Change in Twentieth-century Epistemology

Takefumi Toda

This paper aims to illustrate the change in epistemology in the twentieth century.

At the beginning of the twentieth century, a sense-datum theory was popular in epistemology. Sense-datum theorists sought the strong foundation of our empirical knowledge. Their project may be considered a recurrence of Descartes' in a sense. Although a justified belief became a powerful candidate for knowledge after the sense-datum theory, this idea faced a serious problem—the Gettier problem. After the Gettier problem, a naturalistic philosophy gradually spread. In this way, twentieth-century epistemology progressed in a different direction.

This turn reveals how the conception of knowledge grew softer. I argue that this turn was caused by not only the deadlock of the traditional epistemological analysis but also the prevalence of cognitive science. Cognitive science developed with the development of computer and medical technologies; therefore, philosophy of mind also evolved under their influence. In my opinion, some epistemologists entered this area and this tendency is the mark of change of epistemology. That is, some epistemologists came to pay attention to how our knowledge is produced, rather than what knowledge is.

In a previous paper(1), I explained how the conception of knowledge in modern philosophy changed between the times of Descartes and Reid. I showed that the conception of knowledge became, by degrees, more flexible and naturalized. Moreover, I suggested that this change occurred because of the effect of newly introduced psychological considerations on epistemology. On the basis of the above consideration, I argue that a similar phenomenon occurred in both the twentieth century and the modern period.

(Associate Professor of Kyoto University)

(1) Toda. Takefumi, 2010, 'Transition of the Conception of Knowledge: From Descartes to Reid', *Menschenontologie*, 16, pp. 117-128.

Husserl und der Psychologismus

Kana Koishihara

In dieser Abhandlung geht es um das Problem, wie die Erkenntnis der Wahrheit von zwei Standpunkten aus erreicht werden kann. Einer dieser Standpunkte ist die Kritik des sogenannten Psychologismus, die Husserl in seinem Werk „Logische Untersuchungen" vornimmt. Und der andere ist der des Psychologismus selbst, von dem Husserl sagt, dass er die Psychologie zum eigentlichen Grund aller theoretischen Wissenschaften macht.

Zuerst soll Husserls Psychologismuskritik ausführlich analysiert werden. In dieser behauptet der Philosoph, dass die Schwierigkeit des Psychologismus in der Vieldeutigkeit der Wörter liegt, und dass ebendiese Mehrdeutigkeit den Unterschied zwischen „ideal" und „real" verwischt. Dies ist wiederum ein Grund, weshalb seine Gedanken in Widerspruch geraten.

Husserl hingegen weiß sehr wohl scharf zwischen einer idealen und einer realen Sache zu unterscheiden insofern er glaubt, dass man damit und allein dadurch die Objektivität der Wahrheit schätzen kann. Dabei fasst er als ideale Sache den Inhalt der Erkenntnis oder die idealen Wissenschaften auf, wie sie sich in der Logik usw. finden. Als reale Sache hingegen begreift er den Akt des Erkennens oder die realen Wissenschaften, wie z.B. die Naturwissenschaft usw.

Dem Psychologismus mögen die Husserlschen Behauptungen noch unklar sein, weil er fast gar nicht beschreibt, wie man diese zwei gegenseitigen Sachen unterscheiden könnte. Darüber hinaus bedenkt der Psychologismus immer den Einfluss der Fähigkeiten eines Erkennenden, insofern es bei dem wirklichen Erkennen schwierig oder fast unmöglich ist, diesen zu beseitigen. Dies ist der Grund, warum der Psychologismus die Einstimmung von mehreren Subjekten innerhalb der Spezies Mensch für die allgemeingültige Wahrheit hält. Husserl wendet bei diesem Gedanken ein und behauptet, dass die Einstimmung von Erkennenden nie die identische Wahrheit, sondern nur die gleiche Wahrheit sei. Denn obwohl wir die gleiche Körperkonstitution haben, besitzen wir jedoch keine identische.

Durch diese Ausführung soll deutlich werden, dass beide Standpunkte noch zu lösende Aufgaben sind, und dass sie sich mit dem gleichen Problem einander ergänzender Standpunkte beschäftigen.

(Doktorandin an der Universität Kyoto)

Noch einmal : Kants »kritische Methode«
— Was versteht Kant unter "Kritik" ?

Kouichi Watanabe

In diesem Aufsatz versuche ich Kants Kritikbegriff zu erklären. Es scheint, dass "Kritik" mit der "Transzendentalen Kritik" identisch ist, solange man sie nur im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* versteht. Der Kritikbegriff hat aber einen eigenen Zusammenhang, der sich nicht immer auf den Begriff "transzendental" reduzieren lässt, wie Kant diesen in seinen Logik-Vorlesungen darstellt.

Erstens kommt die bekannte Triade in der *KdrV*, d. i. «Dogmatismus - Skeptizismus - Kritik» oder «dogmatische Methode - skeptische Methode - kritische Methode» aus den logischen Betrachtungen vom traditionellen Dualismus, bzw. «Dogmatismus - Skeptizismus» in den Logik-Vorlesungen. Während Kant dieser Tradition in *Logik Blomberg* (um die erste Hälfte der 1760er Jahre) folgt, positioniert er die "Kritik" oder die kritische Methode bald als "das mittlere" (*Logik Pölitz*, XXIV 557) der beiden Denkarten.

