

## カント哲学における「経験」概念について

——「世界」概念導入のための端緒として——

福谷 茂

カント哲学の解釈については様々な立場が分岐しうるとしても、一般にカント哲学が主観性、意識、反省、観念論といった言葉がヴァイタルな意味を持つ哲学として後の世代によつて理解されてきたことには異論が少ないと思われる。実際にカント研究のほとんどはこれらの言葉で捉えられる圏内にある様々なカント固有の概念の理解を目指すものであったし、現在でもこの事情は変わらない。我々もまた勿論これに対して端的に異議を唱えようというのではない。しかし同時にそれらの難解な概念の理解が区々として容易に帰一しないという事態は、やや異なる角度からの再考が行われる必要があることを示唆しているように考え

られる。そこで我々は本稿で、これらの概念そのものを打ち出すことだけでカント哲学の目的が果たして逃げられているのかと問い、これらの概念群は全体として何か更に彼方の最終目的地に至るための手段ではなかったか、と反問する試みに着手したいと思う。全ての哲学者にこのような方法が有効であるのかどうかは分からないが、カントの場合、その「遺稿」においてもまだ（というより「遺稿」においてこそ、焦点的に）自己の思索の全体像をいわば見渡し得るような地点を求めて試行錯誤が繰り返されている事情に鑑みる時、我々もまたカント理解のために、このような視座を探索することが許されてもよいと考えるからで

ある。カント哲学の諸概念を、そこから振り返ってそれぞ  
れの境界と役割を明らかにしつつ一眺に収めることができ  
るような見地を求めて、登攀を試みることはカント自身の  
例によっても我々に課せられているのではないだろうか。  
これは同時にカントの思索がたどってきた展開において、  
何が一貫したテーマであったのかという一層大きな問いを  
も巻き込んでくることは明らかであろう。個々の概念に精  
密に焦点を合わせた通常の研究に比して、ここで試みられ  
るような鳥瞰的な（又は「目的論的」な）研究方法は文献  
学的厳密性を容易に期し得ないという限界を持つとはい  
え、個々の概念に対してそれらの解釈を嚮導する方向付け  
を与えるという相補的な、欠くことのできない役割を果た  
し得ると我々は信ずる。もとより本稿においては、個別問  
題に即して我々の試みを基礎付け、以ってこの二つの問い  
に対する我々の見通しを提示する為の準備とすることのみ  
が目指される。

## 1 カントにとつて「不一致対称物」とは 何だったか

カントの思索を前批判期から批判期に渡って貫いてい  
る中枢的問題群の中の一つに、空間論がある。そして一七  
六八年の「空間における方位」から始まり、七〇年の就職  
論文を経て、八三年の「プロレゴメナ」までカントは空  
間を論ずるときしばしば、その都度の（異なる）論点を証  
拠立てる事象として「不一致対称物」(Das inkongruente  
Gegenstück)を取り上げてきた。この事象を巡って、それ  
を説明するために(絶対)空間、感性的直観、純粹直観、  
直観形式、現象、物自体といったカント哲学の中枢概念が  
登場してくるのであるが、そもそも「不一致対称物」、例  
えば「右手とその鏡像」が、いかなる意味でこのような重  
大な哲学的帰結へと我々を導くのであろうか。確かに、鏡  
像という事象とそこから取り出される結論との間には不釣  
り合いが存しているように見える。このためか、諸注釈書  
においても、「不一致対称物」がそれ自体として何を意味  
するののかということの解明と、カントにとつて「不一致対  
称物」が何を意味したのかという問題の究明とが、しばし  
ば方法論的に整理されないうままに混在している。むしろ、

両者が厳格に区別されねばならないという（我々にとつては不可欠の）自覚すら必ずしも研究者の間で共有されてはいないのである。従つて、後者の・カントにとつて「不一致対称物」とは何だったかという問題意識に揺るぎなく基づいた研究は稀であり、また前者の観点に立つて対称性（symmetry）一般という現代的問題に還元するならば、カントの「解決」は畢竟誤つた、ないしは原始的なものとして位置付けられる以外にはない。つまり、カント解釈上の発展性のあるテーマとはならず、かと言つてカントにとつても何も何が問題であつたかという点も益々見えにくくなるだけなのである。そこで、この問題には賢明に「深入り」を避けるか、それとも、特殊問題としてモノグラフィ―的（フィー的）に取り扱う（換言すると、カント解釈の本筋からは外す）か、という対処策が取られてきた。いずれにせよ、カントの本来の思考の文脈において、何故、またどのような形で、「不一致対称物」があのような深刻性を持つて現れてきたのかという観点からの取り組みは未だ行われていないように思われる。本稿は「不一致対称物」を超越論哲学の体系的連関の中に置き、それによって逆に超越論

哲学を「不一致対称物」に立脚して得られる見地から考えようとするのである<sup>三</sup>。

実際に鏡像にこのような特別な意義を見いだしたのは哲学史上カントをもつて嚆矢となすと言われるが、何故カントが「不一致対称物」、就中、鏡像にこだわつたのかには、立ち入つて検討すべき問題が潜んでいるように思われる。「プロレゴメナ」第十三節における叙述は以下の考察の基礎になるので、ここで引用しておくことにしよう。

