

ハイデガーにおける有限性と存在論的認識

加藤 篤子

『カントと形而上学の問題』においてハイデガーは『純粹理性批判』を形而上学の基礎づけとして解釈する。これは人間の自然的素質としての形而上学を、『存在と時間』に定位して基礎存在論的に構成することをも含意する。形而上学の学的確立のためにカントが提起した「ア・プリオリな綜合判断の可能性」の問いを、ハイデガーは「存在論的認識の理論」と解し、さらに形而上学全体の基礎としての「存在論」そのものの根拠づけを企投する。以下に、そのようなカント解釈に即しつつ、「有限性」において超越を可能とするはずの「存在論的認識」を取り出してみたい。

—

認識の根源がそれ自体は主題ではなくすで、に自明的前提であるということこそ、カントにおける問題だとハ

イデガーは言う。「人間」の「純粹理性」しかもその「有限性」が本質的だ。「最も有限なものがその有限性において確かに熟知されているがそれにもかかわらず概念的に把握されていない」（226）。

「認識がどのような仕方において、またどのような媒介を通じて対象に関係するにもせよ、認識が対象に直接に関係するための通路、またすべての思惟が媒介として目ざすものは直観であり」（A19, B33）¹。思惟はその内的構造上直観が目ざすものに奉仕する。両者は表象作用として本質的に関係づけられており、孤立しては認識を成立させない。この洞察から「認識は思惟的直観である」（22）と定式化される。

有限な認識は創造的でない。「直観される対象が与えられなければならない」（25）。人間の直観の有限性は「受容性」に存する。人間は「すでに存在するものの只中に実存しこれに引き渡されているが故に」（25）存在者の受容のために感官を必要とし感性的である。「感性」が感覺論的ではなく存在論的に解されてはじめて「經驗でない感性」（B147参照）の可能性が開ける。「思惟と直観との綜合が遭遇する存在者を対象として顕わにする」（27）。綜合の構造的統一の開明を通してハイデガーは対象認識の可能性を存在論的に開示しようとする。

「有限なものとして存在者に引き渡されており存在者の受容に依存している人間が、あらゆる受容に先立ってしかも存在者の創造者であることなしに、この存在者をどうして認識しうるのか」² 換言すれば「超出（超越）しうるか」（40）。カントの「ア・プリオリな綜合判断の可能性」の問いはハイデガーによってこのように読み換えられる。超越を可能とする綜合はア・プリオリな認識として純粹直観であり、有限なものとして純粹思惟の規定を必要とする。『超越論的感性論』は外感、内感の形式である空間と時間を純粹直観だとし、更に「時間はずべての現象一般のア・プリオリな形式的制約である」（A34, B50）という。ここに時間の一つの普遍的な

純粹直観としての優位が示唆されている。「どのように時間、が……暫定的特徴づけより一層根源的に開示されるか」(A6)を証示するために『純粹理性批判』が時間、に定位して解釈される。

純粹、思惟は形式も内容もア・プリアリな「純粹概念」として、古来「範疇」と呼ばれ、体系的多義的な存在、論的、述語の性格をもつ。

二

カントは認識要素を孤立化させてから、その根源的本質統一の「如何に」を『演繹』において証示しようとするのである。

「……空間と時間はまた対象の概念をも触発しなければならない。……しかしながらわれわれの思惟の自発性は、この多様がまず或る仕方を通観され、取りまとめられ、結合されてそこから認識が形づくられることを要求する。この働きを私は総合と名づける」(A77, B102)。「純粹思惟は常に思惟を触発する時間、の前に置かれており」(B9)この純粹直観への依、存性、が純粹直観の「共観」を要求するとハイデガーは解する。ここには相互的、な総合の準備があり、総合において二つの要素がそれ自身で会合し純粹認識の本質統一を形成する。「綜合は直観の事柄でも思惟の事柄でもない」(B9)。いわば両者の「間」を媒介しつつ両者と親和性をもつ表象、作用、でなければならない。「やがて見られるようにおよそ綜合は構想力の単なる作用であり」「心の不可欠な機能であるが、それを意識することは極めて稀れである」(A78, B103)とカントが「構想力」を導入する。

