

「ヒューマニズム」を超える思考と行為 ーハイデガーとアーレントー

田 端 健 人

はじめに

ハイデガーの「ヒューマニズム」批判の発端が、プラトン「洞窟の比喩」解釈にあったことは、これまで、どこまで真剣に受け止められてきただろうか¹。そしてまた、ハイデガーの「比喩」解釈は、これまで十分に研究されてきたと言えるだろうか。もしも不十分さがあったとすれば、それは何より、「ヒューマニズム」批判と「比喩」解釈を、「パイデア（教育、教養、人間形成）」の観点から検討しなかった点にこそある²。（ただ、その原因は、ハイデガー自身にあるとしても³。）

ハイデガー研究としてではないが、ハイデガーの影響下で、「比喩」を、アレーテアとパイデア、両者の問題として正面切って論じたのは、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、自己自身を把握した。」（Fink: 8）とりわけ「比喩」では、次の三つ巴の関係を、視野に収めなくてはならない。「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、自己自身を解釈する。哲学は、理性にかなったパイデアと、理性にかなったポリティークと自己を同一化する。」（Fink: 8）

本発表では、こうした視座から、ハイデガーの「ヒューマニズム」批判を検討し、それをを超える思考と行為の可能性を探りたい。

1. ハイデガーが批判する「ヒューマニズム」とは何か？

プラトンとともに、『イデア』という超感性的な存在へと『超え出て』ゆく『形而上学』が始まり、またそれと同時に、それに即して人間の『教養』を考える『ヒューマニズム』が始まったのである。ヒューマニズムとは、『理性的動物』としての『人間』を『存在者の中心』に据え置き、『理念』に即してあらゆる存在を正しく表象し、『価値』に則ってあら

¹ もちろん、渡邊二郎の優れた考証のおかげで、「ヒューマニズム書簡」が、「プラトンの真理論」の結論部分を補足し敷衍するものであり、1947年に、これら二つの論が一巻の書物に併催されたのには、「内容的連続性」があったことを、私たちは知ることができる（cf., 渡邊 2008: 163）。

² ハイデガーによる比喩解釈に関し、哲学と教育の先行研究で、パイデアの観点が不十分であることを、田端 2011 の注 2・注 3 に記した。

³ 「ハイデガーは、『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）それゆえ、ハイデガーの比喩解釈では、「教育」への論究は分量としてはわずかであり、ほとんどがアレーテアの哲学的論究になっている。しかし、「比喩」解釈で、ハイデガーが、アレーテアとパイデアは本質連関するとの洞察にいたったことからすれば、洞窟の比喩における「教育の教説」は、「表面的」どころではないであろう。

ゆる現実的なものを評定する、プラトンから始まってニーチェにまで至る西洋の主観性の形而上学のすべてにほかならない。」(渡邊 2008: 164) ⁴

確かにそうであるが、見過ごされがちなのは、「プラトンの教説には、必然的な二義性」があり、「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いてなされる」、このことをハイデガーが明らかにした点である (9: 231)。アーレントが、ハイデガーの「比喩」解釈を「偉大」と評するのも、まさにこの点である (cf., BPF: 112, 284)。「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間のこの不一致」(BPF: 112)。

アーレントのハイデガー解釈が注目に値するのは、この二義性を、最善の国制を探し求める『ポリテア』という政治的対話の文脈に置き直すからである⁵。

「洞窟の比喩において、哲学者が存在の真実在を探し求めて洞窟を去るとき、かれ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。人間的な事象の暗さと不確かさにかれが再び閉じ込められたのに気づき、そして、仲間の人間たち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、他の人々の行動に適用できる基準と考え始めるようになる。」(BPF: 112)

こうしてプラトンは、「哲学を政治に持ち込み、政治を哲学に持ち込んだ」(DT: 19[12])。

とするなら、ヒューマニズム批判は、プラトンに始まる政治哲学批判にもなるだろう。

とまれ、アーレントの「比喩」解釈にも不十分さがないわけではない。それは、「比喩」の冒頭で強調される、パイデアによって「人間の本質」を論じる文脈を、考慮しない点である。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)

