

「ヒューマニズム」を超える思考と行為

——ハイデガーとアーレントの「パイディア」概念——

田端 健人 (宮城教育大学)

はじめに

ハイデガーの「ヒューマニズム」批判の発端は、プラトン「洞窟の比喩」(以下「比喩」と略記)の解釈にあった (cf. 渡邊 2008: 163)。ハイデガーによる「ヒューマニズム」批判ならびに「比喩」解釈に関して、従来のハイデガー研究において今なお不十分さがあるとすれば、それは何より、ハイデガーにおける「パイディア (教育、教養、人間形成)」概念への着目の乏しさにあるだろう (cf. 田端 2011、注 2・注 3)。ただ、この不十分さの要因は、ハイデガー自身にもあり、彼による「比喩」解釈では、「パイディア (教育)」論が、「アレーテア (真理)」論に還元できると読めるからである¹。

ハイデガーの影響下で、「比喩」を、アレーテアとパイディア、両者の問題として正面から論じたのは、おそらくフィンクであろう。「プラトンとアリストテレスのもとで、哲学は教育として、教育は哲学として、みずからを把握した。」(Fink: 8) フィンクが言うように、「比喩」では、さらに次の三つ巴の関係を、視野に収める必要がある。「哲学は、本質的な教育と、本質的な国家形成、これら両者の実行として、みずからを解釈する。哲学は、理性にかなったパイディアへと、また理性にかなったポリティークへと、みずからを同一化する。」(Fink: 8)

そこで本稿では、パイディアの視座からハイデガーの「ヒューマニズム」批判を検討し、それを超越する思考と行為の可能性を探りたい。

1. 「洞窟の比喩」の両義性

プラトンによって、「イデア」という超感性的存在が措定され、それを眼差しに収める理性的人間へと教育することが、教養の本質とみなされるようになった。これは一般的な「比喩」理解であるが、ハイデガーの「偉大さ」(BPF: 112, 284) は、こうした一般的理解を超えて、「プラトンの教説には、必然的な両義性」(9: 231) があることを、卓越した原典解釈によって発見した点にある。すなわち、プラトンでは、「アレーテアが題材にされ語られつつ、同時に、正しさ (ὀρθότης) が思念され、……これらすべてが、同じ思考の歩みにお

¹ 「ハイデッガーは、『プラトンの真理論』において、洞窟の比喩を、その表面上の教育の教説としてでなく、真理論と解釈し直すことによって、展開、主張している。」(渡辺 1985: 439) こうした指摘は、その典型であろう。

いてなされる」(9: 231)。つまり、プラトンには、「観照されるべき真実在としてのアイデアと、当てがわれるべき尺度としてのアイデアとの不一致」(BPF: 112)が潜在していることを、ハイデガーは「比喩」から読みとった。プラトンによって、前者から後者への歴史的転換がなされたとしても、プラトンにおいてはまだ、両者が抗争的に保持されており、彼は矛盾の渦中にいる。

ハイデガーの「比喩」解釈に関する多くの先行研究のなかで、この重大さに着目したのはアーレントだけではなかったかもしれないが、この両義性を、最善の国制を探し求める『ポリテイア』という政治的対話の文脈に置き直したのは、彼女のみがなした独創的なハイデガー批判である²。

「洞窟の比喩において、哲学者が存在の真実在を探し求め洞窟を去るとき、彼は観てとるものを実践に適用しようなどとは、微塵も考えていない。彼が再び、人間的な事象の暗さと不確かさに閉じ込められたのに気づき、仲間の人びとの敵意に直面した後になってはじめて、哲学者は、自分の『真理』を、他の人びとの行動に適用できる基準と考え始めるようになる。」(BPF: 112)

しかし、「比喩」の文脈を言えば、アーレントにも不十分さがないわけではない。それは、「人間の本质」をパイディアを通して考える、という「比喩」冒頭で強調される文脈を、彼女が考慮しないからである。この点では、ハイデガーの受け止めの方が深刻だった。

「もし洞窟の比喩が、『教育 (Bildung)』と『真理 (Wahrheit)』の本質を示しうるとすれば、これら両者の間には、本質連関が現存しているのか？ 事実この関係はある。」(9: 218)

「アレーテイアとパイディアという語を、単に『文字通り』翻訳することで満足せず、翻訳されるべき語で名指される事象の本質を思考するよう試みるならば、『教育』と『真理』は、即座に、本質の一性へと合体する。」(9: 219)

アーレントに倣って、次のように具象化できるかもしれない。学ぶ者は、アレーテイアを求めて洞窟を去るとき、正しさを尺度にしようなどとは微塵も考えていない。ところが、「教師」になって洞窟に戻るとき、自分の「真理」を、他の人びとの行動に適用できる基準と考え始めるようになる。ハイデガーのヒューマニズム批判は、こうした「教育」批判でもあり、パイディアをヒューマニズムから脱構築する可能性を秘めている。

2. 「パイディア」をどう翻訳するか？

「パイディア (παιδεία)」をどう翻訳するか、ハイデガーほど問題視した人物はいない

² 「ハイデガーは、この比喩が現れる政治的文脈には気づいていない」、とアーレントは批判する (BPF: 248)。

かもしれない。「パイディアを、ひとは、Erziehung (教育) とか Bildung (教養、教育、陶冶、人間形成) と翻訳する習慣がある。最近では (イェーガー) 『古代ギリシア人の Formung (人間形成)』。しかしこれは、学者風の表象 (Gelehrtenvorstellung) である。[パイディアでは、] ヒューマニスティックなものは、何ら問題にされていない。」(36/37: 207)³

パイディアは、古代ローマにおいて「フーマニタス (humanitas)」と翻訳され⁴、ヒューマニズムの語源となり、ドイツ語では、Bildung や Formung と翻訳される。近年では、ラクー＝ラバルトさえこうした翻訳を受容したことからすれば、ハイデガー研究の領域でも、ヒューマニズムがいかに根深い先入見になっているかがうかがわれる⁵。

ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』(以下、『書簡』と略記)において、ヒューマニズムの典型例として、「イタリアにおける 14、15 世紀の所謂ルネサンス」、「ヴィンケルマン、ゲーテ、シラーによって担われた……18 世紀のヒューマニズム」、さらにマルクスやサルトルやキリスト教の「ヒューマニズム」をあげる (vgl. 9: 320-321)。

