

Title	メタフュシカ 第31号 欧文レジュメ
Author(s)	
Citation	メタフュシカ. 2000, 31, p. 1-11
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66641
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

Défense pour Descartes contre Koyré concernant la loi de la chute libre

YAMAGATA Yorihiro

Koyré accuse Descartes, dans son ouvrage "Études galiléennes II", d'avoir commis une grave erreur historique dans l'intelligence du phénomène de la chute des corps. Selon cet historien des sciences de la nature, Descartes a exécuté une mathématisation à outrance pour supprimer le temps dans la physique à tel point qu'il a fait proportionner la vitesse de la chute d'un corps, non pas au temps écoulé, mais à l'espace parcouru par le corps.

Cependant nous remarquons que Koyré a omis le fait essentiel que le triangle choisi comme illustration par Descartes n'est pas un rectangle quelconque, mais un isocèle. Ce que veut montrer Descartes, c'est que la surface du triangle égale la moitié du carré de la vitesse: $s = \frac{1}{2}v^2$

Or, si nous désignons un espace parcouru d'un corps qui tombe, l'accélération de la pesanteur et le carré du temps écoulé dans la chute par e , g et t^2 respectivement, nous pouvons exprimer la loi de la chute sous cette formule: $e = \frac{1}{2}gt^2$. Dans cette formule, en multipliant les deux membres par g et en substituant v à gt (puisque $v = gt$ est toujours vrai), nous obtiendrons la nouvelle formule $v^2 = 2ge$. Celle-ci nous dit que le carré de la vitesse est directement proportionnel à l'espace franchi.

Il n'est donc pas vrai de dire que Descartes fasse proportionner la vitesse de la chute à l'espace franchi par erreur. Il comprend parfaitement la loi qui nous occupe dans la mesure où il saisit le carré de la vitesse en proportion de l'espace traversé dans la chute.

Sur des bornes de la communauté — La communauté chez Rousseau —

YOSHINAGA Waka

Dans son «*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*», Jean-Jacque Rousseau, en cherchant l'origine première de l'inégalité, tente d'éclaircir la question et de la réduire à son véritable état. Il croit apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un est le désir de conservation, et l'autre est la sentiment de pitié.

Tant que l'homme a eu ces deux principes, contre Hobbes, l'homme à l'état naturel était libre, égal et paisible. Mais, avec le développement de la société, l'inégalité entre les puissants et les misérables a étouffé la pitié, en sorte que la société a fait place au plus horrible état. Depuis, être et « paroître » de l'homme sont devenus deux choses tout à fait différentes.

Quelle communauté peut surmonter un tel état?

Il y a deux types de communauté chez Rousseau; d'une part, «*Du Contrat social*» propose une communauté fondée sur la conservation propre. D'autre part, antérieur à lui, «*La Nouvelle Héloïse*» montre une communauté dont le fondement est la sentiment de pitié.

Nous devons donc estimer les points communs ou des différences entre ces deux communautés. Et au point de vue de la relation entre le soi et l'autre, il faut examiner si chaque communauté peut recouvrer la liberté et l'égalité, et résoudre la problème de la distinction entre l'être et le « paroître ». Il s'agit donc d'éclaircir la structure et définir des bornes de chaque communauté.

Das Rätsel der Geldform

KODA Sumio

Die Wertformslehre von K. Marx ist seit je auf der verschiedenen Weise mißverstanden. Diese Mißverständnisse sind zweierlei. Erstens hält man die Wertformslehre für die Entstehungslehre des Geldes, obwohl die die Logik der Genesis der Geldform ist. Zweitens liest man den Austauschprozeß in die Wertformslehre hinein. Der Grund dieser Irrtümer ist, daß man die Wertformslehre als Beziehungslehre der Waren betrachtet. In der Wertformslehre handelt es sich nicht um die Beziehung der Waren. Die Wertformslehre ist die Lehre, die die logische Notwendigkeit der Genesis der Geldform zeigt. Wo liegt diese Notwendigkeit? Im Begriff der Ware selbst. Die Aufgabe der Wertformslehre ist, es zu zeigen, daß in der Ware notwendige Momente liegen, die Geldform zustandezubringen.

Deswegen sagt Marx: "Die Schwierigkeit liegt nicht darin zu begreifen, daß Geld Ware, sondern wie, warum, wodurch Ware Geld ist." Und was die Logik oder der Übergang in der Wertformslehre bedeutet, ist, den einer Ware innewohnenden Widerspruch zu entwickeln, und den Übergang von der einfachsten Wertform zur blendenden Geldform zu verfolgen.

