

本来性、その教育的性格 ——ハイデガーとプラトン——¹⁾

黒岡 佳柁*

はじめに —— 問題提起 ——

本稿の目的は、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈を手引きとし、彼の本来性という概念を、パイデアという観点から理解するための一助を与えることにある。ハイデガーは1931年から1932年の講義『真理の本質について——プラトンの洞窟の比喩と『テアイテトス』』において、プラトンの「洞窟の比喩」を4段階に区分し、詳細な検討を行っている。彼はこの「洞窟の比喩」の4段階を「人間の本来歴史」とみなすが、それは、『存在と時間』で展開された「本来的時間性」としての「本来の歴史性」、つまりは現存在の本来化の議論の延長線上に位置づけられると思われる。さらにハイデガーは、この「人間の本来歴史」を、プラトンのパイデアの議論に接続し、自身の見解を呈示している。無論、ハイデガーはプラトンの議論を全面的に支持しているわけではなく、そのなかに後の西洋哲学の動向を決定する真理観の変容を看取している。しかし、彼は同時に、そこに根源的な存在者の「非隠蔽性」の経験をも認めており、プラトンの全面的批判を展開しているわけでもない。むしろ、洞窟の外と内を往還する「解放者」の在り方を、「人間の本来歴史」と捉える彼の見解には、プラトンへの好意的な立場を認めることができるだろう。ハイデガーはその初期講義においても、「洞窟の比喩」において問題となる「善のイデア」を「時間性」との連関で引き合いに出し

* 立命館大学人文科学研究所客員研究員

つつ議論しており、この点から見ても、ハイデガーのプラトンへの評価は、われわれの一義的な解釈を許さないものであるといえよう。

ハイデガーが「洞窟の比喩」に「非隠蔽性」の根源的経験を認めているという点を重視すれば、プラトンのパイデアもまた、この根源的経験を基にして理解できるのではないだろうか。ハイデガーは一般的に教養と訳されるパイデア、もしくはドイツ語のBildungに、ヒューマニズムや人間中心主義という点で批判を加えているのは確かだが、「洞窟の比喩」を「非隠蔽性」の根源的経験という文脈で理解するばあい、そこにはヒューマニズムの枠内には収まらない根源的なパイデアを認めることができるのではないだろうか。ハイデガーは、「洞窟の比喩」解釈において、パイデアをその対立概念であるアパイデウシアとの相互連関のなかに位置づけており、さらにこれを「非隠蔽性」と「隠蔽性」、「真理」と「非真理」の相互共属性に基づけている。こうした点で、ハイデガーのパイデア理解は、彼の真理観から説明することが可能となるだろうし、またハイデガーが「闘争」という語で語る共同体の真の在り方を、このパイデアから理解することも可能となろう。

本稿はこうした問いを掲げつつ、まず1. において『存在と時間』における「本来的歴史性」の議論を概観し、さらにその過去の側面である「取り戻し」の意味を画定することで、後の議論の準備を整える。そして2. において、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈——特に第4段階を中心とするが——を「本来的歴史性」と「取り戻し」という観点から照射し、『存在と時間』と「洞窟の比喩」解釈との類似性を指摘する。そして最後に3. において、「洞窟の比喩」解釈におけるハイデガーのパイデア理解を参照しつつ、これを現存在の本来性の議論と接続させることで、現存在と他者、「真理」と「非真理」の相互連関に内在する「闘争」的性格が、そのまま現存在の教育的性格として描写されていることを指摘する。こうした作業を経ることによって、ハイデガーのプラトンに対する両義の評価、およびハイデガーの本来性が、パイデアとしての教育的性格を帯びていることが明らかとなるだ

ろう。

1. 『存在と時間』における「本来的历史性」

— その構造と「取り戻し」の意味 —

『存在と時間』における現存在の本来性への転換は、「不安」「死」「良心」の分析を通じて、現存在の「覚悟性Entschlossenheit」として展開されている（vgl., SZ, 296f.）。本来性は、「実存」という問題とともに、第2次世界大戦後のフランスにおけるハイデガー受容のなかで、特にサルトルの功績によって実存主義として開花した——ロックモアはこの事態を「ハイデガーの思索の人間学的誤読」と指摘している²⁾。ハイデガーの本来性を、「人間的—現実réalité-humaine」の個人的な固有性の確保へと解釈するサルトルの読解は、それとしての独自性を認めることはできようが、『存在と時間』でハイデガーが目指した意図の射程を大幅に狭めてしまっていることも事実である³⁾。確かに本来性は、私と他者の差異を抹消する「ひとMan」としての匿名的な現存在から、その固有な「本来的自己存在eigentliches Selbstsein」を獲得することにある（vgl., SZ, 130）。そしてこれによって現存在は、「つねに配慮しているもの⁴⁾wasに基づいて自己を了解している」（SZ, 239）在り方を脱し、自己自身としての固有な仕方⁵⁾で存在することができるのである。この点だけを重視すれば、ハイデガーの本来性は、「人間を物体視しない唯一の学説」としての実存思想に転換可能であるだろう⁴⁾。しかしハイデガーの狙いは、人間の在り方への異議申し立てにとどまっていないのであり、それはハイデガーの「本来的历史性」から、現存在の本来性を照射するばあいに明らかとなる。そしてとりわけそこで重要であるのは、ハイデガーが「本来的历史性」の過去の性格に割り当てた「取り戻し」という概念である。こうしたことから、1. では、後の議論のための伏線として、この現存在の「本来的历史性」を概観し、さらに「取り戻し」に込めたハイデガーの意図

を明らかにしたい。

1-1. 現存在の「本来的歴史性」

「歴史性」の問題は、「生」の問題と併せて、1920年代のハイデガーの主要な関心事のひとつであった⁵⁾。彼が解明しようと試みた対象は、「現事実に歴史的historischな生」(61, 78)である。この「生」の「歴史性」に向かっていた彼の研究が、エーリッヒ・ロータッカーによって寄贈された『ディルタイ＝ヨルク往復書簡』の読解によって大幅な発展を遂げたことを、われわれは1924年の論文「時間の概念」において見ることができる⁶⁾。この論文では、その冒頭から、「歴史性」の問題が「ディルタイとヨルクによってわれわれに遺産として委ねられた事柄」(64, 4)として呈示され、論文の中心的な課題であることが明記される。そして、「歴史である存在者の存在性格が、明らかにされるべきである。そのような課題は、存在論的である。[…] 現存在の存在に適った根本体制——それは歴史性Geschichtlichkeitにもとづいて存在論的に読みとられるような根本体制なのだが——は、時間性Zeitlichkeitである」(64, 3f.) というように、「現存在の存在」と「歴史性」「時間性」との存在論的な分析が開始される。それまでの講義における「歴史性」の議論は、その手立てとしての概念が、整理されて使用されていなかったが⁷⁾、「時間の概念」では、『存在と時間』に直結する概念使用や議論展開がなされていることを、われわれは確認することができる。このような背景を踏まえれば、『存在と時間』において展開される「現存在の本来的歴史性die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins」(SZ, 386)の議論は、ハイデガーの思索の最初期から脈々と流れていた問題意識のひとつの到達点を示すものであり、積年の研究から獲得された理論の開陳といえるだろう。現存在の存在は、根本的に「時間性」「歴史性」によって規定されており、これが客観的な事実検証を遂行する歴史学を基礎づけるのであって、逆ではな

い。

『存在と時間』のなかで、この「本来的历史性」の議論は、「本来的時間性」を基に展開されている (vgl., SZ, 375)。「本来的時間性」とは、「先駆 Vorlaufen」、「取り戻しWiderholung」、「瞬間Augenblick」に分節化されつつ統一されており、それぞれが未来、過去、現在に対応している (vgl., SZ, 337ff.)。「先駆」は、「死への先駆」(SZ, 263)として、「最も固有な存在可能へと自らを投企すること」であり、「本来の実存の可能性」にとって最も重要な契機である (vgl., SZ, 262f.)。この現実化の外部にある可能性としての「死」から、現存在の存在を理解することは、現存在が根本的に「有限的に実存している」(SZ, 329) ことの証である。現存在は、彼岸や無限への問いの手前で、「死」によって限界づけられた有限性によって規定されているのであり、ハイデガーはこの有限性にあくまでとどまる。そしてこの有限性を特徴づける「死への先駆」は、「自らへ向かってAuf-sich-zu」(SZ, 330) という時間構造をもっている。