「私の手ないし私の耳に良く似ていて、あらゆる点において等しいものとして、それらの鏡像ほどのものが有り得ようか。しかも、私は鏡に映つたその手を、その原型の場所に置くことはできない。なぜならば、原型が右手であるならば、鏡像は左手であり、右耳の像は左耳であつて、これは決して前者の場所を占めることはできないからである。ところで、ここには、悟性が何とかして考えることができるような何らの内的相違もない。にもかかわらず、感官が教えるかぎり相違は内的である。なぜならば、左手と右手とは、相互のあらゆる同等性と類似性にもかかわらず、同一の限界のうちには入れられ得ないからである（両

3 / カント哲学における「経験」概念について

者は合同し得ない)。一方の手用の手袋は他方の手に用いることはできない。それでは、解決は何であろうか。これらの対象は、物のそれ自体としてあるがままの、純粹な悟性 (Der pure Verstand) が認識するような姿の表象ではなく、感性的直観である。つまり、現象なのであって、その可能性は、或るそれ自体としては知られないものの、他の或るもの、つまり、我々の感性への関係に基づいている。ところで、感性に関して、空間は外的直観の形式であって、あらゆる空間の内的規定は、それぞれの空間がその部分である空間全体への外的関係(外官への関係)によってのみ可能である。即ち、部分は全体によってのみ可能である。このようなことは、単なる悟性の対象である物自体では決して起こらないが、単なる現象では十分に起こり得るのである。従って、類似していて等しいが、不一致的である物(例えば、逆向きの螺旋)の相違を、我々はどんな一つの概念によっても理解できず、ただ右手の左手への関係によつてのみ理解できるのである。そしてこの関係は直接的に直観に係わるのである」。

以上の引用に対する逐語的な注釈及び「不一致対称物」

に触れたその他の著作との関係の解明自体は「不一致対称物」問題の特殊研究にとつては必須であるが、本稿の目的に照らしてここでは断念する。本稿での我々にとつてまず注目されるのは、カントの議論の構造である。即ち、カントは誰の目に取つても明々白々な、いわば即自的な「パラドックス」を端的に解決しようとしているのではなく、むしろ、日常的には我々が何の不思議も感じていない事象を捉えて、それが実は「パラドックス(Paradoxon)」（十三節）であることを指摘するという段階から着手している。しかし、「実は」というのはいかなることであろうか。「実は」の観点はどこから到来するのだろうか。「不一致対称物」が「パラドックス」であることを説得的にするためにカントが採っている方法は、我々が日常的には何ら問題なく受け入れている態度(ないし、遂行している思考的操作)の一部を停止した場合の状況を仮想的に構成すること(それが実は、「ライブニッツェヴォルフ哲学」という——ここでわざわざ「純粹な悟性」という言葉によつて象徴される)しかない——哲学的立場での認識論に対応している)によつて、そこに生ずる不条理な事象(パラドックス)としての

「不一致対称物」を強調し、それによって停止された当の操作（それ自体はこの個所では明示され得ない）を中核とする立場の弁証を果たそうというものである。つまり、「不一致対称物」の目的は、日常的には何の不思議もなく受け入れられている事象が或る特別な（哲学的）観点から見るときには、「パラドックス」として現れることを示すことによつて、それを日常的には不思議でなくし、「パラドックス」でないものとしている我々の「認識の仕方」の条件にこそ注意を集中させ、そのことによつてこの点を看過した不適切な認識論的見地を斥けようとするものなのである。だからこそまず「不一致対称物」が「パラドックス」であることが、あるいはむしろ、それを「パラドックス」とみる立場を我々が採ることもまた可能であることが、我々読者に対してカントによつて説き聞かされることが必要だったのである。

そしてカントの「解決」である「感性的直観」にとつてはこの「パラドックス」は初めから存在していなかった。ところが、「プロレゴメナ」のこの節のカントの文脈において「感性的直観」とは「日常的生活(das gemeine

Leben)」（十三節）を哲学的に象徴するものに他ならない。「パラドックス」が初めから存在していない「日常生活」こそが仮想的「パラドックス」に先だつてあるところの、また「パラドックス」が「解決」されて現れたところのカントの立脚地なのである。換言すると、「不一致対称物」問題のポイントは、「どのような我々固有の（従つて、論理学には還元されない）《認識の仕方》によつて、我々は或る観点から見たときにパラドックスである事象を、パラドックスではなく、当然のこととして受け入れることが可能となつているのか」ということに他ならないのである。即ち、「不一致対称物」に関しては、それを「パラドックス」とした上で「解決」することが課題であるのではなく、（或る観点から見ると確かに「パラドックス」であるそれが）何故「日常生活」において「パラドックス」ではないのか、という疑問こそカントがその超越論的観念論の諸概念によつて説明しようとしたことなのである。つまり超越論的観念論の諸概念は「日常生活」の事実を説明するためにこそ持ち出されているのである。