L'expérience humaine et la durée

HIGASHI Masanori

Bergson a essayé, dans la *Matière et Mémoire*, de définir la perception à partir de l'action. Il ne faut pas la déterminer par le concept d'espace, parce que l'espace homogène dans lequel nous percevons des choses se constitue *a posteriori* comme un critère qui mesure la possibilité d'action.

Selon la théorie de la perception pure, elle consiste dans la limitation de la matière par les besoins ou les intérêts des êtres vivants. Elle dessine leur action possible. La conscience actuelle ne serait donc qu'un synonyme d'action réelle ou d'efficacité immédiate, ne pas une mesure de l'existence. D'où vient que Bergson suppose la théorie de la mémoire pure.

D'après de cette théorie, le passé se conserve spontanément, il ne cesse pas d'exister. Ce qui n'apparaît pas pour la conscience n'est pas la non-existence, mais l'inefficacité par rapport de l'action. Ou bien le passé survit dans des mécanismes moteurs, ou bien dans des souvenirs(-images). Les deux mémoires indépendantes se complètent au moment de dessiner l'action possible. La mémoire motrice délimite le champ où nous irons cueillir les souvenirs(-images). La mémoire spontanée lui montre, à son tour, les souvenirs(-images) du passé qui sont analogues à la situation présente afin d'éclairer son choix.

En conséquence de là, il faut que nous nous placions d'emblée dans le passé pour préparer ou tendre à l'action. Or ce passé dont il s'agit ici ne consiste pas en des souvenirs(-images), C'est là un passé véritable c'est-à-dire le souvenir pur. Bergson a affirmé qu'il faut chercher l'expérience au-dessus de ce tournant décisif, où l'action possible se fait par la mémoire intégrale, et y reprendre contact avec le réel ou la durée pure.

On Action

— “Matter and Memory” by H. Bergson —

OKITA Tsketoshi

In this article, I examine the notion of action H. Bergson presents in his work “Matter and Memory”, with a view to setting a standpoint from which I can ask the question, “What does it mean that action is free?”

First of all, Bergson shows that action creates a difference as “the” single movement, and then describes the relation between action and memory. This is a description of perception and recognition that memory repeats incessantly as a whole, that “souvenir image” generates each time in action, and that action has thickness of duration so long as action is an indivisible movement as “the” single movement, and therefore action in itself is a pole of memory. From the above remarks, I make a proposition of “mind played by action”. But, at the same time, I point out that in this work Bergson does not make any positive statement about the reason he refers to “the” action, nor does he mention “affection” produced in action.

I conclude by suggesting, as a note for further study, why Bergson chooses “making events into words”.

The Conditions of “the Overcoming of Western Metaphysics”

— Contribution to a Phenomenology of Sensibility —

ITAKURA Yoshihiko

How can Western metaphysics be overcome? Posing this question, Heidegger tolerated neither empiricism nor pluralism. It holds true, however, that a non-dualist thinking can be the key to reconciling different philosophies, and also sciences and religions. Let us remember Goethe’s thought: “phenomena are themselves doctrines”. A notion of living individuality would surely allow us access to the problem. For individuality must be received (sensed) before — and irrespective of how — our intelligence is put into practice.

As for Husserl’s phenomenology, it was even closer to empiricists’ line of thought. Since *Logical Investigations*, the author was not simply the founder of phenomenology, but had a way of viewing phenomena in more non-dualistic terms. Thanks to the idea of life world, a discovery was also made of the relationship between one’s every day life and sciences. Therefore, let us propose this problem: How should the relationship between culture and nature be understood here, as well as a contingent and an essential character of human being? Note that in the beginning biologism, just like anthropologism, was an enemy of phenomenology; whereas there is a sign that Husserl had to be confronted with certain biological evidences on his way to the concept of life world.

Our paper is introductory. By way of bringing into focus the limits of Heidegger’s ontological thinking as well as Husserl’s position of transcendental idealism, the empirical motifs in the latter philosopher will be reconsidered.

Über Mitteilung

—Zweideutigkeit des 'Logos' in "Sein und Zeit" M. Heideggers—

NYUYA Shuichi

Der Begriff der ‚Mitteilung‘ ist in Heideggers *Sein und Zeit* zuerst negativ aufgefaßt. Zunächst und zumeist versteht das Dasein sich aus der öffentlichen Mit-Welt, die durch die von ‚uns‘ mitgeteilte Rede artikuliert ist. Das ‚Gerede‘ als die alltägliche Seinsweise dieser Rede bedeutet das Besorgen um einen Mitteilungsinhalt selbst, der sich seinerseits als vertretbar auf den anderen verweisen kann. Daß das Dasein auf diese die zweideutige Rede konstruierende Mitteilung ‚verwiesen‘ ist, zeigt das Verfallen in den mit-daseinmäßigen Verweisungsbezug. Dagegen muß das Dasein den Mitteilungsbezug, der selbstverständlich offen zu den Anderen ist, ablenken, um seine eigentlichen Möglichkeit wiederzuholen. Statt der Öffentlichkeit des ‚Geredes‘ hört das Dasein seinen ‚Ruf‘. Es ist der Ruf des Gewissens, der die ‚eigenste‘, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit, die durch die Angst vor dem Tod erschließt wird, redet.