この「死への先駆」によって、「取り戻し」という、現存在の過去の側面に相当する時間性が成立する。ハイデガーは、現存在が「死への先駆」としての「自らへ向かって」という未来志向だけでなく、「最も固有な既在Gewesenへと回帰することZurückkommen」という過去の側面への復帰によっても規定されていることを主張する (vgl., SZ, 326)。「既在」とは、「それ [= 現存在] がいかにして、つねにすでに存在していたかwie es [= Dasein] je schon war」という現存在の「被投性」を表しており、現存在がそれまでに存在していた在り方のことである (vgl., SZ, 325f.)⁸⁾。したがって、「既在」への回帰は、現存在自身の固有な過去の側面の再獲得のこととなる。つまり「取り戻し」とは、「死への先駆」と連動しつつ、現存在の過去の存在の仕方を忘却させずして回復させ、再獲得させるような、現存在の時間構造なのである。そして、こうした「自らへ向かって」という「先駆」と、「…へと戻ることZurück auf」という両構造の結節点において、現在と

しての「瞬間」が成立するのであり、この構造の統一態が「時間性の脱自 Ekstase」と呼ばれるのである (vgl., SZ, 328f.)。

ハイデガーはこの「本来的時間性」の未来的側面を強調し、「根源的で本来的な時間性の第一義的現象は、将来*Zukunft*である」(SZ, 329) とする。この主張の背景には、彼のアリストテレス、アウグスティヌス読解を通じた、現在を基点とした「今-時間*die Jetzt-Zeit*」(SZ, 421) としての時間理解に対する批判が込められている⁹⁾。この点はここで詳述できないが、この「歴史性」の議論で注目したいのは、ハイデガーは「将来」の優位を主張するにもかかわらず、「取り戻しは現存在に、自らの固有な歴史をはじめて明らかにする」(SZ, 386) というように、「本来的歴史性」では現存在の過去の側面に相当する「取り戻し」を重視しているということである。この「取り戻し」は、「遺産*Erbe*を引き受けること」(SZ, 383) とみなされ、その意味は「[...] 既に存在していた実存の可能性に応答すること *erwidern*」、 「今日において「過去」として影響を及ぼしているものを撤廃すること *Widerruf*」 とされる (vgl., SZ, 386)。現存在は個人的であれ、共同的であれ、さまざまな種類の「過去」を経験し記憶していることから、ハイデガーがここで使用する「遺産」という用語の意味を、具体的に理解することは困難であろうが、こうした問題点は、実存思想が汲みつくしえなかった『存在と時間』の大きな射程を考慮することで、理解することができる。

1-2. 既成の「存在了解」に対する批判的対決としての「取り戻し」

実存論的分析論は、現存在の存在の本来性を解明することで、存在一般への問いを準備する作業だが、その作業は「存在了解*Seinsverständnis*」(SZ, 5) の変容という仕方で遂行される。現存在はつねに何らかの「存在了解」をもって存在するのだが、ハイデガーはこの「存在了解」に、歴史的に受け継がれてきた存在に関する誤った諸理論が堆積しているとみなしている。こ

の存在に関する諸理論は、その歴史的過程のなかで問いとして十分に整備されておらず、未だ明確な回答を得るにも至っていない。「通俗的で、漠然とした存在了解は、さらに伝承されてきた存在についての諸理論や諸見解に貫かれており、しかもその際、この諸理論が支配的な了解の源泉だということが、隠されたままになっているほどである」(SZ, 6)。現存在には「存在了解」が必然的に伴うのであれば、存在への問いは、「伝承されてきた存在についての諸理論や諸見解」を含む「存在了解」の外側から着手されえない。つまり存在への問いは、現存在の意のままにならない「存在了解」の内部から開始されることになる。そしてこの「存在了解」は、「伝承されてきた存在についての諸理論」の集積態でもあるかぎり、すでに歴史的であるのであって、存在への問いも、この歴史的な「存在了解」を基にして遂行されるのである。この意味で、存在への問いそれ自体が、歴史的な営みなのである。

翻って、この「漠然とした存在了解」とは、具体的にどのような「存在了解」なのであろうか。それはまず第1に、理性的動物やキリスト教的世界観における被造物としての人間理解である。ハイデガーは、現存在への問いは、こうした理解が未だ真剣な批判をうけずして鵜呑みにされることで、その道を遮られていると考える (vgl., SZ, 48f.)。ここで実存論的分析論によって変容されるべき「存在了解」は、上記のような現存在の歴史的な既成解釈のことである。加えてハイデガーは、この現存在の「存在了解」の変容を通じて、存在一般の「存在了解」を変容させることをも目的としており、その作業が西洋形而上学における存在論の「破壊Destruktion」(SZ, 22) である。ハイデガーにとって、従来の西洋形而上学は、「存在」と「存在者」の区別を思考してこなかった歴史、もしくは「存在者」として規定された「存在」を思考してきた歴史である。実存論的分析論は、こうした既存の存在概念から「第一にかつ引き続き導かれてきた存在の諸規定が獲得された根源的な諸経験ursprüngliche Erfahrung」へ向かい、「支配的な伝統を緩和し、硬化させられた諸隠蔽を解きほぐす」という作業に接続される導入部なのである

(vgl., SZ, 22)。こうした点で、「漠然とした存在了解」とは、伝統的に「存在者」として取り違えられてきた「存在」概念となる。したがって、現存在の「遺産」としての「既に存在していた実存の可能性」「今日において「過去」として影響を及ぼしているもの」とは、現存在の既成解釈や存在一般に関する、歪曲されてきた「存在」概念のことを指しているとは判断できるのである。

これまでの議論から「存在了解」の「取り戻し」の意味が明確となってくる。現存在の非本来性の動向は「頹落」と呼ばれ、「ひと」としての現存在が自己を喪失しつつ、「公開的な被解釈性の支配Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit」のなかに、明確な決定なく埋没している事態を意味していた (vgl., SZ, 222)。この「公開的な被解釈性の支配」による「閉鎖性Verstelltheitと隠蔽性Verborgenheit」によって、「存在者へ向かう存在は[…] 根を失う」ことになる (vgl., SZ, 222)。こうした「公開的な被解釈性」とは、先述した理性的動物や被造物としての人間解釈を含む「漠然とした存在了解」である。本来性は、こうした「存在了解」の変容であるから、「取り戻し」の意味とは、まずもって「漠然とした存在了解」や「公開的な被解釈性」という、現存在がさしあたりそれに基づいて存在を理解している状況を出発点としつつ、「死への先駆」「不安」「良心」といった実存範疇によって獲得された「本来的自己存在」の立場から、既存の「存在了解」と批判的に対決する立場を得ることにあるといえるだろう。この批判的対決が、「撤廃」や「応答」と呼ばれる事態である。こうした経緯で、「本来的歴史性」から理解された本来性の意味と射程は、現存在や存在一般に関する歴史的な既成解釈との歴史的な対決のことであり、さらには西洋哲学を支配してきた、歪曲と隠蔽に曝されてきた存在問題を批判的に矯正する立場を確立することだといえるのである。

加えてこの「取り戻し」は、「遺産」が単独の現存在だけでなく、他者の存在の「遺産」でもあることによって、共同体における「取り戻し」となる

(vgl., SZ, 384)。現存在は本質的に他者との「共存存在Mitsein」であるのだが、「本来的時間性」の議論では、「死への先駆」で特に顕著であるように、現存在の単独化が強調されていた。しかし「本来的歴史性」の議論では、「同じ世界における共相互存在Miteinanderseinにおいて、そして特定の諸可能性への覚悟性において、もろもろの命運Schicksalは、あらかじめすでに導かれている」とされ、現存在と他者の現存在は、共同の「運命Geschick」のなかで存在するものとみなされる (vgl., SZ, 384f.)。さらに、この共同の「運命」は、「[...] 伝来の遺産に拘束されているという点に関して、取り戻しにおいて、明確に開示されうる」とされる (vgl., SZ, 386)。このように、現存在の「本来的歴史性」は、他者をもその内部に組み込んだ「歴史性」や「運命」を思考しており、そこでの「遺産」もまた、他者との共同の「遺産」として思考されている。したがって、「取り戻し」としての「遺産の引き受け」もまた、現存在が単独で遂行するものではなく、他者との共遂行として考えられているといえるだろう¹⁰⁾。

以上から明らかとなった事柄を3点に纏めておこう。第1に、現存在の「本来的歴史性」の時間構造には、「死への先駆」としての「自らへ向かって」、および「取り戻し」としての「…へと戻ること」が含まれており、これは現存在の再帰的な時間構造を現している。第2に「歴史性」をハイデガーが殊更に強調するばあい、「取り戻し」には「死への先駆」によって獲得された現存在の本来性と、現存在の非本来性に相当する支配的な既成の「存在了解」との批判的対決が含意されている。そして第3に、こうした「本来的歴史性」や「取り戻し」は、他者との共同性のなかで思考されている、ということである。

