のその他の領袖たち——が、偉大な師の忠実な弟子を識別するために用いる試金石のようなものであるが、それは自動機械の学説であり、この説に従えば、すべての動物はたんなる機械であり、感覚も認識もまったくもたない」。この説を受け容れる者は、「誰でも、やがてあなたがたの認可を受けて、デカルト派の名とその名誉を手に入れるのである」。なぜなら、「ただこの一点が、学派のすべての原理とすべての基礎を包含し、あるいは想定している」からである。

「偉大なデカルトが与えた、二種の存在のあいだに存する区別の証明に通曉することなしに、そのように考えることはできない。またこの説をもってしてデカルト派でないことは不可能であり、逆にそれなしにはデカルト派ではあり得ないのである。敢えて言えば、ここに純然なデカルト主義の精髓と精華が存するのである」。⁽¹⁸⁾

このようにやや誇張的に評された動物機械説は、デカルト哲学の諸原理からした結果であると同時に「厄介な帰結 (fâcheuses conséquences)」を生みだす、と批判される。「厄介な帰結とは、すなわちそこからすれば自然の産物は技術の産物とまったく区別がつかないということである」⁽¹⁹⁾。自然の産物のうちに魂を認める根拠がないのであれば、自然の産物にほかならない身体を備えた人間から魂が消去されるのは時間の問題である。やがて製作されるであろうロボットとほんものの人間を区別することはできないだろう。ロオーが懸念したように、「[獸がたんなる機械であることのみならず、機械にすぎない獸が多くのはたらきを巧みに為すことを証明する] この議論は、正当ではあるが、証明しすぎる」のである。「というもの、獸は人間に劣らず完全な知識をもつことのみならず、これらの知識の原理は、獸におけるのと同様に、人間においても少しも高貴ではないことを結論しなければならなくなるであろうから」⁽²⁰⁾。デカルト派は論敵に対して理論としては鉄壁の学説をもって論陣を張りながらも、その帰結をもてあります。ロオーの懸念は現実のものとなる。ピエール・バールがダニエルによる批判を評して、「デカルト派の論拠はほかの人間も機械だという判断へ導くことを示す」⁽²¹⁾ ものと述べた、その指摘の正しさは半世紀後にラ・メトリの出現によって歴史の事実として証される。

他方、ペリパトス派は、アリストテレスの権威と常識を盾に応戦するが、議論のいたるところで矛盾を露呈する。ピエール・バールが指摘しているように、「デカルト派への反論として集められるいろんな実例をよくよく検討してみれば、過剰証明であるのがわかる。それらの例は、獸が目的と手段を比較し、時には役立つものより正しいものを選ぶこと、一言で言えば公正と感謝のルールによって行動することを証明しているからである」。しかし他方、「スコラ哲学者は人間の魂と獸の魂は本性を異にすると証明できない」⁽²²⁾。ペリパトス派の議論も、デカルト派のそれに劣らず証明しすぎるのであり、こちらは獸を人間の地位にまで引き上げてしまう危険を招く。

『歴史批評辞典』における「ロラリウス」の項目は、17世紀後半から17世紀末の混乱した状況を手際よくまとめている。獣をたんなる機械であると決めつけるデカルト派の見解が「ここまで支持しにくく、真実性からここまでかけ離れている」、その一方で、ペリバトス派の「獣に感覚的靈魂を与える意見」も、デカルト派の「逆説」に劣らず、「まずい結果 (suites fâcheuses)⁽²⁴⁾」を避けられない。この批判によって暗示されるのは、両派共倒れに終わらざるを得ない論争の結末である。

ところで、この項目の筆者であるピエール・ベールは感覚的靈魂の説が導く「まずい結果」に関して、同じ項目の註 (E) で、ペリバトス派を批判して、つぎのように述べている。「感覚的能力の行為はみなその本性、本質からして自己反省的なものである」。⁽²⁵⁾ デカルト派の見解を代弁するような、この主張は、本論の後半で扱うデカルト派の論客、ディイが明言しているところに一致する。ディイが論争を挑むのは、本論の前半で扱うイエズス会のパルディ神父である。以下、獣の魂をめぐって鋭く対立したデカルト派とペリバトス派の論争が「最高潮の段階」⁽²⁶⁾ に達したとされる、1670年代における双方の議論を、ひとまずパルディとディイの著作に沿って検証し、そこで顕在化してくる問題点を詳らかにしたい。

2. パルディ神父『獣の認識についての叙説』(1672)

はじめに、パルディの『獣の認識についての叙説』を取り上げる。この著作は、前半では、デカルト派の主張を再構成して見せる。「これらの哲学者を獣から認識と感覚を剥奪することへと向かわせる諸根拠 (raisons) は何々であり得るか」(第10項) を確認し、動物機械説の論点を整理する。他方、後半では、アリストテレスに従い、獣が感覚的認識をもつこと、またその原理として魂をもつことを論じ、さらに実体 (本質) 形相 (forma substantialis; forme substantielle) 説の合理性を論証することを目論む。

しかし、のちにダニエルの批判を引きつつピエール・ベールが述べているように、「デカルト派の言う理由 [=諸根拠 (raisons)] が非常に強力な形で提示され、非常に弱々しく反駁されている」ために、著者の意図に反して、「本当の狙いはデカルト氏を叩くことではないのではないか、と疑う余地を一部の人間に与えてしまった」と評された。

まずは前半の議論をかい摘んで見ておきたい。

自発性の還元

パルディによれば、デカルトの企図は、動物の自発性を自然へ還元することに存する。人間において運動は、自然的運動、自發的運動そして意志的運動に三分されると考えられる。

「われわれ [=人間] において多くの運動が魂の側からいかなる思惟も介入することなく行なわれるということは確実である」(第11項)。消化、呼吸、血液循環、動脈の拍動など、

そこに「生命の徵を与え得る」ような運動は機械的に実行されるのであるから、それらの原因としては魂以外の原理を想定しなければならない。他方、意志的と思われる運動の多くも、じつは「身体機械の配置のみによって行なわれている」（第12項）。たとえば火種が手に押し付けられたとき、われわれは即座に手を引っ込めるが、この種の反射的運動に熟考は不要である。さらに言葉を話すときにも、調音のはたらきは自動的に成されている。発話に思惟が要求されるとすれば、それは「話そうとする決意（resolution）において」（第16項）のみである。——というぐあいに突き詰められたしかたで機械論の根拠が提示される。

ところで、「決意する [=自己決定する (se determiner)] ことは認識なしには不可能である。というわけで、言葉を話すためにはつねに認識が必要なのであり、追って発せられる言葉の音は人間において存する紛うことない思惟の徵である」（同）。こういうわけで、言語活動をもって人間における魂の存在証明とするデカルトの論拠は肯定されるが、その一方で、獸が類似の行動に際して決意しているか否かを確認する手段をわれわれはもたない。

しかし、「もし獸が十全なる自由をもって行動するのではないとしても、獸は少なくとも <自発性> (Spontanéité) と呼ばれるところの独立をもって行動するのであり、もし獸が熟考しないとしても、獸はそれでも決意する [=自己決定する] のである」（同）とするのが伝統的な見方である。けれどもデカルト派は、「獸は意志せず、決意する [=自己決定する] こともないのであり、獸は外的事物による決定によってのみ、器官の配置に従って行動するのである」（同）と断じるのである。かくして動物の自発性は運動の原理としての地位を奪われ、自発的運動は器官の配置によって実現される自然的運動に還元されてしまう。

自発的運動の背後に想定された「潜在的認識」 (Connaissance virtuelle) も否定される。なぜならば、「もしこれらの [たとえばリュートの演奏のような] きわめて規則立てられた運動が、現実的認識 (connaissance actuelle) なしに、器官が形成する習慣 (habitude) あるいは配置 (disposition) のみによって人間において為され得るのだとすれば、動物の運動も、これまたいかなる現実的認識もなしに、認識を代替する器官の配置のみによって為され得ることも明らか」（第18項 p.50）だからである。

なお習慣については、「この種の習慣は、じつのところわれわれが器官の配置 (disposition des organes) と呼ぶものと本性的に少しも異なるものではない」（第19項 p.53）とデカルト派は主張する。たしかに人間においては、習慣は「われわれが精勤によって獲得する」ものではある。しかし、もし習慣が器官の配置に還元されるとすれば、区別すべきは、結局、それが努力によって人為的に構えられたか、神の采配によって自然的に構えられたかのちがいに尽きる。ところで、「もし同じ習慣がいかなる現実的認識もなしに発動され得るのだとすれば、どうして神は獸の器官のうちに獸の本性に適合した運動を為すために必要なすべての配置を置き得ないだろうか、そしてどうして同じ配置が認識なしに発動し得ないだろう

か」(同, p.54)。というわけで、獣における認識と習慣の必要性は神の全能を根拠にすべて排除される。こうして、あらゆる自発性と認識は動物の行動原理としての有効性を否定され、獣は認識する魂なしに行動し得るという結論へ向けて道が開かれる。

神の全能と動物機械の形而上学的可能性／実践的確実性

つづいて動物機械説の形而上学的基礎に関するデカルト派の所論(「この〔=神の〕無限の権能(pouvoir infini)に特別の根拠を据えた、われわれの〔=デカルト派の〕」哲学者たちの言説)(第20項 p.55))——しかしあくまでパルディが解釈するかぎりでの——が示される。

「無限の知性をもった、考え方何でも好きなように実現することができる、かの製作者〔=神〕」(同 p.58)にとって、機械であるような動物を製作することは、容易に成し得ることである。そして、この件に関して全能の神が成し得ること(形而上学的可能性)は、実際に成されたこと(現実性)でなければならない。「というのも、神は実際にそれ〔=器官の配置〕をそのように〔=さまざまな運動を自動的に成し遂げるよう〕に成したのであり、われわれは自己自身の内部において、意志することも、思惟することもなく、これらの〔他の動物において観察するのと〕同じ運動を為すのを経験するからである」(第28項 p.73)。

ここで見て取るべきは、第一に、人間における自然的運動の「経験」を語るパルディが、同じ「経験」が他の動物においても人間におけるのと同様のことがらが生起していると判断する根拠であり得るとデカルト派が主張していると認定している点である。つまり、そのような類比的推理によって、動物機械の現実性が証明されると考えている点である。

そして、第二に、「これらの機械仕掛けはすべて、実際に動物のうちにある」(同 *ibid.*)とデカルト派を代弁して述べるパルディが、動物機械の形而上学的可能性を肯定するに留まったデカルトの言説を越えて、デカルト派の主張をして、その「実践的確実性(certitude morale)⁽²⁸⁾」を容認するものと解している点である。

これらの主張が、ほんとうにデカルト派に帰されるのか否かはにわかに断定しがたい。しかし、このような解釈がデカルトに本来的な動物機械説の証明を逸脱していることは明らかである。デカルトは、動物の「経験」を推し量るような類比的推理も、動物機械の可能性と現実性の直接的置換も、慎重に退けていた。

生命原理の否定と感覚能力の精神的靈魂への還元

ペリバトス派が「動物の本性は、感覚し、運動のすべてを内的な生命原理によって為すことにあるのであり、この原理は知覚し・感覚する能力をもつ」(第29項 p.76)とするのに對して、デカルト派は動物機械におけるそのような原理を否定し、「われわれが獣において