純粹綜合は純粹直観の共観、と同時に主導的な統一への顧慮を必要とする。綜合は統一を予め、それ自体として一般的に表象しなければならない。これによって統一を「概念に持ち来たし」（A78, B104）自らに統一を与えらる。純粹綜合は「純粹直観において純粹に共観的に働き、同時に純粹思惟において純粹に反省的に働く」（60）。すべての対象のア・プリオリな認識のために第一に「純粹直観の多様」、第二に「構想力による多様の綜合」、第三に「統一を与えるために悟性に基づく諸概念」（A78f, B104）の三要素が必要である。さらに統一的綜合作用は「多肢的な合一作用ならびに統一作用の根源的に豊かな全体」（60）として直観および思惟として同時に働くその自同性が示される。したがって綜合は働きとしてそれ自身に即して追求されなければならない。それと対応して範疇も孤立的要素として働いてはならない。カントにおいて有限な認識の關係性は気づかれていながら、常に思惟要素に定位され、そのため超越論的に轉換したにもかかわらず、依然として伝統的論理学性を保っていることが問題だと言う。

「存在論的な ontologisch——ここでは常に前存在論的な vorontologisch——認識が、一般に有限な存在者（人間）に存在物そのものというようなのが対立しうることの可能性の条件である」（67）。有限存在者は「〜に對立させつつ向かう」という根本能力を必要とし（67）、そこにおいて何かが初めて對立しうる場面を自ら予め保持する。これが「存在者に対するすべての有限な關係を特質づける超越である」（67）とされる。有限な認識は受容的直観であり規定的思惟を必要とする。思惟は超越において何に奉仕するのか。

「對立させながら——それに対応するものを形成しつつ——〜に向かう」という超越の三元の構造において、われわれから（純粹に）何かが對立させられる。それは何なのか。それは存在者ではありえない。「對立

させること」が「無のうちへ自らを引き入れて保持することであるときにのみ、表象作用は無のかわりに、また無の内部において、無でないもの、換言すれば存在者というようなものを——そのようなものが経験的に与えられる場合には——遭遇させることができる」(69)。カントは「認識のその対象への関係についてのわれわれの思想が或る必然性を伴っていることをわれわれは見い出す」(A104)という。気まぐれに抵抗するものが告知される。すべての遭遇するものは、この存在の先行的抵抗性の強要によって「予め一致するように強いられる」(70)。この先行的恒常的な統一への総括は「概念的表象」(70)である。したがって自ら対立させる作用が概念の根源作用であり、悟性が予め抵抗するものを与える。「予め規制するよう拘束を自らに表象するもの」として悟性は「規則の能力」(71)とされる。それでは悟性は直観を予め規制しうるものとして、最高の能力ではないか。悟性の直観への奉仕的地位はどうなるのか。悟性は対立させる作用において「至高の有限者である」(72)と言われる。純粹悟性のこの根源作用においてこそ、悟性の直観への依存性が最も尖鋭化されるはずである。その場合この直観はもはや経験的直観ではありえず、純粹直観でなければならぬだろう。「純粹悟性は悟性として純粹直観の奴隷である限りにおいてのみ依然として経験的直観の主人でありうる」(72)。と予示される。

統一を予持する表象作用は統一を「自らを拘束する」「自同的なもの」として自らに頭わにし、それに対して、或るものが抵抗としてわれわれに関わりうる。他方この表象作用は必然的に「私は思惟する」として純粹な「自己意識」である。純粹悟性は対象性の場面形成に際して「超越論的統覚」(A107)として働く(76)。この統覚も存在者を対立させることはできず、「表象された統一がいまや遭遇する存在者を期待する」(なお合一され