2. ハイデガーと「洞窟の比喩」の第4段階

さて、以上の成果から、1931年から1932年の講義『真理の本質について

——プラトンの洞窟の比喩とテアイテス』(以下、講義『プラトン』と略記)のなかで展開された「洞窟の比喩」解釈を照射する準備が整った。ハイデガーによる「洞窟の比喩」解釈の動機は、ギリシア人の根源的な真理経験を「アレテイア」、つまり「非隠蔽性Unverborgenheit」と定め(vgl., 34, 10)、プラトンのなかに「非隠蔽性としてのアレテイア」から「正当性としての真理」への移行を看取しつつ、この移行を「哲学の西洋的歴史の原初Anfang」とみなすことにある(vgl., 34, 17)。ハイデガーいわく、「洞窟の比喩」では、「アレテイア」の「根本経験の消失」と「存在者への人間の特定の根本的立場の消失」が生じており、これによって「西洋の人間が実存する者として、地盤を失う」結果となった(vgl., 34, 120)。この意味で、「洞窟の比喩」には「アレテイア」としての「非隠蔽性」の経験が存すると同時に、「非隠蔽性」と相互共属的な「隠蔽性Verborgenheitが問われていない」(34, 124)ことによって、人間の作為なく現れる「非隠蔽性」が、人間が対象を捉える仕方の「正当性」に、その座を譲ってしまう事態が存すると、ハイデガーは考えるのである。後の『ヒューマニズム書簡』(以下、『書簡』と略記)では、この見解の延長線上で、人間中心主義の発端がプラトンに設定され、プラトン以後の西洋哲学を「[...]存在そのものdas Sein selbstの真理を問わない」形而上学として批判する議論が展開される(vgl., WM, 320)。ここでプラトンは、ハイデガー独自の歴史認識のなかで、全面的に批判される対象となっている。他方、講義『プラトン』は、この講義を短く纏めた論文「真理に関するプラトンの教説」に対して、ペゲラーが「プラトンの思索の根本動向を決して明らかにはしていない」と指摘するように、プラトン哲学全体の包括的解釈ではない。しかし、そこには『書簡』の全面的批判に至るまでの、ハイデガーのプラトンに対する肯定的評価がみられ、1930~40年代のハイデガーの思索の変遷を知る手掛かりでもある¹¹⁾。この意味で注目に値する「洞窟の比喩」解釈を、ハイデガーの「アレテイア」としての真理観に着目して論じる解釈には、すでにいくつかの先行研究があるので、その

点は本稿では扱わない¹²⁾。本稿では、1. で明らかにしたハイデガーの「本来的歴史性」の構造と「取り戻し」の意味に基づいて、「洞窟の比喩」解釈全体を照射しつつ、特にハイデガーが重視する比喩の第4段階に着目しながら、その重要性を明らかにしたい。さしあたりハイデガーが区分する4段階は、以下の通りである¹³⁾。

- 第1段階 地下の洞窟における人間の状態 (514a 2-515c 3)
- 第2段階 洞窟の内部における人間の解放 (515c 4-515e 5)
- 第3段階 根源的な光への人間の本来的な解放 (515e 5-516e 2)
- 第4段階 洞窟への自由な者の帰還 (516e 3-517a 6)

2-1. 「本来的歴史性」と「洞窟の比喩」

— ハイデガーと「善のアイデア」 —

先述したように、ハイデガーは「洞窟の比喩」に、「アレテイア」の「根本経験の消失」を読みとるが、同時に、「アレテイア」の根源的経験をも看取している。つまり、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈におけるプラトン評価は二義的である。というよりもむしろ、第1段階から第4段階にかけての人間の往還運動を、「アレテイア」の根源的経験の遍歴として、「人間の本質歴史 *Wesensgeschichte des Menschen*」(vgl., 34 75) と解釈する点からみれば、「洞窟の比喩」にはかなり積極的な評価が下されている。そしてこの「人間の本質歴史」は、「本来的歴史性」に対応している。

この観点から、ハイデガーが第4段階を重視する理由を検討してみよう。「人間の本質歴史」としての「洞窟の比喩」は、「アレテイア」を巡る人間の遍歴であるが、ハイデガーの定める第4段階には、「アレテイア」に関する積極的な言及が見当たらない。第4段階は、第3段階にて洞窟の外部に出た

「解放者Befreier」が、洞窟の内部に帰還する段階であり、「アレテイア」の議論に関していえば不要であるように思われる。実際のところ、ハイデガーもまたこの点を考慮して、第4段階に自己批判を加えているのだが、それでも第4段階の削除を拒否する(vgl., 34, 88)。その理由は、「アレテイア」の経験を経た「解放者」が洞窟へ帰還することではじめて、「真理と非真理との区別」と「両者の共属性」が理解されるとハイデガーが判断するからであり、その意味で第4段階は「アレテイア」の経験と無関係ではないのである(vgl., 34, 91)。つまり、「アレテイア」としての「真理」の根本経験は、「解放者」が「非真理」の領域に帰還し、「真理」と「非真理」の分かち難い連動性を看取することで完成するのである。この意味で第4段階は、「人間の本質歴史」から削除できない。

第3段階の主眼は、洞窟からの脱出としての「太陽への超登」である(vgl., 34, 41)。「太陽」は、ハイデガーにとって「光そのもの、そして最終的に光を－与えるものdas Licht-gebende」、*「それによって、存在者すべてが存在するところの、時間を与えるものwas die Zeit gibt, von der alles Seiende ist」*であり、諸々のアイデアの上位にある「善のアイデア」の比喩とされる(vgl., 34, 43f.)。細川氏は、この洞窟の外にある「善のアイデア」が「時間」であり、諸アイデアが「存在」に該当するとし、「洞窟の比喩」解釈が「存在」をその意味である「時間性」から解明しようと試みた『存在と時間』の圏域にあることを指摘している¹⁴⁾。本稿も基本的にその立場をとっている。ハイデガーの「洞窟の比喩」への言及は、その初期講義にまで遡ることができ、そこで「善のアイデア」は「時間性」と関連づけて論じられていた。1926年の講義『古代哲学の根本諸概念』では、「洞窟の比喩」は、「存在了解」という観点から考察されており、「善のアイデア」が「あらゆる光の源泉」であり、「存在了解」は、この「善のアイデア」を見ることで、「根源的真理」へ至ることができる」と述べられている(vgl., 22, 99-106)。つまり「光 [= 善のアイデア] のなかで存在了解は完成する」(22, 140)。さらに1927年の

講義『現象学の根本諸問題』においても、「洞窟の比喩」が引き合いに出される (vgl., 24, 402-406)。そこで「善のアイデア」は、プラトンの「ウーシアの彼方ἐπέκεινα τῆς οὐσίας」が「存在の彼方へ超出している」ことと理解されつつ、「[...] 存在そのものを了解するための照明Erhellungの機能」と解釈されている (vgl., 24, 402)。そしてまさに、ハイデガーがこうした「善のアイデア」の問題から導き出しているものが、「存在了解を可能にするもの」としての「時間性」なのである (vgl., 24, 405f.)¹⁵⁾。『存在と時間』でも、「脱自的時間性が、現Daを根源的に照らしている」とされ、「善のアイデア」への言及はないが、「光」と「時間性」の連関が述べられている (vgl., SZ, 351)。こうした「善のアイデア」は、1929年の論文「根拠の本質について」によれば、「真理、了解、そしてさらに存在の可能性を支配しているヘクシスἐξις (権能Mächtigkeit)」であり、「ポリスにおける現存在の実存を指導する根本可能性」である (vgl., WM, 158)。こうした解釈傾向は、講義『プラトン』においても基本的に同じであり、そこで「善のアイデア」は「[...] あらゆるアイデアをさらに超えて可視的となりうるひとつの最も高次のアイデア」、「存在(すでに最も存在しているところのもの)を超えて、そして根源的な非隠蔽性(非隠蔽性一般)を超えて、存しななければならない」ものとされる (vgl., 34, 99)。そして「非隠蔽性」や「存在」を超える「善のアイデア」は、「授力するものErmächtigend」と言われ、「存在がそのものとして自らを与えるような存在に対して授力すること」であると同時に、「非隠蔽性がそのものとして生起する非隠蔽性を授力すること」だと規定される (vgl., 34, 99)。こうした点で、ハイデガーにとって「善のアイデア」は、「存在」と「非隠蔽性」との可能性の条件であり、現存在に「存在者の存在を理解させること」をもたらすものなのである (vgl., 34, 99)。「善のアイデア」は、「存在」と「非隠蔽性」を現存在に理解させるための条件としての「時間」であり、逆にいえば、この「時間」が現存在に「存在」と「非隠蔽性」を理解させるのである。ここで「人間の本質歴史」は、「時間」に基づく「存在」と「非隠蔽性」