認めるものは、実際、すべて機械によっても為され得るような物体的運動にすぎない」（同 p.77）と断定する。なぜなら、少なくとも「外から判断するかぎり——そしてそれが獸の本性を認識する唯一の途なのだが——、外觀はどこから見ても魂を欠き、感覚を欠いているのであるから」（同 *ibid.*）。

デカルト派がこのように主張する諸根拠が提示される。それらは、1) 感覚原理の同一性と、2) その帰結としての精神性（第31項～第32項）、3) 精神的原理の局在（第33項～第38項）、4) 感覚する魂の自己感受と自我の同一性（第39項～第40項）、5) 動物精気のはたらきによる身体の自然的運動（第41項～第42項）である。

第一に、感覚原理は個体において同一的でなければならない。たとえば、「見るところの原理は、聞くところのそれと同じである」（第31項 p.78）。さらに、「足で感覚する原理が、頭で、身体のあらゆる他の部分で感覚するところのそれと同じものでなければならない」（同 p.78-79）。加えて、「苦痛を感じる原理が、少し前におそらくは喜びを感じていたところのそれと同じものでなければならない」（同 p.79）。なぜなら、「そのように唯一のものとして概念しないならば、感覚原理を概念することは不可能」（同 *ibid.*）だからである。これらのことがらは内的経験（「われわれが自分自身において感じるものごとの経験」（同 *ibid.*））の事実である。

第二に、感覚原理は精神的靈魂でしかあり得ない。なぜなら、物体は分割され得るからである。「それ〔=同一性〕が可能なのは、この原理が精神的実体であり・理性的精神であるような場合に限られる」（第32項 p.81）。それゆえ、「もし獸が感覚し・知覚する能力をもつとすれば、各々〔の獸〕のうちに、单一的であり、身体のさまざまな部分のすべての動搖を感覚し・知覚する、同一の原理が存するのでなければならない」（同 p.89-81）。が、それはあり得ないことだ、とデカルト派は主張する。

「〔第三に〕もし獸の魂がどこか特定の場所に宿るとすれば、それは、近代人の大部分が思っているように、疑いなく脳であるか、あるいは、アリストテレスが考えたように、心臓であろう。しかし、どちらでもあり得ない。なぜなら、動物の頭が切り取られた後にも、また心臓が取り除かれた後にも、身体の残りの部分はしばらくの間生き続け、同じ感覚の徵を与え続けるのをわれわれは見るからである」（第34項 p.83-84）。それゆえ、「もし獸のうちに感覚原理があるとするならば、それは全身体に可分的なしかたで広がっているのでなければならない」（第35項 p.87）が、それは背理である。

第四に、「あらゆる感覚し能う魂は、おのずから自己自身を感じることができる (*se peut sentir elle-mesme*) し、〈われ〉 (Moy) と自分に言うことができる」（第39項 p.92）。「そういう魂は、それゆえ、おのずから自己自身を感じ、自己自身をいわば名づけることができ、〈われ〉と自分に言うであろう。その〈われ〉とは、自己を感じ・自覺する〈われ〉であ

る」(同 p.93)。感覚する魂は、感覚すると同時に、自らを感覚の主体として感得し、同じ主体を自我として意識する。自己感受が自我の存在の根拠である。ところで獣の魂があるとしても、それは感覚原理ではあり得ない、というのがデカルト派の主張である。もしそれが感覚原理であるとするならば、「……この＜われ＞は、かの〔アリストテレスが引用する〕昆虫が分割されたときには、どうなるのか。——かのように引き裂かれた魂の感覚が、どんなものか見てみたいものである」(第40項 p.93) とかれらは批判する。「われわれが＜われ＞についてもつ観念は、それを破壊することなしには引き裂くことが不可能であるような、不可分なもの観念ではないのか」(同 p.95)。それを容認するならば、不可分でなければならぬ自我の観念に破綻を来す以上、獣の魂は認められない。

そして最後に、「それゆえ、少なくとも分割された、これら諸部分のいずれか、あるいは両方が魂なしに動くのでなければならないし、結局、認識なしに・感覚なしに動くのでなければならない」(第41項 p.99) とデカルト派は結論するのである。人間において切断された四肢の運動が存続するために動物精気のはたらきをもってすれば十分だとすれば、「つぎのように一般的なしかたで主張することも少しも奇異ではないということになろう。すなわち、獣のすべての運動は精気のはたらき、あるいはそれに相当する何ものかによってなされる、と」(第42項 p.101)。

以上の諸根拠をもって感覚原理としての獣の魂はデカルト派によって否定された。——とパルディは報告している。

感覚と知覚の本性

パルディは、デカルト派を代弁して、感覚と知覚の本性を明らかにする。解明の方法は、内省の途による。「われわれは、自分自身に尋ねる (se consulter soy-mesme) のでなければならない」(第43項 p.102)。なぜなら、「われわれがもつ固有の感覚と認識以上に明らかな経験はない」(同, *ibid.*) からである。内的経験が探究の拠り所である。

「われわれは感覚し・感覚を知覚するときに、何を経験しているのか」(同 *ibid.*)。——感覚／感覚の知覚が区別される。感覚器官によって捉えられ、「共通感覚 (Sens commun) と呼ばれる、想像力の座がそこにあるところの脳の内部」(第44項 p.103) にまで伝達された対象の像は、そこで＜ファンタスマータ＞ (*Phantasmata* 表象像) を形成するが、それは詰まるところ「物体的な形象 (figure corporelle)」でしかない。ここまでが感覚のはたらきである。感覚が物質的な表象像を対象とするのに対して、知覚とは、「この場所 [=共通感覚と呼ばれる、想像力の座が存するところの脳の内部] に密に現前し注意を払っている (intimement presente & attentive)」(第45項 p.105) 魂が、「これらの〔感覚器官、神経や動物精気の〕活動やこれらの物体の形のすべてを超えたところで、もうひとつ他の画像

(une autre peinture) をこしらえ、それをこしらえることにより、それを考察し、自己自身のうちでそれを眺める」(同 *ibid.*) はたらきである。注意する魂の眼差しの対象は「知的な (Intellectuelle)」「内的表象 (representation interieure)」(第46項 p.107) であり、それなしには表象も知覚されることがない。「知覚は魂の経験である」(第45項 p.105) と定義されるが、同じ経験は、魂が自らの眼差しの前に対象を立てる作用そのものの経験と、その作用の結果である内的表象の知覚経験とに分節化される。

ともあれ以上のように感覚と知覚を区別したのち、デカルト派はつぎのように主張している、とパルディは続ける。「この種の [=知覚の対象である内的表象をつくる] はたらきは物体の成し得るあらゆるはたらきを凌駕しているので、それは必然的に物体ではないような他の原理をもつのであり、それは精神的・非物質的な魂 (ame spirituelle, & immaterielle) である」(第47項 p.108)。それゆえ、知覚するものが魂であるならば、物質的靈魂の説は支持できない。

「リベルタンの不敬」をめぐる応酬

パルディは、デカルト派の動物機械説に劣らず、ペリパトス派の獸に物質的靈魂を認める説が、ガッサンディの精神に与るリベルタンの主張に論拠を与え得るものだとして、デカルト派になり代わって注意を喚起している(第49項～第52項)。

「もし一度でも獸のあらゆる働きが魂なしに、身体 [・物体] 機構のみによって実行され得ることを認めてしまうと、ひとはやがてさらに歩を進めて、また言うようになるであろう、人間のあらゆる働きは身体 [・物体] 機構の同様の配置によって成され得るのである、と」(第49項 p.112-113, 強調引用者)。——これは、デカルト派の動物機械説に対するペリパトス派による批判の論点である。⁽²⁹⁾ 動物機械説は人間機械論を導くというのである。しかしペリパトス派は、この種の批判に抗するデカルト派から、つぎのように再び応酬されるだろう。

「もし一度でも獸において生起するさらに驚嘆すべきあらゆることがらが物質的な魂のはたらきによって成されるのだと認めてしまうと、ひとはやがてさらに歩を進めて、また言うようになるのではないか、人間において生起するすべてのことがらもまた物質的な魂のはたらきによって成されるのだ、と」(同 *ibid.*)。——ペリパトス派による動物機械説に対する批判は、やぶ蛇になるというのである。獸は物質的靈魂をもつとするペリパトス派は、人間の魂をも物質的なものに還元することを許しかねない。

「獸は思惟し、事物を知覚する、ゆえに獸は善と惡を識る。ゆえに獸は熟慮し、また他方のものを避けるために一方のものを選好する。ゆえに獸は目的に向けて行動する。ゆえに獸は推論する。これらのこととはすべて獸において、いかなる精神的な魂もなしに行なわれる。

それでは、いったい人間にとって精神的な魂は必要なだろうか」(第53項 p.122)。——この反論をかわすことができないペリバトス派は、「リベルタンの不敬 (impiété des libertins)」(同 p.112) を助長する結果を招く危険のかどで、デカルト派を非難する権利をもたないだろう。

ここで言われている「リベルタンの不敬」とは、人間の魂の精神性と不滅を否定する反宗教的思想であり、おしなべて唯物論的性格を呈するが、上に見る批判のやりとりからも明らかなように、そこには二種類の唯物論への傾向を区別することができる。ひとつは動物機械説の延長線上に位置する機械論的唯物論であり、もうひとつは物質的靈魂の説の延長線上に想定される自然主義的唯物論である。(のちの18世紀に前者を体現するのがラ・メトリであり、後者を体現するのがヴォルテールやディドロである。)

他方、獣の合理的行動（「目的へ向けて行動し・経験を利用し・未来を予見する」(第51項 p.117)）が、「人間において見いだされるような精神的原理に由来するものであってはならないということはない」(第51項 p.118) とする向きもある。キュロー・ド・ラ・シャンブル⁽³⁰⁾は獣の行動にも知性を認めた。

人間精神の本質としての自由意志

問題は、ただたんに人間の魂の精神性を擁護することではなく、同時にどのようにして人間とその他の動物との差異を規定するかであるが、デカルトが提唱した動物機械説は、問題の究極的解決策であり続けることができるのだろうか。

ところで、古来、「そして今日なおわれわれが維持しているところの、一般的に解された自由の定義は、理性ヲモッテ行動スル能力 (*Facultas agendi cum ratione*) に存している」。その際、「理性ヲモッテ」とは、「原因の認識をもって」(第52項 p.121) ということである。ここで、ラ・シャンブルがそうしたように、もし獣の行動に理性の徵を認めるならば、獣は自分自身の行動について原因の認識をもち、したがって自由であるということにもなる。そういうことになれば、もはや人間と獣の差異は「程度の差でしかない (ne different que comme le plus & le moins)」(第51項 p.117)。このような理性の安売りに対して、デカルト派はどのように対抗し得るのだろうか。

バルディによれば、デカルト派の切り札は自由意志である。「人間として活動する (agir en homme) [とは]、すなわち選択によって、意志の決定によって動く (se mouvoir par choix, & par la determination de la volonté)」(第66項 p.149) ことである。意志的運動が認められる場合、そのときには魂が「指令という方途によって (par voie de commandement)」(第63項 p.143) 機能している。

たとえばオルガンを演奏するとき「指が動くことを意志する。すると、直ちにあたかも指

は、われわれの魂の意志を理解したかのように動かされる」(同 p.144)。「われわれの精神が意志すれば十分であり、……それがどのような仕方で為されるかは問題ではない」(第62項 p.140—141)。ともかくも意志している、そのことはわれわれの意識の事実である。