Aber die Seinserfahrung, die den Ruf bringt, kann wieder die Öffentlichkeit der Rede bekommen und den Anderen, die einen gleichen geschichtlichen Horizont gemeinsam besitzen, sich mitteilen. Denn die Form des Rufes als eigener Erschließungsweise des ‚In-der-Welt-seins‘ bedeutet seine ‚vom Da-sein nach demselben gerichtete‘ zirkelhafte Identität. Was diese Richtungswende des von ‚uns‘ via ‚mir‘ wieder auf ‚uns‘ übergelieferten und mitgeteilten Rufes klar macht, ist das immer noch bleibende Vorurteil des Geschichtsverständnisses bei Heidegger, daß das Gegenwärtige oder ‚unsere‘ Zeit die Folge des Vergangenen ist.

Heideggers Philosophie und das Problem der Grundstimmung

SASAKI Masatoshi

In seiner frühen Freiburger Zeit hat Heidegger den philosophischen Sinn der Stimmung darin gefunden, daß wir immer gestimmt in der Welt dabei sind, daß die Stimmung die Seinsweise des faktischen Lebens erschließt. Die Stimmung in diesem Sinne nennt er in *Sein und Zeit* terminologisch Befindlichkeit, die er als ein Moment der Erschlossenheit des Daseins auslegt.

Als Grundbefindlichkeit bezeichnet er in *Sein und Zeit* die Angst, d.i. die Stimmung in der Unheimlichkeit. In der Angst ängstet sich Dasein vor nichts Seiendem, sondern es geht ihm dabei um seine eigene Seinsmöglichkeit. Metaphysisch gesehen, wie in *Was ist Metaphysik?*, begegnet man in der Angst dem Nichts, das er als Grund der Transzendenz des Daseins versteht. Wie Heidegger im WS 1929/30 gezeigt hat, geschieht Philosophieren durch philosophische Ergriffenheit in der Grundstimmung. Als solche des damaligen Daseins für Philosophie nennt er die tiefe Langeweile, in der der Grund des Menschen — eben Dasein als solches — ausdrücklich wird. Auch in seiner Hölderlin-Vorlesung im WS 1934/35 handelt es sich um die Grundstimmung der Dichtung, als die er die Trauer bezeichnet. Dadurch erfährt Dasein die Welt in einer anderen Art. In den anschließenden *Beiträgen zur Philosophie* spielt die Grundstimmung eine wichtige Rolle im „Denken im anderen Anfang“, d.i. im begrifflichen Entwurf der Wahrheit des Seins. Vor allem wird die Verhaltenheit als Stil des anfänglichen Denkens charakterisiert.

Indem Heidegger die Grundstimmung des menschlichen Daseins thematisiert, geht es ihm insbesondere um Da-sein als Wesensgrund des Menschen, radikal gesagt, um die Endlichkeit. Durch Erweckung der Grundstimmung wird Da-sein als solches für Menschen radikal ausdrücklich gemacht und fängt ein Mensch Philosophieren an.