を人間が理解する過程となるのである。

第3段階は、「善のアイデア」に基づく「存在了解」の遂行が顕著に語られる場面である。つまり、「太陽への超登」としての「善のアイデア」への登高は、「時間性」への志向であり、洞窟の内部における「非隠蔽性」——これは「影」なのだが——に対して「最も非隠蔽的なものdas Unverborgenste」(34, 67)を発見する段階である。『存在と時間』でいえば、この登高は、「存在」を「時間」から理解する「投企」であり、「時間性」という観点からいえば、「将来」の意味をもつ。そして第1段階と第2段階で叙述された洞窟の内部が『存在と時間』の非本来性の議論に相当するならば、洞窟の外部における「善のアイデア」への登高は、現存在の「時間性」を暴露する本来化の議論に相当するだろう¹⁶⁾。ハイデガーも、この登高を通じて諸アイデアと出会うことを、「存在者が存在することを、われわれに見させ、それを貫いて存在者をわれわれにいわば到来させる*zukommen lassen*」(34, 57)と述べており、存在者が存在することをはじめて理解する契機とみなしている。つまり洞窟の外部の「善のアイデア」へ向かうことは、「本来的歴史性」を生起させる現存在の「存在投企*Seinsentwurf*」(34, 61)のことであり、第3段階は、「本来的歴史性」の「将来」に相当するのである。

第3段階が「将来」への現存在の「存在投企」であるならば、続く第4段階の必要性が明瞭になってくるだろう。つまり、第4段階とは、「隠蔽的なものの内に立っており、隠蔽的なものに囲まれている」(34, 27)領域への帰還として、「本来的歴史性」の本来的過去である「…へ戻ること」の反映なのである。そしてハイデガーが「本来的歴史性」を「将来」「取り戻し」「瞬間」の統一態と捉えるかぎり、この第4段階は「人間の本質歴史」にとって必然的なのである。われわれはこの点に、「自らへ向かって」という未来的側面と、「…へと戻ること」という過去の側面を兼ねそろえた彼の「本来的歴史性」の構造を、「洞窟の比喩」の第3段階——「解放者」の「善のアイデア」「非隠蔽性」への登高——と、第4段階——「解放者」の「隠蔽性」

への帰還——に読み取ることができるだろう。この意味で、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈は、彼の「本来的歴史性」の構造に完全に依拠していることは明白であろうし、第4段階の必要性も理解できる。「洞窟への帰還が、はじめて自由になることを本来的に完成すること *Vollendung* になるのである」(34, 91) とハイデガーが述べるのも、まさにこの「本来的歴史性」を念頭に置いてのことなのである。

2-2. 「取り戻し」と第4段階

—— 洞窟内の「自明性」との対決 ——

第4段階が、「本来的歴史性」の過去の側面に該当するという指摘だけでは、その独自性は語り切れない。第4段階において、「真理の非真理の区別」が明白となる以上、洞窟への帰還は、元の場所への回帰というだけにはとどまらないからである。ハイデガーは第4段階の帰還に際して、「本来的に哲学することが、支配的な自明性の領域の内部では無力である」と述べる (vgl., 34, 84)。「解放者」の帰還は、元の領域へと戻る以上の労苦を「解放者」に課する。「善のアイデア」へ身を曝し、「最も非隠蔽的なもの」の経験をした者は、その経験が洞窟内での「非隠蔽性」——これは「最も非隠蔽的なもの」からみれば「隠蔽性」であるが——を超えたものであるかぎり、「自明性」が支配的な領域に帰ることは、彼の必然的な受難といえる。つまり、洞窟内への帰還は、安堵ではなく、「支配的な自明性」との軋轢を「解放者」たる哲学者にもたらすのである。ここで「支配的な自明性」が統治する洞窟の内部は、「自己自身や他者、共に束縛されている者についての影」しかみない囚人の領域であり、人々は「自己自身への関わり」をもたず、「自己-自身やあなた-自身を知らない」(vgl., 34, 27)。先に触れたが、こうした洞窟内は、「ひと」の「公開的な被解釈性の支配」に没頭し、自己自身に至っていない、『存在と時間』の非本来性のことを指している。つまり、

既成の存在解釈が主導的となり、現存在や存在一般への道が遮断されている状態である。「洞窟の比喻」の解釈には、現存在の既成の「存在了解」との批判的対決や既存の学問、従来の存在論の基礎づけ等の問題が、語られているわけではない。しかし、「本来的歴史性」の議論が、「洞窟の比喻」解釈に反映されているならば、「支配的な自明性」とは、現存在や存在一般に関する「漠然とした存在了解」のことだと解することができる。この意味で、第4段階の帰還は、「解放者」が「非隠蔽性」と共に、「隠蔽的なもの」を経験する段階であり、また両者を差異化し、相互に際立たせることができる段階なのである。

「支配的な自明性」が現存在や存在一般に関する既成の「被解釈性」を含むとすれば、そして帰還において、「善のアイデア」や「非隠蔽性」の経験が、そうした「被解釈性」との軋轢を生むのであれば、われわれは「漠然とした存在了解」との批判的対決としての「取り戻し」の意味を、第4段階に投じることが許されるだろう。これに関して、ハイデガーは帰還する者の使命を、以下のように述べる。

「自由になった者は、存在に対する視Blickを伴いつつ、洞窟に帰還する。彼は洞窟のなかで存在するべきである。そのことが言わんとするのは、存在者の存在に対する光視に満たされた人間は、洞窟に住む者たちと共に、かつ彼らのために、そこでの彼らにとっての非隠蔽的なものについて、つまり彼らにとって存在者であるところのものについて、自らの意見を述べねばならないということである。」(34, 88f.)

このハイデガーの言及を租借すれば、「非隠蔽性」の経験をした「解放者」の使命は、未だ「自己自身への関わり」をもたず、「隠蔽的なもの」しか知らない「洞窟に住む者たち」に、彼らが「非隠蔽的なもの」と理解している「隠蔽的なもの」が、実は「影」であることを彼らに知らしめることにある、

ということになる。ハイデガーはこの「解放者」の立場を、「自由な者の構えHaltung」(34, 88)として、際立たせる。ここでの「解放者」と「洞窟に住む者たち」との関係に関しては後述するが、ここで指摘したいのは、「アレテイア」と「隠蔽的なもの」との対立であり、第4段階が両者の対決の場であるということである。これをハイデガーは、「それぞれ異なる歴史的な由来をもつ、異なる根本的立場の対立Gegeneinanderstehen」と呼び、「この対決のなかで、存在者と仮象、露呈しているものと隠蔽するものが登場する」とみなす(vgl., 34, 90)。「解放者」の帰還は、「非隠蔽性」と「隠蔽的なもの」を「非隠蔽的なもの」と取り違えている「支配的な自明性」との対立を引き起こす。そしてさらに「解放者」は、この取り違えが生じている領域のなかで、「支配的な自明性」を、「非隠蔽性」を経験した立場から改変することが課せられている。この事態は、本来性の立場から、存在を隠蔽している既存の「存在了解」に対して、応答と批判を遂行する「取り戻し」の議論を重ねて理解することができよう。ここで第4段階をハイデガーが重要視する理由が、彼の『存在と時間』における「取り戻し」の射程を考慮することで、明確となるのである。

3. 本来性の教育的性格

3-1. パイディアと本来性

「洞窟の比喩」は、「本来的歴史性」の反映であり、第4段階はその本来的過去である「取り戻し」の議論から理解できる。では、『存在と時間』における「本来的自己存在」への変容もまた、「洞窟の比喩」の第1段階から第4段階への移行としてみなされるのではないだろうか。そして、この現存在の本来化は、「洞窟の比喩」における「解放者」のパイディアの遂行とみなされるのではないだろうか。つまり、本来性には、この意味での教育的性格