反対に、「本能によって自然に (naturellement par instinct) 為すというのは、……思惟や意志の傾動がない場合に、思惟や意志の傾動が、身体の配置によってすでに下された決定に従うだけだということなのである」(第66項 p.149—150)。本能による運動は、すべて器官の「自然的配置 (disposition naturelle)」(第56項 p.129) を、かつそれだけを「直接の原理 (principe immediat)」(第61項 p.137) (あるいは「直接的原因 (cause immediate)」(第62項 p.138)) とし、魂が「運動を意志し、指令する (vouloir & commander le mouvement)」(第63項 p.143) ために現前する必要はない。

人間においても、「ときに行動が思惟に先立ち、決定が意志に先立つことがある。そして、そのような場合、行動は<動物的>あるいは<自然的> (animales, ou naturelles) である。また、ときに意志の支配が身体の活動に先行することがあるが、そのような場合、行動は<人間的>であり<意志的> (humaines & volontaires) なのである」(第66項 p.150)。

他方、「獸は運動を指令しない。というのも、獸は自ら決定せず、むしろ事物によって決定されるのである」(第63項 p.144—145)。だから、獸が権利上何らかの魂をもち得るとしても、「獸に魂を与えることは無益である」(同 p.145)。

ここまで議論を総括して、デカルト派の結論が以下のようにまとめられる。「本能によって行動するためには思惟も意志も不要である。というのも、もしかりに思惟があるとすれば、思惟はすでに先行した身体の運動の後追いをするだけだからである。それゆえ意志は、そして思惟は意志的な行動と運動のためにのみ必要なのであり、もっとも完全な獸もその種の運動を為さず、本能によってしか動かないのであるから、つぎのように言わなければならぬ。——獸はいかなる思惟ももたず、いかなる意志ももたない」(第67項 p.150—151)。

獸から思惟と意志を剥奪するデカルト派の論理は、たしかに絶対的な仕方で獸の魂を否定するものではないが、ひとまず所期の目的を達している。第一に、人間の魂の精神性の根拠を自由意志に求め、これを担保することにより、獸に対するいわば最大限の譲歩を可能にする。獸は人間のように合理的に行動するかもしれない。犬を見ても逃げないが、狼を見ると逃げる羊は、犬を友として認識する、その一方で、狼を敵として認識する (あるいは認識しているかのごとくにふるまう)。それを認識と呼びたければ、そう呼ぶがよい。けれども獸がそうした行動を為すには本能をもってすれば十分である。獸は決断しなくてもよいのである。第二に、獸の魂が権利上あり得るとしても、それを事実上否認することにより、人間と獸との間に「程度の差」には還元されない決定的な差異を確保することができるのである。

*

後半では、一転してデカルト派の動物機械説を論駁する諸根拠が、アリストテレスの著作を典拠にしながら示される。冒頭で、デカルト派の「非常識な意見 (*opinon extraordinaire*)」に対して、通俗の「共通的意見 (*opinion commune*)」——「獣がほんものの思惟とわれわれのもつような感覚〔感情〕 (*sentimens*) をもつ」(第69項 p.155) との説——の擁護が目指されるように言われるが、最終的に弁論されるペリバトス派の「哲学者たちに共通の見解 (*sentiment commun des Philosophes*)」とは、「獣はほんものの精神的認識 (*connoissances spirituelles*) をもたず、そのような認識は理性的靈魂、すなわち純粹な精神にのみ帰属するが、それにもかかわらず獣は感覚的認識 (*connoissances sensibles*) をもつ」(第76項 p.168) という説である。つまり、アリストテレスも認めるように、獣は思惟しないし、獣が機械であるというのもある意味で正しい(第74項)。しかし獣は感覚するのであり、そして感覚は何ほどかの認識を含意し、それゆえ、その原理として獣は魂をもつ(第98項)。人間が感覚的認識に加えて精神的認識をもつのに対して、獣は感覚的認識のみをもつ(第97項)。結論を先取りして述べてしまえば、獣における感覚の原理とは、それ自体は物体ではないが、物体に属し、物体をして生命体となす実体(本質) 形相にほかならない。——アリストテレスに由来する「実体(本質) 形相 (*forma substantialis*)」の合理性が弁証される。

加えて注目すべき点として、デカルト派の動物機械説の形而上学的可能性を認めたうえで、同じ仮説の非現実性が、デカルト派の言う、いわゆる「神の誠実 (*veracitas Dei; véracité divine*)」を逆手に、盾に取って主張される。もし獣が、感覚し・認識するがごとき外観を呈しながら、たんなる機械であるとすれば、神はわれわれを欺くことになるであろう(第117項)。

獣は思惟しない

パルディは、アリストテレス『動物誌』第1章(「あらゆる動物のうちで、思惟する能力をもつのは人間だけである」「多くの動物が記憶力を具え、訓練を容れるとしても、想起することができる者は人間を措いて他にはない」)に典拠を求めつつ、獣の思惟を否定する。たしかにアリストテレスは獣における、ある種の認識——たとえば記憶——を認めているが、他方、ほんものの思惟——熟考や想起における反省——を人間にのみ担保している。このことを、パルディは、アリストテレス『記憶論』第1章を引きつつ、記憶が表象像をもつことであるのに対して、「想起 (*Réminiscence*) は、それ以上に、ある種の精神の知覚 (*une certaine Perception de l'esprit*) を伴う」(第73項 p.163) のであり、この種の知覚のおかげで、

「ひとは想起することにより、想起しているという、そのことを知っている」(同 *ibid.*) のだと解釈する。そして想起のはたらきにおいて見られるような反省的知覚こそが、ほんものの思惟を特徴づけるのだと主張する。「このことは、あらゆる種類の思惟に共通である。というのも、思惟しながら、思惟しているという、そのことを知らないことは不可能だからである」(同 *ibid.*)。この点は、すぐ後で見るよう、感覚的認識と精神的認識(知性的認識)を区別する際に重要な論点となる。反省の有無が獸の認識と人間の認識を区別するというのである。

目的論の是認と感覚的認識と精神的認識(知性的認識)の区別

感覚の本質は認識に存する。感覚器官は認識するために具えられたものである。「獸が見たり聞いたりすることが確実であるのは、獸が眼をもち、耳をもつことが明らかであるのと同等のことである。[そうだとすれば、われわれ〔=人間〕において]見たり聞いたり、つまり一般的に言って感覚することが少なくとも何らかの認識を伴うからには、獸が認識することは疑いの余地ないことである」(第76項 p.169)。——ここでパルディは目的論を是認している。自然の造作は造物主の意図を反映している。

それでは感覚的認識とは何か。それを明らかにするには、精神的認識と感覚的認識の本性と、その相違を詳らかに規定することから始めなければならない。

パルディによれば、精神的認識あるいは知性的認識とは、「それによってわれわれが事物を知覚するとき、知覚しているという、そのことを知覚するようなしかたでそれを為す、内密な知覚(perception intime)」(第78項 p.171)のことである。要するに、「一種の反省を本質的に伴うような知覚」(同 *ibid.*)のことである。これに対して、感覚的認識とは、「このような反省を伴わない、たんなる事物の知覚」(同 p.171-172)のことである。

感覚的認識における生命的知覚

ところで、人間における知性的認識は、つねに感覚的認識の、いわば地の上に行なわれている。パルディは、このことを「見る(voir)」場合を例にして説明している。

見るとはなしに見ているということがある。

「……ひとは特別な注意なしに見ることもできる。言うならば、見ているということに気づかず見ることもある。／加えて「見る」ということが本質的にある種の認識と生命的知覚(perception vitale)を含んでいることは明らかである。というのも、結局、見るとということは、光線を受容することではなく、眼底に表象された事物の像をもつということでもない。見るとということは、何かそれ以上のことを意味するからである。なぜなら、これらの光学的表象であるなら、す

べて人工の眼のうちにも形成され得るからである。そして、自分自身に尋ねるならば、われわれは固有の経験によって、この場合、それ以上のことを意味するようなしかたで見ているのだと納得するのである。この特別なしかたとは、生命的知覚〔をもってするというしかた〕にほかならず、それが感覚 (sensation) あるいは感情 (sentiment) と呼ばれるところのものもある。それゆえ、われわれにおいては自己自身に対して反省的ではないような、われわれのうちでそれは気づかれることなしに (sans que nous nous appercevions) 生じるような、感情 (senti-mens) または生命的知覚がある。」(第81項 p.179-181)

感覚的認識に特有の非反省的な知覚は、生命的知覚と呼ばれる。この種の知覚が、あらゆる認識の基底となり、注意や想起といった精神の反省的作用を支えている。

生命的知覚は、「きわめて繊細で微妙で、どんなに気を配っても気づくことも思い出すこともできない」(第85項 p.186)。「しかし、だからといって、われわれがそれらを忘却したなどと主張してはならない。なぜならば、結局、忘れるためには一度ならずとも知っているければならないからである」(同 p.187)。それを捉えるはたらきが反省されないものは想起されない。言い換えれば、知性的認識の対象だけが想起され得るのである。

さらに重要なことには、生命的知覚は、ある種の運動感覚 (キネステーゼ) である。たとえば読書の最中、「見る」はたらきは、どのように機能しているだろうか。もちろん、眼で見て、単語を、そして文を知覚し、意味を把握しているだろう。しかし、それ以前に、印字を文字として、そして文字列を単語として無意識のうちに知覚している。「つねひごろ、ある程度の集中力をもって読書しているときに起こっていることについて少し反省してみればよい。われわれは言葉の意味 (sens des paroles) に注意を払うのであり、さまざまな形 (figure) や配列 (arrangement) により文字列 (la suite du discours) をつくりあげている文字に考えをめぐらすために注意を払ったりはしない。……集中力がきわめて高い場合には、本が何語で書かれているのかについてすら一顧だにしないことさえあるのだ」(第82項 p.181-182)。「われわれがこれらの文字を見たということ、それらの形を認めたということ、さまざまな文字を互いに区別したということ、そしてそれらの文字が単語を構成するために互いに結んでいる関係とともにそれらを捉えたということはやはり明らかであり、それなしにはわれわれは意味を汲むこともできなかっただろう」(第83項 p.183-184)。パルディは、ここで知性的認識の背後にあって対象 (文字) の「形や配列」や「文字列」を意味あるもの (言葉) として構成する身体のはたらきを示唆しているのである。それは反省を本質とする精神のはたらきではない。しかしこの種のはたらきはたんなる機械的動作には還元されない。それは運動とともにに行なわれる感覚であり、また認識である。「われわれは見て、事物を認めて、それらを互いに区別するが、精神的と呼ばれる反省的知覚なしにそうするこ

とがある。それゆえ、われわれにおいても、この種の感覚的と呼ばれる認識を認めなければならない」(同 p.184)。

感覚的認識と感覚的欲求（あるいは生命的欲求）

整理するならば、二種の能力——<理性的能力> (*Faculté raisonnable*) と<形像力> (*Phantaisie*) (あるいは広義の分類概念としての<想像力>) ——が区別される。第一に、理性的能力のはたらきとして、その受動的能力である<知性> (*entendement*) のはたらきにはかならない<知性的認識>と、その能動的能力である<意志> のはたらきにはかならない<理性的欲求> (*Appétit raisonnable*) が区別される。第二に、同じように、形像力のはたらきとして、その受動的能力である狭義の(「事物を表象し知覚するための」)<想像力> のはたらきにはかならない<感覚的認識>と、その能動的能力——「敢えて呼ぶなら、感覚的意志 (volitez sensibles)」(第90項 p.196) と言われる——のはたらきにはかならない<可感的>あるいは<感覚的欲求> (*Appétit sensible, ou sensitif*) が区別される(第88項)。

