OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	メタフュシカ　第32号　欧文レジュメ
Author(s)	
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 17-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66655
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

Summaries

Du sensualisme à l'idéologie
—critique de Condillac selon les idéologues—

MOCHIZUKI Taro

La critique de Condillac selon Destutt de Tracy se résume en ces quatre points suivants : 1) critique de l'idéalisme *sensationaliste*; 2) de la théorie des *sensations transformées*; 3) de la conception de la métaphysique ("retenue, proportionnée... à la faiblesse de l'esprit humain"); 4) de la logique. Tracy nuance la tendance réductionniste de son maître, introduisant la notion de la motilité inconsciente; insistant sur la variété primitive de la faculté intellectuelle; renouvellant la notion de métaphysique par l'idée de l'*idéologie* qui est le *centre unique* des connaissances; et enfin refusant l'identification du raisonnement avec le calcul algébrique. Cabanis, lui aussi, critique Condillac : il reconnaît, à l'encontre du monisme *sensationaliste* condillacien qui n'admet que les sensations externes comme source des connaissances, qu'il y a les sens internes qui affectent le cerveau indépendamment de l'impression extérieure; et que, parce que le cerveau n'est point la *tabula rasa*, il s'affecte de soi-même. Conclusion : les idéologues retrouvent l'intériorité du corps propre comme clôture transcendante et autonome de l'activité vitale.

La possibilité de saisir l'Autrui dans l'Immanence
—Sur le «Fond» chez M. Henry—

YOSHINAGA Waka

La possibilité de saisir l'Autrui chez M.Henry trouve son fondement dans le concept du «Fond» de la vie. Selon Henry, le Fond signifie la communauté dans laquelle le Moi et l'Autrui peuvent se saisir réciproquement en tant qu'ils s'auto-affectent dans la vie. Cet essai a pour objet d'examiner la possibilité de saisir l'Autrui ,en élucidant l'origine de l'auto-affection et le concept du Fond.

Dans *Phénoménologie Matérielle*, Henry montre que la vie donne de telle façon qu'elle se donne à elle-même, n'est jamais séparée d'elle. On n'est un vivant que dans la vie, jeté en lui par elle, pour autant que jetant en elle-même. L'essence de l'ipséité est cette épreuve de l'auto-affection de la vie. Le moi ne peut pas se soustraire à cette épreuve dont la passivité absolue nous conduit au Fond.

D'où vient cepandant cette passivité de l'auto-affection? Dans *L'Essence de la Manifestation*, Henry détermine l'auto-affection comme la condition qui rend agissante l'essence de la manimestation. C'est ensuite dans *C'est Moi la Vérité pour une Philosophie du Christianisme* qu'Henry distingue un concept fort et un concept faible de l'auto-affection, en disant que celui-là convient à Dieu et celui-ci convient à l'homme.

Pour Henry, le problème d'Autrui est celui de la communauté en tant que tout le vivant s'auto-affecte faiblement. La communauté comme telle, permettant de saisir l'Autrui dans l'immanence, peut-elle cepandant affirmer l'altérité de l'Autrui? Enfin, il faut examiner cette question en référence au concept sartrien qui considère le rapport entre le Moi et l'Autrui dans l'objectivation.

La dualité de la matière dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*

HIRAMITSU Tetsuro

Cet article a pour objet de montrer que Bergson suppose, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, le monde matériel en double. D'un côté la matière est considérée comme l'ensemble des images, de l'autre comme l'action réciproque du mouvement. Tandis qu'il explique, dans l'avant-propos de la septième édition, pourquoi il appelle matière l'image, il n'y a pas d'explication claire sur la raison pour laquelle la matière est considérée comme action réciproque. Il faut dire d'abord que la définition de la matière, en tant qu'action réciproque, joue un rôle essentiel dans sa théorie de la perception.

Or, il est difficile de mettre la totalité de la matière en question. Parce que Bergson ne traite la question de la matière que dans la mesure où elle intéresse le problème de la relation de l'esprit au corps. Nous tentons de la supposer en faisant attention à la formation de la perception.