ていないものを合一する本質的傾向をほらむ」(A118)と言われる。「統一は綜合を前提しまたは包含する」(A118)。綜合が構想力に依る以上、超越論的統覚は本質的に構想力に関係づけられている。「統覚の前にある構想力の純粹な(産出的)綜合の必然的統一の原理が、すべての認識、特に經驗の可能性の根拠である」(A118)。純粹綜合はア・プリアリに合一し、かつ合一するものをも自らにア・プリアリに与えられていなければならない。この「予め純粹に受容しつつ与える」のは普遍的直観としての時間の性質である。しかしここでは時間へのア・プリアリな関係は原則的言及だけで、ただ「すべての心性の変様は……時間に従属しており……」(A99)と述べられているだけである。続いて論究は經驗的なものから出発し、悟性と現象との「範疇」を介しての必然的連関の開明に移る。ここで対象成立のためには構想力には「純粹統覚が加わらなければならない」(A124)ことが示される。「純粹構想力を介してわれわれは一方では直観の多様を、他方の純粹統覚の必然的統一の制約と結合する」(A124)。このようにして純粹綜合の媒介的形式作用が原則的に開示され構想力の中項としての性格があらわされてる。純粹綜合による純粹認識は、有限な存在者に必然的な対象性の場面を先行的に開發するが故に「存在論的認識」と呼ばれてよい。

カントにおける『演繹』の必然性は、「単なる概念」による「特殊形而上学」に純粹概念(範疇)のア・プリアリな存在論的認識の超越が存する故にであり、それに関する純粹概念の権能が訴訟対象であった。しかし範疇の権能は、その本質から決定されなければならない。範疇は想念ではなく、本質的に純粹綜合したがって純粹直観に依存しており共に「超越」を構成する。これはもともと存在論的述語として「対象の規定」換言すれば「有限な存在者に遭遇する限りでの存在者」の規定であり、決してそれ以上ではない。

三

ところですべての認識は第一次的に直観である。したがって「超越」を完全に開明するためには、純粹悟性と純粹構想力の純粹直観への関係が究明されねばならない。これをカントは『純粹悟性概念の図式性について』の章（A137, B176）で「範疇のもとへの現象の可能的な包摂」の問いとして導入する。しかしハイデガーは、「超越」の「地平」の自己形成がその最も内的な生起として提示されなければならないと言う。

遭遇する存在者の受容を予め可能とするためには「遭遇の地平、それ自身が呈示性格をもたねばならない」(86)。「地平」はそれ自身において呈示という性格をもつもの一般を「予め形成しつつ自らに保持」(86)し、そうして初めて対象性の地平としての機能をもつ。しかしこの機能を果しうるためには、この呈示性格が「直観において直接に受容認知されなければならない」(86)、つまり地平は自らを認知しうべき純粹な形観として呈示しなければならない。有限な悟性は対象性そのもの（地平）を直観的に呈示しなければならない。そのいみで「純粹直観に基づかなければならない」(87)。

地平の直観的形成は有限なもの故に感性的でしかありえない。他方で対立させることは、すべての合一を規制する統一そのもの（純粹概念）の表象である。したがって「超越」は「純粹悟性概念の感性化」(88)において生起する。純粹感性性において「直観されるもの」は「受容において初めてその形観が形成されるもの」(88)であろう。これは如何なる性格か。

