OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | カルテシアーナ　第7号　仏文要旨 |
| Author(s) | |
| Citation | カルテシアーナ. 1986, 7, p. 1-7 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/66915 |
| rights | |
| Note | |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# Le problème de la coutume ou de l'habitude chez Pascal

Masashi MIWA

On connait l'importance du problème de la coutume dans les "Pensées" de Pascal. On connait aussi ce que Pascal doit à Montaigne malgré la négation apparente de Pascal contre Montaigne (cf. L 525—B 325). Mais à la différence de Montaigne qui a fait de la coutume le dernier fondement de la vie sociale, Pascal prenait la coutume comme la preuve de la misère ou de la vanité des hommes (L 25—B 308, L 60—B 294).

Or le problème de la coutume n'était pas celui auquel Pascal s'intéressait depuis sa jeunesse. Dans les écrits qui précédaient les "Provinciales", Pascal ne semble pas avoir attaché beaucoup d'importance à ce problème. Pascal reproche même à Montaigne de suivre les moeurs de son pays parce que la coutume l'emporte (cf. Entretien avec M. de Saci).

C'est à partir des "Provinciales" que Pascal commence à apercevoir l'importance du problème. A l'occasion de la controverse avec les casuistes qui se fondent sur le probabilisme, Pascal semble avoir aperçu le rôle que jouent les coutumes ou les opinions "probables" dans la vie du monde. Au premier abord il attaque le probabilisme et l'attitude accommodante des casuistes. Mais après il s'en approche et devient en partie casuistique comme l'a signalé F. Mauriac. En ce sens la controverse avec les casuistes serait un exemple du "renversement continuel du pour au contre" dont Pascal parle dans les fragments de "la raison der effets". Cette raison des effets semble indiquer la marche graduelle d'une opinion habituelle à la croyance pure. La coutume comme misère est niée et détruite d'abord, mais ensuite elle est affirmée et reconstruite comme la justice même. Ce renversement se poursuivera sans fin.

Chez Pascal il y a un autre problème concernant la coutume ou l'habitude. C'est celui de la persuasion du corps-automate. Ici Pascal

doit beaucoup à Descartes et à sa théorie de l'animal-machine. Dans l'apologie pascalienne l'habitude serait le premier pas vers la foi, le plus bas peut-être, mais le plus sûr. C'est ce que le mot d'abêtir lui même suggèrerait (L 418—B 233).

# Corps émotif et conscience (de) soi

Yorihiro YAMAGATA

*L'Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre contient des difficutltés qui l'empêchent de bien expliquer les données émotives: l'ambiguïté du statut du corps, la détermination unilatérale du sentiment par l'intentionnalité, la négligence totale du fait que le sentiment fonctionne comme motivation, et la sous-estimation d'un constituant intersubjectif ou d'altérité compris dans le phénomène de sentiment en général. Nous nous bornerons ici au premier problème et le poursuivons à travers la lecture de *L'être et le néant*.

*L'Esquisse* fait jouer deux rôles au corps dans l'émotion. D'une part le corps accomplit une conduite émotionnelle, dirigé par une intention affective qui la transcende vers un objet émotif, d'autre part, en tant que phénoménes purement physiologiques, il constitue la croyance de l'émotion: il sert de matière au schème affectif formé par la conscience qui dépasse la conduite vers l'objet.

Or *L'Esquisse* définit le corps comme point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience. Mais la définition n'est adéquate qu'au corps envisagé comme visceral.

*L'être et le néant*, redécouvra-t-il le corps agissant? On y trouve le corps situé à l'intérieur du pour-soi en qualité de sa facticité: le corps fait partie de la conscience (de) soi; il est conscience (du) corps dans la mesure où la conscience non-thétique le dépasse vers son propre possible en se faisant conscience. Mais que signifie la conscience (du) corps dans notre expérience concrète? Selon Sartre, elle se confond avec l'affectivité originelle qui est totalement dépourvue de l'intentionnalité et dépassée par elle. Le corps est perpetuellement dépassé et, en ce sens, le passé. Aussi retrouve-t-on la même conception du corps que dans l'ouvrage de 1938.

Cependant une telle notion du corps ne satisfait pas même aux structures du pour-soi. Comme la conscience (de) soi signifie posi-

tionnellement la présence au monde, elle ne peut rejoindre à son possible avant qu'elle modifie le monde pour frayer la voie à sa coïncidence avec soi. Alors, qui laboure la terre sinon le corps?