Nous comparons ensuite, sur le plan de la position ontologique, le mouvement á l'image. Ce qui est essentiel dans l'argument de la perception, c'est que la perception soit vis-à-vis de la matière dans le rapport de la partie au tout, que la perception soit la partie qui est actuellement donnée. En fait, la totalité de la matière n'est pas perçue. Cependant, si elle n'est pas donnée en droit, il ne serait pas possible de décrire la constitution de la perception. La definition de la matière comme action reciproque est donc théoriquement en suspens dans le premier chapitre. Et il en va de même pour l'ensemble des images.

Enfin, nous montrerons le rapport entre la durée et la dualité de la définition de la matière. On pourrait dire que l'image et le mouvement sont le reflet de la qualité et le mouvement qui expriment le réel de la matière, c'est-à-dire la durée.

Die Weiterentwicklung der Texthermeneutik durch Paulus

Hans-Joachim PEPPING

Die gegenwärtig zur Verfügung stehenden verdienstvollen Einführungen in die Hermeneutik, wie sie u.a. Grondin und Ineichen vorgelegt haben, widmen den christlichen Denkern wenig bzw. gar keinen Raum bei der Skizzierung einer Geschichte des hermeneutischen Denkens. Jedoch können durchaus gesicherte und bedeutende Erkenntnisse zu den hermeneutischen Aspekten des frühchristlichen Denkens gewonnen werden, wie am Beispiel des Paulus, des ersten christlichen Hermeneutikers, aufgezeigt werden soll.

Wie geht Paulus mit den heiligen Texten seiner Zeit um? Lassen sich besondere Techniken bei der Auslegung aufzeigen? Woher stammt seine Autorität bei der Textauslegung? Was versteht Paulus unter *hermeneia*? Wozu dient ihm letztlich jedwede Auslegung? Diese Fragen leiten die Untersuchung, die im Ergebnis zeigt, wie sehr bereits bei Paulus ein wesentlicher Aspekt modernen hermeneutischen Denkens anklingt: der Text schafft einen Zugang zur Lebenswirklichkeit, zur Wahrheit. Gleichzeitig bestätigt auch schon diese Frühzeit texthermeneutischer Arbeit die Annahme, daß Texte stets der kreativen Mitarbeit des Lesers bedürfen, der letztlich konstitutive Bedeutung erhält bei dem Akt der Sinnfindung.

Die Stellung des Menschen in der Natur
—Schelers Anthropologie und Heideggers Thesen—

SASAKI Masatoshi

Die heutige Zeit, in der uns die Wissenschaften mit ständig neuen Forschungsergebnissen überfluten und die moderne Technik—besonders die medizinische—ungeahnte Fortschritte ermöglicht, gilt es, erneut über das Verhältnis des Menschen zur Natur und über seine Seinsweise in ihr nachzudenken. Mit einer ähnlichen Situation sahen sich bereits die Denker der Zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts konfrontiert und herausgefordert, u.a. Max Scheler in seinen Zeitbetrachtungen und in seinem Versuch der philosophischen Anthropologie.

Scheler unternahm in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* das Vorhaben, die gesamte Struktur der Welt des Lebewesens systematisch zu beschreiben und die Sonderstellung des Menschen in ihr zu begründen. Den Grund für die menschliche Sonderstellung erkannte er vor allem im menschlichen Geist und betonte demzufolge als Besonderheit die Weltoffenheit des Menschen im Unterschied zur Weltgebundenheit des Tieres. Der Betonung der menschlichen Weltoffenheit dürfte ein Einfluß seitens der Umwelttheorie der Tiere zugrundeliegen, wie sie damals durch Jakob von Uexküll in *Umwelt und Innenwelt der Tiere* und *Theoretische Biologie* vertreten wurde. Seiner Auffassung zufolge habe jedes Tier als Subjekt seine eigene Umwelt, in der es abgeschlossen sein Dasein lebe.

In Auseinandersetzung mit Uexkülls sowie auch Schelers Gedanken bezog Heidegger eine Gegenposition und stellte in seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30 drei Thesen auf : Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend. Mit dem Begriff „Welt" verstand Heidegger die Zugänglichkeit des Seienden als Seiendes.