Das transzendente Denken und das topische Denken

TOSHIMA Kiyoshi

Nach der Heidegger'schen Phänomenologie ist das Sein das, was vom phänomenologischen Denken aus einer Verborgtheit herausgenommen werden soll, und zugleich ist dieses Denken das, was im Voraus vom Sein herausgerufen wird. Die Sache dieses Denkens, nämlich das Sein, erschließt sich als das Verborgene <in diesem Denken>, und zugleich geht dieses Denken <in dieser Sache>, nämlich <in diesem Sein> auf. Wo das Sein „in dem Denken sich erschließt“, ist dieses Denken „transzendental“ im spezifischen Sinne. Dagegen ist dieses Denken dort topisch, wo das Denken „in dem Sein aufgeht“. „Topisch (oder topologisch)“ stammt etymologisch von „Topos“. Dieses bezeichnet hier den Ort, an dem das Denken sich selbst findet und damit etwas zu Denkendes oder Denkwürdiges gedacht werden kann. Das topische Denken bedeutet daher nicht das Denken, in dem und mit dem über die Sache dieses Denkens auf vergegenständliche Weise, nämlich von außen her, etwas gedacht wird, sondern das Denken, in dem und mit dem inmitten der Sache oder innerhalb der Sache, in der dieses Denken aufgeht, etwas zu Denkendes oder Denkwürdiges von innen her gedacht wird. D. h., durch dieses Denken wird etwas zu Denkendes oder Denkwürdiges an seinem eigenen Ort gedacht. Dieses „an seinem eigenen Ort“ besagt „auf eigenem Grund“, oder „auf eigenem Boden“, aus dem das Denken selbst stammt oder in dem dieses Denken selbst tief wurzelt und somit erst in Tätigkeit sein kann. Es ist — nach meinem Verständnis — ein Entwurf in *Sein und Zeit*, das phänomenologische Denken durch dieses zwei Seiten, nämlich durch die transzendente Seite und die topische zusammen ans Licht zu bringen. In *Sein und Zeit* jedoch wendet sich das Denken Heideggers zur Überlegenheit des transzendentalen Denkens.

Le corps et l'espace dans la *Phénoménologie de la perception*

IETAKA Hiroshi

Puisque le sujet de la perception se meut dans l'espace même qu'il va constituer, il est selon Merleau-ponty, le corps vivant comme puissance d'un certain monde. Non seulement il projette le monde par avance, mais encore il y est sensible. En conséquence, il se déplace librement parce qu'il est l'ouverture du monde et de soi-même.

Or, au début de l'expérimentation de Stratton, le corps n'est plus le sujet de la perception parce que le paysage entier paraît d'abord irréel et renversé et que le corps n'agit pas à sa guise. Mais à la fin d'elle il est devenu sujet de nouveau, car le corps lui-même et le paysage paraissent en position normale. La signification philosophique de cette expérimentation comme réduction de l'expérience ordinaire consiste dans la reconstitution du sujet perceptif et l'apparition d'un conditionnement de la conscience.

Si seulement le corps avait la puissance de niveau de l'espace, il donnerait lieu à le retour à le paysage normale. Mais alors le corps est constitué lui-même parce qu'il agit réellement dans le paysage constitué par lui-même. Donc, ce qui institue le niveau de l'espace, ce n'est pas le corps, c'est un système virtuel qui concerne essentiellement la structure de paysage, mais n'est donné pas visiblement. Le corps devient un sujet par l'intermédiaire de ce système qui le met à son centre, c'est-à-dire à l'ici absolu.

L'énoncer de la parenté entre les personnes et les choses **— La possibilité du matérialisme chez Merleau-Ponty —**

NISHIMURA Takahiro

Chez Merleau-Ponty, le sens du point de vue historique est un aspect immanent aux faits qui justement s'inscrivent dans les relations réciproques entre les personnes. On peut cependant dire d'autre part qu'à cela s'oppose "la résistance de diverses conditions naturelles ou économiques ou l'inertie des infra-structures"; ainsi le sens selon Merleau-Ponty se manifesterait plutôt par le biais des choses. Il est aussi censé apparaître au sein de l'ordre des choses appelé "institution" ou encore "trame de l'histoire" et pour Merleau-Ponty, il est considéré comme s'incarnant toujours au cours d'occasions d'être précisément matérielles. Merleau-Ponty aborde à plusieurs reprises le concept de la "matière" et des "choses", de manière à appuyer l'idée d'une réalité. Puis, en se fondant sur cette pensée, il enrichit sa propre interprétation du matérialisme. Et de cette façon, Merleau-Ponty appréhende à son tour spontanément l'idée de la "matière" d'après Marx en qualité d'élément se trouvant inséré à l'intérieur du système de la coexistence humaine. Lorsqu'il s'agit de considérer le matérialisme, il estime que la "restitution" de la relation faite de cet échange par lequel les choses deviennent des personnes et les personnes des choses constitue la question la plus importante et c'est celle qu'il a personnellement choisi de se poser. C'est à dire que Merleau-Ponty, tout en se basant sur la conception du matérialisme de Marx, tente de caractériser sa propre théorie du matérialisme comme l'éconcé de la parenté qui lie l'homme et le monde extérieur, le sujet et l'objet. Or, des moyens capables de manifester justement ce lien de parenté entre les personnes et les choses faisaient défaut à la théorie du matérialisme de Marx. Et c'est poussé par la conscience de ce manque que Merleau-Ponty, au cours de son travail de présentation de moyens pouvant exprimer cette parenté, en vient finalement à produire sa conception particulière du matérialisme.