Même chez Sartre et cela malgré lui, le corps ne doit pas seulement être dépassé, mais plutôt être le mouvement même de la transcendance. C'est dire que la conscience (de) soi s'identifie à son origine avec celle (du) corps et que celui-ci, comme intentionnel, institue notre relation originaire avec le monde.

# Sur la vérité et la fausseté des idées chez Descartes

Yasunori NAKAMOTO

On pourra tenir les arguments métaphysiques de Descartes pour le fondement de sa physique, que la proposition qu'ils doivent fonder sera celle remarquablement ontologique, qui est la suivante : 《Le corps, n'ayant aucunes qualités secondaires, existe comme étendu géométrique》. Pour affirmer cette proposition, Descartes n'a toutefois d'autre voie que celle qui se réfère aux idées seules dans la pensée. Par conséquent le problème ontologique se réduira au problème sémantique : 《Lesquelles des idées sont vraies?》. Car l'idée vraie est celle qui est conforme à l'objet existant hors de la pensée.

Nous devons donc éstimer les valeurs sémantiques des idées et discerner le vrai d'avec le faux. Et les critériums pour ce discernement sont 〈la réalité objective des idées〉 et 〈la règle de clarté〉. Si l'on apercoit une idée ayant de la réalité objective, on peut en conclure, par 〈le principe de causalité〉, l'existence de sa cause. Dans les arguments ontologiques de Descartes, ce qui assume le rôle très important, ce sont ces trois concepts, c'est-à-dire ceux de la réalité objective, de la clarté et de la causalité.

En examinant ces concepts, nous révélerons la structure logique de ses arguments.

# La causalité chez Descartes

Takashi MIYAZAKI

Dans la troisième Méditation, Descartes tente de prouver l'existence de Dieu par la causalité. On l'accusait de tourner dans un cercle vicieux en prenant cette causalité pour axiome. Alors, pour dissiper cette accusation, nous devrons considérer trois types de causalité, c'est-à-dire trois façons dont se produisent les idées de l'Ego, des choses corporelles et de Dieu.

1° A propos de l'idée de l'Ego, nous pouvons trouver une causalité dans *cogito ergo sum.* Par le doute hyperbolique, Descartes tombe dans un état incapable de se mouvoir (la liberté de l'indifférence), puis il découvre la vérité de l'〈Ego sum〉, dont l'évidence entraîne le mouvement de la volonté (la liberté spontanée). Or en plus de ces deux libertés, il faut une action de la volonté pour se distancier de soi-même et rendre possible l'intuition évidente de l'Ego par *acies mentis:* ainsi la volonté spontanée se meut vers l'Ego. Par conséquent la causalité de l'idée de l'Ego n'est rien d'autre que le cogito primitif qui constitue cette action d'ouverture et qui permet de former l'idée de l'Ego en tant que *res.*

Mais d'autre part, Descartes indique qu'il y a une connaissance interne de ce cogito en tant qu'*action*, et qu'on n'a pas besoin de se distancier pour le connaître. Cela veut dire qu'il y a une aperception qui est la même chose que la volonté. Aussi aperçoit-on que ce cogito est l'action même d'*ex-sistere* dans ma perception et de vérifier l'〈Ego sum〉.

2° En ce qui concerne les idées des choses corporelles, nous examinons la causalité à l'exemple de la cire. La substance étant distinguée de ses accidents, c'est la substance qui est saisie dans la cire par l'action de *com-prehendere* ou du cogito. En d'autre termes le cogito donne aux accidents ou aux modes imaginaires l'unité qui constitue l'essence de *res*, c'est-à-dire la *réalité objective.* Ainsi nous

pouvons en conclure que le cogito n'est pas autre chose que cette causalité.

3° Quant à la causalité de l'idée de Dieu, considérant l'unité d'*action* qui constitue l'infinité de Dieu, nous pouvons en conclure que l'action du cogito (*com-prehendere*) ne peut pas en donner l'unité.

Mais d'autre part, le cogito étant l'action de la volonté où se trouve l'Image de Dieu par laquelle il nous fait connaître son infinité, on peut recevoir cette idée dans le cogito et comme cogito.

Voilà deux causalités que nous essayons d'éclaircir: de la causalité du cogito proviennent l'idée de l'Ego et l'idée de la cire en tant que *res*, de la causalité de Dieu provient le cogito lui-même en tant qu'*action*.