ここでガダマーによる Bildung 概念の解釈学的検討を参照するならば、この概念が、まさしくドイツ「人文主義の (humanistisch ヒューマニスティックな) 主導概念の一つ」(Gadamer: 15)⁶であったことがよく理解できる。ガダマーによれば、ヘルダーにおいて、Bildung は、「人間固有のあり様、自然によって与えられたその資質や能力を形成すること」(Gadamer: 16) である。さらに、フンボルトでは、「精神的で道徳的な努力の総体である認識と感情によって、感受性や品性を、調和的に自ずと溢れ出させる志操のあり方」(Gadamer: 16) になる。また、ヘーゲルでは、「人間の教養の普遍的本質は、自己を普遍的で精神的な本質存在へと作り上げていくこと」であり、「それ〔労働する意識〕は、事物を形成することによって、自己自身を形成する」(Gadamer: 18)。

これら Bildung 概念の根幹はやはり Bild、つまり姿形、像であり、肉眼によってではなく、認識や精神によってのみ見ることのできる形姿、すなわちイデアである。これに対し、ハイデガーのヒューマニズム批判は、パイディアを「教養」や「人文主義」から解放することにあり、同時に、アレーテイアを「イデアの軛」(9: 230) から解き放つことにある。

では、ハイデガーにとって、パイディアとは何であろうか。

³ 以下、〔 〕内は引用者。

⁴ 「そのように理解された παιδεία が、『humanitas』と翻訳される。」(9: 320) 優れた古代史家マルルーも、「ヴァロやキケロがパイディア (παιδεία) という語を訳す必要に迫られた時、ラテン語の humanitas にきめたという事実は、注目に値する」(マルルー: 120) と記している。

⁵ ラクー＝ラバルトは、彼独自の概念「国家 - 唯美主義」によって、ハイデガーの政治哲学を批判する (cf. ラバルト: 101)。この概念は、次のように説明される。「政治的なもの (〈都市国家〉) は造形芸術、すなわち育成と情報、つまり厳密な意味での虚構に属している。これはプラトンの政治 - 教育論的テキスト (何よりも『国家』) に由来する根本的なモチーフであって、これが Gestaltung (形象化、形態付与) と Bildung というおおいをまとめて、ふたたび出現してくるのである。Bildung という語の多義性は示唆的である (具体的な形をあたえること、構成、組織、教育、文化、等々)。」

(ラバルト: 129) プラトンの「政治 - 教育論」の根本的モチーフを「育成と情報」と決めてかかるのは、ヒューマニズムの先入見に他ならず、これこそハイデガーが打破しようとしたものではなかったか。

⁶ ガダマーは、ハイデガーに抗して、ヒューマニズム (人文主義) の伝統を、科学的真理への対抗として、肯定的に位置づけている。

「パイディアは、任意に差し出された空の容器に注ぎ込むように、準備できていない魂に知識を注ぎ込むことに、その本質があるのではない。そうではなく、真の教育は、人間をまず、その本質となっている場所へと移し置き、そこに慣らし込むことによって、魂そのものを、全体においてつかみ、魂に反して変貌させることである。」(9: 217)

否定される項「知識を注ぎ込むこと」を、「人間に与えられた資質や能力を形成すること」とか、「感受性や品性を溢れ出させること」とかと言い換えるなら、いっそう人文主義批判が鮮明になる。パイディアは、これらではなく、「人間の本質となっている場所」に人間を移し置き、人間に「本質」を得させることである。それゆえ、『書簡』でも、ハイデガーは、ヒューマニズムを超えて、人間の「本質」、人間の「人間性」を、よく考えるよう促す (vgl. 9: 319, 321, 323-328)。

31/32 年冬学期講義、ハイデガーは、人間の本質でアレーティアが生起するという自分のテーゼに、自分でも驚いている。「なんと大胆なテーゼ！ アレーティア (非隠蔽性) としての真理の本質を、開蔵性 (Entbergsamkeit) へと、したがって人間それ自身へと移す——。」(34: 73) ⁷

人間を、そこでアレーティアが生起する人間の本質へと移すこと、これがパイディアである。翌 33/34 年冬学期には、一步踏み込んで、次のようにも言われる。

「この根本生起、そこで真理の本質が人間の歴史を通して展開し、この歴史において人間がその内的支えを獲得するところの根本生起は、哲学である。」(36/37: 207) パイディアは、人間を、アレーティアが根本生起するその本質へと移し置くことであり、この時期のハイデガーに言わせれば「哲学」に他ならない。

少なくとも 1933/34 年まで、ハイデガーは、「哲学」に対して肯定的であり、聴講生たちを「哲学」に入門させることに熱心であった。それに先立つ 31/32 年冬学期でも、洞窟からの「登高」を、「本質への人間の向け変え連れ出し」としての「哲学」とみなし肯定的である (34: 113)。ところが、この講義をもとに発表した 1940 年「真理についてのプラトンの教説」では、「プラトンと共にはじめて始まる『哲学』は、それ以来、のちに『形而上学』と呼ばれるものの性質をもっている」(9: 235) と批判的になる。そして、それを補完敷衍した『書簡』でも、次のように「哲学」に批判的である。

「来るべき思考は、もはや哲学ではない。なぜなら、来たるべき思考は、形而上学よりもいっそう根源的に思考するからであり、また形而上学という名前は、哲学と等しいものを言うからである。」(9: 364)

「来たるべき思考」とは、ヒューマニズムを超える「存在の思考」であり、もはや哲学

⁷ このテーゼは、ややもすると、真理を「人間的なもの」にし、人間を存在者の中心に据え置くヒューマニズムと受け取られてしまうため、すぐにハイデガーは、こうした誤解に釘を刺す (vgl. 34: 74-78)。このテーゼが意味するのは、人間の中心化ではなく、むしろ人間の脱中心化 (ex-sistere) であり、「存在者の非隠蔽性へと自己を外へ立てること」「人間が哲学という危険地帯へと移行されている (geraten sein)」ことである (34: 77)。

