



Title	メタフュシカ 第33号 欧文レジュメ
Author(s)	
Citation	メタフュシカ. 2002, 33, p. 25-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66672
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

Le chair et le miroir

— La philosophie du chair merleau-pontienne et la psychanalyse —

HOMMA Naoki

La philosophie du chair merleau-pontienne se comprend selon quatre points de vue.

1. Le corps propre est un système où différents sensations intéroceptifs et extéroceptifs s'expriment réciproquement. Merleau-Ponty l'appelle *le schéma corporel* ou *le système d'équivalences*. Il est relativement transportable d'un domaine sensoriel à l'autre en ce qui concerne les données de mon propre corps, et de même façon il est transférable au domaine d'autrui. C'est le transfert et l'aliénation du sensible qui rendent possible la perception d'autrui.
2. Ce que Lacan appelle *le stade du miroir* montre bien le processus de l'aliénation, où l'enfant rencontre son image au miroir et s'identifie primordialement à la forme visuelle de son propre corps. Merleau-Ponty interprète la fonction de l'image spéculaire non seulement comme une « captation » de moi par mon image spatial mais comme la formation de l'identité à distance ou l'ubiquité de notre corps.
3. Le schéma corporel implique le rapport à d'autres schémas corporels, c'est-à-dire la co-perception ou l'identification entre eux. Mon schéma corporel se projette dans les autres et les autre, tous ces concepts dévoilent une *dimension libidinale* du schéma corporel et «un rapport charnel, une extension du *narcissisme du corps*».
4. Le circuit de *se voir* ou de *se toucher* comme schéma corporel s'exprime de plusieurs façons : un narcissisme fondamental de tout vision, le retour sur soi du visible, l'adhérence charnelle du sentant au senti, le cercle du visible et du voyant, et la fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du sensible. Lacan interprète cette dernière comme la schize de l'œil et du regard, qui signifie de quelque séparation primitive, une fracture, une bipartition et une schize de l'être.

Appel à l'autre

— Entre le moi et la communauté chez Rousseau —

YOSHINAGA Waka

J.-J.Rousseau est un penseur qui a réfléchi sur le moi et la communauté. Mais pour traiter les deux problèmes ensemble, il est nécessaire d'examiner l'être d'autrui qui lie, en tant que nœud, le moi à la communauté. Nous étudierons la question principalement à partir de *Rousseau juge Jean-Jacques* et des *Rêveries du Promneur Solitaire*.

Rousseau juge Jean-Jacques est un dialogue dont la composition est complexe mais qui est indispensable pour analyser la relation entre le moi et l'autrui chez Rousseau. Dans ce dialogue entre «Rousseau» qui va tirer «Jean-Jacques» d'un mauvais pas et le «François» qui comprend mal «Jean-Jacques», Rousseau dit comment naît le malentendu et comment doit être saisi le personnage vrai. Il apparaît que la possibilité de saisir l'autrui sainement se ramène à la sensibilité originale de l'homme.

Cette sensibilité originale de l'homme est le «sentiment de l'existence», concept qui traverse toute la pensée de Rousseau. Dans *Les Rêveries du Promneur Solitaire*, Rousseau qui est forcé d'abandonner l'espoir de se faire comprendre jouit ce sentiment dans la solitude. Mais comment le moi peut-il rencontrer l'autrui dans la sensibilité radicale qu'il appelle le «sentiment de l'existence» et où le moi éprouve sa propre existence pour se satisfaire soi-même?

Cet essai a pour objet d'élucider le concept du «sentiment de l'existence» en faisant appel à celui d'auto-affection de la vie d'après Michel Henry, et d'éclairer la relation contradictoire entre le moi et l'autrui chez Rousseau.

Sur la formation de la science de la vie des temps modernes — de Barthez à Bichat —

MOMOSAKI Kiyomi

Le vitalisme est la doctrine des recherches de la vie, dans lequel on décrit la particularité des phénomènes vitaux, alors que le newtonisme est la méthode d'étude de la nature, qui ne s'attache qu'aux phénomènes, et qui interdit de rechercher les causes premières. On considère le vitalisme comme l'origine du développement des sciences de la vie. Barthez et Bichat, tous deux, suivent le vitalisme et le newtonisme. Mais c'est plutôt Bichat dont on estime qu'il joue le rôle principal dans la formation de la science de la vie des temps modernes.

