



Title	カルテシアーナ 第11号 仏文要旨
Author(s)	
Citation	カルテシアーナ. 1991, 11, p. 57-64
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66946">https://doi.org/10.18910/66946</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## RÉSUMÉS

### Qu'est-ce que c'est que la philosophie ?

Yoji IWATSU

Dans l'histoire des idées occidentales, les philosophes ont toujours poursuivi "le pur". Non seulement ils ont formulé la possibilité théorique de l'âme libre de corps, mais beaucoup de religieux ont fait de l'ascèse pour la réalisation de l'âme pure qui transcende des restrictions corporelles. Ce projet est impossible en tant que l'homme est l'union de l'âme et du corps. Cependant c'est à travers de ce projet qu'on pouvait donner naissance de diverses idées régulatrices qui transcendent la réalité concrète et s'universalisent, comme liberté, égalité et fraternité.

Avec des scientifiques, les philosophes d'aujourd'hui constatent que l'homme est complètement subordonné à son corps et à ses désirs corporels. Ils déclarent que nous sommes en vain de vouloir survoler la réalité et poser l'idée. Jean-Paul Sartre, qui était toujours obligé d'être bien conscient de sa propre situation à cause de la déficience de son corps, était un des derniers philosophes qui ont cherché à dépasser le corps et à insister sur l'idée pour être libre.

## Volonté, Signe et Après-coup

### —la théorie de la volonté de Hobbes—

Osamu UENO

Au contraire de Descartes qui ramène la volonté au fait intérieur de la conscience, Hobbes la fait objet en litige qui doit se justifier à partir du signe extérieur : pour Hobbes, l'expression indicative de *vollo* (je veux) n'apporte pas une affirmation avant qu'elle subisse un traitement de l'inférence se référant au *signum voluntatis* qui est retenu comme tel, même extorqué, par son partenaire du contrat. Le sujet de la volonté, c'est celui qui est supposé d'avoir engagé une fois pour toutes sa parole, et si sa parole se rend désormais irrévocable, c'est parce qu'il s'est laissé devancé par l'autre qui s'exécute le premier en lui donnant le bien promis. Le signe le plus évident du *vollo*, dit Hobbes, est donc cette première exécution de l'autre même, à partir de laquelle il se fait rétroactivement que j'aurais voulu lui passer mon droit. De la volonté éphémère s'enfuyant dans le murmure de la conscience privée, à la volonté irrévocable, conservée dans la *conscientia* (le connaître ensemble) par le signe ; tel est l'enjeu de la théorie de la volonté de Hobbes. Le présent article essaie d'élucider chez Hobbes la logique de l'après-coup qui travaille autour de cette problématique de l'irrévocable, et sa liaison secrète avec la violence.

## **La révision du concept de symbolique chez Ricoeur**

### **—au travers de sa théorie des idéologies—**

Kiyoshi IKEDA

L'herméneutique de Ricoeur se propose d'introduire le moment critique dans l'explicitation du sens de l'être, qui a été la tâche de l'ontologie heideggerienne. Sa critique se rapporte à la distinction épistémologique entre la précompréhension selon les choses mêmes et les préjugés issus des notions populaires, en ce qui concerne l'interprétation du sens de l'être. Selon Ricoeur, cette critique des préjugés est exécutée sous forme de la critique des idéologies.

Or son projet, en tant qu'épistémologique, s'avance dans le cadre dichotomique. Cette dichotomie n'est pas celle entre la science et l'idéologie, ni entre le réel et l'imaginaire, ni entre l'individualité et la socialité, mais celle entre le symbolique et la popularité, ou si l'on peut dire, la vulgarité.

Il s'agit pour Ricoeur d'extraire le symbolique comme socialité originaire de la précompréhension selon les choses mêmes qui fonde l'interprétation du sens de l'être. Cela permet de traiter le lien entre le Dasein et le Mitsein, et de transformer la temporalité privée du Dasein en historialité du Mitsein, qui est précisément la temporalité du symbolique. Ainsi, Ricoeur reprend le symbolique, qui est trouvé au fond des idéologies, dans l'analyse de la tradition, et ressaisit la temporalité du symbolique dans le cadre dichotomique plus profond entre l'appartenance et la distanciation, qui a été impliqué dans la double référence du symbolique à l'être.

## La fausseté de la sensation et les “trois sortes de degrés” du “sens” chez Descartes

Takashi MIYAZAKI

Dans les *Sixièmes Réponses* (section 9), Descartes distingue “trois sortes de degrés” du “sens”, parmi lesquels le premier et le second échappent totalement à la fausseté. Il ne peut donc y avoir d’erreurs sensibles que dans le troisième, c’est-à-dire dans celui de l’entendement pur.

Les sensations telles que la chaleur ou la douleur, tout en résultant “immédiatement” du premier, relèvent originellement du second. La fausseté sensible ne se produit que si les sensations passent du second degré au troisième où elles se revêtiront d’un certain nouveau caractère.

La “fausseté matérielle” et l’“erreur de nature” résident dans le caractère représentatif de la sensation : c’est en tant que représentation que les sensations sont obscures et confuses. L’attention, qui est la condition préalable de la perception distincte pour les idées intellectuelles, portée sur les sensations au sens propre, les transforme en “sens” du troisième degré. Elle permet ainsi à l’entendement pur de saisir les sensations, mais du même coup les obscurcit.