Nimmt man jedoch den Weltbegriff im heideggerschen Sinne ernst, erweist es sich als unmöglich, Uexkülls Umwelttheorie der Tiere sowie Schelers Betonung der menschlichen Weltoffenheit gegenüber der Weltgebundenheit der Tiere mit Heideggers Position zu vereinbaren. Heidegger zufolge könnte man den Grund für die Sonderstellung des Menschen in der Natur vielmehr darin sehen, daß der Mensch etwas als Seiendes vernehmen und sodann weltbildend wirken kann.

Das Wohnen in der Welt
—Gemäß dem Denken Martin Heideggers—

NISHIMATSU Toyoki

Heidegger spricht in seinen Spätgedanken davon, daß das Sein selbst sich verbirgt, sich entzieht oder ausbleibt. Verborgenheit, Entzug und Ausbleiben bedeuten die schlechthinnige Privation des Seins selbst. Ich denke, daß diese Denkweise vom Sein selbst in den Gedanken des frühen Heideggers vorgezeichnet ist. In *Sein und Zeit* erscheint nicht das Wort Sein selbst, aber ich denke, daß wir das diesem Entsprechende in diesem Werk finden können: die Welt, die in der Angst in die Unbedeutsamkeit absinkt. Nämlich erscheint "das Sein selbst" nur in der Privation des Nichts. Zwar wird *nicht* dieses Nichts *als* die Privation des Seins selbst *ausgelegt*, sondern das Sein selbst und das Nichts werden in eins erfahren. Später tritt diese Grunderfahrung in den Vordergrund. Heidegger sagt im Vortrag *Das Ding*, "der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins". Und die Menschen als diejenigen, die den Tod als Tod vermögen, verhalten sich dadurch zur Wahrheit des Seins, daß sie wesend im Gebirg des Seins sind.

Die Menschen als die Sterblichen wohnen in der Welt, die das Geviert heißt. Diese Welt ist die von Heidegger nach der altgriechischen Welterfahrung vorentworfene. Und dieses Geviert versammelnd ereignet sich das Ding. Das Geviert sieht aus, als ob es die Welt der modernen Technik, worin Dinge durch das Ge-Stell als das Wesen der Technik in die Verwahrlosung gestellt sind, ausschaltete. Aber das ist nicht so. Sowohl der Krug als auch die Brücke ereignen sich als Dinge versammelnd das Geviert. Aber sie vollziehen die Versammlung auf verschiedene Weisen je nach ihrer Verwendung. Ding ereignet sich nicht exklusiv als das Ding im Geviert, indem es seinen zeughaften Charakter ausschaltet. Dies bedeutet, daß die ständige Hin- und Herfahrt zwischen dem Geviert und der Welt vom Ge-Stell der wahre Sachverhalt des Wohnens in der Welt ist.

Hannah Arendt and the social contract theory

KUROSE Tsutomu

The social is one of the central concepts in Arendt's political philosophy. In Arendt's considerations on the social in *The Human Condition*, the rise of the social led to the extinction of the difference between private and public. Society conquered the public realm and banished action and speech into the private. Arendt writes: "The conformism is inherent in society", and "society, on all its levels, excludes the possibility of action".

In the analysis of the experiences of early colonists of America in *On Revolution*, Arendt discusses the elementary truths on which the social contract theory rests. She calls these truths the grammar of action and the syntax of power. With discovery of them, the colonists could overcome a lot of difficulties. In other words, what happened in colonial America was that action led to the formation of power and that power was kept in existence by promise and covenant. And in *Civil Disobedience*, Arendt justifies civil disobedience depending on Locke's theory of social contract, in which society remains unchanged even if government is dissolved. Arendt's political philosophy and the social contract theory have many things in common.

The social contract demands a plurality of acting and speaking men. In Arendt's considerations on the social contract theory, society which the social contract brings about is the space of appearance between them. This space is the public realm. Distinct from the social and society in *The Human Condition*, society brought about by the social contract can be the public realm.

Über die Urtelstafel im System der Kategorien bei Kant

MORI Yoshichika

In der *Kritik der reinen Vernunft* leitet Kant seine Kategorientafel von der Urteilstafel ab. Die Kategorientafel drückt die Form des menschlichen Denkens aus, und daraus werden auch die Tafel der grundsätze, die der Nichts sowie die der Vernunftbegriffe aus geführt. Kant bezeichnet diese Reihe der Tafeln, einschließlich der Urteilstafel, als "System der Kategorien".