Nous avons comparé le *principe vital* de Barthez avec les *propriétés vitales* de Bichat. Barthez a démontré que le *principe vital* n'était pas l'âme, ni les principes dans le mécanisme, ni les forces déployées de la matière, et que la nature du *principe vital* a été ignorée. D'autre part, Bichat croyait que les *propriétés vitales* étaient les facultés données à la matière qui forme le corps vivant.

Donc Barthez observe les phénomènes vitaux en vue de connaître la nature du *principe vital*. Mais, par contre, Bichat étudie les phénomènes mêmes. A ce propos, nous supposons que les *propriétés vitales*, qui sont les facultés données au corps vivant, peuvent aider à la recherche la vie par l'intermédiaire de la matière.

La réalité de la force

— Sur l'objet extérieur et l'affection comme étrangers au moi biranien —

TOMIOKA Motoko

D'après le premier article de la philosophie biranienne, on *aperçoit* son corps propre comme résistance relative, qui cède à la force de la volonté ou à l'effort, et le corps étranger comme résistance absolue, que la force de l'acte volontaire ne peut vaincre. Qu'il s'agisse du corps propre, ou de l'objet extérieur, l'essence n'en consiste pas moins dans la force de résistance. Tandis qu'il est vrai qu'il n'est pas possible d'exprimer la différence décisive entre les deux résistances, on pourrait dire en un certain sens que cela rend l'existence du monde extérieur aussi certaine que celle du corps propre, de la même façon que cette dernière est aussi certaine que l'existence de moi.

Toute la connaissance se fondant sur le *fait primitif du sens intime* de l'effort et de la résistance, qui assure l'identité personnelle du sujet de l'effort, dans l'état où l'homme n'est pas conscient, comme dans le sommeil ou le rêve, la force virtuelle, qui a l'aperceptibilité ou la faculté de *s'apercevoir*, doit demeurer quand on ne *s'apercevoit* pas. C'est l'âme substance que Biran définit. Il en est de même de la force de résistance. Chez Biran, seule la force est donc la réalité.

En ce qui concerne l'affection, dont la caractéristique consiste dans l'absence du moi, de la conscience, de la forme du temps et de l'espace, c'est-à-dire, tout ce qui se rapporte à la connaissance, elle n'appartient pas complètement au domaine de la physiologie, quoique c'est la force vitale qu'est la cause de l'affection. Pour mieux comprendre l'affection, c'est sur la force et le sentiment que nous nous arrêtons.

Il serait facile à remarquer pour le lecteur du journal intime des dernières années de Biran qu'il n'arrive pas à procéder à la ligne de démarcation entre l'affection et la grâce, en ce qu'il y a un caractère commun entre elles : l'absence du moi, c'est-à-dire la passivité et l'absoluité. C'est ce dont il s'agira dans notre prochaine étude.

De la féminité dans *Totalité et Infini* de Lévinas — à partir de *Le temps et l'autre* et *De l'existence à l'existant* —

NISHIDA Mitsuho

La féminité est une notion qui apparaît seulement dans *Totalité et Infini* de Lévinas. L'étude de cette notion dans ce livre n'est pas abordée sous la forme d'une relation de dialogue avec l'autre comme autrui, mais sous la forme d'une relation d'amour.

Dans ses autres livres, Lévinas a clairement distingué l'altérité des choses et celle des personnes. Mais en écrivant sur la notion de féminité, il a utilisé en même temps le vocabulaire propre au notion de féminité, de sorte qu'il semble qu'il ait mélangé et combiné ces deux notion très différentes.

Cette notion est la suit logique des autre études faites par Lévinas. Parce qu'il a montré les considération sur la relation avec l'autrui, supposant la relation d'amour. Il semble qu'il ait commencé à élaborer ses pensées à partir de cette notion.