Nun schöpft er diesen Kritikbegriff besonders aus dem Bereich der Logik im weiteren Sinne, obgleich dieser damals als ein Modewort auf verschiedene Arten gebräuchlich war. Dort wird dieser dem "Dogmatischen" und der "Doktrin," die mit der "Disziplin" und der "Wissenschaft" eine Reihe nach dem System der Wissenschaft ausmacht (vgl. *Logik Philippi*, XXIV 314, XXIV 483, usw.), gegenübergestellt. Kant fängt nämlich in dieser Absicht mit den als Dogmen gegebenen Erkenntnissen und Lehren an, unterbricht die Wahrheitsgültigkeit dieser Dogmen und geht daran, deren Kriterium zu untersuchen. Darin besteht der eigentliche Sinn der betreffenden Triade.

Daher begreift er auch die "kritische Philosophie" als das "subjectiue philosophieren" (*Logik Philippi*, XXIV 335, vgl. *Metaphysik Mrongovius*, XXIV 779), d. h. als das Untersuchen des Kriteriums der gegebenen Dogmen beim erkennenden Subjekt. Die "Kritik" bei Kant ist also das Selbsterkennen in Relation zum Objekt, sozusagen das Philosophieren selbst.

(Der Teilzeitlehrer der Kyoto-Dyoshi Universität)

Überlegung zu Heideggers „Metontologie“ Geworfenheit des Daseins und Endlichkeit der Monade

Masanobu Abe

In Heideggers Fundamentalontologie liegt die Tendenz der Verwandlung zu „einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat “ (GA 27, 199). Heidegger bezeichnet diese Problematik als „die Metontologie“. Hier meint das Präfix „meta-“ von „Metontologie“ nicht „über ... hinaus“, sondern μεταβολή, d.h. den Umschlag. Die Fundamentalontologie versucht, die vielfältigen Seienden auf die Idee des Seins überhaupt hin einheitlich zu verstehen (vom Vielen zum Einen). Hingegen macht die Metontologie offenbar, wie das einheitlich verstandene Seiende im Ganzen vielfältig artikuliert werden kann (vom Einen zum Vielen). Mit anderen Worten: Die Fundamentalontologie (vom Vielen zum Einen) schlägt zur Metontologie (vom Einen zum Vielen) um.

Bezüglich dieser Metontologie gibt es zwei gegensätzliche Interpretationsrichtungen. Einerseits wird sie als die Erschließung der einförmigen Ganzheit vom Seienden im Ganzen betrachtet. Demzufolge neigt diese Interpretation dazu, die mögliche Artikuliertheit beim Seienden im Ganzen zu übersehen. Andererseits wird die Metontologie als die regionale Ontologie bezeichnet, wodurch allerdings das „im Ganzen“ verloren geht. Denn diese Interpretation legt nur auf die Vielfachheit der Regionen vom Seienden Gewicht.

Beide Richtungen missverstehen Heideggers Metontologie. Bei ihr darf man nämlich das „im Ganzen“ von der Vielfältigkeit nicht trennen. Meine Abhandlung verdeutlicht, wie das Seiende im Ganzen, welches das Thema der Metontologie ist, in sich selbst die mögliche vielfältige Artikuliertheit einschließt. Und zwar wird diese Erklärung anhand der Untersuchung der Geworfenheit des Daseins und der Endlichkeit der Monade durchgeführt, da bei Heidegger die Grundstimmung des Daseins den Zugang zum Seienden im Ganzen besitzt und die Metontologie auf der Auslegung der Monadologie aufbaut.

(Doktorand an der Universität Kyoto)

Gespräch in der dürftigen Zeit

Hideyuki Maruyama

Es handelt sich um das Gespräch in der dürftigen Zeit, wie es Heidegger denkt. Dieses Gespräch bedeutet die Vorbereitung des himmlischen Gesprächs, die die Heimkunft als das Heimischwerden im Unheimischsein bedeutet. Weil diese Heimkunft das Sein des geschichtlichen Menschen ist und jeder wesentlich in seine eigene Heimat geht, begegnet sich jeder als der unvergeichliche Einzige. Trotzdem ist jede eigene Heimat das Selbe, das nicht das Gleiche ist, sondern wesenhaft das Selbe nur im Verschiedenen ist. Solche Heimkunft ist das vorbereitende Gespräch als das Gespräch in der dürftigen Zeit.

Dieses heimkünftige Gespräch bedeutet das dem Selben Entsprechen, das den Anspruch des Selben hört und es ursprünglich wiedersagt. Das Selbe spricht jeden Menschen in der folgenden vielfältigen Weisen an : »Bewëgung«, »Nahnis«, und »Geläut der Stille«.