従つて、ここで登場し、活用される「現象」「超越論的

観念性」といったカント固有の概念が目指しているのは、何か直接に対象に関してその存在性格を一変させるような大改定を施すことではなく、むしろ、我々の「認識の仕方」という全体的状況そのものの実相を突き止めることなのである。そのような「認識の仕方」によって初めて完全に認識されるような、従って、そのような「認識の仕方」自体を内に含んでいるような全体としての、我々にとつての現実性の構造こそがこれらの概念によつて取り押さえられようとしている当のものなのである。これらの概念は、「不一致対称物」が何らの「パラドックス」ではないような現実（それは「パラドックス」を補正する我々を含んで成り立っている）を浮き彫りにするために持ち出されたという根本性格からこそ理解すべきであつて、これら概念そのものが言わば実体化され自己完結的な結論とされてしまつてはならないと我々は考えるのである。カントにとつて「不一致対称物」とは、何よりも、自ら（意図せずに）難問を作りだし、また自らそれを解決しようとする人間理性の宿命を象徴するものだったのである。

## 2 「不一致対称物」は誰にとつて「パラドックス」なのか

以下において、更に「不一致対称物」に即して上述の点を敷衍することにしよう。「不一致対称物」が「パラドックス」であるというのは、概念的記述が物の性質を完全に尽くすことができるという立場にとつての話である。つまり、概念的に記述できる性質に関しては完全に同一であるはずの二つの物の極限としての、或る物とその鏡像とが、「向き」が違つていて重ね合わせることができない、換言すると、同一であるべきはずのものが同一ではなくなつていくところ、「パラドックス」が成立するのである。そしてこの「パラドックス」は「向き」ないし「向き」の存立する場所としての空間が決して概念的悟性的なものに還元され得ない根源性を持つものとして承認されることによつて、つまり、感性の悟性からの独立性の承認として解決されるのである。この解決によつて、「不一致対称物」はもはや「パラドックス」ではなく、感性的世界における安定した自明の事象として存立するのである。つまり、

我々は「概念」へではなく、感性的世界のほうへと自己が本来所屬する場を転換しなければならぬことが「不一致対称物」問題の解決としてカントによって取り出されたのである。<sup>三〇</sup>

「向き」の違う二つの物は、それ以外の全ての徴表において同一であったとしても、「向き」の相違という一事によつて当然ながら全く別個のものとなる。そして実のところ、我々の日常的世界においては、徴表の同一性からではなく、「向き」の相違からまず着目するのが普通であるから、「不一致対称物」は初めから別のものとして識別されているのである。これを「パラドックス」化するためには、まず悟性的徴表に着目する特定の存在論的—認識論的立場に身を移すことを必要とすると言わねばならない。日常的世界においては、「向き」だけ違つた同一的なものはもちろん何の不思議をも感じさせないありふれた現象である。——しかし、だとすると、実は本来「パラドックス」なるものは自然的には生ずるはずがないのではないか。何故カントは強いて「パラドックス」を生ぜしめようとしているのだろうか。このようなありうべき疑問に対しては次

のように答えることができよう。——そうではなく、「パラドックス」を自ら起こし、かつまたそれを解決する主体が自覚され、それを通じて哲学がその批判の対象を含んだ形で現れる契機となるところにカントにとつての「不一致対称物」の意味があつたのである、と。

この点で注目しなければならないのは、上に見たような仕方でも単純に処理することもできたであろう「不一致対称物」問題を前にしてカントは、感性的世界において安定的に存在するものに更に「現象」という規定を与えて、それによつてかの「物自体」との何らかの関係性が示唆されるように仕向け、せつかく解決された問題を再び無用に複雑化しているかのように見えることである。事実、六八年の「空間における方位」では不一致対称物は、絶対空間という場所を認めるならば（但し、感性と絶対空間とを有機的に結び付けることはできず、ただ推論されるだけだが）、その場所における全く自然な事実であり、それ以上の哲学的背景を必要としない。むしろこの解決のほうが我々の日常的世界にとつては、批判期における解決よりも無理のないものと見えるのである。カントがこれに飽き足らずに





(A204=B320でライブニッツについて使われる表現を用いるならば「現象を物自体として受け取る」というのは具体的にはどんなことなのだろうか。先に触れた、我々が日常的には何ら問題なく遂行している思考的な操作の一部を停止することによって「パラドックス」が生ずるということ(逆に言うと、その操作を發動することで解消される)と、これはどう係わるのだろうか。

### 3 鏡像——「パラドックス」の解決と

その意味するもの——

先に述べたように、鏡像は物の自己矛盾性ともいうべき事態を突きつけるものとして、確かに「不一致対称物」群の極限を我々に提示した。そして、以下にみるように、この鏡像というかたちで「不一致対称物」を捉え得たことがカントをその解決へと導いたと言える。(鏡像は六八年にも七〇年にもなく、『プロレゴメナ』において初めて出来している。)なぜならば、鏡は、それを見るものをして「思考の中で」鏡の中へと我が身を移し入れさせ、その

結果(として思考的に生ずる像)と現実の鏡像との対比によって、両者の間の「不一致対称物」的關係をまざまざと実感させるといふ一連の操作を我々に課すからである。そして、この一連の操作の遂行とその対自化によって、「パラドックス」は実質的には解消される。何故ならば、言うところの物自体に係わる「パラドックス」は、つまり、感性を捨象して対象を物自体として受け取ることに発したそれは、その真相において、このような操作によって初めて生み出されたものだからである。感性が捨象されるといふことは、実は、このような操作の存在が隠蔽されて、その結果だけが物自体として実体化されることに他ならないのである。即ち、感性的制約を捨象してあくまでも「思考の中で」自己を一八〇度回転させて鏡の中に移し入れ、その結果鏡の中に外化されて現れてくる自己 $\parallel$ 像を鏡の前にいる自己が直面して見るという場合を想定した場合、その自己 $\parallel$ 像と実際の鏡像とは間違いなく「向き」が逆になっている。「パラドックス」は実はこの両者の間で起こっているのである。これを自覚するためには、《鏡の中に我が身を移し入れてみる》ということが、具体的には、