ではない。しかし少なくとも 33/34 年までのハイデガーは、囚人の向け変えという根本生起としてのパイディアを、いわゆる「哲学教育」ではなく、端的に「哲学」とみなしていた。これは一見平凡に見えるかもしれないが、相当にラディカルな洞察である。というのも、パイディアに着目することで、哲学することの複数性があらわになるからである。

パイディア、すなわち「プシュケー全体の向け変え (die περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς)」(9: 217, 222) は、囚人が単独で実行するのではなく、洞窟の外からの帰還者によって、囚人に強要される。或る人間が別の人間に対して行うこの「共同行為」は、非常に特殊な「行為」である。パイディアという共同行為は、アーレントが区分する「労働」「制作」「行為」からなる「活動的生 (Vita activa)」には与しないと考えられるからである (VA: 12)⁸。また、洞窟の外で観照に専念する「観照的生 (Vita contemplativa)」は、「最高でおそらく最も純粹な行為、……思考するという行為」ではあるが (VA: 12)、そこでは複数の人びとの共同行為は問題にならない。

33/34 年までのハイデガーは、哲学が、その本質の一性において、複数の人間による共同行為としてのパイディアと融合しているとみなしていた、と解釈できる。問題は、その後、哲学と決別した「来るべき思考」「存在の思考」が複数の人びとによる共同行為なのか否かである。この未解決の問題を、本稿は後に、ヘルダーリンとソクラテスに関するハイデガーとアーレントの論究を手がかりに、探究してみたい。

ここでは、誤解を避けるために、次のことを付言しておこう。すなわち、ここでパイディア (教育) と言っても、アーレントが言う次のような「教育」にかかずらっているわけではない。「若者に向けられた……教育の仕事」は、「学校の責任」であり、学校は、「家庭から世界への移行を可能にするため、私たちが、家庭という私的領域と世界との間に挿入した施設である」(BPF: 185)。こうした学校は、近代的ヒューマニズムの不完全な産物であり、しかも目下問題となっているのは、私的領域から世界への移行ではない。

この点を押さえた上で、パイディアとは、どのような「共同行為」かを考えてみたい。

3. 「存在的行為」と「存在論的行為」

ここで『書簡』冒頭の言葉が意味深長になる。

「行為することの本質を、私たちは、まだ十分明確に、よく考え抜いているとはとても言えない。」
(9: 313)

ハイデガーによれば、一般にひとは、行為を、「作用を引き起こすこと」としてしか知らず、「その現実性」を「効果 (Nutzen 利益、有用)」によって評価する。存在者に何らかの

⁸ 政治的な公的領域における言論と行為は、参与する人びとの対等性と差異性を前提とする。「教育 (education) において、……私たちが扱うのは、政治と対等性がまだ承認されえない人びとである。なぜなら、その人びとは、そのための準備を整えている最中なのだから。」 (BPF: 119)

作用を及ぼし影響を与えるこの行為を、さしあたり、「存在的 (ontisch) 行為」と呼ぼう。行為の観点から見ると、ヒューマニズム批判は、存在的行為批判でもある。

対照的に、行為の本質は、ハイデガーによれば、「実らせ達成すること」(9: 313) にあり、行為のこうした本質を実現するのは、「存在の思考」である。「思考は、思考することによって、行為する」(9: 313)。この行為は、「最も単純であると同時に最高の行為」(9: 314) である。存在者ではなく、存在へと関わるこの行為を、存在的行為と区別し、「存在論的 (ontologisch) 行為」としたい。

やや込み入った事情を一瞥しておくとして、実は、ハイデガーは、28/29 年冬学期にも、この「最高の行為」によく似た、「本来的」行為ないしは「根源的」行為を論じていた。学問の本質を探究する文脈で、『ニコマコス倫理学』を引用しながら、ハイデガーは、次のように言う。

「理論的 (theoretisch) 根本態度は、そこにおいて人間が本来的に人間であることができる $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ (実践) である。注意すべきは、 $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ (理論、観照) は、単に一般的に或一つの $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ であるのではなく、本来的な $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ である、という点である。」(27: 174) ⁹

「人間が本来的に人間である」ようになることは、パイディアであるが、この時期のハイデガーは、理論的な根本態度 (そのお手本が誕生期の数学的物理学) へと自己を移し置くことを、哲学と並び、アレーティアの生起としてのパイディアと考えていたと解釈できる。ハイデガーは、次のようにも言う。

「では、 $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ は、どのような性格をもつのか。アリストテレスは、ニコマコス倫理学第 6 巻の中で、きわめて明瞭にしている。それは、 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ 、すなわち存在者を開示することにある。この $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ においては、存在者が加工されるわけではない。そうではなく、存在者の非隠蔽性が行為的に手に入れられる、すなわち、行為することは、非隠蔽性すなわち真理を、出来事へともたらすことである。」(27: 176)

存在的行為は、存在者を「加工する」「調達する」「形成する」「手を加える」(27: 177) といった特徴をもつが、理論は、こうした存在的行為ではなく、存在者の非隠蔽性を出来事へともたらす存在論的行為である。では、洞窟に舞い戻った者は、囚人に、どのようにしてこの存在論的行為を起こさせるのか。

もしも思考が観照のように、自分自身にのみ関わる純粋な存在論的次元にとどまるなら

⁹ ハイデガーは、『ニコマコス倫理学』第 10 巻第 6 章と第 7 章を典拠として、このテーゼを述べているが、当該箇所ではアリストテレスは、エネルゲイアと言っており、プラクシスとは言っていないように見える。「アリストテレスは、テオリアを最高のエネルゲイアと言っても、それを最高のプラクシスとは決して言わない」とすれば、観照ないし思考と実践ないし行為を融合させているのはハイデガーであり、この融合こそ、「観照的生」と「活動的生」を峻別するアーレントが批判した点であった、と考えられる (森一郎氏の教示による)。ただ、エネルゲイアをプラクシスと読み換える大胆さもまた、当時の学生たちがハイデガーに魅惑された要因だったにちがいない。

ば、たとえそれが行為であっても、生身の人びとの複数性は問題にならない。ところが、生身の人びとを相手にする政治や教育の領域、また共同研究を基本とする科学の領域では、そうはいかない。ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈にアーレントが衝撃を受けたのは¹⁰、理論や観照における行為を、複数の人びとによる政治的行為へと現実化することで、いかなる大事件が生じるかを、彼女が感じたからかもしれない。