Wo kommt nun diese Urteilstafel her? Kant spricht in *Prolegomena* von ihrer historischen Herkunft: "Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir". Ausführlich gesehen gibt es aber gewisse Unterschiede zwischen der Urteilstafel bei Kant und den Tafeln über Urteilen bei vorhergehenden "Logikern". Damit stellen einige Forscher die Vollständigkeit der Urteilstafel in Zweifel und unterschätzen die Urteilstafel im System der Kategorien.

Mein Aufsatz versucht, die Urteilstafel nicht als Problem der historischen Herkunft, sondern als Problem des Aufbaus in der kritischen Erkenntnistheorie zu interpretieren, nämlich in einem inneren Zusammenhang der System der Kategorien festzulegen.

Body, Responsive to Environment
—On the Description of the Perception—

TAKAHASHI Aya

Every animal has its own world. The ecological way of thinking critisizes the mechanistic view of animals and throws light on the reciprocity between environment and animals.

J. J. Gibson showed the way in which animals and men "pick up information" by a combination of perceptual systems working together: looking, listening, sniffing, tasting, and touching. According to his theory of perception, animals (including human beings) pick up informations about the environment by specifing "invariants" as nonchanges in the midst of changes. These specifications in perceptual systems are connected to movements of the parts of the body. The vision, whose changes go along with locomotion of the body, obtains "information" about both the environment and the self. Our actions are controlled by informations about the world and the self conjointly.

Just as Gibson, M. Merleau-Ponty directed his attention to the reciprocity between environment and body. He considered the body as "the vehicle of Being-in-the-World".

Gibson described this reciprocity in terms of "information", whereas Merleau-Ponty in terms of "signification/sense". The "signification/sense" of environment is not the cause or the sign of action. The body, as a system of motoric as well as perceptive puissance, responds with their action to the questioning of things in the environment. Through this communication between environment and body, "signification/sense" forms itself. Comparing the two theory, this paper tries to show the possibility of the description of the perception.

Que veut dire le Cogito?
—La définition du Cogito chez Merleau-Ponty et Henry—

KAWASE Masaya

Comment définir le Cogito, c'était, pour Merleau-Ponty ainsi que pour Michel Henry, un problème se situant à la base de leur philosophie. Dans l'élaboration de cette définition, qui s'est développée dans *Phénoménologie de la perception* et *Généalogie de la psychanalyse*, il était inévitable pour les deux de faire face au Cogito cartésien. Mais en ce qui concerne l'interprétation de celui-ci, ils s'opposent l'un à l'autre. Merleau-Ponty le prend comme pensée thétique de l'acte, tandis que Henry le considère en tant qu'aperception immédiate de l'acte. Et pourtant, en accusant Descartes de déterminer le Cogito comme pensée thétique de l'acte, Merleau-Ponty le définit comme Cogito dans l'acte ou en tant qu'acte. On peut dire qu'il admet l'immanence du Cogito dans l'acte, et à cet égard, il semble à première vue qu'il y ait une certaine affinité entre l'interprétation du Cogito de Merleau-Ponty et celle de Henry. Mais, si nous envisageons leur argumentation de plus près, nous pouvons voir, sous cette affinité superficielle, la différence essentielle entre leurs définitions du Cogito. Ce que Merleau-Ponty entend par Cogito dans l'acte, qu'il qualifie de «Cogito tacite», c'est la transcendance et l'extase temporelle. Mais le Cogito henryen et le Cogito cartésien interprété par Henry ne sont jamais définis de la sorte, ils ne sont pas la manifestation de soi-même dans le temps, la prise de soi hors de soi et à distance. Ils sont plutôt l'épreuve de soi-même immanent au mouvement extatique et la révélation interne de soi-même de l'acte transcendant, et ce sont celles-ci qui rendent possible la transcendance et son horizon, à savoir la structure fondamentale du Cogito merleau-pontien. Ce que Henry entend par Cogito, c'est la possibilité de l'extase temporelle et de l'ouverture de l'extériorité, c'est-à-dire la possibilité du principe essentiel du Cogito tacite et de la subjectivité chez Merleau-Ponty.