が含意されているのではないだろうか。

まずハイデガーにおけるパイディアの位置づけを確認しよう。周知のごとく、プラトンが「洞窟の比喩」において主題としたのは、通常、教養や Education または Bildung と訳される魂の善への転向としてのパイディアである¹⁷⁾。ハイデガーはこのプラトンのパイディアを、既存の教育学、人間学、ヒューマニズムに先立つものと明言する (vgl., 34, 115)。この点で、ハイデガーはパイディアに否定的な評価を下してはおらず、このパイディアが、後世に単なる Bildung [= 教養] や Erziehung [= 教育] と訳されたことを「最悪の19世紀、「古代」ではない！」と嘆いているだけである (vgl., 34, 116)。パイディアに関する評価が決定するのは、『書簡』においてである。『書簡』ではパイディアが、西洋の歴史的なコンテクストのなかに位置づけられつつ、批判される。ハイデガーの見解では、ローマ共和政において、homo humanus [= 人間らしい人間] と homo barbarus [= 野蛮な人間] という対立概念が生まれ、後者から前者へと至る方法がパイディアとみなされるのであり、ハイデガーは人間の人間性を高めるヒューマニズムの出現をここに看取する (vgl., WM, 317f.)。そしてルネサンス期の人間性もまた、ローマから受け継いだパイディアを模範とし、人間性の向上を目指すものとされる (vgl., WM, 318)。こうした歴史認識のもとで、ハイデガーはヒューマニズムとパイディアの結託を批判的に診断し、以下のように総括する。「[...] homo humanitas の humanitas は、自然、歴史、世界、世界根拠などについての、つまりは存在者全体についてのすでに確立された解釈を視座としながら、規定されている」(WM, 318) と。ハイデガーはこうした観点から、人間を animal rationale [= 理性的動物] とする解釈を批判する (vgl., WM, 319)。ハイデガーがここで疑問に付しているのは、この人間の既成解釈であり、また人間の人間性の確立のためだけに遂行されるパイディアである。後年の講演「学と省察」でも、Bildung は——ハイデガーが主張する「省察 Besinnung」とは区別されつつ——先行的に恣意的に設定された模範

に、人間が自らの行為を適合させてゆくこととされるが、ここには人間を優位とする「不変の理性とその諸原理という圧倒的な権力への信仰」が前提されていると診断されている (vgl., 9, 64)。ここでハイデガーは、西洋の歴史においてBildungと訳されたパイデアに批判的な立場をとっていることは明らかである。そして批判のポイントは、「存在者全体についてのすでに確立された解釈」を無批判的に受容した人間性の探究としてのヒューマニズムやその探究に奉仕するパイデアへ向けられている。極めて簡略化すれば、人間や自然に関する既成解釈を無批判に受容しつつ、人間の人間性を高めるために援用されるパイデアは、本来のパイデアではないということである。他方で、パイデアは「[...] この語 [=Bildung] に、その根源的な命名力を返還しなければならない」(WM, 215) と言われるように、ハイデガーはBildung、もしくはパイデアという語のなかに、ヒューマニズムの範疇では語られない本来の意味があることを認めつつ、その意味を取り返すことも指摘している。「洞窟の比喩」のパイデアが、既存の教育学、人間学、ヒューマニズムに先立つものとして、積極的に主張されていることを顧みれば、講義『プラトン』で解釈されるパイデアに、ハイデガーはこのBildungの本来の意味を看取していたといえるのではないだろうか。つまり、ハイデガーのパイデア解釈は、2つの方向性を持っている。それは一方でヒューマニズムとしての人間中心主義に組み込まれるパイデアであり、他方で、ヒューマニズムに還元されないパイデアである。そして後者のパイデアを、ハイデガーは肯定的に受け止めていると思われる。これは「洞窟の比喩」で語られるパイデアを、現存在の「本来的歴史性」を重ねて理解していることから、明らかである。

ハイデガーが肯定的に評価するパイデアは、「非隠蔽性」への登高と「隠蔽性」への帰還を含むかぎり、複雑な相貌を呈する。パイデアは、ハイデガーが「人間の本質歴史」の一契機である第4段階に、「隠蔽性」や「自明性」が支配する領域への回帰を組み込んでいる以上、そのものとして

完結しない。ハイデガーは第3段階の「善のアイデア」「非院隠蔽性」への「存在投企」だけでなく、第4段階の「取り戻し」としての「隠蔽性」への回帰をも「人間の本質歴史」に取り込んでいる以上、パイデアは「非隠蔽性」と「隠蔽性」との方向を同時に意味することになる。したがって、パイデアはそれだけで独立して完成するわけではなく、その反対現象からも根本的に規定されているのである。こうしたことから、ハイデガーは「パイデアが問題であるのではなく、パイデアス テペリカイ アパイデウシア *σπαιδείας τε περί ἀπαιδευσίας*が問題」であり、「一方のものと他方のもの」「互いに自らを貫く対立」「両者の－あいだ *Zwischen-beiden*」が問題であると主張する (vgl., 34, 114)。ここからハイデガーが理解する真のパイデアとは、常にその対立概念たるアパイデウシアと同時的に把握されねばならないものであり、アパイデウシアの完全なる克服としてのパイデアではないし、そもそもそうした完成されたパイデアは、ハイデガーの立場からは実現不可能なのである。アパイデウシアの完全なる克服としてのパイデアは、人間が根本的に「存在投企」と「取り戻し」という「本来的歴史性」によって規定されているかぎり、また「真理」と「非真理」によって規定されているかぎり、決して成就されない。この意味で、パイデアとは、「真理」を手中におさめようと腐心し、特定の理想像へと己を練磨することで、人間の無制約的な発展的向上を目指すものではなく、アパイデウシアの次元との、常なるせめぎ合いのことなのであり、その意味で「両者の－あいだ」で展開されるのである。こうした見地から、パイデアは「われわれの存在が、自己自身をそこへと授力するもの」であると同時に、「われわれの存在がそこに頹落するような、われわれの存在がそれに即して自らをその無力さにおいて喪失するもの」であり、そうした仕方でも「われわれの最も固有な存在として支配しているもの」なのである (vgl., 34, 114)。

こうしたハイデガーによるパイデアに対する態度は、プラトンの「洞窟の比喩」解釈によってはじめて出現したのだろうか。決してそうではない

と思われる。『存在と時間』では、パイデアは登場しない。しかし、「覚悟性」における「実存の真理」は、「伝統の根源的領得*Aneignung*」であり、これは現存在の本来性への変容に賭けられていた (vgl., SZ, 220f.)。この「実存の真理」の獲得は、「非真理」から、「真理」を「奪い取る*Raub*」という仕方で遂行されるのであるから (vgl., SZ, 222)、現存在の本来化の動向には、「真理」へ向かうこととして、なんらかの教育的性格が付与されてしかるべきであろう。そしてこの教育的性格は、「本来的歴史性」の議論でみたように、本来化が他者をも巻き込むものであるかぎり、現存在の本来的な他者関係としても現れてくる。実際のところ、先行研究において、ハイデガーの本来的な他者関係に、教育的性格が看取されている¹⁸⁾。現存在は単独化しつつ「実存の真理」への「投企」、「本来的開示性」に至るのであるが、ここには非本来的な他者を本来化へと導くという教育的意味も含まれているのである¹⁹⁾。こうしたことから、本来性とは一方で、単独化された現存在の自己化の運動でながら、他者の自己化の運動でもあり、この両運動が重なる地点で「本来的歴史性」の議論が展開されているのである。現存在の本来化とは第1に、単独なる現存在が「実存の真理」を獲得する道でありつつも、第2に、他者の現存在が「実存の真理」へ向かうことを示唆しているかぎり、自己と「真理」との関係にとどまらず、それは自己と共にある他者との「真理」への関係でもある。こうした意味で、『存在と時間』の本来化には、「非真理」から「真理」を単独化された現存在が奪取することを主張している点で、さらに非本来性における他者をも「真理」へと促すという点で教育的性格を帯びているといえるのである。

こうした点で、本来性には教育的性格が内在しているといえる。そして、この議論の延長線上で、ハイデガーは「洞窟の比喩」におけるパイデアを解釈している。第3段落における洞窟の外部への移行、つまり「アイデア」を看取することへの移行は、「隠蔽されているものを取り除くこと」、「開-蔽すること*Ent-bergen*」と呼ばれ、これを通じて「存在者の非隠蔽性」が

暴露される (vgl., 34, 72f.)。これを踏まえてハイデガーは、「[...] 非隠蔽性の本質に基づいてはじめて、人間とは何かを経験する」「真理の本質がはじめて人間の本質をわれわれに概念把握させる」と述べ、これを「人間の実存の仕方」「現存在の根本生起Grundgeschehnis des Dasein」として主張する (vgl., 34, 75)。こうした主張は、「実存の真理」の奪取とされた、現存在の本来性における「存在投企」の議論に相当するだろう。つまり、「実存の真理」を奪取する営みが、「本来的自己」の獲得と同じであれば、この自己の本来化の運動は、まさに自己教育的な運動ということになる。しかもこの本来性は、常に非本来性へと変容する可能性にある (vgl., SZ, 299)。こうした点で、本来性と非本来性もまた、現存在において互いに共属しているのである。そして現存在が根源的に「真理」と「非真理」の内に存在するという主張は (vgl., SZ, 222)、現存在の本来性と非本来性の相互共属関係にも反映されていることだろう。こうした議論からパイデアは本来化の動向と「真理」の「奪取」に割り当てられ、アパイデイウシアは、非本来性への動向と「非真理」への墜下に割り当てられることが可能となろう。ハイデガーが主張するパイデアは、この両局面のあいだにおける人間の往還運動や対立を指しているのである²⁰⁾。