パルディがアリストテレストマス的伝統に従ったとする、この区別(理性的能力と形像力あるいは想像力の区別)は、ガッサンディが主張したところと対照的である。ガッサンディは、理性的能力と形像力あるいは想像力の差異は程度の差であり、両者の間に本質的な区別はないと言った。

ところでパルディは、感覚的意志のはたらきに関して、再び読書の例を用いて、つぎのように言っている。「読書の際、われわれは文字をきわめてよく認めるのみならず、それらを追いかけているのである。われわれはすべての単語を次々に読むために眼を適切なしかたで動かしている」(第90項 p.196-197)。この種のはたらきを、生命的知覚に比して、生命的欲求と呼ぶことができるようと思われる。それは、生命的知覚と同様、やはりたんなる機械的動作には還元されない、ある種の運動感覚であるような身体のはたらきである。

「見テイルト感ジル (*sentimus nos videre*)」ということについて

ここで唐突なようだが、デカルトがフロモンドゥスの反論に答えて述べたところをふり返っておきたい。フロモンドゥスは、当時、ルーヴラン大学教授(哲学)を務めた、ジャンセニウスの後任者であったが、獸の実体的靈魂を擁護して、デカルトの『方法序説』第五部に示された動物機械説を批判した。これに答えて、デカルトはつぎのように述べた。

「……かれ [=フロモンドゥス] は、私が思うに、獸がわれわれ〔人間〕とまったく同じしかたで見る、つまり自分が見ていると感じ、あるいは見ていると思いながら (*sentiendo sive cogitando se videre*)、そうすると想定している。これはエピクロスの見解であったと信じられているとこ

ろだが、今日でもほとんどの世人に承認されていることでもある。……私の見解は、獸が見るのは、われわれが見ていると感じる (*sentimus nos videre*) ときこそうするようにではない。むしろたんに獸は、われわれの精神の注視が他へ向けられている (*mente alio avocata*) ときのよう⁽³¹⁾に見るので、という考え方である……」

デカルトによれば、フロ蒙ドウスは獸に反省的知覚を認めていると断じられる。獸が「見ていると感じ (*sentire*)」る、あるいはそう「思う (*cogitare*)」ところのはたらきは、人間が精神的思惟によって為す、「見る」ことに伴う反省と同じはたらきである。デカルトに従えば、反省の有無が人間と獸を区別する指標である。しかし獸に反省は認められない。

しかしながら、フロ蒙ドウスが獸に認めた、「高貴なはたらき (*nobiles operationes*)」と評される、「見たり (*videre*)、聞いたり (*audire*)、等々」の「感覚的靈魂」を「原因」とすると考えられるような、「動物的なはたらき (*operationes animalis*)」とは、はたしてデカルトが言うような反省のことだったのだろうか。おそらくそうではない。フロ蒙ドウスにとつても反省は「理性ある魂に固有の作用」であり、たんなる視覚や聴覚のはたらきとは区別される。しかし、獸が見ていると感じるとした場合、たしかにそれは反省ではないが、それはやはり何かの認識であるということをかれは言いたかったのではないだろうか。そして、この種の感覚的認識を、のちにパルディが生命的知覚と呼んだとは考えられないだろうか。

生命原理への訴求

パルディのテキストに戻ろう。「獸においても認識があり、感覚的欲求がある。というのも、獸は見て、感じ、事物を区別し、感情の結果、行動するからである」(第92項 p.201-202)。——生命的であることを本質とする感覚的認識と欲求は、人間を含むすべての動物によって共有される。「結局、動物の活動様式と人間のそれとのあいだに見いだされる大きな類似を考えるに付けても、たしかにそれは両者における原理がほとんど同じであることに由来していると言わなければならない」(同 p.199)。それでは、その原理とは何か。

獸は精神的認識をもたないというデカルト派の主張は正しいとパルディは認める。「新しい哲学者たちの諸根拠は、獸が精神的認識をもたないということを証明している」(第93項 p.202)。たしかに、「思惟し、想起する能力をもち、良識をもち得る者は人間しかいない」(第97項 p.208)。

しかしながら、そのことが獸はいかなる魂ももたないということを証明するわけではないとパルディは反論する。「それら [=デカルト派の提示する諸根拠] は、感覚的認識に関しては何も証明していない」(第94項 p.204)。それゆえ、「…… [精神的認識をもつという] この意味では、われわれはアリストテレスとともに、獸は思惟しないと認める。が、そのこ

とは獸がほんものの感覺と感覺的認識をもつことを何ら妨げない」(第97項 p.208)。

他方、パルディも指摘しているように、アリストテレスも動物は自動機械であると述べている(『動物運動論』第7章、『動物発成論』第2巻第1章、第74項で引用)。引用は、一見、デカルト派の動物機械説に権威を与えてしまうようだが、けっしてそうではない。つぎのように言われる。「アリストテレスの権威は、新しい哲学者たちを支持するものではない。というのも、かれが動物は自動機械のようなものだと言うとき、かれはとりたてて何かを述べ立てているわけではないからである。そのことについては万人が認めるところである。実際、動物の身体が、無数の小さな仕掛けを備えた、無限に才知に富んだ製作者が理解を絶する器用さで組み立てた、驚嘆に値する機械であるということを認めない者はない。われわれはみなこの点については一致している。問題は、感覺的身体の、この機構以外に、その内部に、この機械に生命を付与し、それを統御する形相が存するか否かなのである」(第96項 p.207-208)。換言すれば、問題は生命原理であり、それが何に由来し、どのような仕方で動物の身体を統御しているかである。

獸の魂の存在証明

精神的靈魂の存在が、いわゆるコギトの内的経験の事実から直接的に演繹される(「われわれは精神的な魂をもっている。というのも、われわれは、身体のあらゆる多様な部分にあって感覺する、この<自我>がまったく不可分の一なる<自我>(un nous entierement indivisible)であると経験するからである」(第93項 p.203))のに対して、感覺的認識の原理であるべき獸の魂に関して、われわれはその存在をそこから演繹し得るような何らの経験の事実ももたない。しかしながら、他方、デカルト派が開陳して見せているような諸根拠は、獸の魂が存在しないということを証明しない。それゆえ、「獸が魂をもたないことを確証するのは、實際、不可能であるように思われる」(第98項 p.212)。

獸の魂に関しては、その不在の証明があり得ないという、そのことが、その存在証明への出発点になる。証明にあたってア・プリオリな根拠は何も見いだされないという前提に立ち、それが存在し得るとするならば、その可能性は、どのような条件の下で追求されるのか。

感覺的認識の原理は、第一に、人間的自我の根拠として認められるような同一性を備える必要はない。なぜなら、「動物がそれによっておのずからに私は見る、触れる、感じるといい得るような、何らの反省もないのであるからには、動物をして見たり、〔触れたり、〕感じたりさせるところの原理が不可分である必要は全然ない」(同 *ibid.*) からである。反省の欠如は、原理における同一性の欠如を含意する。「植物に生命を与える原理が分有され得るのと同じしかたで、動物における感覺の原理は分割され得る」(同 *ibid.*)。——分割可能性という条件。

ついで、第二に、「獣の感覚的認識は、それが物体的原理に由来し得ないほど物質に不釣り合いなものを何も含まない」(第103項 p.223) のであるから、「感覚的認識は物質を超えることのないはたらき」(第95項 p.206) であり、結局、その原理は「物質的原理であり得る」(同 p.207)。——物質性という条件。

しかし、もし感覚的認識の原理の物質性を容認するならば、唯物論に口実を与えることにもなる。事実、パルディは、ガッサンディ派の主張について、「すべてをアトム（原子）によって説明しようとする者どもある。きわめて微細なく精気（華）>（Esprits）と呼ばれる微小物体が魂の本性を成しているとかれらが主張するとき、この説が問題に解明を与えるとかれらは考えている。かれらの説明に従えば、ニッサの聖グレゴリウスの主張に反して、人間の魂は比喩によってのみ魂であり、獣の魂だけが真なる意味で魂と呼ばれるべきだと言わなければならない」(第99項 p.213—214) と牽制しつつ、そこに一定の合理性を認めている（「獣の感覚は、いかなる仮想的実体（corps imaginable）によっても為され得ないが、しかし必ずしも物質的原理から由来し得ないものではない」(第103項 p.222)）。けれども、この原理が何らかの「仮想的物体」(第100項 p.214) であると主張することは、同じ原理が「形相（Forme）」(同 p.215) であると主張するに劣らず証拠を欠いている。いずれにしろ、それが何であるか（その本性）をア・プリオリに論証する根拠はなく、またア・ポステリオリに立証する証拠もないのであれば、前者を原理とするよりも後者を原理とするほうが、より蓋然的である——つまり、より多くの説得力がある——ということを示せばよいわけである。

以上のような条件の下で、「われわれ [=人間] において理性的な魂が為すことを動物において為しているような、……何らかの原理がなければならぬ」(第102項 p.220) という事実的な要請に応じながら、(デカルト派に抗して) 獣の魂が存在し、(プラトン主義者に対しても) それは精神的靈魂ではないが、(エピクロス主義者に対しては) いかなる仮想的物体でもないということを説得するに足る、どのような根拠を示し得るのか。観察の事実からした類推は、物体あるいは物体の偶有性ではないような動物の形相の存在を予測する。しかし、それは、第一の条件に照らして、身体の分割に応じるようなものでなければならず、第二の条件に照らして、物質的であり得るものでもなければならぬ。このような要請、予断と条件の錯綜した隘路を縫って証明が行き着くのは、「<実体（本質）形相>（Formes substantielles）とわれわれ [=ペリバトス派] が呼ぶところの、物体でもなく、様態でもない、つまり物体の偶有性ではないが、物体的な何かであるような、他のもの」(第108項 p.234) である。

動物の実体（本質）形相とは、それによって「誕生した動物においてわれわれが、以前には〔この動物の〕身体がもたなかつたような、ある種の配置と同じ身体がもつのを見いだし、

それによって〔この動物の〕身体は感覚し、あるしかたで認識するようになる」(同 p.235)、また「そのゆえにわれわれが、ここに動物がいる！とほんとうに主張し得るような、かの状態にこの身体を構成する何ものか」(同 *ibid.*)である。それは誕生とともに「新たに到来し」(同 *ibid.*)、「この身体をして生命あるものとなす」(同 p.236)。生命をもつという、その点で動物は「新しい実体 (nouvelle substance)」(第109項 p.239)である。そして、その新しさをもたらすのが、動物の実体 (本質) 形相なのである。「というのも、この語によつて、われわれは実体を構成する、新たに到来して、新たな実体をつくる、あるいは去つてそれを解体する、当のものを解するからである」(同 *ibid.*)。

「ところで動物は、その本性が生命をもたない、どんな実体とも無限に異なる、ひとつの実体である」(第109項 p.238)。生命の有無が、動物とたんなる物体を区別する指標である。さらに、人間と獸が異なるように、獸とたんなる物体は異なるものでなければならない。それらは実体として異なるのでなければならない。「そして異論の余地なく、人間が他のどんな物体的実体とも異なるひとつの特別な実体であるように、また同様に、どんな動物も他のどんな物体的実体とも異なるひとつの実体でなければならない」(同 *ibid.*)。人間をして人間たらしめているのが精神的靈魂であるならば、動物をして動物たらしめているような動物に固有の魂がなければならない。