アーレントによれば、哲学を政治に持ち込んだとき、プラトンは、次のことが起きた。

「アイデア〔観照されるべき美のアイデア〕を尺度〔正しさとしての善のアイデア〕に変容させるために、プラトンは、実践的生からのアナロジーに助けられている。その実践的生では、あらゆる技術や制作が、やはり『アイデア』に、つまり対象の『形相』に導かれているように見える。職人は、内なる眼で形相を見、続いて、その模倣によって、それらの形相を現実には産出する。……アイデアは、政治的・道徳的な行動と判断のための、ゆるぎない『絶対的』基準となるのだが、それはちょうど、寝椅子一般の『アイデア』が、製造された特定のあらゆる寝椅子のよさ (fitness 有用性) を作り出し判断するための基準になるのと同じ意味である。アイデアを、〔制作の〕モデルとして使うことと、……行動のものさしとして使うこととは、なんら大差ない。」(BPF: 110)

こうして「主人は、……何が為されるべきかを知っており、命令を下す。一方、奴隷は、それらの命令に従い実行する。その結果、為すべきことを知っていることと、実際に行うこととは分離し、相互排他的な機能になる」(BPF: 108)。つまり、「思考が行為を支配し、行為に原理を定める」(BPF: 115)。しかし、この行為には、難問がつきまとう。「理性による強制の難点は、……少数者しか理性の強制に服従しないことであり、それゆえ、次のようなアポリアが浮上する。すなわち、多数者、まさに多数であることによって政治体を構成している人びとが、同じ真理に服従しうる状態を、どのように保障するか。」(BPF: 107)

プラトンがこのアポリアをどう解決したかは措くとして、ハイデガーも、1930年代半ばまでは、思考における存在論的行為を、これとよく似た仕方で政治的行為へと現実化することを考えていたように読める¹¹。例えば、1935/36年の「芸術作品の始まり」(以下『始ま

¹⁰ アーレントは、折に触れてプラトン『国家』と格闘したことが『思索日記』からうかがわれるが (vgl. DT: 9[10][13][16][18], DT: 10[2]-[10], DT: 19[11]-[13][16], DT: 20[35]; 25[45])、1953年の日記 (DT: 19[11]-[13]) は、ハイデガーの「比喩」解釈によって、アーレントのアイデア解釈が飛躍的に結晶化したことを示している。

¹¹ ハイデガーの思考と行為は、「プラトニックなバシレイアへと導いていく」(ラバルト: 30, 54) というラクー＝ラバルトの読みは、その一つであろう。

確かに、ラクー＝ラバルトの次の指摘は妥当である。「1933年においては、テクネーは、テオリアと結びついて、エネルゲイアに通じている。エネルゲイア自体は《am-Werk-sein》として解釈されている。……2年後、この意味でのエネルゲイアはもはや問題ではなくなっている。だが、テクネーにかんする言説は、——その間、芸術にかんする言説と化しているが——芸術の本質を、アレーティアの《ins-Werk-setzen》、すなわち『作品化』とする定義で頂点に達している。」(ラバルト: 101)

しかし、次のように続けるとき、ハイデガーの政治哲学を、彼は見誤っているように思われる。「そのこと自体によって……この言説の『政治的』な深奥部で、私がこれから国家 - 唯美主義と呼ぶところのものが、国家 - 社会主義にとってかわったのだ。」(ラバルト: 101) 確かに、『芸術作

り』と略記)の有名な一節。

「真理が、それによって明け開かれた存在者の中でおのれを調節する本質的な方法は、真理がみずからを作品に据えること〔芸術作品の創作〕である。真理が本質化する別の方法は、国家を創設する行為である。……真理がおのれを根拠づけるさらに別の方法は、犠牲である。真理が生成するさらに別の方法は、思考する者が問うことである。……これに対し、科学は、真理の根源的生起では決してなく、既に開示された真理領域のそのつどの拡充 (Ausbau 改装) である。……もしも科学が、この正確なものを超え出て、或る真理へと、すなわち存在者そのものの本質的な明け開けへといたるならば、その限りで、科学は哲学である。」(5: 49f.)

ここでは、国家創設の行為が、詩作や芸術作品の創作と同じく、「真理の本質化」とされる。国家創設は、詩作や哲学における存在論的行為の一つの現実化である。科学もまた、存在者の存在の明けへといたるならば、哲学と同じ本来的行為となる。

ただ、ハイデガーのテキストから、この存在論的行為が、複数の人びとの間の存在的次元のいかなる共同行為によって実現するのか、解釈は論争的であり未解決である¹²。そもそも、存在論的行為の共同性からして、どうなっているのか、必ずしも明確とは言えない¹³。

『始まり』の国家創設というこの行為は、先の「本来的行為」の一つと考えられるが、『書簡』でいう「最高の行為」ではないだろう。30年代半ばのいわゆる「転回」¹⁴をはさみ、本質的行為がどのように変転したかを探究する一つの方途として、次に『書簡』においても依然変わらない論点に着目してみよう。それは、詩作への肯定的評価である。1930年代後半からのハイデガーの詩作論の進展は、共同行為としてのパイディア論の展開としても読めそうだからである。

品の始まり』では、芸術作品と国家創設が並列的に語られており、テクネーなりポイエーシスのモデルで考えられている。しかし、両者の要点は、転覆によって存在を非隠蔽化することであり、「造形」することではない。「造形」「形成」を本質とする「国家 - 唯美主義」をハイデガーに押し付けるのは、無理があるように見える。

¹² ハイデガーの政治哲学に、「オントロギッシュな次元」と「オンティッシュな次元」を区別し、両次元の移行は「恣意的」とし、「既存の地平を解体して、再び存在を回復するために、今度は地平を開くのではなく、それを解体し、閉じるという、逆向きのオントロギッシュな運動が確保されていなければならない」という小野紀明氏の指摘も、その運動を「革命」と結びつける洞察も(小野: 89)、一定の説得力をもつ。ただ、もしもそうならば、ハイデガーの政治哲学は、創設と革命の終わりなき反復となるだろう。