Le but de mon étude est, premièrement, de rendre plus simple la lecture de ce livre, deuxièmement, de préciser la position de la notion de féminité entre les deux altérités, plus enfin, je souhaite expliquer clairement le rôle que joue cette notion dans ce livre.

Cause and Reason

—Three Levels of Conflict between the Causal theory of Actions and the Anti-causal Theory of Actions—

SHIGETA Ken

We can say that the conflict between the causal theory of actions and the anti-causal theory of actions is concerned with the interpretation of the relation between the concept of 'cause' and that of 'reason (of intentional action)'. On the one hand, the anti-causalists insist that these two concepts are fundamentally different. On the other hand, the causalists maintain that the meaning of 'reason' for action can only be explained in terms of 'cause'.

We will separate these issues into three levels. The first is this: whether the relation between intentional actions and reasons can be expressed independently from causation or not. This issue occurs at a level where anti-causalists can positively prove the perfect validity of their theory or not. We suggest that at this level, in the present state of affairs, anti-causalists cannot help but concede to causalists, though there still remains the possibility that the relations apart from causation will be given. The second is this : to what extent does the causal theory hold when 'reason' is the cause? This issue stands at a level how far anti-causalists can criticize the causal theory. On this, it will be accepted that causal theory is applicable to intentional actions beyond the reach of anti-causalists' criticism. On this issue, we will try to support the view that largely restrains the reach of causal theory (G.E.M.Ansccombe), and provide justifying arguments . The third is this: whether all reasons can be causes if causalists can evade the objection put by anti-causalists at the second level. In contrast with the first, this occurs where causal theory can positively prove the perfect validity of their theory. Here, we will show that causal theory cannot prove its unreserved validity without presupposing its argument.

On the basis of the foregoing argument, we will (provisionally) conclude that under the particular condition 'reason' has a 'family resemblance' with 'cause'. If our discussion is right, 'reason' is still distinguished from 'cause', in so far as the condition is not satisfied.

Einführung der Mathematik in die *Kritik der reinen Vernunft*

— Die Stellung der Kategorien der Quantität in der Urteilsbildung —

NAKAMURA Shuichi

Seit der Vorkritikperiode stellt Kant konsequent die Philosophie als Doxa der exakten Wissenschaft Mathematik gegenüber. Aber andererseits sucht er den Begriff der exakten Wissenschaft Mathematik in die Philosophie einzuführen, und dieses führt Kant in *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* aus. Kant denkt, dass dadurch die Verbesserung der Philosophie möglich wird.

Wie führt nun Kant die Einführung des Begriffs der Mathematik in *Kritik der reinen Vernunft*, die die Transzendentalphilosophie, d.h. die verbesserte Gestalt der Philosophie selbst ist, aus? Das Merkmal der Mathematik besteht im Konstruieren des Gegenstands als das Quantitative. Folglich ist es unentbehrlich, die Philosophie als das System der Quantität anzusehen, um die Einführung der Mathematik in die Philosophie zu ermöglichen. In *Kritik der reinen Vernunft*, die sich mit der Kritik der Erkenntnisart beschäftigt, muss die Auffassung der Philosophie als ein System des Quantitativen in Bezug auf die Kritik der Erkenntnisart hinterfragt werden. Es ist das Ziel dieses Aufsatzes, von diesem Standpunkt aus die Bedeutung der Kategorien der Quantität, die die Grundlage der Mathematik betreffs der Form der Erscheinungen ist, zu hinterfragen.

Es bestätigt sich, dass die Urteilswirkung aufgrund der Kategorien der Quantität der Grund der Urteilsbildung ist. Bei der Begründung der Philosophie als exakte Wissenschaft wird Mathematik in den grundlegendsten Teil der Philosophie eingeführt.