鏡面を対称軸として、自己を思考の中で一八〇度回転させ、鏡を前にした自己(原型)と正対させるといふことが必要とされるのであり、またこの操作の自覚化によつてはじめて「パラドックス」の疑似問題性が明かになるのである。つまり、「パラドックス」の成立自体が、自己を鏡の中へ「思考の中で」投入し、その「鏡の中の自己」に對して、外からそれを客観とすべく「思考の中で」正対し、それと鏡像とをあわせて(言わば、並べて)注視・比較し得るといふ高次の能力にもとづいていたのである。この「思考の中で」正対している「鏡の中の自己」と実際に目に映る鏡像とを比較し、両者が合致し得ないことを確認するという重層的な事態の結果こそが、鏡像の「パラドックス」として、つまり、本来有り得ないはずの物自体における自己矛盾として、従つてまた、その物自体性とは両立し得ない事象として、自覚されたのである。

それゆゑ、「パラドックス」の解消は、鏡像といわば矛盾對当關係に立っているものは決して「原型」ではなく、「思考の中で」作られた今一つの「像」であつたことの認識によつて果たされる。「不一致對称物」における「パラ

ドックス」は「物自体」に即した自己矛盾ではなく、二つの「像」同士の間で成立したのである。しかも、その「像」の片方は、全面的に我々自身に由来していたのである。物自体における自己矛盾を現すものとして解決不可能な「パラドックス」であるのではなく、「像」の次元のこととして、「パラドックス」を生じせしめた根源である我々自身へと遡ることによつて、「不一致對称物」の「パラドックス」は解決され得るのである。

ここから引き出すべき結論は、我々にとつての現象ないし経験そのものが單純なものではなく、このような媒介作用(つまり、自己を外化する自己を自己の内に創出するということ)を含んでいるものであること、またその上で初めて成立した現象であり、経験であつたということである。つまり、経験はその最も直観に近い局面においても決して感性のみによつて成立するものではない。それどころか、「思考の中で」客体化された自己と、感性的直観そのもの(鏡像)との對照という高次の操作を織り込んでいるのである。この点こそ、「現象を物自体として取る」立場との決定的相違であり、その立場がカントによつて斥け

られねばならなかつた所以である。——このような理路が、カントによつて選ばれた「現象」という言葉に盛り込まれていたのである。

もし我々が、「不一致対称物」を構成する一対の対象を物自体として受け取る事に安住できるならば、そこにはいささかの問題も「パラドックス」も生じてはいない。それが、物自体として何の背後も持たず、また「純粹悟性」がそれを認識しているのであるならば、その対象に関しては、それだけで全貌が一義的に知られているのであり、それについて更に疑念を生じさせる「パラドックス」などが自覚されることは有り得なかつた。逆に、これが「パラドックス」として現れるときに、すでに「現象を物自体として受け取る」見方は揺らいでいると言わなければならぬ。カントが、「不一致対称物」によつて対象が物自体ではないのではないかという疑問が我々に投げ掛けられていると言ふのは、まさにこのことなのであつた。つまり、我々は「対象を物自体として受け取り」続けることには望んでも甘んじ得ないということが、上にみたような高次の操作が本質的に組み込まれている我々の認識の構造によつ

て宿命付けられている。それを「不一致対称物」と認識すること自体がすでに、つまり、「パラドックス」の認識自体がすでに、その解決の予感と共にある。「不一致対称物」という角度での一対の対象の把握そのものが、「パラドックス」であるとともに、裏面ではその解決でもある。「不一致対称物」だと捉えたときに、それが「概念」の内に残る限なく完全に自己を現して、いかなる背後をも有さないという先入見（対象を物自体として受け取る「こと」）が動揺しているのである。まさにその時、我々はすでに、言わば対象の背後へと回っている。これを転換点として、背後の存在を考える段階へと我々は進むのである。そこから、「物自体」と受け取られていた対象が「現象」に変貌するのである。かくして、全面的には自己を現していないものとして、つまり、新たな、より深い物自体あつての、その現象としての対象という境位が成立する。それまで平板であつた我々の経験に深みが現れるのである。これが、カントが先の引用において「或るそれ自体としては知られないものの、他のもの、つまり我々の感性への関係」と表現していた事態に他ならない。ここで、「向き」を含んだ

全体としての対象（＝「現象」）が、より深い物自体に根差したものと了解するという形で、「概念」に吸収されない根源性を確保されたのである。このカントの表現の仕方は、我々が上に指摘したような重層的な事態を、この段階に対応した平面に投影した場合の語法なのである。

このように、「不一致対称物」群という事象自体が、実は「それ自体」として存立していたのではなかった。なぜならば、「それ自体」を知る立場にとつては、「不一致対称物」を構成する一対の対象は単に相違しているに過ぎなかったからである。「不一致対称物」なる事象の成立のためには、「それ自体」としては単に相違しているに過ぎない二つの物が、先にみたような或る「思考の中で」は遂行することができる操作を加えることで、一致せしめ得る筈（しかし、現実には一致せしめ得ない）と判定することが必要である。そこに「パラドックス」の自覚が生じる。つまり、「不一致対称物」という事象の成立そのもののうちに、すでに認識主観の主体としての能動性が介在しているのである。それは単に客観的な事象ではなく、認識の主体が介在しそこで働くことによって初めて可能となった、