経験的、概念の場合、例えばこの知覚された家はどのように家一般の形観を示すのか。ここでは経験的、どう見えるかという様式のみが知覚される。しかし目ざされているのは、「一般にどう見えなければならないかを規制し予記するもの」(91)である。これは家についての徴表の単なる枚挙ではない。これは一つの連関が一つの経験的な形観に属することを規制する「規則」として表象される仕方においてのみ思念される(92)。一般に概念の統一は「規則が可能的な形観への記入を規制する仕方を表象すること」(93)によってしか表象されない。それ故概念的に表象するとは、「可能的な形観供与の規則をその規制の仕方において予め与えること」(94)といえる。その場合この概念的表象作用は可能的な形観に構造的に必然的に関係づけられている。その意味で固有の仕方の「感性化」(95)といえる。これは概念の直接的な形観を与えるものではなく、統一も主題的に思念されるのではない。統一から眼を背けて「それが行う規則の規定作用」に眼を向ける場合にのみ、統一が規則的なものとして本質的に予め看取される。これが本来の概念作用といえ、特定の現存するものに拘束されず自由、に形像供与として感性化を形成する。これはまさに構想力において行われる。カントはこれを「図式」(A140, B179)と名づけ、図式形成の遂行を「図式性」(A140, B179)とよぶ。確かに図式は形像と区別されなければならぬが、しかしそこには必然的に形像性格が属する。形像はいずれ個別的という相貌を有し、図式は一般的規則の統一を意図してもつ(96)。したがって図式はその形像性格を看取しうる形像内容から始めて得るのではなく、規則を可能的な直観性の範囲に持ち込むその仕方から得る。それ故概念の感性化は特有な形像供与であり、普通の形像的表示の類推からは把握されない。ましてそれに還元されえない。逆に事物の直観的形像化は図式性という仕方の概念の可能的感性化に基づいてのみ可能といえる。有限な認識は必然的に概念的

であり、この家の直接的な知覚のうちすでに家一般への図式的予見が必然的に含まれており、それに基づいてのみ遭遇するものが家として、自らを示し眼前にある家という形観を呈しうる。

純粹概念の場合も、純粹に対立させる作用において対立するものが抵抗性として認知されるためには、純粹悟性概念が感性化されなければならないだろう。つまり「形像を供与する純粹図式に基づかなければならぬ」(98)。しかしカントは「純粹悟性概念の図式は全くいかなる形像にも持ち来たらせられぬ」(A142, B181)と、感性化の可能性を拒否するかである。他方でしかし純粹概念は超越論的構想力の媒介で本質的に純粹直観（時間）に関係づけられていて、時間は純粹直観として「すべての経験に先立って一つの形観を供与する」(99)。純粹形観は「今系列の純粹継起」として与えられる。カント自身「感官一般のすべての対象の……純粹形像は時間である」(A142, B182)と述べる。それ故純粹悟性概念の図式も確かに形像に持ち来たされうるだろう。

純粹悟性概念の図式性は悟性概念（統一）を必然的に時間のうちに規制し入れる。しかも時間は「唯一の」(A31, B47)表象として唯一の純粹な形観可能性である。純粹悟性概念はその完結的多様故にその形像も多様な形像へ分節し、そのようにして時間を規定する。「図式とは規則に従うア・プリアリな時間規定にはかならぬ」(A145, B184)。純粹概念の図式は「超越論的時間規定」(A138, B177)であり「構想力の超越論的所産」(A142, B181)であり、その図式性は「超越論的図式性」と呼ばれよう(101)。

このように、超越において対象性すなわち抵抗性が対立させられうるのは、存在論的認識が図式的直観として、規則統一の表象を時間の形像においてア・プリアリに感性化することに基づく。つまり構想力の超越論的

図式が時間の形像によって必然的にア・プリアリな対応性格を得ることに依る。この対応形成的な性格は、個々の図式を超越論的時間規定として詳細に解釈することによって証示されるべきであり、単に範疇表（判断表）に対応して固定化されてはならないと言う。

カントが手引きとした「包摂」は、存在論的包摂と解さなければならぬだろう。その場合存在論的概念としての範疇を現象に適用することが問題となる。その異種性に架橋する媒介者が必要となる。「この媒介的表象は純粹で一面で知性的、他面で感性的でなければならぬ。このような表象が超越論的図式」(A138, B177)つまり超越論的構想力による超越論的時間規定にほかならない。