3-2. 3重の闘争として生起するパイデア

「本来的歴史性」における現存在の存在の仕方には、教育的性格があり、これは「洞窟の比喩」におけるパイデアに接続可能である。こうした成果から、最後にパイデアの内実を、自己による自己自身の獲得を目指す「闘争」、本来化へと他者を促す他者との「闘争」として明らかにする。そして最終的には、これらの「闘争」が、「真理」と「非真理」、「非隠蔽性」と「隠蔽性」との「闘争」に基づけられることを示し、ハイデガーの主張するパイデアを3重の「闘争」の生起として特徴づけたい。

まず自己獲得の「闘争」的性格であるが、ハイデガーは「解放者」としての人間が、「善のアイデア」へ向かうことを、「太陽の光への向け変え Herauskehrung」という意味での解放は、**暴力的なもの**〔＝強制的なもの〕*gewaltsame* (34, 42) だと説明する。ここで「暴力的なもの〔＝強制的なもの〕」という表現は、住み慣れた洞窟内から、「太陽の光」でみたされる洞窟の外部へと向かう「解放者」の労苦を表している。さらにハイデガーは、この「解放」にともなう「暴力的なもの〔＝強制的なもの〕」を、人間の自己への問いに関連づける。「人間は、そもそも自己を問う状態に置き移されるためには、何らかの仕方で暴力〔＝強制〕*Gewalt*を用いなければならない」(34, 76)。こうしたことから、「善のアイデア」や「非隠蔽性」への登高は、人間が自らの自己をそれらから理解することでもある。こうした「解放者」が「暴力」を蒙る登高は、現存在の「存在投企」である。つまり「存在投企」は、住みなれた洞窟における自己理解からの脱出である点で、現存在にとって「暴力的なもの」なのである。しかしこの「存在投企」は、自己に対して「強制」「暴力」的であるが、これを遂行することが「実存」することであり、「存在者の非隠蔽性へと自己を外に立てること、存在者全体に曝され *aussetzen*、同時に存在者と自己自身との対決 *Auseinandersetzung* に組み込まれていること」(34, 77) である。そしてこれによって、「解放者」は、「存在者全体の疑わしさのなかで、存在を－了解しつつ問うことが、自らの立場を、存在と、無における存在の限界への根本的な決定、根本的な構えから受け取る」(34, 78) のである。

こうした人間が自己化する際の「暴力」的性格は、自己による自己の「闘争」として、本来化に相当している。現存在の存在が歪曲されている「非真理」から、「実存の真理」の獲得は、まさに現存在が自らによって、自らの存在を「隠蔽性からの引き離し」を通じて本来化させることであるから (vgl., SZ, 221f.)、現存在の自己獲得には、非本来的自己に逆らって、自らの本来性を「暴力」的に獲得する傾向が存しているのである。ハイデガーは

1924年から1925年の講義『プラトン：ソピステス』において、アリストテレスのフロネーシス概念の解釈を介しつつ、この本来化の傾向を「現存在に存している、現存在自身の隠蔽傾向に対する闘争Kampf」としている（vgl., 19, 51）。現存在の本来化とは非本来性に対する「闘争」であり、「洞窟の比喩」に即していえば、この「闘争」とは、「隠蔽性」に埋没し、自己を問わないままに自らの存在を理解している状態に逆らって、「善のアイデア」への「暴力」的な「存在企投」を遂行することで、存在者の「非隠蔽性」へと置き移され、本来の自己を獲得することなのである。そしてこの事態は、アパイデアウシアからパイデアへの移行と軌道を等しくしている。

加えて、この自己化の動向であるパイデアの「闘争」的性格は、他者との関係にも連関している。それが「洞窟の比喩」の第4段階である。第4段階では、「善のアイデア」や「非隠蔽性」に身を置き移した後に、「解放者」が洞窟内の人間を、洞窟の外に導く場面が言及されている。第4段階が、「人間の本質歴史」のもとに統一的に把握されている以上、この帰還は他者との関係を度外視したとしても、現存在の「本来的歴史性」として必然的であるのだが、ハイデガーは、この帰還の動機を、未だ洞窟内にとどまり、「善のアイデア」に身を置いていない他者を、「善のアイデア」へ導くことに定めるのである。つまり、「解放者」の帰還は、洞窟内にとどまっている者たちと「善のアイデア」へ向かう「解放者」が、一緒になって「共に行為すること Mithandeln」であり、これが哲学なのである（vgl., 34, 85）。

ここで理解できるのは、「解放者」が洞窟の外部にある「善のアイデア」や「非隠蔽性」に身を曝す第3段階は、同時に「解放者」が洞窟内の他者をもまた、「隠蔽性」の支配する洞窟内から洞窟外へ解放すること、また少なくともこの他者の解放の可能性に身を置くこととしての第4段階でもあるということである。こうした意味で、「共に行動すること」の内実とは、「善のアイデア」や「非隠蔽性」を経験し、「本来的自己」に至った者が、洞窟内で未だ自己を問わず、「隠蔽性」の支配する洞窟内にとどまっている者を、「善の

アイデア」や「非隠蔽性」に赴くようにさせることでもあるのである²¹⁾。それは「解放者」が他者に働きかけ、他者が自らの自己を問い、存在者の「非隠蔽性」に自らで向かうような他者関係ということになるだろう。この他者関係の在り方は、「洞窟の比喻」解釈では、「解放者」が「自らの固有な視をすでに満たし、拘束している光へと、他者を引きずり出すことHerausreißen」(34, 81)であり、洞窟の住人の意図に沿った対話や説得を伴わず、「強制的に掴んで引きずり出すことein gewalttätiges Zugreifen und Herausreißen」(34, 85)としての「強制行為Gewalttätigkeit」(34, 81)と表現される。これは「解放者」による洞窟内の非本来的な他者の洞窟の外部への解放という点で、『存在と時間』で述べられた本来的な他者関係である「率先的に教示しつつ飛び込み－自由にするvorspringend-befreiend」(SZ, 122)ことに近似する議論である。そしてこうした「強制行為」として生じる他者への働きかけを、ハイデガーは「解放者が自己自身に課した最も高次な厳密さに属する機転〔＝思いやり〕Takt」もしくは「精神的な厳密さに属する機転〔＝思いやり〕」であると主張する(vgl., 34, 82)。こうしてみると、洞窟の外部への移行には、単独の「解放者」にだけ生起するものではなく、「機転〔＝思いやり〕」に基づく「強制行為」によって、他者を洞窟の外部へ先導する「共に行動すること」として、他者との関係がすでに前提されているといえるだろう。

「共に行動すること」が、「解放者」の「強制行為」であるということのなかに、他者との「闘争」というモチーフが存している。それはつまり、「支配的な自明性」に満たされた他者と、そうした「自明性」を脱した「解放者」との「闘争」である。洞窟内の住人は、「影」を存在者であると認識しているが、「解放者」はそれが仮象であることをすでに見抜いている。したがって、「解放者」が洞窟内に帰還し、他者を洞窟の外部へと連れ出すという事態には、「解放者」が他者の認識を矯正するという意味が含まれることになるだろう。ここで「解放者は区別をもたらず」(34, 91)。そして「解

放者」がもたらすこの「区別」こそが、「真理と非真理との区別」である。ここで「真理」と「非真理」、存在者と存在者の仮象である「影」との「異なる根本的立場の対立」が最も先鋭的な仕方で登場するのであって、これがいわば「解放者」と洞窟の住人との対立なのである。そしてそうであるからこそ、ハイデガーはこの局面において、「根源的な闘争」「まずもって敵や対抗者を創出し、これらを自らの最も鋭い対抗集団*Gegenerschaft*へと手助けしつつ導く*verhelfen*闘争」が生起すると述べるのである (vgl., 34, 92)。