「アレーテアとパイデアという語を、単に『文字通り』翻訳することで満足しないならば、むしろ、翻訳されるべき語で名指される事象的な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 (in eine Wesenseinheit zusammenschließen)。」(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、他の人々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「教師」批判でもあり、ヒューマニズムからパイデアを脱構築することでもある。ただ、洞窟へと再び戻り、そこで殺される教師として、プラトンは師ソクラテスを暗示しているとされるが、ソクラテスは、アイデアを尺度として正しいことを教える教師ではなかった。

2. 「パイデア」をどう翻訳するか？

⁴ 引用に際し、原文で挿入されている原著参照指示を省略した。

⁵ 「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)。

「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)。

パイディアは、古代ローマにおいて「フーマニタース (humanitas)」と翻訳され⁶、ヒューマニズムの語源となり、ドイツ語では、ビルドゥングやフォルムングと翻訳される。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わかる⁷。

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、ヒューマニズムの具体例として、「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)。

ガダマーによる Bildung 概念の解釈学的検討には、この概念が、まさしく「ヒューマニスティックな (Humanistisch, 人文主義的) 主導概念の一つ」(Gadamer: 15)⁸であることが、よく示されている。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 (Weise)、自然によって与えられたその資質や能力を形成する (ausbilden) 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 (Sinnesart)」(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 概念で前面に出てくるのは、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。それ

⁶ 「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。

⁷ 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・教育論的テクスト (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) プラトンのパイディアが「Bildung というおおい」をまとめて登場するのは、ヒューマニズム的先入見によってであり、ハイデガーが批判したのはまさにこの先入見であった。この点からすると、「国家-唯美主義」とは、ヒューマニズムの一つであろう。ハイデガーもまたヒューマニストだったのか・・・。

⁸ 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、積極的に位置づけている。

ゆえ、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、アレーティアを「アイデアの軛」(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。

「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 (versetzen)、そこに慣らし込む (eingewöhnen) 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)

「人間の本質となっている場所」、ここにアレーティアが生起する。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 年冬学期講義で、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) ⁹

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 (Grundgeschehnis)、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 (Halt) 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、「哲学」である。

少なくとも 1933/34 年まで、ハイデガーは、「哲学」に肯定的であり、聴講生たちを「哲学」に入門させることに熱心であった¹⁰。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が (34: 113)、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、「プラトンと共に始めて始まる『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) と批判的する。そして、それを敷衍する『書簡』になると、次のように言われる。

「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)

⁹ 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、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してしまっている (geraten sein)」ことである (34: 77)。

¹⁰ 「入門 (Einführung, Einleitung)」と題する講義には、以下のものがある。

1923/24 年冬学期「現象学的研究への入門 (Einführung)」

1928/29 年冬学期「哲学入門 (Einleitung)」

1935 年夏学期「形而上学入門 (Einführung)」

1944/45 年冬学期「哲学入門 (Einleitung) ——思索と詩作——」

「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」である。そうすると、パイデアとしての哲学は、ヒューマニズムを超える可能性はないのだろうか。あるいは、『書簡』では、パイデアは、もはや哲学ではないのか。あるいは、パイデアもまた、哲学とともに、ヒューマニズムになるのか。しかし、パイデアを、フーマニタースとラテン語訳することに、『書簡』でも批判的ではないか。

哲学を、洞窟の比喻におけるパイデアとみなすことは、哲学することの複数性を際立たせる。パイデア、すなわち「プシ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、それを強要する者、洞窟の外からの帰還者を必要とする。或る人間が別の人間に行うこの「共同行為」は、非常に特殊な「行為」である。それは、アーレントが区分する「労働 (Arbeit)」「制作 (Herstellen)」「行為 (Handeln)」からなる「活動的生 (Vita active)」には与しない (VA: 12)¹¹。とはいえ、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粋な行為 (Tätigkeit)、・・・思考するという行為」ではあるが (VA: 12)、それは複数の人々の共同行為ではない。

誤解を避けるために付言すれば、パイデア (教育) とは言っても、アーレントがいう次のような「教育」にかかずらわ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、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。

では、パイデアとは、どのような「共同行為」なのか。

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、よく考えている (bedenken) 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、「作用を生じさせること (das Bewirken einer Wirkung, 結果を引き起こすこと)」としてしか知らず、「その現実性 (Wirklichkeit)」を「その効果 (Nutzen 利益、有用)」によって評価する。存在者に何らかの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。