「それ自体」ではなく、Eigenschaften な事象だったのである。

従つて、先に見たように「プロレゴメナ」十三節で「不一致対称物」が「或るそれ自体としては知られないもの」と我々の感性の関係を示すものとして解釈され、解決されたとしても、その「それ自体としては知られないもの」、つまり、「物自体」は、実は、Eigenschaften という特殊な性格を持つ物自体であると言わなければならない。言い換えると、「不一致対称物」が自覚され、また我々が「それ自体としては知られない」物自体の存在を認めるところの我々の世界が、全体として、我々の認識活動の結果であると言わねばならないのである。「それ自体としては知られない」物自体を考へて、不一致対称物をその現れとして解釈し、他方全体の部分に対する先行性を徴表とする感性の、悟性から独立した根源性の承認を要求する事例として納得する、というここでの「解決」自体が我々の経験の内部でのみ生起し得る。この物自体は我々の経験のうちにおいてのみ現れ得たのであり、この連関の全体こそが我々の「経験」なのである。「プロレゴメナ」十三節における「不一致対称物」群の提起とその解決とが示しているのは、

「それ自体としては知られない」ものの顔面通りの実体的な導入であるよりはむしろ、このような認識主体としての我々が内在した「経験」の動的なあり方のほうであると考へねばならない。

こうして、「不一致対称物」は我々の日常的経験に照らすならば「パラドックス」ではない。なぜならば、我々の経験そのもののうちに、それを補正し、「パラドックス」ではないものとする機構が(哲学的に表現すると、対象を現象として明らかにするということに他ならないが)、畳み込まれているからである。つまり、(自己の)鏡像が単にその「原型」を外から見ただけのものではないことの認識という補正が、「思考の中で」自己と正対し得るといふ能力を前提として行われ得ているのが、我々の現実的経験なのである。カントにとって原型と鏡像との関係は当惑される必要がなく、両者は「向き」(のみ)を異にした「原型」と「像」としてありのままに受け入れられる。鏡を媒介とすることで、「不一致対称物」は一般にそれ自体としての「パラドックス」であるのではなく、実際にはただ、「不一致対称物」として捉えられる物を、それが本来属していた

場所から「思考の中で」引き出した上で、それによってもはや「原型」ではなく「像」になったものと原型とを無理に同一視を圖ろうとするとともに「パラドックス」として生じてくるものであることが明かとなったのである。これによって、先に見た、感性を捨象した物自体の立場にとつて「不一致対称物」が生じたということは、そこで行われているのが、実は、決して感性の捨象ではなく、むしろ、感性を地盤にした上でより高次の知的操作が加えられたことによつて生じた(しかも、その操作が隠蔽された)ものであったことが了解されよう。こうして、「不一致対称物」はそれ自体として存立する事象ではなく構成されたものであり、しかもカントはこのような構成そのものとその構成としての(つまり、「それ自体」ではないものとしての)自覚とが可能であるような我々の経験のあり方を「不一致対称物」に焦点を合わせるることによつて主題化しようとしていたのである。「現象」ないし「超越論的観念性」という概念は、上に解明されたところのスタティックな「物自体」との対質によつて成立している概念であり、従つて、その核心において、実はこのような経験の動的な

あり方をこそ指す概念に他ならない。つまり、上述したような「不一致対称物」はこのような「経験」のうちでのみ発現し、またその発現が同時に裏面ですすでに解決・解消であるという在り方をした事象であって、それゆえにそれを深く考察することが直ちに我々の「経験」そのものについての核心的洞察を与えるのである。これが「認識の仕方」に係わる超越論哲学を標榜するカントにとって「不一致対称物」が極めて重要な意義をもった所以なのである。「不一致対称物」は「現象を物自体として取る」ことによつて生ずる矛盾を、「物自体」という仮象の真相を認識主体の所為に還元することによつて解決するという点において、「純粹理性批判」第二版序文の「思考法の革命」に対応し、剩えアンチノミーとその批判的解決に呼応し、以つてカント哲学の核心を如実に示す問題だったのである。

#### 4 「可能的経験」の形而上学

以上で「不一致対称物」を例として我々が見たことは、

カント解釈のために必要なのは、いわば、重層化された経験概念であり、これは通常カントの根本概念を成すと考えられている超越論的観念論の諸概念が挙げてその確定のためにこそ鑄造された当のものという位置を占めるということだった。「超越論的観念論」の極印を打たれた諸概念は、この新しく発見された「経験」という場所の真相を探求するために、そのためには不適切な在来<sup>①</sup>の形而上学的諸概念との緊張・対立関係の裡に、それらを斥けるという言葉は攻撃的かつ暫定的な目的を一面的に優越させて、命名されまた活用されているという根本性格を忘れずに解釈されねばならないだろう。我々はそれらにだけ焦点を合わせるのではなく、むしろ、それらの過渡的な性格を踏まえて、それらの向かう先を、つまりそれら<sup>②</sup>がもはや役割を終える地点をこそ視野に収めねばならないのである。