こうした真の他者関係を「闘争」とみなすハイデガーの見解は、『存在と時間』においても、共同体の生起の場面で表明されていた。「本来的历史性」の議論では、「同じ世界と特定の諸可能性に対する覚悟性にある相互共存存在において、それぞれの宿命は、あらかじめすでに導かれている」と述べられ、「分かち合い〔=伝達〕と闘争においてはじめて、運命の力は自由となる」とされる (vgl., SZ, 384)。「本来的历史性」において重視されていた「取り戻し」は、既存の存在概念との批判的対決である。したがって、この「闘争」は、既存の存在概念から自らの存在を理解している非本来的な現存在と、本来的な現存在との「闘争」であり、この「闘争」のなかにこそ、ハイデガーの思考する本来の他者関係が存するのである。そして、この「闘争」は、「率先的に教示しつつ飛び込み-自由にする」という他者関係においてしか生起しないことを考慮すれば、われわれはここに自己化を経た現存在が、他者の現存在の自己化を促すことで生起する「闘争」を見出すことができる。この意味で、『存在と時間』における「闘争」は、「洞窟の比喻」解釈における「対抗集団」を生じさせる「闘争」という文脈に接続可能なのである。そしてこの「闘争」は、一方が他方を、「本来的自己」へと、そして「真理」「非隠蔽性」の次元へと向かわせる意味があるという点で、教育的性格を帯びてくる。われわれはここに、ハイデガーがパイデアに込めた他者との「闘争」的性格を看取することができるのであり、第4段階は、この第2の「闘争」に割り当てられているのである²²⁾。

これまでの議論から、自己に対する自己化という意味での「闘争」、また他者を本来の自己へと導く「闘争」が、ハイデガーがプラトンから受け継いだパイデアに含まれていることが確認された。しかし、こうした「闘争」は、人間の恣意的な営みとしての「闘争」ではないだろう。というのも、そもそもこの「闘争」は、「真理」と「非真理」、「非隠蔽性」と「隠蔽性」という人間の我意を超えた次元での対立があってはじめて、生じるからである。「真理」の奪取や「開－蔵」から、人間の営みを完全に脱色させるわけではないにせよ、「真理と過誤errancyとの関係が、パイデアpaideiaとアパイデウシアapaideusiaとの関係を条件付けている」というワードの指摘は正鵠を射ている²³⁾。もしこの「闘争」が、人間の恣意的な営みであるなら、そこには調停の可能性があるだろうし、またパイデアの完成も見込まれるはずである。しかし、先述したように、パイデアはつねにアパイデウシアとの対立、その「両者の－あいだ」にしか存せず、それ自体としての完成を根本的に阻まれているのであるから、これはパイデアが向かう先である「真理」「非隠蔽性」が、その対立概念である「非真理」「隠蔽性」との共属関係にあることの証しである。「アレティアはそれ自身において対－決である」(34, 92)、もしくは「真理の本質には、非真理が属している」(34, 92)と述べられるのも、この事態を見越してのことである。したがって、「解放者」自身の「闘争」と、「解放者」と他者との「闘争」は、「アレティア」における根源的な対立、もしくは「真理」と「非真理」との共属関係によって引き起こされるのである。ここでパイデアに含まれる第3の「闘争」が明らかとなる。それはつまり、人間を支配する「真理」と「非真理」との解消不可能な不断の「対立」としての「闘争」であり、第1の「闘争」と第2の「闘争」は、この第3の「闘争」に還元できるのである。ここでハイデガーがプラトンから読み取るパイデアが、ヒューマニズムの手前に位置することが理解できる。それは、アパイデウシアの完全なる克服をそもそも念頭においておらず、この点で完成された人間像を提供する教養とは一線を画してお

り、また人間による人間のための営みではなく、人間を超えた「非隠蔽性」と「隠蔽性」の相互対立に準拠するかぎりにおいて、人間中心主義における教養とも異なるのである。

おわりに — 講義『プラトン』の位置価を巡って —

講義『プラトン』における「洞窟の比喩」解釈は、彼の「本来的歴史性」の議論や「存在了解」の圏域を巡って展開されている。また「善のアイデア」解釈という点でも、1920年代のハイデガーの問題圏のなかでこの議論が展開されていると判断することも可能である。この意味で、ハイデガーがプラトンのなかに「アレテイア」についての「根本経験の消失」を見ていたとしても、そこで同時に「アレテイア」としての存在の「非隠蔽性」の経験を同時に看取しているかぎり、この講義の内実は、無視されてはならないものである。さらに、この講義は、彼のパイデア解釈によって、ハイデガーの本来性が教育的な性格を持っていることが呈示されている。またここに「共に行動すること」としての「遺産」の「取り戻し」が反映されていることも確認された。こうした議論は、1933年の演説において高らかに主張される「教師と学生との闘争共同体die Kampfgemeinschaft der Lehrer und Schüler」(16, 116)の議論へと接続可能でもあるだろう。講義『プラトン』は、いわばこの「闘争共同体」の宣言へと向かう、ハイデガーの思索におけるスプリングボードの意味があるのである。

こうしたテキストの位置付けは、タミニオーの指摘にあるように、ハイデガーがプラトンの『国家』をモデルとしつつ、哲学による大学改革を構想したという結論に至る可能性もある²⁴⁾。しかし、ハイデガーの焦点は、『国家』のなかでも特に「洞窟の比喩」に集中しており、さらに国家統治の議論にまで踏み込んでいないことから、プラトンとの親和性があるとしても、それは一面的なものでしかないと思われる。本稿では、こうした解釈に反駁を加え

ることはできなかったが、ハイデガーの本来性の輪郭を、パイデアの議論を介することで、明確にできたと思われる。

他方で、いくつかの点で、「洞窟の比喩」解釈に疑問点が生じてくることは否めない。それは第1に「死」の問題である。『存在と時間』の議論では、「死」は現存在の「最も固有な存在可能性」として問題になっていた。「洞窟の比喩」解釈でも「現に存在するあいだに*während des Daseins*、絶え間なく死を自己の－面前に－持つこと*Vor-sich-haben des Todes*」(34, 84)が、「解放者の死」(34, 81)として問題になっているのだが、この「死」は「洞窟の住人による死の運命」(34, 83)ともみなされており、いわゆる他者による殺害という意味での「死」が主題的に論じられている。つまり自己の「死」の自覚が、他者による殺害の懸念としての「死」に置き換わっているのであるが、ハイデガーはこの点に関して説明してはいない。また第2に「洞窟の比喩」では、他者を洞窟の外部へと導くことが「機転 [= 思いやり]」とされ、「暴力的なもの」とされているが、ここには他者を「本来的自己」へ向かうようと援助するという『存在と時間』における本来の他者関係との微妙なニュアンスの違いがあるように思われる。この点に関してハイデガーの説明は不足している。こうした点で、講義『プラトン』はいくつかの問題点を残すことになるのだが、ハイデガーがプラトンのパイデアに、自身の本来性の議論を投影させているという点において、またハイデガーによるプラトン評価の2義性を際立たせるものとして、ハイデガー解釈にとって有益であると思われる。

【凡例】

原文からの引用、および原文中の» «は、すべて「 」にて表記する。

原文のイタリックは、傍点にて表記する。

論者の補足は〔 〕にて、途中省略は〔…〕にて表記する。

ハイデガーの文献は、Vittorio Klostermannから刊行中の*Gesamtausgabe*を使用し、引

用の際には、巻号と頁数とで表記した。なお、『存在と時間』は、*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, 18. Aufl. を使用し、引用の際には略号SZと頁数とで表記した。また『道標』は*Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1967, 2 Aufl. を使用し、略号WMと頁数とで表記した。その他の文献については、適宜註にて示した。

註

- 1) 本稿は2008年『暴力からの人間存在の回復研究会 第1回研究会』(立命館大学人文科学研究所、立命館大学)における口頭発表「ハイデガーとヒューマニズム」を基にしている。
- 2) Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy, Humanisme, Antihumanism and Being*, Routledge, 1995, p. 104.
- 3) サトルは、現存在を「人間的-現実」と訳し、自身の実存思想の方向へと本来性の議論を展開していった。「ところで人間l'hommeとは、世界と同じ型の存在であり、ハイデガーの考えるように、世界の概念と「人間的-現実réalité-humaine=Dasein」の概念とは不可分であろうと、考えることすらできるのである」(Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1960, p. 10)。
- 4) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1960, p. 65.
- 5) ハイデガーとデイルタイの「歴史性」概念の相違に関して、ヴェーダーは以下のように指摘している。「デイルタイでは、〔歴史性は〕人間の社会的共同体的な gesellschaftlich、つまり人間自身から抽出されうる現実性という、歴史における人間の歴史性である。ハイデガーでは、〔歴史性〕とは、先述した自らの始原の脱去 Entzugと歴史を自覚している人間の歴史性である」(Heribert Boeder, *Dilthey "und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen (in Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger)*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1984, S. 174)。また山本幾生氏は、ハイデガーがデイルタイの「歴史的我」を高く評価し、「彼〔=ハイデガー〕は歴史的我から生の事実性の分析へ、しかも解釈を方法にした現存在の解釈学へ、そして現存在の歴史性の分析へ進む」と指摘した上で、「デイルタイこそ、解釈学から体験・表現・理解という道具立てによって生の理解を目指し、ハイデガーの道を準備したことになろう」と述べている(山本幾生「ハイデガーとデイルタイ——二人が交差する地点」(『デイルタイと現代 歴史的理性批判の射程』所収) 船山俊明編、法政大学出版局、2001年、296-303頁)。ヴェーダーは、ハイデガーとデイルタイの「歴史性」を並列的に分析しているが、山本氏はハイデガーにおけるデイルタイの大きな影響力を強調している。
- 6) 1924年1月4日付のハイデガーからロータッカー宛ての書簡のなかで、ハイデガーがロータッカーから『デイルタイ=ヨルク往復書簡』を寄贈されたことが明記されている。