実体 (本質) 形相の合理性

実体 (本質) 形相の合理性について、パルディはつきのように説明している。

「自然界には動物の形相であるような魂が存在することは不可能ではない。というのも、理性はわれわれにわれわれが魂をもつことを納得させるからであり、また公会議 (クレメンス五世のもとで行なわれたヴィーン公会議、レオ十世のもとで行なわれたラテラン公会議) の決定は、魂が人間の真なる形相であることを疑うことを許さないからでもある。この形相は、完全な物体、つまり広がりをもつ実体ではないとはいえ、物質的であることもまた不可能ではない。というのも、われわれは、物体ではないが、それにもかかわらず物体的な何ものかであるような、様態のような偶有的形相 (formes accidentielles) があることを知っているからである。これらの実体 (本質) 形相のうちのひとつが、適当に配置された物体 [・身体] に結合し、それと一体つまりは動物を成すということも不可能ではないし、その形相が他のあらゆるスペキエスから区別されることもまた不可能ではない。というのも、われわれの魂はこのようなくらいに身体に結合し、すべての残りの動物から区別されているのだから。それゆえ、この仮説に不可能な点は全然ない。」

(第110項 p.239-242)

この説明の論理は、第一に、魂が人間の形相であることは疑えないことからの類推により、動物の魂が動物の形相であることを導くものである。そして、第二に、動物の魂の物質性に関するところでは、物体の「偶有的形相」——たとえば、それ自体は物体ではないが物体に属している運動（第107項参照）——を根拠に、それ自体は物体ではないが物質的なものであるような形相の存在を認める。

さらに、この説をもってすれば、偶有的な変化であるような「変移（alteration）」と混同され得ない、実体的な変化であるような「発生（generation）」や「腐敗（corruption）」の問題も合理的に解明されるとパルディは主張する（第111項 p.242-243）。加えて、人間において理性的靈魂が行動を導くと考えるのが自然であるように、獣においても感覚的靈魂が行動を導くと考えるのは、また自然であるがゆえに、実体（本質）形相の説は動物機械説よりも好ましいとパルディは主張する。「われわれにおいて事物を認識し・区別する原理の導きによって運動が為されるように、獣においても〔類似の原理の導きによって〕運動は為されるのである」（第112項 p.245）。

以上から、実体（本質）形相の説は動物機械説よりも合理的であり、「かくして、この期に及んでは、機械論にはいかなる蓋然性も残されてはいないのであって、〔逆に〕魂を認める見解はたんなる仮説としてではなく、まったく真理として通用するのである」（第113項 p.247）。——このようにパルディは、ひとまず議論を締めくくる。

神の全能と誠実——再反論に答えて

しかし、神の全能をもってすれば、魂を欠いたたんなる機械として動物を創造することもできるのではないか。もし神がそうしたとすれば、われわれは、魂をもつであろうほんものの動物と、動物そっくりの外見をしたたんなる機械とを識別することはできないであろう。また行動に際して、われわれが認識をもつという経験は、同じように獣が認識をもつという結論を必ずしも導かないことも真実である。このような類比的推理は、神の全能という形而上学的前提の下では無効である。「われわれが自分自身のうちに見いだす感覚的な認識と知覚について主張してきたところからは、実際に獣がそのような認識をもつかどうかを知ることはまったく不可能である。われわれは獣の魂の中に入り込んだことはいまだかつてないのである」（第114項 p.248-249）。

手がかりになるのは結果だけである、つまり「われわれが獣について知ることのすべて、そしてわれわれが外側から見ることのすべては、獣がある種の運動を為すということのみである」（同 p.249）ということはほんとうであり、たしかに「われわれをして獣における魂を認めることを強いたところの理由（根拠）は、われわれが獣において目撃したところ——たんなる運動と見なされたある種の運動——から引き出されたものではない」（同 *ibid.*）。

獸に魂を認めようとするのは、人間の側からした思い入れ、抗いがたい類比的思考の誘惑によるではないのか。さらに、「認識する原理なしに済ますことができるるのであるから、どうして認識と感覚を容れる物質的な魂などという、認めるに困難なものを必然性もなく容認することによって、わざわざ頭を悩ませなければならないのか」(同 p.250-251)。

このような再反論に対して、パルディは神の誠実を逆手に取って答える。「神はわれわれを欺くことはないということを認めさえすれば、認識と感覚をもつのは、たんなる自然の機械ではなく、ほんものの動物であると言わなければならぬ」(第116項 p.255-256)。神は、認識する必要もない者に、あたかも認識するために具えられているかのような感官をつくり与えて、われわれの眼を欺くようなことはしない。「もし獸がたんなる機械であれば、神はわれわれを欺くことにならう」(第117項 p.259)。

3. アントワーヌ・ディイ『獸の魂と認識についての論考』(1676)

つづいて、ディイの『獸の魂と認識についての論考——人間の魂の精神性を証明した後、⁽³³⁾たんなる機械によって動物のもっとも驚嘆すべき行動をも説明する』を取り上げる。この著作は、先立つパルディの著作に対するデカルト派の側からの応答として位置づけられる。⁽³⁴⁾

パルディの名前を明示的に挙げて行なわれる批判は、序文、第10章、第12章および第13章に見られる。最初に序文を垣間見て、パルディの著作が当時どのように評価されていたかを確認しておきたい。

「パルディ神父は、獸の認識について著した書物のなかで、見事に説得力をもって、デカルトと、その派閥の面々が、かれらの見解を支持するために用いた根拠のいくつかを報告している。〔他方〕かれは、それらに対して、かなり弱々しいしかたで応答している……」(Préface)

のちのダニエルやピエール・ペールがパルディに対して投げつける批判の文言の原型が、ここに見られる。

パルディは、論者も認めるように、動物機械説の諸根拠を「見事に説得力をもって」示した。しかしがれが示した諸根拠は、結局、あいかわらず動物機械説の蓋然性を立証するにとどまる評価される。「それ [=見事に説得力をもった諸根拠の提示] にもかかわらず、かれ [=パルディ] が論駁しようと努めた諸根拠は、この [=動物機械説の] 真理を確立するには十分ではない。〔というのも、それらは〕真正の原因 (veritables causes) から引き出されたものではなかったからである」(ibid.)。換言すれば、ディイは、デカルトの動物機械説を演繹的に論証しようと、つまりア・プリオリな根拠からした証明を確立しようと企てるのである。

哲学の根本問題としての獣の魂

ディイは、獣の魂という問題を哲学の根本問題として位置づけている。「この問題についての認識は、哲学の完全な理解に必要不可欠である。というのも、<新しい>と呼ばれる哲学者たちの側につくのであれ、あるいは大多数とともに古代人の哲学、とくにアリストテレスの哲学に与するのであれ、この問題について徹底的に学ばなければならない」(ibid.)。⁽³⁵⁾ 獣の魂という、この問題が何ゆえ根本的かといえば、「その論点が、かれらの形而上学と自然学の主な諸基礎ととりもつ緊密な結合関係のゆえに」(ibid.)である。この問題が形而上学と自然学の接点に位置する、その位置価のゆえに、それは重要なである。またディイは、敵方に対しても、「また他の者どもも、論敵に対して意義を申し立て損なうことがないよう、問題の所在をよく理解するよう努力しなければならない」(ibid.)と呼びかける。この一文は、同じ問題が、当時、きわめて論争的な文脈に置かれていたことを証している。

この著作の序文からは、またディイが哲学の目標を何に据えていたかを窺い知ることもできる。「われわれ [=人間] 自身の探究 (l'étude de nous mesmes) は、あらゆるものごとのうちでも最重要であり、われわれが生涯執心しければならない道徳 (la morale) は、この認識のうえにのみ支えられる」(ibid.)。実践的な道徳の基礎として、理論的な人間学を構想しているのである。人間学の認識が明らかにするであろうことは、「魂の精神性 (spiritualité) と不死 (immortalité)」(ibid.)であるが、その第一の条件は、「われわれの魂と獣の魂との間に存するほんとうの違いを見いだす」(ibid.)ことであると論者は捉えている。つまり、動物論が人間学の条件なのである。

大学の状況

同じ序文に見られる、歴史的状況について触れている記述に注目したい。「第二に、多くの著名な大学において、魂の精神性を証明することはできないという意見が公に支持されている」(ibid.)。——1670年代の当時は、先に引用したところにも言われているように、大学では「大多数」の哲学者たちはアリストテレス主義を奉じており、デカルト派は「<新しい>と呼ばれる哲学者たち」に連なる勢力の一郭を成すにすぎなかつたと思われる。しかしながら、ディイの記述からは、魂をめぐる議論の混乱した状況が窺える。「この意見においては、この真理 [=魂の精神性] の証明のために出された証拠はすべて合理的に否定される。結果、魂の精神性を証明することはできないということを確信させる一般的命題は、たんにアリストテレスの諸原理から引き出された議論のみではそれを証明することができないということを支持する命題よりも強力である」(ibid.)。野沢も引き合いにだして解説しているように、たとえば1671年に公刊されたロオーの著作 (『哲学対談』) によれば反省可能性が思惟実体の固有性ではあり得ず、したがって魂の精神性の証左であり得ないことは、すでにデ

カルト派の是認するところでもあった。しかし他方、アリストテレスの権威に対する合理的思考の優位が保守的な大学でもしだいに認められる状況が到来しつつあったようである。ロオーは、つぎのように証言している。「デカルト氏の学説は、先入見なしに、また党派心なしに、この問題を検討したすべての者の承認を受けたのであり、それはヨーロッパの多くの有名大学すでに確かな地位を得ている⁽³⁷⁾」。けれども、魂をめぐる議論において典型的にそうであったように、合理的思考は微妙な問題に関して混乱を招く結果以外のものをもたらさないこともある。

魂の精神性と人間におけるその固有性を合理的思考をとおして論証することは、デカルト派が当時の状況のなかで直面した多大な現実的困難を克服するためにも越えていかなければならぬ重要な課題であった。ディイの論考も、このような課題に挑む、歴史的状況の産物として捉えられなければならないだろう。

動物機械を創造する神は欺瞞者か？——神学のトポスに求められる根拠

この論考におけるディイのパルディ批判は、パルディがその著作の最後に論じた、いわゆる神の誠実をめぐる議論にまず的中する。パルディは、もし神がわれわれの目を欺くような動物機械を造ったとすれば、それは神の誠実に反すると説いていた。

パルディを名指した批判は第10章から始められ、われわれが動物を機械であると明晰にかつ判明に認識するならば、神はわれわれの認識どおりに機械であるような動物を創造していることは真実であると主張されるが、先立つ第9章で、獸から認識とその原理である魂を排除するための論理的条件が提示されているので、ひとまずかえりみておきたい。

「結果が二つの異なる原因から生じ得るときに、この結果の考察のみによっては、ひとは一方ではなく他方の原因の存在を結論することはできない。ところで動物のすべての運動は、動物の身体という機械によってか——それを否定することはできないように——、あるいは認識する魂によってか——それが主張されているように——、産出され得る。ゆえに、動物が為すことについての考察は、それだけではそこから野獸が認識することを推論するための正当な前件としてわれわれの役に立つようなものではあり得ないであろう。結局、結果以外のところから引き出された根拠が、われわれをして先立つ二つの原因のうち、どちらがそれらを真に産出するのかを見いださせてくれるにちがいないということになろう。」(Chapitre 9, p.59-60)