そのために必要であるのは、我々の言う「経験」がカントの経験概念の不当な拡張ではなく、カント哲学の文脈に即したものであることの跡付けであろう。先に見たように、感性的空間はその直観の形式として、現象の与えられる場所としてのその在り方そのものにおいて、物自体を必

要としていたのであり、更にその物自体が直接的なるものではなく、媒介されたものであることよって、実は、重層的な構造を持つものであった。感性的空間は言わば自己を自己の契機化したのである。しかし感性的論において媒介は表面化せず、物自体という実体化された、静止した結果としてだけ現れている。つまり感性的論なしそれに相当する局面においては、現象と物自体とが交錯することによって超越論的観念性そのものが構成される場所は、未だ十分には主題化され得ない。ここでは、理性が度外視されねばならなかったからである。副題が示唆するように、我々は、最終的には理性段階において「世界」概念を導入することによって超越論的観念論の最終目的地を目標することができると考えるのであるが、そのためには、なお、中間段階を踏み固める必要がある。次に考察されねばならないのは、感性的論と弁証論との中間にある演繹論、図式論及び原則論であるが、本稿においては、それらの部門に共通している筋道を構成する概念としての「可能的経験」という概念を取り上げ、考察することにした<sup>5)</sup>。

我々が「不一致対称物」の検討において見たのは、物自

体なるものが我々の「経験」の外にあるのではなく、むしろ、より適切には、それは全体としての（つまり、認識主体としての我々の *being* そのものをも包んだところの）「経験」のうちこそ、その力動性を示すものとして（現れる）ものだと考えられるということであった。そして、それゆえにこそ、経験の枠組である時間と空間とに対しては、その中で成立する超越論的観念性という規定が付与され得たのである。このような「経験」に対して超越論的演繹論以後においてどのように彫琢が加えられてゆくかをみるのが我々の次の課題である。それが、「可能的経験」という概念の成立と展開に他ならない。

「純粹理性批判」において「可能的経験」はむしろ唐突な仕方ではじめられている。特に第一版では、超越論的感性的論には全く現れず、演繹論の第十三節になって初めて「あらゆる可能的経験の限界(A80=B12)」というフレーズとして現れてくる。それ以前にはただ序文で、「あらゆる経験の限界を越える(A VIII)にいう表現があるだけである。序文の表現がいわば常識的に理解されるのに対して、演繹論は文脈としてはほぼ同じだと判断される個所である

だけに、「可能的」という形容詞の付加は、超越論的感性論の成果がそこに込められている結果と考えられる(第二版では、感性論の結論に「可能的経験の客観」(B7c)として序論を除く本文内では初出する)。そして、特に説明は付されていないのであるから、ここでの「可能的」とは、感性論の結果としての、対象を物自体としてではなく現象として受け取れ、という意味での経験をさすわけではないだろう。可能的である経験とは、差し当り、(物自体ではなく)現象についての経験という意味を持つ。そして、こうして一旦導入された後この概念は、演繹論および図式論、原則論において、さらには弁証論においても、極めて重要な役割を与えられている。これは我々がすでに累次論してきたことである。しかし、ここではそれだけではなく、この概念の「純粹理性批判」内部での展開に注目することが必要なのである。

第一版の演繹論が「可能的経験」に対して加えた彫琢は、それが超越論的統覚と結び付けられることによって、特に「一なる(One)」という規定を更に与えられたことである。そしてそれとともに、この概念が単に経験の持つ一

つの性状(つまり、現象であるということ)を特徴付けるだけに止まらず、或る根源性とそれ自体としての内実を有する、「純粹理性批判」の主文脈における中枢的存在を指すように結実してゆく過程がみられることである。即ち、「の中(in)」「に対する(zu)」「に関して(in Ansehung)」というような語がしばしばそれに冠せられ、上記の語によって表現されるがそれとの間に成立することによって初めて先天的綜合判断や純粹悟性概念が「客観との関係」「客観的実在性」を得るところの源泉として、まさしく「可能性の制約」と見るべき超越論的性格を帯びて立ち現れてくるのである。言い換えると、それは、通常の意味での感性的経験という概念が決して果たし得ない役割を担ってくるのである。これは、明らかに通常の経験とは別の概念である。しかし、別の概念である所以は、別の対象を指すからではなくて、むしろ、経験というものを取り上げる視座が「純粹理性批判」の進行によって転換され、視界がより包括的となり概念が立体化されたことに基づいている。「先天的綜合判断はいかにして可能か」という問いに答えようとする「純粹理性批判」の目的は単なる経験を「一なる可



能的経験 (eine mögliche Erfahrung)」として明らかにすることによって果たされるのである——両者の関係はこのように表現することができよう。

我々は、ここに、当初は単に物自体ではなく現象としての(従って、我々にとって可能な)経験といういわば消極的な形態において現れた「一なる可能的経験」が、顯然と積極的な意味を持つようになってきたことを見いだす。そこで次に、「一なる」という規定の付加によって、「可能的」のほうに對して生じてきた展開を見なければならぬ。超越論的演繹論での超越論的統覚との関係付けによってだけでは、未だ「可能性」の側面が十分に解明されたとはいえないからである。ところが、カントにおいては、可能性は三様相のうちの一つでもあり、その意味での可能性は「経験的思考一般の公準」として原則論において定義されている(A218=B265)。従来「一なる可能的経験」もまたこの様相の一つとしての可能性の公準から理解されてきた。しかしこれは、「(直観及び概念に関して)経験一般の形式的諸制約と合致するものは、可能的である」という文面からも明らかなように、経験の対象に関する可能性で