- る（『ハイデッガー カッセル講演』後藤嘉也訳、平凡社ライブラリー、2006年、158頁以下参照）。さらに同年9月21日付のハイデッガーからロータッカーへの書簡では、この『ディルタイ＝ヨルク往復書簡』によって、ハイデッガーの「歴史性」の議論が大きく飛躍したことも伺われる（同書、165頁）。
- 7) 例えば、1921年から1922年の講義『アリストテレスの現象学的解釈／現象学的研究入門』では、『存在と時間』において確立されるようなHistorie〔＝歴史学〕とGeschichtlichkeit〔＝歴史性〕が、概念上、区別されずに使用されている（vgl., 61, 73/78）。
 - 8) 竹原氏は、こうしたハイデッガーの本来的な過去を、「痕跡としての過去」と指摘している（竹原弘著『意味の現象学 フッサールからメルロ＝ポンティまで』ミネルヴァ書房、1994年、157－158頁）。「新しい意味へと適合することによって後ろへと押しやられた自己の在り方は、消滅してしまっただけでもなく、既に過ぎ去ってもはや存在しないものでもなく、それは人間存在の現在の有り方の中に痕跡として留められているのであるといつてよい」（上掲書、158頁）。
 - 9) ハイデッガーは「今」という現在から未来と過去を理解する時間理解を「今－時間」としての「通俗的時間了解」として、将来に優位を置く自らの「本来的時間性」から区別する（vgl., SZ, 426f.）。ハイデッガーは「通俗的時間了解」を「今」を基点として「〔…〕以前と以後に向かって地平的に開かれている把持と予期との脱自的統一」とし、これをアリストテレス以降の後世において支配的な時間概念であると考え（vgl., SZ, 421）。この見解に沿えば、時間は無限に進行することになるが、ハイデッガーはこうした時間理解を「有限性」の忘却とみなし、退けている。しかし、こうした時間了解もまた、現存在を抜きにしては考えられないことから、時間を「心」や「精神」「主観」に還元する試みもまたアリストテレスやアウグスティヌス、ヘーゲル、カントらによってなされていたとハイデッガーは理解している（vgl., SZ, 427）。1924年の論文「時間の概念」でも、アリストテレスとアウグスティヌスが引き合いに出され、「時間は、人間的現存在の中で生じるのであって、それは時間の計算を引き受けているのである。時間に関する「古代の」諸考究がそこへと差し向けられた「魂」と「精神」とは、人間的現存在の「実体」を形成している」（64, 17）と指摘され、時間性が現存在の存在の仕方に還元されている。
 - 10) 1924年の論文「時間の概念」では、他者との「共－相互存在Mit-einandersein」が、現存在の存在と等根源的であることが述べられている（vgl., 64, 24）。しかし、それは未だ「歴史性」の議論のなかに組み込まれてはおらず、この点で、「民族」や「共同体」への議論へと展開される『存在と時間』と、「時間の概念」とのあいだには、議論の飛躍、もしくは展開があることを付言しておく。
 - 11) Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, 1990, S. 103.
 - 12) 主要なものとしては、渡部菊郎「人間における真性と真理——ハイデッガー「プラト

- ンの真理の説」解釈の試み——」(『人間学紀要』17号、上智大学人間学会編、1987年、178頁)、渡部明「ハイデガーとプラトン——二つの「洞窟の比喩」解釈から——」(『哲学年報』53号、九州大学大学院人文科学研究院編、1994年、25頁)を参照のこと。
- 13) プラトン自身は、比喩をこのように区分しておらず、プラトン研究者のなかでも見解が様々である。藤沢令夫氏は、ハイデガーとは異なり、518Bまでを「洞窟の比喩」とし、そこから「教育の理念」と「国家統治(政治)のあり方」が導きだせるとしている(藤沢令夫著『プラトンの哲学』岩波新書、1998年、133-139頁)。
 - 14) 細川亮一著『ハイデガー哲学の射程』創文社、2000年、71-75頁。
 - 15) ハイデガーを、すべてを存在に還元する「同le Même」「全体性」の哲学であると断じ、「同」に還元不可能な「他l'Autre」を強調するレヴィナスは、プラトンの「善le Bien」を「全体性を超出するものとしての超越」として解釈し、「同」とは絶対的に分離した「他」を指し示すものとみなしている(cf., Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961, p. 76)。そしてこの「他」としての「善」は、全体性を超過する「無限」とみなされている。「存在の彼方、存在とは別のもの、存在とは別の仕方である——それはここでは、隔時性la diachronieのうちに位置付けられ、無限として言表されている——とは、プラトンによって善とみなされた」(Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, p. 23)。
 - 16) ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈を、『存在と時間』における本来性と非本来性の議論から読み解いている先行研究として、北河智美「真理と良心——ハイデガー良心論の一考察」(『龍谷哲学論集』第21号、龍谷哲学学会編、2007年、77頁)を参照のこと。本稿は北河氏の先行研究に多くを負っている。
 - 17) Plato, *Republic. Books 6-10*, Translated by Paul Shorey, Harvard University Press, Loeb classical Library, 1935, 514a 1-514a 3 / 518c 3-518d 2.
 - 18) 轟氏は先行研究において、ハイデガーの本来的他者関係に言及し、「われわれはまさに、他者がおのれ固有の存在可能に対して自由になることを促すこうした顧慮のうちに「教育」の本質を見出すこともできるであろう」と指摘している(轟孝夫著『存在と共同』法政大学出版局、2007年 79頁)。しかし、轟氏は指摘にとどまっておらず、これ以上展開していない。なお氏は、1930年代におけるハイデガーのプラトンへの接近を「『形而上学の言葉』によって、「別の問い」を暗示するという作業」と診断している(上掲書、250頁)。
 - 19) ハイデガーにおける本来的な他者関係の可能性に関しては、拙論「ハイデガーにおける他者と共同存在の問題」(『倫理学研究』第40号、関西倫理学会編、2010年、81頁)を参照のこと。
 - 20) これに関しては、ワードの下記の言及を参照のこと。「パイデアは、容易に完成されうるものではない。パイデアとアパイデウシアは、相属している。というのも、一方が他方の可能性であるからである。一方の不安定さは、その制約的性格を示して

いる。洞窟の比喩における魂の上昇と下降の動向は、こうした関係の決定的な結び目を跨ぐ移行なのである」(James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking*, University of Massachusetts Press, 1995, p. 177)。

- 21) ハイデガーは、「哲学」の遂行を、孤独な営みではなく、常に他者との共同性を念頭において思考している。「共に行為すること」は、哲学的な営みに制限されるわけではないが、「洞窟の比喩」の展開上、これは「哲学」の共遂行以外には考えにくい。このハイデガーが思考している「哲学」の共遂行という問題に関しては、拙論「ハイデガーと「行為」」(『立命館文学』第625号、立命館大学人文学会編、2012年、283頁)を参照のこと。
- 22) こうした議論から、以下のデリダの指摘が有効な射程を備えていることが確認できる。デリダは1933年の「ドイツ大学の自己主張」の議論を背景にしつつ、「闘争共同体は、まずもって存在していて、次いで戦争状態に突入するように、闘争に至るような共同体ではない。共同体とは闘争的であり、そうでなければ共同体ではない。共同体とは闘争そのものle combat mêmeである」と主張する (Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 399)。そして「[闘争は]教育のための闘争であり、教育そのものとしての闘争である」と述べている (ibid., p. 398)。こうした見解を参照すれば、パイデアとは、アパイデウシアとの不断の宥和なき「闘争」であり、「非本来的自己」と「本来的自己」との「闘争」、さらには自己と他者との「闘争」を含む共同体としてしか生起しないと診断できよう。
- 23) James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking*, p. 179.
- 24) Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, 1989, pp. 176-177.