この超越の生起を表明しているのが、「経験一般の可能性の条件は同時に経験の対象の可能性の条件である」の命題(A138, B197)だと言う。「可能にする合一的全体」と「客観的実在性を与えるもの」(A157, B196)との二つの条件が同一のものとして「経験を可能にするもの」と解される。これが「それ自身において同時に脱自的・地平的」(I15)超越構造の本質統一の根源的「現象学的認識」(I15)にほかならないと言う。こう解してはじめてア・プリアリな綜合判断の最高原則である。

この認識において「認識されるもの」はしかし決して存在者ではないだろう。これをハイデガーはカントの「対象一般についての概念」の規定(A108f)から読み取ろうとする。表象にすぎない現象が更に対象をもつといわれる場合、それはもはや直観されず、それ故「非経験的対象」「超越論的对象ⅡX」と呼ばれる。これをハイデガーは、存在者の遭遇の地平形成において予め与えられなければならない「対立するもの一般」と解し、経験的には直観されない「或るもの」だと言う。カントの別の個所(A235ff, B294ff)はこの或るものは「直

観一般の対象」「超越論的客観」で、存在者についての認識のいかなる対象にもなりえず、ただ「統覚の相関者」にすぎないと述べる。これが、存在論的認識によってこそ認識される純粹地平であり、地平として看取される抵抗性にはかならないと解せよう。それを「認識する作用」は、地平をその地平性格に即して顕示するものでなければならず、地平は非主題的に、それにもかかわらず看取されていなければならない。そうすること地平はその内で遭遇するものを主題的に押し出すことができる。

「対象」が主題的に把握される存在者ならば地平は対象ではない。「認識」が存在者の把握ならば存在論的認識は認識ではない。しかし存在論的認識に「真理」が属する限りでそれは認識と呼ばれてよいと言う(119)。カントは「すべてのわれわれの認識は一切の可能的経験の全体のうちに存する。そして可能的経験への一般的关系において超越論的真理が成立し、しかもこの超越論的真理は、すべての経験的真理に先行し、かつ可能にする」(A146, B185)と述べるが、ハイデガーは超越論的真理を根源的真理と解し、それが存在論的真理だとする。「根源的真理は隠れなき Unverborgenheit を意味し」(WG12)「真理は自ら存在の開示性と存在者の顕示性とに分岐しなければならない」(119)。存在論的認識が地平を先行的に開顕し、その内で存在者が真として遭遇される。その限りで存在論的認識は本質的に「経験の可能」のためにのみ役立つ。

四

存在論的認識において超越の本質統一を形成する超越論的構想力その自体はどのように開示されるか。純粹

構想力の形成作用は、直観能力に属するものとして形像の「受容的」形成であり、同時に存在者の現存に依存しない自由な「自発的」形成作用である。この特有の二重性において感性と悟性の中間を占める。ハイデガーは超越論的構想力を、認識の二つの幹のあの「未知の共通の根」(A15, B29)と解せないだろうかと言う。どうしてこの根が二つの幹に対して根であるかを開示し、より根源的な可能性に向けて構想力を更に企投しようとする。その結果構想力という名称はおのずと不適當になるだろうとも言ふ。

構想力は「いつでも感性的だ」(A124)という。これがかならずしも感覺的、經驗的直観(低級能力)を意味する必要はない。むしろ構想力は超越論的なものとして本質的に感性的でなければならぬだろう。しかし「悟性」をこのような構想力に還元することは許されるだろうか。

悟性の対立させる作用において自己がいわば外化され自我が頭わになる。その限りで純粹思惟と自我の本質は純粹自己意識に存する。しかしこの自己の意識は、自己の存在からのみ開明されねばならず、その逆ではありえない。このようなものとして純粹悟性は超越論的図式性において超越として生起し、「図式をもってする操作」(A140, B179)として構想力に基づきながらも「自発的」である。これが根源的な悟性の存在つまり「私」は実体を思惟する」等々としての統覚の意味である。そのような「作用」としての思惟はもはや判断ではなく、むしろ「自由に形成しつつ企投する考慮」(A46)として超越論的構想力の性格をもつ。