¹³ 「ハイデガー自身は、『寄与』や『書簡』においても、こうした倫理的な態度において成り立つ本来の共同存在を明確に規定していない」(齋藤: 338)、と齋藤元紀氏は指摘している。

¹⁴ 轟孝夫氏は、「労働」に関して、ハイデガーが1930年代半ばまでは肯定的に語り、後半にいたると批判的に言及するようになると指摘している(cf. 轟: 59)。もし「労働について否定的な言及しかなされなくなった時代も、以前、労働として積極的に語られていたものは、事柄としては別の表現のもとで存続している」(轟: 59, cf. 81)とするならば、「哲学」や「学問」もそうだろうか。

4. 「見守る者たち」から「近親者たち」へ

『始まり』は、そのタイトルにも表れているように、「起源」が主題である。それは、芸術作品や国家が、どのように新しく創り出されるかを明らかにしている。だが、同様に重要なのは、それらが輝きを保ったまま、どう維持されるかである。この問題に関して、『始まり』では、国家に対しては沈黙するが、芸術作品に対しては一定の論究がある。これは、作品がどのように人びとに受け入れられるかの問題であり、「見守る者たち (die Bewahrenden)」の問題に他ならない¹⁵。

「単に、作品を創作することだけが、詩人のよう (dichterisch 詩的) なのではなく、同様に、ただその固有の意味においてだが、作品を見守ることもまた、詩人のようである。」(5: 62)

ヘルダーリンが言うように、「……詩人のように、人間はこの大地に住まう」のならば、詩人だけでなく、多くの人びともまた、作品を見守る者になるとき、この大地に住まうことができるだろう。そのとき、人びとの間に、いわゆる「本来的」な共同存在が発現する。

「作品の見守りは、人びとを、各自の体験へと個別化するのではなく、作品において生起している真理への共属性へと差し込み、こうして、非隠蔽性への連関から、相互の『ために』『共に』存在を、現存在の歴史的外立として根拠づける。」(9: 55)

しかし、「作品が単なる芸術鑑賞に供されているからといって、それらが作品として見守られているという証にはならない」(9: 56)。そうである以上、問題は、人びとが、影からどのように向け変えられるかと同様、どのようにして見守る者たちへと変貌させられるかにかかっている。この問いに対して、『始まり』のハイデガーは、「作品の正しい見守り方は、作品それ自身によってのみはじめて、共に創作される」(9: 56) とか、「私たちが、私たち自身を、私たちの日常性から連れ出し……」(9: 62) と答えるにとどまる。ここでは魂の向け変え (パイディア) の問題に進展は見られない。

ところが、『書簡』にいたると、パイディアへの明らかな目配せと読める一節が挿入されるようになる。

「ニーチェは、形而上学の内部で形而上学を逆転させること以外に、この故郷喪失からの脱出の道を見出すことができなかつた。しかしそれは、脱出の道のなさを完成させることである。ところが、ヘルダーリンは、『帰郷』を詩作するとき、彼の『土地の人びと』が、自分たちの本質へと向かい慣れるように配慮している。」(9: 338)

¹⁵ 「見守り」に関する先行研究は、管見ながら少ない。フォン・ヘルマンの論及はその一つと評価できるが (vgl. von Herrmann: Zweiter Abschnitt, Zweites Kapitel)、その「見守り」論は、『始まり』の釈義にとどまっている。

「土地の人びと」へのこの特別な「配慮」こそ、パイデアの共同行為に他ならない。ハイデガーは、故郷喪失からの脱出、つまり帰郷を考えると、パイデアの問題に改めて取り組まざるをえなくなった。こうした視座から見ると、1943年講演『帰郷／つながりのある人びとに寄せて』の副題が際立ってくる。それは、詩人が土地の「複数の」人びとに、「宛てた」詩であることを強調している。そして、主題の「帰郷」とは、太陽を見た者が囚人のもとに再び帰ってくることである。

牽強付会の誹りを恐れず言えば、この講演は、「洞窟の比喩」解釈の展開として、プラトンを逆転するのではなく、換骨奪胎する試みとして読むことができ、そのとき、隠れた意味が立ち現れてくる。「比喩」における洞窟からの解放者は、アイデアを見ているのに対し、ヘルダーリンの「歌人は、高きものそのものを見ない。歌人は盲である」(4: 27)。とはいえ、土地の人びとが帰郷できるよう配慮する詩人は、アイデアを見ず、何が正しいかを知らないものの、何も知らないわけではない。「私たちにとって、一人の探究者がいて、探究される故郷の本質が、その人に自己自身を示すのでなかったならば、どうして私たちはそれを見出すことができるだろうか。」(4: 14) 探究されるのは、「故郷の最も固有なもの、最善のもの」であり、これを「知ることが、……まずもって必要」であり、それに続いて、『愛する人びと』が、故郷で、故郷に住みつくようになることを、まずは学ぶようになってこそ、土地の人びとの帰郷が可能になる(4: 14)。

しかし、故郷の「最善のもの」は、善のアイデアとして太陽のように輝き続けるわけではない。そうではなく、それは「神の不在」であり、「不在の現前」である(4: 28)。最善のものは、不在でありながら現前しており、最高のものとして眼差しに収められるわけではないが、探究者に自己を知らせる。「神の不在は助けになる。」(4: 28) そう詩人は語る。正しさはもちろん、高きもの、最善のものが「ない」ことが救いになる。

この「ない」の助けは、「ない」のだから、無力であり、何かにまた誰かに作用を及ぼすような存在的行為ではない。しかしそれは、観照されるだけの存在論的次元にとどまる行為でもない。

『帰郷』は、「ない (nicht)」の一語でもって終わる。

「こうした配慮を、好むと否とにかかわらず、心のうちに
歌人は、しばし担っていなければならない、しかし、他の人びとは、そうではない」

この「ない」は、ハイデガーによれば、「祖国の他の人びと『に寄せて』、聞く者になるように、という神秘に満ちた呼びかけ (der geheimnisvolle Ruf)」(4: 29) だという。Heimat (故郷) の文脈で Geheimnis (神秘) が語られることで、故郷と神秘の近さを思わないわけにはゆかない¹⁶。この近さを表現する日本語は、「親 - 密」かもしれない。驚きに満ちた神秘的なものは、実は親しみ深い故郷に秘されている。故郷喪失の時代は、故郷との親密さが失われる時代であり、故郷から秘密が消える時代でもある。