## La «relation» dans l'ontologie de Sartre

Toshifumi KATO

Sartre développe son ontologie comme ontologie phénoménologique contre les ontologies métaphysiques de Descartes à Heidegger. Il n'est pas nécessaire qu'on évite des ontologies et limite sa philosophie à la théorie de la connaissance pour échapper à la métaphysique. Cela se fait possible par l'ontologie phénoménologique.

Sartre, qui, de même que Descartes, commence par le cogito, établit l'être transcendant immédiatement par l'intentionnalité de la conscience. Il ne croit pas l'existant derrière le phénomène. Il va au-delà de la dualité de l'être et de la représentation. D'autre part, Sartre constate que la conscience est le néant d'être c'est-à-dire un rapport interne comme négation avec l'être transcendant.

D'après Sartre, la réalité humaine n'est pas un «être», mais un «rapport» ou un «événement». Descartes établit l'être de l'esprit comme substance par le cogito. Sartre l'appelle l'«illusion substantialiste». Sartre commence par le «rapport» et construit l'ontologie du «rapport d'être». Et son ontologie implique l'anti-cartésianisme.

**L'image de Descartes à l'époque de la  
Révolution Française : Louis-Sébastien  
Mercier contre René Descartes**  
— Considérations sur le destin du cartésianisme  
au XVIII<sup>e</sup> siècle en France au point de vue  
l'histoire des idées (2) —

Nobuo YAMAGUCHI

Chacun sait que les restes de Descartes reposent à l'Eglise de Saint-Germain-des-Prés. Pourtant on ignore presque totalement qu'il avait failli être panthéonisé. C'est, en effet, Chénier, frère du poète, qui proposa cette motion au Conseil des Cinq-Cents le 7 mai 1796 (le 18 floréal IV). Celle-ci fut cependant réfutée par Mercier, après un débat particulièrement vif.

Dans son discours, Mercier, tout en acceptant une partie de la pensée cartésienne, s'opposa contre cette proposition et, tout en accusant le personnage de Voltaire, provoqua une controverse sur les problèmes des fêtes révolutionnaires. Son discours fut caustique, mais cohérent et surtout très persuasif.

Mercier remplaça, sous la Terreur, son empirisme par l'idéalisme. Selon lui, l'empirisme amène à l'athéisme alors que l'idéalisme, lui, défend les dogmes du christianisme. Bien qu'il critiquait le cartésianisme, il y trouvait toutefois certains éléments de l'idéalisme. Par ailleurs, pour lui, la cause de la Terreur se trouvait dans la pensée voltairienne. Il pensa que la panthéonisation de Descartes et la restitution des fêtes révolutionnaires allaient détruire l'ordre du 9 Termidor qui lui avait sauvé sa liberté.

## Sur la loi d'inertie de Descartes

Yasunori NAKAMOTO

Dans l'histoire de la science moderne, Descartes est reconnu comme un des premiers qui ont établi la loi d'inertie avant Newton. Il est vrai que sa formulation de la loi ressemble bien à celle de Newton, mais le problème se pose de savoir si le sens théorique de la loi chez Descartes n'est pas la même chose que celui chez Newton. Nous devrions donc examiner sa théorie de gravité et celle de collision, pour éclairer le sens précis de la loi d'inertie chez lui.

Selon la thèse métaphysique de Descartes, on devrait dire que sa cinématique est essentiellement géométrique. Et pourtant, dans ses réflexions sur la gravité, il nous fait remarquer qu'il formait déjà du concept dynamique, autrement dit, celui de la masse inerte.

Cependant, ce qui est curieux, ce n'est pas dans la loi d'inertie, mais dans celle de collision qu'il a exposé le critère pour mesurer la grandeur d'inertie d'un corps. Cela nous suggère qu'il ait confondu la quantité d'inertie avec celle de mouvement et ainsi qu'il ait manqué de la conscience précise de la relativité dynamique.



## La liberté bergsonienne et la sensibilité

Kenji KATO

Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson éclaircit le concept de liberté en vertu d'une distinction radicale entre durée et espace. Pourtant dans cette dichotomie le rapport durée/espace n'équivaut pas au rapport liberté/nécessité. A son avis, il faut trouver la liberté dans le progrès où le moi qui dure, effectue l'acte libre.

En général, la liberté bergsonienne se caractérise ou par la liberté d'imprévisibilité ou par la liberté de nécessité organique, libertés qui s'opposent l'une à l'autre. La liberté d'imprévisibilité qui consiste à vouloir est saisie du point de vue de la création de la durée, et la liberté de nécessité organique qui explique sa rationalité par la causalité psychologique est saisie du point de vue de la continuité de la durée. Mais chacune de ces deux libertés ne manifeste qu'un côté de la liberté bergsonienne.

De quelle façon la volonté devra-t-elle travailler pour que ces deux libertés soient compatibles? Selon Bergson, c'est la sensibilité qui agit sur la volonté par l'intermédiaire de l'intelligence, et dans ce processus nous trouvons la liberté de choix. Cette liberté n'implique pas l'égale possibilité des deux contraires, mais une tendance motivée par la sensibilité. La liberté de choix consiste à pouvoir ne pas accepter cette tendance. Par conséquent, la liberté bergsonienne se fonde sur la liberté de choix et nous percevons le vrai commencement de la liberté dans la sensibilité.