他方超越論的統覚の統一の根本性格は、「予め合一しつつすべての出まかせに抵抗するもの」(A46)として明示される。表象的にそこで受容されるのは抵抗性のみである。規則はその拘束性において受容的に表象される。規則の表象としての理念は受容するという仕方でのみ表象される(A16)。この意味で純粹思惟は本質的に「受

容的」である。このような構造的に統一的な「受容的自発性」は、そうであるためには超越論的構想力から発源しなければならぬだろう。

対象性の地平において告知される「必然性」は受け入れる「自由」(Freiheit)に予め行き当たる限りで強要として遭遇される。「自由」(Freiheit)が「自ら与えられた必然性のもとへ自らを置くこと」(150)を意味する限りで純粹理論性の本質のうちすでに「自由」が存する。「悟性および理性は、自発性という性格をもつが故に自由であるのではなく、むしろ受容的自発性、換言すれば超越論的構想力であるが故に自由なのである」(150)とハイデガーは断言する。ここから「自由」を介して(A800, B828)「実践理性も必然的に超越論的構想力に基づく」と推論されよう。しかし実践理性の根源は本質上決して推論されえず、「実践的自己」の本質解明によって明確に開示されなければならない。ハイデガーは人格性と不可分の尊敬を手掛りに、「実践的自己意識」換言すれば「道徳的自己意識」の本質構造を実存論的に開示しようと試みる。

「法則に対する尊敬——行為の規定根拠としての法則を顕示する特定の様式——がそれ自身において、私自身を行為する自己として顕示する」(153)。他方、道徳法則を自己自らに与えるのは「自由な」「理性」である。法則に対する尊敬によって「私は私を法則のもとに置きつつ」「私を純粹理性性としての私自身に服従させ」「それによって私自身を高める」。このようにして自我が尊敬において顕わになる。自己自らに責任ある存在としての本来的自己存在が顕わになる。「自らを服従させつつ」は純粹受容性であり「法則を自由に予め与えること」は純粹自発性であり、両者の根源的統一において「自己自身を高める」「道徳的自己の本来的存在が生起する。この「法則を与える本来的実存の全根本可能性に向かって服従的に自己を企投すること」こそ行為する自

己すなわち「実践理性」の本質であり、「受容的自発性」として超越論的構想力に基づくことが開示される。それ故にこそ、尊敬において法則や行為的自己は対象的には扱えられず、当為や行為として非対象的、非主題的に一層根源的に頭わになり、行為的に自己存在を形成する、というハイデガーは解明する。

実践理性の本質構造は、すでに『存在と時間』が被投的企投として開示した現存在の「事実性」としての実存構造と同心円的であることは明らかである。ここでは本来的自己存在は「決意性」Entschlossenheitとして開示され、これが現存在の「真理」であった (Suz 29)。実践理性の実存論的構造の開明がそれ自体「道徳性」を保証するのだろうか。本来性への決意性がそのまま「道徳的真理」となりうるのだろうか。

この根源的な、超越論的構想力に根ざす人間の本質構造が「未知のもの」として不安の念を起こさせ、カントをそこから退避させたのではないかとハイデガーは推測する。

「第二版」では超越論的構想力は悟性に席をゆずり解釈し直されている (A94, A115)。「主観的演繹」を詳論しなかったが故に、カントを主導していた主観性の理念は伝統的人間学に依るものであったという。その枠内では構想力は低級能力であり、それが理性の本質を成すことは許されなかった。すべてが転倒し「純粹理性批判」は批判その自体によって主題を奪われることになる。純粹理性が理性として一層カントを呪縛したからだとハイデガーは解釈する。主観の主観性が人格性に存する限り、理性の理性的性格は本来の意味での「自由」つまり「自発性」に基づいて確定されなければならなかった。道徳性を純粹に保つためには事実的に有限的な経験的人間に制約されてはならず、人間の感性的能力としての構想力は退けなければならなかった。こうしていわば一瞬間開けた超越論的構想力への洞見は再び覆い隠されたとハイデガーは述べる。