あって、「経験そのもの」について言われたものではない。従って、「可能的経験」まして「一なる可能的経験」における可能性はこの意味の可能性ではあり得ない。それどころか、実際に公準に関する証明を検討すれば明らかのように、可能性を含めて三様相が証明されるとき的前提とされているものこそ「一なる可能的経験」なのである。カントは、「これら「様相の原則」が、単に論理的な意味のみをもち、思考の形式を分析的に表現するだけであるべきでなく、物とその可能性、現実性、必然性に係わるべきであるのなら、それらは可能的経験とその綜合的統一に赴かねばならない。そこでのみ、認識の対象は与えられるのである」(A219=B267)と明言している。

それでは、我々はどこに「一なる可能的経験」そのものにおける「可能性」の意味の解明を求められるだろうか。それは、「一なる可能的経験」そのものの根源性を確保することとして実現される他はないであろう。そして、カントの経験概念がここへと展開するのであるならば、先に見た意味での、超越論的観念性がそこで構成される場所としての「経験」、つまり感性論においては単にその結果だけ

が平面に投影されて現れるに過ぎなかつたところの、(奥行き)をもつた経験概念こそが「一なる可能的経験」として理解されねばならない。換言すると、「一なる可能的経験」はその可能性という様相において、先に見たような「我々の *Taugheit*」を包んだ経験として解されねばならず、逆にまた、そのような経験が「一なる可能的経験」としてその形而上学的ステイタスを表現されたと考えることができるのである。

「一なる可能的経験」における「可能性」についての問題は、それを不可能性との対比においてか、それとも現実性及び必然性との対比において捉えるべきかということである。我々の結論を言えば、前者は感性論の成果であり、後者が演繹論以降の課題となる。現実性及び必然性からいかにして可能性様相が区別され、その根源性を確立されるかということが、カント独自の形而上学にとつての最重要の問題となる。言い換えると、前者の意味で可能的である(つまり、現象についての認識としてのみ可能である)経験というものを形而上学の範疇で語ろうとしたものが後者である。現象の世界についての我々の認識を基礎付けるた

めの拠点としては、現実性でも必然性でもなく、可能性が根本範疇とならねばならない。なぜならば、カントにとつての最大の論敵は「ライブニッツ・ヴォルフ哲学」であるが、この哲学はカントから見たとき「現象を物自体として受け取る」哲学であり、かつ現実性を単に「可能性の補完」としてしか解し得ない立場であつたからである。つまり、そこでは可能性は単に現実性の先行形態としてしか見られていない。それが同時に、「現象を物自体として受け取る」ことに他ならない以上、可能性様相の根源化こそが直ちに現象と物自体との峻別という超越論哲学の根本概念の形而上学の水準における確立ともなるのである。<sup>5)</sup>

可能性の可能性としての保持は、可能性の現実性及び必然性への転落を防ぐ措置を講じておくことによつて果たされる。これはいかにして果たされるか。この問題を考えるための拠点となるのが、可能的経験が認識論と形而上学の両方にまたがった概念であつたことである。即ち、可能性を現実性及び必然性への転化から守るということは、現象が物自体へと転落することを阻止することと一体なのである。そして、現象の物自体への転化は、先にみたよう

に、対象を例えば「純粹悟性」というような認識能力を仮定することによって、それに対して全く残る限のない全貌を現すような在り方をしていられるものと考えられることにおいて

生じた。つまり、何らの曖昧性も不定性も残されていないような在り方を本来物がしていると考えることが「現象を物自体として受け取る」ことの根源なのである。従って、現象の物自体化を遮断することは、我々の認識の根本的な意味での未完結性を定礎することである。つまり、単に事実として我々の認識が不完全なものであるというに止まらず、根源的にその完結化を不断に破却するような機構が我々の経験に織り込まれていなければならない。それによつて、経験の対象には《背後》が不可分的に纏綿していることになり、従つて経験の対象は物自体化しない。またそれによつて、「現象を物自体として受け取る」立場を乗り越えることができるのである。まさにここに、先に見た *für uns* な物自体の役割があるのである。つまり、単に個々の物に即してではなく、我々の「経験」そのものに構造的に織り込まれている「物自体」が、我々の経験の対象の物自体化を原理的に阻止するのである。この後者の「物

自体」のゆえに、我々の経験の対象は正当に「現象」であると言われるのである。

上述の論点を可能性様相についての究明にフィードバックするならば、可能性の可能性としての保持は経験の原理的な非完結性、つまり、「経験」に内在化された「物自体」によつて担われている。強い表現を選ぶならば、「物自体」が「経験」そのものであることによつて、「経験」は「一なる可能的経験」として成立するのである。これによつて、現象性の形而上学的表現である可能性は、《経験》そのものの本質を言い現す言葉となったのである。