¹⁶ 『書簡』でも、geheimnisvoll という語が、94 段落に、「追想的思考 (Andenken)」と「思考しつつ、存在の家に住まう」という言葉の近くで語られている (9: 362)。

詩人の神秘に満ちた「呼びかけ」は、存在の呼びかけのような純粋に存在論的な行為ではなく、土地の人びとに向けてヘルダーリンがドイツ語で呼びかける現実的な行為であり、存在論的次元へと誘う存在的行為である。土地の人びとの「聞く」という行為もそうである。この呼びかけによって、突如、土地の人びとの「向け変え」が生起しうる。

「この呼びかけによって、……」とハイデガーは続ける。「他の人びとは、はじめて、故郷の本質を知ること学ぶ。」(4: 29) 呼びかけによって、土地の人びとは、「故郷の本質を知る」のではない。そうではなく、「本質を知ること学ぶ」、おそらく学び始める。人びとは、はじめて、故郷の本質へと向きを変え始める。おそらくハイデガーは、詩人の呼びかけによって、人びとは、「故郷とは何か？」と問い始める、とも言えたはずである。ハイデガーは、次のように言い換える。「『他の人びと』は、蓄える近さの神秘をよく考えることを学ぶ。」(4: 29) 人びとは、正解など見つけようがない「神秘」をよく考え始める。人びとは、知識など一つも得ていないが、よく考える人びとに変貌する。この変貌で、事態が一変する。なぜなら、人びとは、故郷の「神秘」をよく考えるようになっており、それを考えるためには、考えるそれ、つまり神秘が正体不明の謎として現われていなくてはならないからである。人びとに、不思議な仕方神秘が現われる。そこで、ハイデガーは、*bilden* という言葉を使って、次のように続ける。「このように考えることにおいて、はじめて、よく考える人びとが、みずからを育成する (*sich bilden*)。」「(4: 29) この「よく考える人びと」から、「悠然とした気分のゆっくりした人びと」が生じ、この人びとは、「なおもとどまる神の不在を最後まで耐え抜くことを、再び自分で学ぶ」(4: 29)。ゆっくりした人びとは、よく考える人びとの自己変貌であるが、この変貌には、根本気分の変容が土台となっている。

「よく考える人びとと、ゆっくりした人びとにして、はじめて、配慮する人びとである。そうした人びとは、詩作によって詩作されたものへと想いを寄せるがゆえに、歌人の配慮と共に、蓄える近さの神秘の方に向けられている。同じものへの、この固有の専心によって、配慮する聞く人びとは、語る人の配慮につながられる (*verwandt sein*)、つまり、これら『他の人びと』は、詩人と『つながりのある人びと (*die Verwandten*)』になる。」(4: 29)

ここに、土地の人びとのプシュケー全体の向け変え、パイディアが起きていることは、明らかであろう。それは、プラトンのように強制によって起きるのではない。詩人の無力な呼びかけによってである。人びとが、聞くようになることが一大変化である。何でも聞けばいいわけではなく、詩人が詩作する故郷の神秘、最も日常的なものの最高の非日常性を聞くようになることである。故郷の神秘、それは神の不在であるが、その不在へと人びとは、共に想いを寄せる。このように無を前にした人びとの共同性は、1934/35 冬学期のヘルダーリン講義における前線兵士の同僚意識、「犠牲としての死の近さ」(39: 73) から生じる相互帰属性とは、いかにかけ離れていることだろう。

5. パイディアの「別の道」

ハイデガーは、この『帰郷』講演を、お得意の目配せで結んでいる。「言葉は、ひとたび語られると、配慮する詩人の守りから滑り落ちてしまう」(4:30)ので、詩人は、別の詩で、「『他の人びと』との詩人の別の関わり方を述べている」(4:31, 傍点引用者)とし、次の一節を読みあげる。

「……しかし詩人には、それを独りで保つことが簡単ではない。
そこで、詩人は、好んで、他の人びととむつび集う、
人びとが助けることを理解するために。」(4:31)

人びとと「むつび集う (sich gesellen 仲間になる)」ことを、詩人は好むというのである。これは、詩作された「ない」という語の呼びかけとは「別の」仕方での、人びとへの働きかけである。人びととむつび集い対話を楽しむ光景を想像するとき、その中心にいる人物として、ソクラテスを思い浮かべるのは、自由連想が過ぎるだろうか。

一見すると、この連想は、詩作 (ヘルダーリン) から、思考 (ソクラテス) への飛躍と思われる。ところが、詩作と思考とが同じであることを、ヘルダーリンはよく知っていた、とハイデガーはいう。「詩作しつつ言われたことと、思考しつつ言われたこととは、決して等しいことではない。しかし、両者は、ときに同じことである。……詩作が高いものであり、思考が深いものであるならば。」(WD: 8-9) その典型例として、ハイデガーは、ソクラテスへと思いを寄せるヘルダーリンを紹介する (WD: 9)。

ソクラテスとアルキビアデス

「聖なるソクラテス、なぜ君は、いつもこの若者に
敬意を表するのか？ 君は、もっと偉大なことを知らないのか？
なぜ君の眼差しは、愛をこめて、彼を見つめるのか？
まるで神々を仰ぐかのように。」

この問いの答えが、次の第二節だとハイデガーは言う。

「最も深く思考する者は、最も生き生きしたものを愛する。
澁刺とした若者を理解するのは、世界へと見入った者、
こうして、知ある者たちは、しばしば、
美しいものに、ついにおじぎをし、それを好むのだ。」

この紹介を含む 1951/52 年のハイデガーの講義が、よほど印象的だったのだろう、アーレントは、『精神の生活』第 1 部「思考」第 17 節「ソクラテスの応答」で、この講義に言及し、講義中の次の一節を引用する (cf. LM1: 174)。ちなみに、この文脈では、ハイデガー

もアーレントも、「哲学」ではなく「思考」をテーマにしている。

「ソクラテスは、生涯、死にいたるまで、この吹き去ってゆく風のなかに自分を立たせ、そのうちに自分を保つことしかしなかった。それゆえ、彼は、西洋の最も純粋な考える人である。だからこそ、彼は何も書かなかった。」(WD: 52)