Erstens. Das menschliche Gespräch als Entsprechen kann heim kommen, weil das Selbe als jene »Bewëgung« anspricht, die einen Weg zur Heimat bahnt. So kann jeder wie der Einzige werden.

Zweitens. Wenn das Gespräch dem Anspruch des Selben als der »Nahnis« entspricht, kann einer dem anderen als dem einzigen Nachbarn begegnen. Die »Nahnis« öffnet die Nachbarschaft als jene Stätte, die das Gegen-einander-über als eine Beziehung zwischen den Nachbarn möglich macht. Beim Gespräch im Gegen-einander-über ist einer offen für den anderen in seinem Sichverbergen und dann können sich jeder Nachbar einander in seiner Einzigkeit begegnen.

Schließlich schweigt das Gespräch als das Entsprechen des Selben als des »Geläutes der Stille«. Deshalb müssen wir beim Gespräch erschweigend sprechen. Mit anderen Worten gesagt, müssen wir das Ungesagte im Gesagten, d.h. das Sichverbergen erscheinen lassen. Bei einem solchen erschweigenden Gespräch kann einer dem anderen einander in seinem Sichverbergen und somit in seiner Einzigkeit begegnen.

(Teilzeitlehrer an dem Osaka-Institut der Technologie)

Understanding Others and Their "Resonance" in My Mind: Mirror Neurons, Simulation Theory, and Merleau-Ponty.

Yoshiyuki Sato

Discovery of "mirror neurons" in neuroscience has given a novel impetus to the "other minds problem" in philosophy. Neuroscientists have discovered that two mental functions—understanding the actions or emotions of others and taking actions (or having emotions)—are carried out by the same neurons, although the functions seem very different from each other. The discovery has encouraged the psychologists who espouse "simulation theory" emerging from the psychological study of "mind-reading", because they believe that the functions of mirror neurons are consistently comprehensible by means of the theory. Simulation theory argues that I cannot read other minds directly. Instead, I simulate them in my mind and understand them indirectly by directly comprehending the simulation in my mind.

However, this "via-my-mind" account of mind-reading encounters difficulties that Merleau-Ponty pointed out several decades ago. The mode of mind-reading represented in the account is questionable first because it seems too difficult for children to carry out whereas in fact even very young children can read minds, second because one's mental replica must be less distinct than the mind copied. For the copies in my mind would lack its intended objects, only on the ground of which I would recognize exactly what I feel. Therefore, I must consent to Merleau-Ponty's view that I read other minds directly.

Someone will, however, pose the following dilemma. "It seems I could not copy other minds without knowing their contents in advance, and copying minds would be redundant and unnecessary if I can read other minds directly. So why do we copy (or resonate with) other minds?"

Solving that dilemma requires showing a necessary relationship between the direct recognition of others and the simulation (or resonance) of others. Otherwise, it could not be explained why recognition and simulation go together and why the same mirror neuron performs such different functions. In the forth section of this paper, I redefine the ambiguous key concept of "recognizing others" so that its denotation corresponds exactly the functions of mirror neurons. The concept contains not only recognizing types of behavior or emotions of others, but also the components of their conduct or emotions, for example, movements of their limbs. I show that comprehending these subordinate components is carried out only by the resonance. However, does this understanding have a use? It is, I think, indispensable in imitating or learning the conduct of others and therefore is essential to the successions of human culture.

(Professor at Kyoto University)

The Vicissitudes of the Ajātaśatru Narrative and Their Significance in the History of Buddhist Ideas II

Michael Radich

The theory of the "Ajase Complex", developed by Kosawa Heisaku and his discipline Okonogi Keigo, is based upon a Buddhist narrative about King Ajātaśatru (Jpn. Ajase). However, the narrative as it appears in Kosawa and Okonogi differs from all known traditional Buddhist versions. This has led to Buddhist and Buddhological criticism of Kosawa and Okonogi. This paper surveys almost all known traditional Buddhist versions of the narrative (with the exception of some later Pāli materials; brief reference is also made to Jain materials). This survey shows that two traditional versions of the narrative, found in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa sūtra* (MPNS) and the *Contemplation Sūtra* (*Cont.*), which were Kosawa and Okonogi's ostensible canonical sources and also the primary points of reference for their critics, in fact themselves represent idiosyncratic, highly modified versions of the Ajātaśatru narrative, in comparison to other traditional versions. The second part of the paper analyses possible connections between the unusual elements of the MPNS, *Cont.* and Kosawa-Okonogi versions of the narrative, respectively, and patterns in the more general religious and historical environment at three key moments in the narrative's long history: medieval China; Shinran's Kamakura Japan; and modern (post-Meiji) Japan. Changes undergone by the narrative in these versions can be interpreted as part of large patterns of religious concern and change in these periods, when the versions in question were produced and received. In this light, Kosawa and Okonogi's use of the narrative looks less like an aberrant departure from a stable orthodoxy, and more like the latest chapter in an ongoing process of creative adaptation of the narrative to various agendas. In spirit, then, their use of the narrative is entirely of a piece with the processes that produced the MPNS and *Cont.* versions themselves.

(Senior Lecturer, Victoria University of Wellington, New Zealand)