Über die Intersubjektivität bei Husserl

MAEDA Naoya

Diese Abhandlung behandelt die Problematik der Intersubjektivität, mit der Husserl in seinem letzten Denken gerungen hat. Wie man in der *Cartesianische Meditationen* sieht, dreht es sich um die Fremderfahrung. Aber die Problematik verflechtet sich mit verschiedenen Sachen, z.B. die Kultur, die Geschichte oder die Historizität. Es ist die Aufgabe dieser Abhandlung, sie im Umriss zu zeichnen und das Zentrum in der transzentalen Phänomenologie d.h. "das absolut einzige letztlich fungierende ego" zu aufklären.

In der *Ideen I* hat Husserl das Ich für das reine Ich angesehen, das "ist völlig leer an Wesenskomponenten" und "an und für sich unbeschreiblich." Demgegenüber wird das Ich als "das Substrat von Habitualitäten" aufgefasst durch die genetische Analyse, und die fünfte Meditation versucht die transzendentale Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität zu enthüllen. Gleichwohl führt Husserl diesen Versuch durch die statisch Analyse aus, indem er die transzendentale Erfahrung auf die Eigenheitsspähre reduziert, so dass "Ich und meine Kultur" für das Primordinale gehalten wird.

Danach hat Husserl sich in die Enthüllung der zeitlich verlaufenden Genesis gewendet und das jetzt reflektierende ego oder die lebendige Gegenwart zu erfassen versucht. Aber das fungierende ego in der lebendiger Gegenwart kann durch die Reflexion nicht gefasst werden, weil das reflektieren nicht anderes als das nachgewahren ist. Mag er auch das ego das Absolute nennt, es ist nicht der absolute Anfang, den die strenge Wissenschaft fordert. Damit ist die strenge Wissenschaft unmöglich? Die Phänomenologie ist nicht als ein deductive Disziplin, sondern als "eine deskriptive Wesenslehre der transzental reinen Erlebnisse" entworfen geworden. Insofern die schwere Aufgabe ist gleich geblieben. Es scheint mir, daß die Notwendigkeit der transzentalen Wende hängt vom Entschluss, diese Aufgabe mit Selbstverantwortung zu übernehmen.

Husserl and Hilbert

— Reality as a Basis of the Science —

KIHIRA Tomoki

I examine Husserl's concept of definite manifold. He introduces this concept in order to lay the foundation for the science in the *Logical Investigations*. Therefore, we should consider what is science in the first place. According to Husserl, a science is a unity of judgments. But we cannot connect arbitrary one judgment with the other judgment. The connection is regulated by logical laws. They can be applied to any regions, because they are formal. Therefore, we can insist that logic is a theory of science. Husserl regards the theory of manifold as an ideal of the theory of science. Therefore, Husserl often mentions it. Especially, he mentions Hilbert's complete theorem in *Ideas I* and *Formal and transcendental Logic*. In *Ideas I*, he claims near relation between his concept of definite manifold and Hilbert's theorem and both go to same direction in the most inner motif in *FTL*. On the basis of this claim, it is said that Husserl's aim to provide the foundation for the science cannot succeed by virtue of Gödel's incomplete theorem. Indeed, Husserl's concept of definite manifold and Hilbert's theorem stand in the close relation. But Husserl criticizes Hilbert in terms of his formalism. Although Hilbert is exclusively interested in consistency of the theory, and no sign has meaning for him, Husserl's concern is not only consistency, but also evidence which indicates *adaequatio rei ac intellectus*. The evidence is a mark of legitimacy of a science for him. Therefore, his investigation must go through the consistency of the theory to consciousness.

Husserl requires a method, i.e. phenomenological reduction, to thematize consciousness. It is well known that the phenomenological reduction brackets our everyday life and its correlate, the world. Georg Misch regards this method as a derealizing actualizing (*entwirklichende Realisierung*). What is given to consciousness in this dimension is the basis of the science. Phenomenological research moves in this dimension, and lays the foundation for the science. Therefore, even if Hilbert's formalism cannot succeed, Husserl's phenomenology has any damage.