ハイデガーを引き合いに出し、思考を「風」や「嵐」に喩えることで、アーレントが強調するのは、思考が、風のように「見えないもの」に関わることであり、精神の目で見える存在者を話題にしながらか、それらを吹き飛ばし、吹き抜けてゆくことである。

「……ソクラテスが、吟味において扱う徳や価値といった諸概念の只中で、思考の見えない風が現れた。厄介なことに、この同じ風は、それが巻き起こるときには必ず、それ自身にそれまで現れていた物どもを、吹き飛ばしてしまう。」(LM1: 174) これは、徳や価値といった、それまでよくわかっていた概念が、ソクラテスとの対話で、わからなくなってしまう、対話が堂々巡りで終わることに象徴される。

「ソクラテス、あぶ、産婆、シビレエイは、哲学者ではなく(彼は何も教えず、教えるものを何ももっていない)、ソフィストでもない。というのも、彼は、ひとを賢くするとは主張しないから。」(LM1: 173) そして彼女は、次のように続ける。「『探究』が彼を非常に忙しくするので、彼は、公的私的いずれの事柄にも、関わる時間がない。」(LM1: 173)

興味深いのは、ソクラテスと若者たちとの対話の場が、公的領域でも私的領域でもない、とアーレントが認めている点である。この対話は、「観照的生」にも「活動的生」にも属さない。しかし、矛盾するようだが、アーレントは、同時に、ソクラテスと若者たちの対話という営みを、「行為」ないし「活動」とみている。「比喩」解釈で、アーレントは、プラトンが行なった「思考と行為のこの二分法こそ、まさしく、ポリスにおいてソクラテスが危惧し防ごうと試みたものに他ならない」(BPF: 116) と言う。ただし、ソクラテスは、政治的領域で思考と行為を統合しようとしたわけではない。ソクラテスが活躍したのは、公的私的いずれの領域からも離れた場所だった。

この場所をイメージするために、次の歴史的事実を一瞥しておくことは、無意味ではないだろう。よく知られているように、ソクラテスは、「アカデメイアやリュケイオンなどの公共体育場」をしばしば訪れ、青年たちを問答の相手とした (cf. 廣川: 15)。アカデメイアは、プラトンが後に学園を創設した場所であるが、それ以前から、公共体育場をもつ美しい公園であり、「オリーブ、白蘆、水松、白ポプラ、スズカケ、ニレなどの樹木が鬱蒼と茂る神苑」(廣川: 7) でもあった。アカデメイアは、アゴラからおよそ 2 km ほど北にあり、近くには、オイディプスが最後の安息を見出した丘、「馬の丘 (コロノス・ヒッピオス)」がある (cf. 廣川: x, 7-8)。

こうした場所で、ソクラテスが若者たち相手になした対話の意味を、アーレントは次のように語る。

「ソクラテスが為したことの意味は、活動それ自体のなかにある。言い換えれば、思考すること

と十全に生きることとは、同じである。ここに含意されるのは、思考は常に、新鮮に始められなくてはならない、ということである。思考は、生に伴う活動であり、正義や幸福や徳といった諸概念を配慮する。生活のなかで起こること、私たちが生きている間ずっと私たちの関心事になる全ての事柄の意味の表現としての、言語そのものによって与えられる諸概念を、思考は配慮する。」(LM1: 178)

これは、パイディアのもう一つの道に他ならない。アーレントは、意識的か否かは別として、思考の風を論じるとき、彼女の教育論を超えて、パイディアを語っている。そして、公的領域における対等な人びとによる政治的行為とは異なる、もう一つの行為を明らかにしている。それは、彼女がハイデガーから学んだ「存在の思考」という「最高の行為」とも異なる。

アーレントは、「存在の思考」が「行為」であることを、深刻に受け止め、考え抜いたように思われる。存在の思考は、観照ではない¹⁷。アーレントによれば、「ハイデガー固有の転回は、[意志の]破壊性に対抗するために提示される。その解釈に従えば、テクノロジーの端的な本質は、意志への意志であり、つまり、世界全体を意志の支配と統治に従わせることであり、その自然な終末は、全滅だけである。こうした統治に対する別の選択肢が、『存在させること』であり、これは、活動として、存在の呼びかけに従う思考である。」

(LM2: 178) アーレントによれば、「存在させること」は、のちに「放下 (Gelassenheit)」と呼ばれるが、これは、存在の思考の行為である。この行為は、テクノロジーが導く破壊への抵抗である。しかし、アーレントが見るところ、思考者は「何もしないにもかかわらず、活動する」のであり、存在という「誰でもない」は、この「思考者の実存において、その血肉化をいまや見出す」ものの、それは、「彼〔思考者〕が現れの世界へと舞い戻ること」を意味しない (LM2: 187)。なぜなら、「彼は、『実存論的独我論』のなかで『孤独 (solus ipse)』である」(LM2: 187) から。それゆえ、この抵抗は、現実の世界への出口を見出せない。

しかし、ハイデガーの目配せから、思考の風とともに、ソクラテスについて検討する中で、彼女は、破滅への抵抗の別の小道を見つけたのではないだろうか。

最後に、ソクラテスによる思考と行為の統一¹⁸の特徴について、アーレントが着目する2点を確認しておきたい。この2点は、行為と思考の分離と同じく、「比喩」の政治哲学的解釈において、アーレントがプラトンに見出した問題点 (cf. BPF: 107, 110-111, 116) を乗り越えるメルクマールだからである。

第一に、ソクラテスが対話の相手としたのは、「すべての人びと」だった。「ソクラテスは、プラトンとは違って、あらゆるテーマについて考えたし、誰とでも語り合ったのであ

¹⁷ 「行為と思考。ハイデガーはこれを原存在 (Sein) と思考の同一性にもとづいているとのみ考えることができる。しかも、人間の存在としての思考は、存在の原存在という意味で理解される。そうすると、思考は、人間において行為へと開放された原存在であろう。思考は、ここでは、思弁でも観照 (Kontemplation) でも認識でもない。」 (DT: 1[11])