動物の運動（結果）は、第一に、たんなる機械によって、あるいは第二に、認識する魂によって、産み出される。観察し得る結果のうちには、原因が第二のものではないことを否定する根拠は見いだされない。ディイが、動物の運動の原因は第一のものであることを主張する

のに対して、パルディは、それは第二のものであると主張していた。後者の可能性を排除するためには、「結果以外のところ」に根拠を求めなければならない。

この章で、獣が認識する魂をもつこと否定するために、神の権能に訴えた獣の魂の不在証明がなされる、その最後に上に引用した部分は置かれている。以下に、ディイが示す証明の論点を抜き出しておく。第一に、神は全能であり、少なくともそのうちに矛盾を含まない観念の対象をすべて産出し得る。第二に、神が動物機械を製作し得ないとする形而上学的な根拠はない。第三に、神において可能であることは必ず現実のものとなる。というのも、神は「最短の途 (la voie la plus courte)」(p.57) によって働くからである。第四に、神の作品は「神の栄光 (gloire)」(ibid.) に適うようなものでなければならぬ。以上の論点に照らして、動物機械の観念は矛盾を含まず、それゆえ、その実在は可能であり、またその製作を妨げる根拠がない以上、それは現実に妥当するものでなければならず、加えてそれは神の栄光を顯すものもある、というぐあいに証明は達成されるというのがディイの主張である。

以上の証明における第一、第二の論点については、先に見たようにパルディも是認するところである。ここで指摘しておくならば、矛盾律についてのディイの考え方は、明らかにデカルト的というよりはマルブランシュ的である。さて、ディイが獣から認識する魂を排除する、その論拠は、上の第三、第四の論点に存することになるが、これらの論点は、パルディの言う神の創造のわざの合目的性に対置される、機械論者の神学的主張の眼目である。ディイがそこにパルディを反駁する論拠を求める「結果以外のところ」とは、これらの神学的議論のトポスにほかならない。

ところで、これらの論点をもってすれば、いわゆる神の誠実に矛盾することなく動物機械説を擁護し得るか否かが問題であるわけだが、ディイは、パルディを反駁して、神は一定の条件下では欺瞞者でもあり得ると主張する。

第10章では、パルディの所論を論駁するにあたって、予備的作業として、観念とは、知覚とは、判断とは、誤謬とは何かが論じられ、そのために意志とは、知性とは何かが定義されるが、その内容は当時のデカルト派の標準的な認識論と言ってよい。認識とは、観念をもつことである。観念とは、事物それ自体とは異なる魂の変様である。知覚とは、事物を観念によって知ることである。判断とは、知性のはたらきである知覚に対する意志のはたらきであると同意である。そして誤謬とは、観念と現実の不一致である。ところで、われわれは明晰で判明な認識をもつときには判断を差し控えることができない。また、明晰で判明な観念をもつようなことがらについてわれわれが下す判断は誤ることがない（「私は、私にとって明晰に認識される事物に対して下す判断において誤ることはあり得ない」(Chapitre 10, p.67)）。なぜなら、もしそのような判断において誤ることがあれば、それは神の善性に矛盾するだろうからである。「神は虚偽をわれわれに説得し、信じ込ませるために証言したり、

権威をもって介入したりはしない」(ibid., p.68)。さらに、「神は存在しない事物を証言し得ない」(ibid.)のであるから、われわれは明晰にかつ判明に認識するところについては、そのとおりに事物が実在することを信じなければならないのである。

以上に概括したような論理をさらに進めて、ディイは獸の魂を否定する。われわれは獸の魂を明晰にかつ判明に認識することはできない。それにもかかわらず、獸の魂が存在すると判断することは誤りである。このような判断においては、神は欺瞞者であり得る。しかし、このとき誤謬の責任は神ではなく、われわれの知性的認識の射程を越えて判断を下す自由意志にある。知性の認識は、たんなる機械であるような動物の明晰かつ判明な觀念を与える。そのような觀念は存在する事物についての神の証言なのであるから、われわれは動物がたんなる機械であると判断して間違いない、と言うのである。

機械論的感覺論と目的論の排除

第12章では、感覺器官の構造の合目的性に関する議論（パルディ『獸の認識についての叙述』第76項）が反駁される。ディイによれば、獸の感官は、時計の部品と同様、機械的動作のためにのみ必要不可欠なものであり、そこに目的性を見るのは先入見である。

パルディは、つぎのように述べていた。「たしかに、自然が外部に誇示するためにしか役立たないような眼や耳を形成するためにわざわざ労を取ったとすれば、それはきわめて奇妙なことであり、……獸が見たり聞いたりすることが確実であるのは、獸が眼をもち耳をもつことが明らかであるのと同等である。[そうだとすれば、われわれ〔=人間〕において]見たり、聞いたり、つまり一般的に言って感覺することが少なくともある種の認識を伴うからには、獸が認識することは疑いの余地ないことであり、また魂の内密な知覚が、身体の事実、すなわち器官の外的配置に劣らず、視覚や〔聴覚、つまりは〕感覺の本質のうちに含まれることも疑いの余地ないことなのではなかろうか」(前掲書、第76項 Pardies, *op.cit.*, p.169—170)。——眼をもつ、耳をもつということは、視覚や聴覚をもつということであり、そこには認識が認められる。外的形態には、必ずそれに対応する認識があるというのである。

この種の類比的推理にもとづく形態の目的論を是認するパルディに対して、ディイは反論して、つぎのように述べる。「獸が認識しないと想定するならば獸の外的感官が誇示にしか役立たないと主張することは、小時計のばね仕掛けあるいは大時計の平衡重りがこの機械の外見上の裝飾にしか役立たず無用だと言うに劣らず誤った主張である。というのも、反対に、これらの部品が小時計や大時計においてはきわめて本質的なものであるように、同様に動物において外的感官は生命を維持するためにきわめて必要な器官だからである」(chapitre 12, p.81)。——目的論は排除される。

非反省的認識の否認

第13章では、物質的・感覚的認識が徹底的に否定される。

「感じる (sentir)」ことに関して、ディイは四つの意味を区別する。それらの意味は、1) 感覚像、2) 神経上の印象、3) 動物精気の運動、4) 「対象の認知 (apercevance) または混乱した思惟 (pensée confuse)」(*ibid.*, p.82–83) であるような知覚であるが、第四の意味での感覚と知覚は獣において見いだされない、とかれは主張する。

パルディが精神的または物質的である二種類の認識を認め、前者を反省的、後者を非反省的なものとしたことは、すでに見たとおりである。他方、ディイはそもそも非反省的認識を認めない。「[精神的認識とは] 反対に、物質的認識は、かれ [=パルディ] が言うように、それ自体に対する、いかなる反省も含んでおらず、われわれは、この種の認識をもつときは、為していることについて説明することはけっしてできないし、またそれらの認識をもつてていることを知ることすらできないのである」(Chapitre 13, p.87–88)。

われわれが「見る」とき、「見ること」を知るはたらきは、必ずしも再帰的反省であるとはかぎらないとディイは考えている。もし精神的認識の本質を再帰的反省に存するものとするならば、われわれは精神のうちに「反復される洞察 (inspection réitérée)」(*ibid.*, p.88) を追い求めて無限廻行を余儀なくされるであろう。精神的認識の本質について、ディイはつぎのように述べる。「しかし、われわれに固有の経験によって確信をもつように、われわれが確証することは、あらゆる思惟が、魂においては、じっさいのそれ自体への回帰に少しもよらずに (non par aucun retour véritable sur elle même), ただその現前によって (par sa seule présence), 直接的かつ無媒介に感覚されるものだということである。かくして私が見るとき、私の<見ること>は、そのこと以外の何ものも必要とせずに、そのことがあることを感覚させるのである」(*ibid.*, p.88–89)。ここでディイは、思惟するに際しては直接的・無媒介的な自覚があり、しかも、すぐ後に引用するところで言われているように、それはある種の感覚（精神的感覚）であると指摘しているのである。この種の「直接的反省」が精神的認識の本質である。

経験によって知ることができないものは存在しないと断定される。「われわれが感覚的認識と、そこから帰結する諸限定をもつていてそれを確証するには、われわれがそのことについて何らかの経験をもつていなければならぬ」ということが明らかであるように思われる」(*ibid.*, p.89)。しかし、われわれは物質的認識について、いかなる経験ももつことができない。「というのも、物質的思惟の本性上、われわれは、それらの思惟がわれわれの内にあるときには、それら物質的思惟を観ていると自覚することはないからである。以上のことから、われわれの経験が、いわゆる感覚的 [=物質的] 知覚の存在については、いかなる証言も与えないことは確実である。というのも、もしわれわれがそれらの知覚を感覚しているな

ら、それらの知覚はそれ自体が精神的なものであろうから」(ibid.)。それゆえ、パルディが生命的知覚と呼んだような物質的知覚は存在しない。知覚は、明晰であろうと混乱していると、つねに精神的である。それゆえ獸は、いかなる知覚（「認知」あるいは「混乱した思惟」）ももたないと結論されるのである。

物質的認識の無益

パルディが物質的・感覚的認識のうちに認めた運動感覺も否定される。「これらの〔物質的〕思惟は、それを使って解決しようとする諸困難の解明には、まったく無益なものである、というのも、少しばかり狭い板の上を歩くときに落ちないようにするためにわれわれが行なう運動の正確さを説明するのに、この物質的思惟は、どんな役に立つというのか。こうした運動は、最も精巧な機械が注意深くこの運動を実行しようとするであろうとき以上に、多くの巧みさをもって調整されている」(ibid., p.89-90)。

ディイによれば、説明しなければならないことは、「何ゆえにわれわれが、落ちないようにするために、身体が傾いていく側から身体全体を遠ざけるという、まさにわれわれの欲求にかなった、ある比率と釣り合いをもった行為をなすのか」(ibid., p.91)である。知性的認識は、重心の位置を教えるかもしれない。あるいは落ちた場合の危険度を予測するかもしれない。しかし身体はそうした認識なしに勝手に動く、そのことが問題なのである。「〔パルディが〕解決しなければならなかったのは、この困難であった。しかし〔物質的・感覚的認識を導入したとしても〕この問題は、解決されるどころか、その解決し難さをすべて保っているので、身体機械の仕組みに訴えることなしに解決することは不可能である」(ibid.)とディイは反論する。

認識の一義性

経験によって知られ得ないものは存在しないと断定されるが、反対に、存在するものはすべて経験によって知られ得る。たとえば、犬が主人に愛情表現を見せるとするならば、その犬が主人に対する愛情をもつことを自覚しないなどということがあり得るだろうか。「われわれが、あるいは敢えて言うなら他の動物が、現に持っているような、愛、憎しみ、喜び、悲しみ、欲望を、愛したり、憎んだりしていることを感じ、自覚することなく、もつことが可能であるなどと概念し得るのだろうか」(ibid., p.94)。感覚や感情は必ず反省（直接的反省）を伴う。

それでは、感覚や感情に伴う反省は、何を告知するのだろうか。ディイは答えて、つぎのように述べる。「苦痛、空腹、愛、苦しみ等々の感覚（感情）を産出する原理がそれらによって告知されることなくして、そういう感覚（感情）が存在し得るなどということは考え

られない」(ibid., p.95)。感覚や感情を産出する原理は魂である。したがって、情念の本質は、感覚や感情を魂の変様として提示する、魂の自己知であることに存するのである。