こうして我々は本稿の最後の論点に達した。残された問題は、現象性の形而上学的表現が可能性であるとするならば、「物自体」の形而上学的表現は何かということである。可能性を可能性として確保するためには、経験はそのうちに自己の完結性を否定する契機をもつていなければならない。それが「物自体」であるが、この意味での物自体を、高次の《空間》性として捉えることによつて、我々はカント哲学を全体として見渡す場所に近迫することができるのではないかと考える。「一なる可能的経験」の

「中」なる感性的な空間に対して、「一なる可能的経験」を「二なる可能的経験」として（焦点的に可能性様相に関して）保持するために、「一なる可能的経験」そのものに即してそれを限定し、常に完結化＝物自体化を打破する「空間」が「一なる可能的経験」自体によって要請されるのである。むしろ、この仕方では「一なる可能的経験」は「空間」を所有し、また同時に「空間」に属している。我々は、この観点から、さかのはってカテゴリーの図式化としての時間の図式化の真意を理解でき、また更に進んで《世界》概念の導入を考えることができるのである。我々にとつての問題の所在を突き止められたことをもって、本稿は擱筆したい。

注

- (一)「鏡像のパラドックス」についての文献としては、Vaihingerの注釈書第二巻の付論(S.518-532)のほか、次のようなものがある。  
Gill Burker, *Space and Incongruence*, 1981  
Martin Gardner, *The New Ambidextrous Universe*, 1990  
特にカントには触れていないものの、鏡像を論じているのは

大森莊蔵「新知覚新論」一九八二年  
熊倉徹雄「鏡の中の自己」一九八三年（本書は、精神医学の見地からの鏡像論）  
Anthony Zee, *Fearful Symmetry*, 1986

新井朝雄「対称性の数理」一九九三年

猶、拙稿「カントにおける自然学と形而上学」（井上庄七・小林道夫編「自然観の展開と形而上学」（一九八八年）所収）でも「不一致対称物」を取り上げた。

(二)「純粋理性批判」における「概念(Begriff)」という語の特殊な用法については拙稿「存在論としての『先天的総合判断』」（『理想』六三三三号（一九八七年）所収）を参照。

(三)この表現は注(一)で挙げた熊倉徹雄氏の著書からお借りした。

(四)「思考法の革命」に関する拙稿「『純粋理性批判』における歴史の問題」（上藤他編「哲学思索と現実の世界」（一九九四年）所収）の論述を参照。

(五)「可能的経験」については、拙稿「物自体と『純粋理性批判』の方法」（『哲学研究』五四七号（一九八三年）所収）参照。

(六)ライプニッツ＝ヴォルフ哲学の「可能性の補完」については、次の文献を参照。Anneliese Michaelis, *Der ontologische Sinn des Complementary Possibilitäts bei Christian Wolff*, 1937

また、拙稿「カントの可能性概念」（福谷・牧野編「批判的形而上学とはなにか」（一九九〇年）所収）でも論じた。

# Über den Begriff der Erfahrung bei Kant

Shigeru FUKUTANI

Der Begriff Erfahrung gehört ohne Zweifel zu den bedeutsamsten Grundbegriffen der kantischen Philosophie. Doch hat er innerhalb der Kant-Interpretation im allgemeinen nicht die Beachtung gefunden, die ihm gebührt. Will man wissen, welche Wirklichkeit Kant mit diesem Begriff begreift, muß man, unter Berücksichtigung des ihm vorausgesetzten Verständnisses, seine Aussagen selbst auf die Sache hin befragen. In solchem Sinn wendet der Verfasser seine Aufmerksamkeit dem sogenannten „Paradoxon des inkongruenten Gegenstückes“ zu. Aufgrund eingehender Analyse behauptet er seine Grundthese, daß wir es bei dem Begriff Erfahrung nicht mit sinnlichen Wahrnehmungen, sondern mit dem vernunftbezogenen, tief wirkenden Phänomen zu tun haben, für welches der Begriff der „möglichen Erfahrung“ eine wahrhafte Weiterführung darstellt.

## Hegels Lehre von der Korporation - Sein Versuch einer korporativen Reform der bürgerlichen Gesellschaft -

Akira HAYASE

Die vorliegende Abhandlung zielt darauf ab festzustellen, wo die eigentliche Aufgabe der Korporationslehre, wie sie Hegel in seinem rechtsphilosophischen Werk von 1820 durchgeführt hat, in Wirklichkeit liegt. Unserer Meinung nach sind so viele interpretative Bemühungen fehlgeschlagen, weil sie Hegels Behandlung des Armutproblems falsch interpretieren. Hier wird aber eine bis jetzt völlig vernachlässigte Frage gestellt, nämlich ob seine korporative Konzeption überhaupt mit dem Problem des Pauperismus in wesentlicher Verbindung stehe.

Aufgrund der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion von Hegels Erkenntnis des Marktmechanismus einerseits, und dessen Vergleich mit den Theorien von Adam Smith über den Überseehandel und die Kolonisation andererseits, ist zu verifizieren, daß eine soziale Maßnahme gegen die Verarmung nicht im Wesen des Hegelschen Konzepts der Korporation liegt. Es scheint uns vielmehr eine Aufgabe der politischen Bildung zu sein: die Überwindung der egoistischen, i.e. der unpolitischen Gesinnung des Bürgers als homo oeconomicus. Aus dem bourgeois soll der citoyen werden, wozu jener aber korporativ organisiert sein will -- dies ist sicher die Grundidee seiner Lehre.