Objects and Mind in Hume's *Treatise*

AIZAWA Kuniko

Hume had to answer the following questions on his empiricism: what is the identity of mind, the idea of self or the personal identity? He deals with this subject in a later section of Book One of his *Treatise* and observes that human mind is 'a bundle of perceptions', that is a collection of related perceptions. However, such an explanation of mind is not enough because readers should also understand how 'external' objects are supposed and distinguished from 'internal' perceptions and what is the idea of self in Book Two and Three where the author discusses passions and morals. This paper intends to clarify Hume's conception of the identity of mind and examines his arguments on the supposition of external objects in Book One.

In the first chapter of my paper, I point out that Hume starts writing the *Treatise* using the word 'mind' in two meanings: one is the appearance of perceptions and the other is acts of mind, and that he regards external objects as nothing but perceptions of mind. In the second chapter, I examine his explanation of the way to suppose external objects. It is showed that imagination identifies constant and coherent perceptions and supposes their continued existence and their separation from the mind. On the other hand coherent but perishing perceptions like passions are regarded as internal. In the third chapter, I argue that imagination attributes the identity of mind to perceptions including external objects and that external ones may greatly contribute to making the identity.

As a result, there are three points: first, personal identity as regarding imagination consists of internal perceptions and external objects; second, mind supposes the external world of objects; third, mind also attributes an identity only to internal perceptions (and acts of mind).

The Need for the Presence of Others — On H.Arendt's Concept of "Plurality" —

MIURA Takahiro

In this article we focus on H.Arendt's concept of "plurality". She directs her attention to human plurality in the context of critique of totalitarianism and (political) philosophy since Plato. Because totalitarianism, in her judgment, destroyed the plurality of men by total terror and ideological thinking; a tradition of (political) philosophy had systematically ignored the fact that "men, not Man, live on the earth and inhabit the world." In others words, due to totalitarianism and (political) philosophy, human plurality have disappeared into the abstract "One man".

Arendt insists that politics consists in the space between men. And it is the activity of "action" that corresponds to the human condition of plurality, creating this space between men. What distinguishes action from "labor" and "work" is that it needs the presence of others. That is to say, "only action is entirely dependent upon the constant presence of others".

Others are the beings equal and distinct from one another, and action along with speech lets each human being appropriate "uniqueness" in revealing "distinctness", namely "appearance" or the "who" that is personal identity. Arendt says "human plurality is the paradoxical plurality of unique beings".

Sur l'affirmation de la différence par l'éternel retour

— Selon l'interprétation de Nietzsche par Gilles Deleuze —

MORI shoji

Cet article a pour objet de montrer le rapport entre l'éternel retour et la volonté de puissance. D'après Deleuze, Nietzsche comprit la synthèse des forces comme l'éternel retour, il trouva donc au cœur de la synthèse la reproduction du divers. Il assigna le principe de la synthèse, la volonté de puissance, et détermina celle-ci comme l'élément différentiel et génétique des forces en présence.

D'abord, sous le rapport de la métaphore du coup de dés, l'éternel retour se discuté. Le coup de dés affirme le devenir et sur tout l'être du devenir. Il s'agit d'un seul coup de dés, non d'une réussite en plusieurs coups : seule la combinaison, victorieuse en une fois, peut garantir le retour du lancer.

Ensuite, ce n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être en tant qu'il s'affirme du divers ou du multiple. En d'autres termes, l'identité dans l'éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de revenir pour ce qui diffère. C'est le premier aspect de l'éternel retour. Et son deuxième aspect se détermine comme pensée éthique et sélective. D'abord, à titre de pensée, l'éternel retour donne une règle pratique à la volonté. Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique. Et seconde sélection dans l'éternel retour consiste donc en ceci : l'éternel retour produit le devenir réactif. Il s'agit, par lui, de faire entrer dans l'être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature.

La leçon de l'éternel retour est qu'il n'y a pas de retour du négatif. L'éternel retour signifie que l'être est la sélection. Seul revient ce qui affirme, ou ce qui est affirmé. L'éternel retour est la reproduction du devenir et aussi celle d'un devenir actif.

C'est la volonté de puissance comme élément différentiel qui produit et développe la différence dans l'affirmation, qui réfléchit la différence dans l'affirmation elle-même affirmée.