ハイデガーの解釈は専ら「第一版」に定位して絶えず「人間の有限性」を中心に押し出した。「一体何故に純粹認識の有限性が当初から問題とされたのか」(198)。基礎づけられるべき形而上学が人間の自然的本性に属するが故にであつたろう。そのために人間の固有の有限性とそ決定的であり、これは単に有限な理性的存在者一般の一事例として考察されてはならないとハイデガーは強調する。

五

人間の有限性は受容的直観として感性的でありそれ故人間の純粹理性は必然的に「純粹感性的理性」(160)として捉えられなければならない。純粹感性は時間である。主観性の根源を超越論的構想力と解するならば、時間は主観にどう関わるのか。

時間は今系列の純粹継起であり、これを純粹直観は非对象的に直観する。その際、その都度の今のみでなく今系列そのものおよび地平を直観しうるためには、純粹直観の受容作用は「その自身において今の形観を与え、ますますを予視しますがたを顧視しなければならない」(168)。そのように写像的、予像的、模像的に今系列の純粹継起を形成できるのは、純粹直観がそれ自身構想力であるからである。それ故超越論的構想力が今系列としての時間を発源させる「根源的時間」であろう(170)という。

構想力の時間性格は純粹綜合の三様態——純粹覚知、純粹再生、純粹再認——の分析によって現在性、既在性、将来性、として開示され、それらの共属的統一が対象性の地平として超越を形成することが示される(170H)。

しかし「時間そのものが自己性という性格を有するのではないか」と更にハイデガーは問う（181）。

時間、はそれ自身から継起の形観を予め形成しかつ形成的受容、としてこれを自己を目ざして保持する（183）。これは経験に依らずに「自己自身に関わる」こととして「自己自身の純粹触発」（183）と言えよう。時間は地平形成的なものとして「自己から出て自己を目ざし」を形成し「目ざすことへと」「再帰的に見入る」仕方では地平を形成する（183）。ここには「自己」として関わられうる「受容性がみられる。そのような「純粹自己触発」（Bstf, B154f.）として時間は主観性の根源構造（自己性）を自発的受容性として形成する。この自己性に基づいてのみ有限存在者はその本質上受容に依存するものであることができる。さらに純粹自己触発としての時間が、根源的に有限な自己性を「自己が自己意識というようなものでありうるような仕方」（183）で形成する。ここに認識の有限性の本質がある。対立するもの一般の認識つまり純粹概念がこのような仕方では受容的直観に基づき、支持され、可能とされる。そのようにして根源的時間は超越の純粹形成を生起させる。「超越が根源的時間において時熟する」（191）が故に、存在論的認識は「超越論的時間規定」であり、これが時間の中心的機能である。時間は純粹統覚と並んで心性のうちに現われるのではなく、統覚そのもののうちにすでに存し「心性をはじめて心性たらしめる」（185）。

以上のようにハイデガーは、超越の内的可能性の基礎としての超越論的構想力を一層根源的に時間として確定しようとする。しかしこのことがカント解釈の真の成果なのだろうか。ハイデガー自身「カントにおける形而上学の基礎づけにおける生起の開發」を専ら意図したと言う（208）。カントが主観の主観性を開示するに当

って「自ら定置した基礎」つまり超越論的構想力から退避し、自らの基盤を自ら掘り除いていることこそ、その成果だと言う。これは「形而上学の深淵 (Abgrund)」を顧わたるようなあの「哲学的運動」である (209) と、ハイデガーは自らの思索の運命を予言するかのようた述べる。

- (1) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (vierte, erweiterte Auflage 1973) からの引用は「数字のよみかき」
- (2) I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft からの引用は、第一版はA、第二版はBとした。
- (3) M. Heidegger, Sein und Zeit (15. Auflage 1979) からの引用はSuZとした。
- (4) M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (vierte Auflage) からの引用はWGとした。

(哲学科 前非常勤講師)