¹⁸ アーレントは、ソクラテスを、「思考することと行為することという見かけ上矛盾する二つの概念を、一人の人間の中で統一した……最高の、事実唯一の……事例」(LM1: 167) としている。

り、少数の者だけが、思考する能力をもつなどと信じたはずはない。」(LM1: 180)¹⁹

第二に、彼は、「職業的専門家 (professional)」(LM1: 167)ではなかった。彼との対話の場では、弁論術を教える専門家ソフィストさえ、一人の素人になる。ソクラテスは、メノンの召使を、対話に招きさえした (cf. プラトン 9:279-291)。若者たちは、正しい何かを教えられるわけではない。知識をもたないからといって、軽蔑されるわけでもない。むしろ、ソクラテスは、若者たちを敬愛する。もしもソクラテスが秀でていたとすれば、それは、彼が若者たちよりもいっそう知ら「ない」から、つまり無にいっそう激しく晒し出されているからである。

では、この道は、「帰郷」の道とは無縁だろうか。もちろん、詩作と思考は等しくない。しかし、あながち無縁でもなさそうである。なぜなら、善くもなく美しくもない場所を、私たちは故郷にできないからである。嘘や不正がまかり通る土地に、人間は安らうことができない。美とは何か、正義とは何か、勇気とは何か、語り合い吟味する自由のないところに、人間は、人間らしく住むことなどできない。だからソクラテスは、アテネで死んだ。

アーレントは、何の利益も価値も生まないこうした言論と思考は、「危険」であり、ポリスを脅かす「最大の危険」さえ含んでいるという (LM1: 175)。その一つが、ソクラテスの一部の弟子が陥った「放縦とシニシズム」(LM1: 175)だという。だが、果たしてそうだろうか。ポリスにとって脅威だったのは、ソクラテスの取り巻きたちよりも、むしろ、ソクラテスその人だった。それゆえ、問題は、危険がひそむことにあるのではない。そうではなく、多くの人びとが危険を恐れ、排除なり隠蔽しようとするところこそが問題なのだろう。

「危機は、乗り越えられるべきなのではなく、むしろ生き生きとされるべきである」(27: 39) とハイデガーが言うように。

引用文献

*ハイデガーの文献

ハイデガーからの引用は、() 内に、全集の巻数と、原著頁数で略記した。なお、『存在と時間』と『思考とは何か?』については、全集版ではなく、Max Niemeyer 版に依拠し、それぞれ「SZ」「WD」の略記号を用いた。

Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986. [SZ]

Martin HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe Bd.4*, Vittorio Klostermann, 1981.

Martin HEIDEGGER: *Holzwege, Gesamtausgabe Bd.5*, Vittorio Klostermann, 1977.

Martin HEIDEGGER: *Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9*, Vittorio Klostermann, 1976.

¹⁹ 「誰とでも」とはいえ、ソクラテスは、「店を開いて自分の知識を現われた顧客には誰にでも提供するようなプロフェッサー」(マルー: 46)ではなかった。彼は、用意の整っていない容器に注ぐようなことはしなかった。「愛のことにかけてエキスパートを以て任じたかれは、アテネのお坊っちゃん方のなかでも選り抜きの若者を、恋情の『とりもち』で自分にひきよせて離さなかった。」(マルー: 47) アーレントもこれに着目し、「ソクラテスが玄人であると自負した唯一のことは、愛であり、この技術は、彼を導いて、自分の仲間や友を選ばせた。」(LM1: 178)と記している。

- Martin HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd.27*, Vittorio Klostermann, 1995.
Martin HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe Bd.34*, Vittorio Klostermann, 1988.
Martin HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit, Gesamtausgabe Bd.36/37*, Vittorio Klostermann, 2001.
Martin HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, Gesamtausgabe Bd.39*, Vittorio Klostermann, 1989.
Martin HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe Bd.45*, Vittorio Klostermann, 1984.
Martin HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1984. [WD]

*アーレントの文献

引用に際しては、[]内の略記号と原著頁数を記した。

- Hannah ARENDT: *The Human Condition*, Second Edition, The University of Chicago Press, 1998 (1958).
[HC]
Hannah ARENDT: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, R. Piper & Co. Verlag, 1981 (1960). [VA]
Hannah ARENDT: *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006 (1961). [BPF]
Hannah ARENDT: *The Life of the Mind, One/Thinking, Two/Willing*, One-volume Edition, Harcourt, 1978.
[LM1/2]
Hannah ARENDT: *Denktagebuch 1950-1973: Erster Buch und Zweiter Buch*, hersg. von Ludz. U. und Nordmann, I., Piper, 2016 (2003). [DT] (本書からの引用は、ノート番号と項目番号を記す。例-「DT: 19[11]」は、ノート 19 の [11] 番を指示。)

*上記以外の文献

- Eugen FINK: *Metaphysik der Erziehung*, Vittorio Klostermann, 1970.
Friedrich-Wilhelm von HERRMANN: *Heideggers Philosophie der Kunst — Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Vittorio Klostermann, 1994.
Hans-Georg GADAMER: *Hermeneutik I Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 1*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990.
アンリ・I・マルルー『古代教育文化史』横尾壮英、飯尾都人、岩村清太訳、岩波書店、1985年。
廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』岩波書店、1980年。
小野紀明『ハイデガーの政治哲学』岩波書店、2010年。
フィリップ・ラクー＝ラバルト『政治という虚構 ——ハイデガー 芸術そして政治』浅利誠、大谷尚文訳、藤原書店、2007年。
プラトン「メノン」(『プラトン全集 9』) 藤沢令夫訳、岩波書店、1987年。
プラトン「国家」(『プラトン全集 11』) 藤沢令夫訳、岩波書店、1987年。
齋藤元紀『存在の解釈学 ——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』法政大学出版局、2012年。
田端健人「ハイデガーのパイディア論 ——プラトン『洞窟の比喩』解釈から」『宮城教育大学紀要』第45巻、2011年。
轟孝夫「ハイデガーの労働論」実存思想協会編『労働と実存 ——実存思想論集 XXVIII』理想

社、2013年。
渡邊二郎「訳注」、ハイデガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学術文庫、
2008年。

Taketo TABATA
Thinking and Action going beyond the “Humanism”
— *The Concept of “Paideia” by Heidegger and Arendt*