以上のとおりであるとすれば、もし物質的・感覚的認識があるとすれば、「それが存在していることが感じられることなしには、それが存在していると概念することは不可能であり、それゆえそれ自体に対する直接的反省なしには、それが存在していると考えることは不可能である」(ibid., p.96)。しかし、その点を認めるとすれば、もはや獸においては物質的・感覚的認識のみがあるとする説は支持できないであろう。なぜなら、われわれはそこに「精神性の表徴 (caractere de la spiritualité)」(ibid.) を認めなければならないからである。結局、認識とは、つねに反省を伴う、精神的なものなのである。

こうして、パルディの支持した二種類の認識という区別は否定される。

「最後に、こういった二種類の認識——一方は自己反省的であり、他方はそうではない、こういった二種類の認識があることを認めるときに、非反省的認識が物質的であり、反省的認識が精神的であると正当に論決することはできないであろう。というのも、物質的実体と感覚的思惟との間に関係を見いだすことができないように、物質と精神的な意味での認識との間に関係を見いだすことはできないからである。結局、[ペリパトス派は] これらの認識が物質的であることを想定するのではなく、証明しなければならなかつたのである。……／これまで述べられたことから容易につぎのように結論づけることができるだろう。すなわち、第一に、いわゆる精神的思惟と物質的思惟との区別は、誤ったしかたで想定されたものであり、いかなる根拠によっても支持され得ない。第二に、こういった区別は虚偽のものである。というのも、こういった区別は、理性や経験に対立するものであり、結局はこういった区別は無益なものである。」(ibid., p.97-98)

認識は、あくまで一義的なものでなければならない。思惟経済の法則に従う、デカルト派の合理主義である。

動物機械説の合理性

同じ章の末尾では、動物機械説はたんなる仮説でしかないとするパルディの論攻に抗して、動物機械説が実体（本質）形相の説よりも合理的であり、しかも「仮定された」蓋然的学説ではなく、「証明された」真理であると主張される。

パルディが、デカルト派の動物機械説を「いかなる根拠もない恣意的な仮説」(ibid., p.98)にすぎないと論難するのであれば、ディイは、ペリパトス派の物質的・実体（本質）形相の説も同じ理由から仮説にすぎないと反論する。「というのも、神は動物に魂を与えることができるからである」(ibid.). 神の全能をもってするならば、獸に魂を与えることも、

与えないことも、等しく可能であるがゆえに、一方の仮説が他方の仮説よりも合理的であるとする存在論的（神学的）根拠はない。

しかし認識論的な理由から、ディイは、「神は動物を、われわれが見ているものとまったく同様ではあるが、認識を容れる魂をもってはいないものとして創造した」ということ（動物＝機械）、そして「神がそのように創造したのは、神がそうすることができたからである」ということ（動物機械の現実性）は、「仮定されたのではなく、証明された」(*ibid.*, p.99-100)と主張する。

なぜならば、動物機械の観念は、たとえそれが常識に反するとしても、明晰にかつ判明に認識される。他方、獸に認識する魂を認めるのは、「明らかに虚偽なる仮定」(*ibid.*, p.100)である。「というのも、それは概念不可能なもの的存在——すなわち獸の認識する物質的な魂——を含むからであり、そのようなものについてはそれを示すような、いかなる觀念もわれわれはもち得ないからである」(*ibid.*, p.100-101)。のみならず、「この仮説はさらに困難を抱える。というのも、動物において思惟するとみなされる、この原理〔=物質的・実体（本質）形相〕の产出は、諸々の神秘以上に隠されており、秘められている何かなのである。さらに、この〔動物における思惟原理と〕物質の結合、物体への作用、その可分性あるいは不可分性は、克服不可能な困難であるが、それらはこの仮説において引き受けなければならない困難なのである」(*ibid.*, p.101)。要するに、パルディが肯定しているような獸の認識する魂は、物体の明晰で判明な觀念からは演繹不可能な矛盾を含む概念なのである。

4. 結びにかえて

本論で取り上げたパルディの著作は、前半において敵方の論理を代弁する際の筆致の鮮やかさと、後半において味方の論理を開陳する際の議論の晦渋とのアンバランスにもかかわらず、その後しばらくの間、獸の魂に関して論じた古典的事例としてたびたび引き合いにだされるものとなる。ローゼンフィールドの調査によれば、ディイをはじめ、ダニエル、ピエール・ペール、フランソワ・ペール、ブーリエ、ゲーらがパルディに言及しているという。⁽³⁸⁾評価はさまざまで、たとえば「作品の第二部でもけっして手を抜いたわけではなく、古来の説を支持するためにできるだけのことをしたのだと思う」(P・ペール)⁽³⁹⁾と好意的なものから、「この書物は、その著者をしてペリパトス派のあいだで背任者と見なさしめた」(ダニエル)⁽⁴⁰⁾と手厳しいものまである。この著作を当時のペリパトス派の標準的見解を呈するものと見てよいかどうかについては、研究者のあいだで意見の分かれることもある。ローゼンフィールドに異議を唱えるキルキネンは、当時のアリストテレス主義に関して正確な理解を得るためににはさらに広汎な文献の探索が不可欠であることを説いている。⁽⁴¹⁾しかしながら、キルキネンも認めるように、問題は感官の機能をどのように捉えるかであり、アリストテレ

ス主義者が総じて獣の知覚と認識を認め、それらを魂の活動に結びつけて考えていたのは一般的的事実であって、そのように考えた場合にどのような問題に直面するのか、ペリパトス派の陣営に身を置きながらかれらの議論の弱点を自らさらけ出して見せたところにパルディの著作の魅力は存するのではないか。もし獣に知覚と認識を許容するならば、その原理を求めるのは思考の必然である。合理的に考えるならば、その原理は物質的なものであるか、精神的なものであるか、いずれかでなければならないだろう。また、この点が重要なのだが、ここで物質の同質性と魂の等価性⁽⁴²⁾を合理的に論議する前提として認めるならば、ピエール・バールが指摘するように、「獣の魂が物質的で死ぬものなら人間の魂も同じであり、人間の魂が精神的で不滅な実体なら獣の魂も同じだということになる」⁽⁴³⁾。が、そうであるならば、「どちらを向いても恐ろしい帰結が生じる」⁽⁴⁴⁾ことを覚悟しなければならない。それらの帰結を避けようとするならば、デカルト派がそうするように、本来、獣から魂を奪う以外にはないだろう。しかし、そのとき見失われるのは動物の自発性という生命現象の事実である。動物をして動物たらしめている生命体に固有の活動的原理（生命原理）は、再帰的反省の対象ではないが、われわれの経験はそれを否定することができない。その一方で、宗教の課す教義とアリストテレス主義の枠組みに縛られた伝統主義者の思考は空虚な概念によってしかそれを捉えることができない。

デカルト派のあいだでは、動物機械説からの立場のとりかたはさまざまである。獣の魂の存在に関して、それは絶対的には証明できないとしたロオーや、それについては判断を差し控えるべきであるとしたレジスが「柔軟派」であるとすれば、その合理的証明を企てたディイは「原則派」である。かれはこの問題に関してはきっぱりとした立場をとることが必要であると認めていた。最優先すべきは明晰で判明な認識である。誠実な神は明晰で判明な認識の対象の実在を保証する。他方、物質的認識が経験不可能なものとして否定されると同時に、自己を回帰によって反省することができない生命原理の存在は切って捨てられる。その一方で、直接的反省の内的経験に魂の精神性の根拠が求められ、いわば独我論的スピリチュアリズムが貫かれる。動物機械説は人間機械論を招くという批判に対しては、精神性の根拠を内的経験にしか求めることができないデカルト主義者は、結局、聞く耳をもたなかつたと断ぜざるを得ないであろう。全能の神はときに人間以上に巧みな行動をなす機械を創造し得るが、そうだとすれば何ゆえ人間にとて魂が必要なのか根拠を示さなければならない。しかし自由意志は人間の魂を担保する賭け金であり続けることができるのだろうか。「自発性の自由（libertas spontaneitatis）」⁽⁴⁷⁾は獣においても認められるのである。

獣の魂をめぐる論争は1670年代を通じて展開され、またそれ以降も続けられるが、論争をとおして顕わになった論点——動物の自発性と生命原理、意識と直接的反省、魂の精神性、意志と自由など——は、その後、デカルト派とペリパトス派の対立が経験主義と伝統主義の

対立のなかにのみ込まれ、獣の魂という問題が哲学的问题として意味をもたなくなつたのちにも、それぞれに論じ詰められていくことになる。パラダイムの変革は過去をすべて帳消しにするわけではないのである。

参考文献

以下の原典については、フランス国立図書館所蔵の版本によつた。

DANIEL, [1693] *Voyage du Monde de Monsieur Descartes*, Neuvelle Edition Revûe & augmentée d'une cinquième Partie, ajoûtée aux quatre précédentes, par le P. G. Daniel, de la Compagnie de Jesus, Paris, N. Pépie, 1702, in-12o, 536p.*

DILLY, [1676] *Traitté de l'ame et de la connoissance des bêtes*, ou après avoir, démontré la spiritualité de l'ame de l'homme l'on explique par la seule machine, les actions les plus suprenantes des animaux, suivant les principes de Descartes, par A. Dilly, Amsterdam, G. Gallet, 1691, in-12o, XXII-278p.

PARDIES, [1672] *Discours de la connoissance des bestes*, par le P. Ignace-Gaston Pardies, Paris, D. Mariette, 1696, 4^e éd., in-12o, 271p.**

ROHAULT, [1671] *Entretiens sur la philosophie*, par Mr Rohault, Paris, M. Le Petit, 1671, in-12o, 224p.

*GALICA 電子テキストによる。なお第5部は1690年の初版にはなかつた。この部分に相当する、1693年に別刷の補遺として公刊された *Nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien à l'auteur du V. de M. D., touchant la connaissance des bêtes*, Paris が、1702年の新版で第5部として先立つ第1部～第4部と合わされて、一冊の本とされた。1702年版を用いた所以である。

**このテキストについては、つきの校訂本がある：*Discours de la connoissance des bestes*, Ignace-Gaston Pardies; ed. Leonora Cohen Rosenfield, New York-London, Johnson, Texts in early modern philosophy, 1972.

その他の著作

BAYLE, [1697] *Oeuvres diverses*, reprint de l'édition de 1727, avec une introduction d' E. Labrousse, Hildesheim, Olms, 1965-1990, 6vol.; volumes supplémentaires, volume I, 2, Choix d'articles tirés du *Dictionnaire Historique et Critique*, 1982.

DESCARTES, [AT] *Oeuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, 1897-1909; nouvelle présentation en coédition avec le CNRS, Paris, Vrin, 1964-1974, 11vol.

REGIS, [1691] *Cours entière de philosophie*, Amsterdam, Huguetan, 3vol.

研究書、訳書

BAERTSCHI, [1992] *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin.

———, [1996] ‘Le «machinisme des bêtes» : Tout compte fait, Descartes n'avait pas entièrement tort’, [SP] 55.

GONTIER, [1998] *De l'homme à l'animal: paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin.

HASTINGS, [1936] *Man and beast in French thought of the eighteenth century*, Baltimore, Johns Hopkins Press, Reprinted from The Johns Hopkins Studies in Romance Literature and Languages, volume xxvii.

KIRKINEN, [1960] *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine : Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV(1670 – 1715)*, Etude sur l'histoire des idées, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia/Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Tom.122.

MARKOVITS, [1991] ‘Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes’, [CRP]16/17.

ROSENFIELD, [1940] *From beast-machine to man-machine. Animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*, Reprint of the 1940ed., With a preface by Paul Hazard, New and enlarged edition, New York, Octagon Books, 1968.

野沢, (1987) ピエール・ペール著『歴史批評辞典III (P-Z)』, 法政大学出版局.

雑誌の略号

[CRP] *Corpus : revue de philosophie*.

[SP] *Studia philosophica*.

註

(1) BAYLE, [1697] 879; 野沢, (1987) 134頁. 『辞典』の項目「ペレイラ」において、ペールは動物機械説の起源を「スペインの医師で、十六世紀の人」、ゴメズイウス・ペレイラに帰しているが、学説あるいはドグマとしての動物機械説はデカルトを俟ってはじめて成立した旨、註釈している (Cf. *Supra.*, note(B), *ibid.*; 上掲訳136頁)。われわれが本論で扱う動物機械説は、もちろんデカルトとかれの後継者たちの学説である。

(2) *Supra.* 651–652. 上掲訳, 134頁を参照。

(3) 動物機械説（あるいは動物機械論）とは、言うまでもなく、デカルトが『方法序説』第5部で明らかにした、獣の魂を認めず、獣をたんなる自動機械（automate）と見なす理論ないし

学説のことであるが、これを後世の人々はデカルト主義のドグマとして位置付け、さまざまに呼びならわした。*Hypothèse (Paradoxe, doctrine, dogme...)* des bêtes-machines (de l'animal-machine); *Automatisme des bêtes, etc.* なお *machinisme* des bêtes はダランペールの命名である(Cf. BAERTSCHI, [1996] 53; D'ALEMBERT, *Essai sur les éléments de philosophie*, [1759] Paris, Fayard, 1986, p.275)。なお、この学説が「仮説 (hypothèse)」あるいは「逆説 (paradoxe)」と呼びならわされていることにかんがみて、～説とする。なお杉捷夫が、かつて「～説」という表現を用いている(ラ・メトリ『人間機械論』、杉捷夫訳(岩波文庫), 1932年刊所収「ラ・メトリの生涯について」参照)。

- (4) Cf. GONTIER, [1998] 12–13. この研究書では、「不合理」「absurdes」な意見としてデカルトのそれが、他方「非常に危険」「très-dangereuses」な意見としてモンテニュのそれが、そして「中庸を守ろうとして」「le milieu que l'on veut y garder」「……支持しがたい」「insoutenable」のような意見としてペリバトス派のそれが指定されている。その一方で、野沢は、「ペールが一方にして立てるのではなくデカルト派の動物機械論、他方に立てるのではなくスコラ学派の「動物的（感覚的）靈魂」説であるが、「動物的靈魂」説は……ガッサンディ派の主張でもあることから見て、同派の存在を無視したこの対立図式の過度な「単純化」を非難したりするのは、所詮は無意味な揚げ足とりにすぎないだろう」と指摘している (Cf. (1998) 解説, 1697–1698頁)。また同じ解説の中で、「他の方を占める「非常に危険」なものとは、人間の魂をも獸の魂と同じく物質的な、したがって死すべきものとしたり、獸の魂をも人間の魂と同じく精神的な、したがって不滅のものとすることであろう」とも述べている(上掲訳、解説, 1797頁)。
- (5) DANIEL, [1693] 430.
- (6) PARDIES, [1672] (V. Bibliographie)
- (7) LELARGE DE LIGNAC(J.-A. Abbé de), *Suites des Lettres à un Américain*, sur les IV^e et V^e volumes de l'*Histoire naturelle* de M. de Buffon, et sur le *Traité des animaux* de M. l'abbé de Condillac, 6^e[-9^e] partie, Hambourg, 1756, 4vol.
- (8) BOULLIER(S.-R.), *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1728, précédé du *Traité des vrais principes qui servent de fondement à certitude morale*, 1737, texte revu par J. Macross, Paris, Fayard, 1985.
- (9) MACY(M.), *Traité de l'âme des bêtes avec des réflexions physiques et morales*, Paris, 1737.
- (10) ROSENFIELD, [1940] 74.
- (11) 野沢、(1987) 解説、1695頁以下で言及されている。
- (12) POLIGNAC (M., Cardinal de), *Anti-Lucrèce, poème sur la religion naturelle*, trad. M. de Bougainville, Paris, 1749.

- (13) この論文が掲載された[CRP]16／17, 1991は「獣の魂」特集号であり, 6本の論文と6編の資料が載せられている。また, そこには本論で取り上げる, DILLY, [1676] からの抜粋も含まれている。
- (14) LELARGE DE LIGNAC, *Témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, Auxerre, 1760, 3vol.
- (15) この件に関しては, 以下の拙論を参照。『啓蒙と反啓蒙——1740年～1830年代フランスにおける近代哲学の発展』(平成11年度～平成13年度科学研究費補助金(基盤研究(C))(1))研究成果報告書, 2002年3月, 研究代表者 望月太郎) 14－29頁, 「『動物論』とその周辺——啓蒙と反啓蒙, 相克と布置の形成——」。
- (16) DANIEL, [1693] 433.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Supra.* 429－430.
- (19) *Supra.* 432.
- (20) ROHAULT, [1771] 164－165. 動物機械説を支持するデカルト派の議論が「過剰証明」であることについては, 野沢, (1987) 解説, 1699頁でベールの批判に沿って説明されている。
- (21) BAYLE, [1697] 975; 野沢, (1987) 401頁.
- (22) *Supra.* 970; 上掲訳, 384頁.
- (23) *Supra.* 973; 上掲訳, 395頁.
- (24) *Ibid.*; 同頁
- (25) *Ibid.*; 上掲訳, 394頁.
- (26) ROSENFIELD, [1940] 85.
- (27) BAYLE, [1697] 971.
- (28) デカルト, 1640年8月30日付メルセンヌ宛書簡([AT] III 163), 及び『哲学の原理』第205項, 第206項([AT] IX 323－324)を参照。
- (29) この種の批判がデカルト派に対して一矢報いようとするペリパトス派の常套手段として用いられていたことについては, 野沢, (1987) 解説, 1699頁を参照。キルキンは, ヴァンサン神父の著作(VINCENT, Jean, *Discussio peripatetica in qua philosophiae cartesianae principia, per singula fere capita, seu ariticulos dilucide examinantur...*, 1678)を例として挙げている。Cf. KIRKINEN, [1960] 64.
- (30) Cf. ROSENFIELD, [1940] 118.
- (31) Descartes à Plempius, 3 octobre 1637, [AT] I 413.
- (32) Fromondus à Plempius, Louvain, 13 septembre 1637, [AT] I 403.
- (33) この著作には, 初版においてすでに序文の後に二名の神学博士による「承認 (Approba-

tion)」が付され、教会の信仰と道徳に反する内容が含まれていないことが認証されている。

(34) Cf. [CRP] 16/17, 1991, 161.

(35) 「<新しい>と呼ばれる哲学者たち」とは、この場合、もちろんデカルト派の面々を指す。

但し、当時の「新哲学者 (les nouveaux philosophes)」がただちにデカルト派に重なるかといえば、一概にそうとはいえないと考えられる。そのことは、たとえばつぎの著作の題名から窺える。Cf. LA GRANGE (Jean-Baptiste de, de l'Oratoire, Le P.), *Les Principes de la philosophie, contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le p. Maignan, etc., par le R. p. J.-B. de La Grange, Paris, G. Josse, 1675.* ——デカルト派に加えて、ガッサンディの名が「新哲学者」として挙げられている。なおラ・グランジュは、1670年代のペリバトス派の論客として扱われる。Cf. KIRKINEN, [1960] 64.

(36) 野沢, (1987) 解説, 1709–1710頁.

(37) ROHAULT, [1671] Préface.

(38) Cf. ROSENFIELD, [1940] 80-85.

(39) BAYLE, [1697] 971; 野沢, (1987) 388頁.

(40) DANIEL, [1693] 436.

(41) Cf. KIRKINEN, [1960] 63-64. ピニ (Piny), ヴァンサン (Vincent), グーダン (Goudin), フラマン (Flamant), ブトー (Boutaud), ラ・グランジュ (La Grange), ジャン・デュアメル (Jean Duhamel), レニヨー (Regnault), デュテルトル (Dutertre) の名が挙げられている。

(42) Cf. BAERTSCHI, [1992] 296: «le principe d'équipotence des âmes».

(43) BAYLE, [1697] 974; 野沢, (1987) 396頁.

(44) *Ibid.*

(45) Cf. KIRKINEN, [1960] 77.

(46) Cf. REGIS, [1691] 632.

(47) Cf. KIRKINEN, [1960] 64. GOUDIN(Antoine), *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata, quatuor tomis comprehensa*, Paris, J. Couterot et L. Guerin, 1685, 4vol., in-12o. (1^e éd., Mediolani, 1675) からの引用として挙げられている。

**De l'âme des bêtes : le machinisme cartésien
et ses adversaires dans les années 1670 (1)**

Taro MOCHIZUKI

Pendant les années 1670, époque où la polémique des cartésiens contre leurs adversaires atteint son paroxysme, sont parus les nombreux écrits traitant du problème de l'âme des bêtes : parmi lesquels le *Discours de la connaissance des bestes* par le P. Ignace-Gaston Pardies (1672) et le *Traité de l'ame et de la connaissance des bêtes* par Antoine Dilly (1676) sont inoubliables. Le premier, représentant la position des péripatéticiens de cette époque, fut critiqué par Bayle sous prétexte qu' «on y trouve les raisons des Cartesiens proposées très-fortement, et refutées très-foiblement» (*Dictionnaire historique et critique*, 'Rorarius'), mais il atteste que la situation devenait plus difficile pour ceux qui ont voulu maintenir la doctrine aristotélicienne des formes substantielles, face aux nouveaux philosophes. Le second, authentiquement cartésien en principe, dénonce explicitement l'auteur du premier livre dans ses chapitres 10, 12 et 13, et essaie de prouver la justesse des animaux-machines selon les raisons *a priori*. Nous verrons dans cet article le détail des arguments avancés dans ces deux œuvres.

Le péripatéticien a raison de remarquer la perception *vitale* irréfléchie et d'attribuer aux animaux la liberté de spontanéité («libertas spontaneitatis»); et pourtant il ne pourra pas légitimement identifier son principe à l'âme matérielle (i.e. forme substantielle matérielle). Le cartésien, par contre, insiste sur l'impossibilité d'avoir une idée claire et distincte de l'âme des bêtes, qui ne pourra jamais être créée par Dieu. Mais, si toutes les actions admirables et les apparentes connaissances des animaux sont explicable par la mécanique, pourquoi ne dira-t-on pas, comme craignait Rohault, «que le principe de ces connaissances est moins noble dans les hommes que dans les bestes» (*Entrepreneur sur la philosophie*)? : ce cauchemar sera réalisé par La Mettrie.

Le machinisme des animaux, pierre de touche des cartésiens, n'est valide que tant qu'il fonctionne comme théorie combattante dans la polémique sur l'âme des bêtes. Lorsque le péripatétisme fidèle aux données empiriques, mais incompréhensible, est remplacé par l'empirisme scientifique du 18^e siècle, cette doctrine ne sera plus qu'une arme défensive des anti-lumières.