ハイデガーによれば、行為の本質は、「実らせ達成すること (das Vollbringen)」(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 (Denken des Seins)」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。存在へと関わるこの行為を、存在的行為と区別し、

¹¹ 政治的な公的領域における言論と行為は、参与する人々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々である。なぜなら、その人々は、そのための準備を整えている最中なのだから。」(BPF: 119)

「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」行為に論究していた。学問の本質を探究する文脈で、『ニコマス倫理学』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 πρᾶξις である。注意すべきは、 θεωρῶν は、単に一般的に或る一つの πρᾶξις であるのではなく、本来的な πρᾶξις である、という点である。」(27: 174)¹²

「人間が本来的に人間である」ようになることは、パイデアであるが、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、アレーティアとしてのパイデアの生起と考えていたと思われる¹³。ハイデガーは、次のようにも言う。

「それでは、 θεωρεῖν は、どのような性格をもつのか。アリストテレスは、ニコマス倫理学第 6 巻の中で、きわめて明瞭にしている。それは、 ἀληθεύειν 、すなわち存在者を開示することにある。この πρᾶξις 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 (erhandeln)、すなわち、行為すること (Handeln) は、非隠蔽性すなわち真理を、出来事にもたらすこと (ein zum Geschehen-bringen) である。」(27: 176)

理論は、存在者を「加工する」ないしは「調達する (herstellen)」「形成する (gestalten)」「手を加える (bearbeiten)」（22: 177）といった存在的行為ではなく、存在者の非隠蔽性を出来事にもたらす存在論的行為とみなされる。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、政治や教育の文脈ではそうはゆかない。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¹⁴、理論や観照における行為を、複数の人々による政治的行為へと現実化することで生じる大事件を、彼女が感じとったからではないだろうか。

¹² ハイデガーは、『ニコマス倫理学』の第 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、テオーリアを最高のエネルゲイアといっても、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のかもしれない。

¹³ この点についての考察は、稿を改めたい。

¹⁴ 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。

アーレントによれば、哲学を政治に持ち込んだとき、プラトンには、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と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々が、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ことを、幾つかのテキストが示している¹⁵。例えば、1935/36年の「芸術作品の始まり」(以下『始まり』と略記)の有名な一節である。

「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し住まう (ein- richten) 本質的な方法は、真理が自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 (wesen) 別の方法は、国家を創設する行為 (die staatgründende Tat) 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 (Opfer) 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

¹⁵ ハイデガーの思考と行為は、「プラトンの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、テオーリアと結びついて、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。ラクー＝ラバルトのいう「国家-唯美主義」とは、「造形」「形成」に他ならない。

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至るならば、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いう行為と同じく、「真理の本質化」であるとされる。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。また、科学も、存在者の存在の明けへと至るならば、哲学と同じ本来的な行為になるとみなされている。

ただ、ハイデガーのテキストから、この存在論的行為が、複数の人々の間の存在的次元のどのような行為によって実現するかを解釈するのは、容易ではない¹⁶。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¹⁷。ハイデガーが哲学をどのように政治に持ち込んだかにしても、プラトンの場合ほど単純ではない。国家創設は、国家が多くの人びとの共同体である以上、一人によっては原理的に実現不可能である。仮に一人の偉大な人物が或る国家を創設しようとしても、国民がそれに協力するか服従しない限り、国家は創設されない。しかし、複数の人々のこの存在的共同行為を、ハイデガーのテキストから詳らかにするのは難しい。その共同行為は、真理の本質化のもう一つの仕方「犠牲」だろうか。逆に、この創設が、次のような「指導」と「民族形成」によって実現するというハイデガーの言説(1933年フライブルク大学入学式式辞)は、あまりにわかりやすすぎる。

「全体としてのドイツ民族は、偉大な指導(Führung)のもとで、自己自身を再び見出した(zurückgefunden haben)。自己へと到来した民族は、その指導によって、自身の国家を創造する。その国家において自己を形成する(hineingestalten)民族は、国民(Nation)へと成長する(hinaufwachsen)。国民は、その民族の運命を引き受ける。この民族は、諸民族のもとで、自身の歴史的精神的課題を我がものとし(sich ereignen)、自身の歴史を創造する。」(16: 95)¹⁸

¹⁶ それゆえ、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、もしもそうであるならば、ハイデガーの政治哲学は、創設と解体・革命の終わりなき反復になってしまう。

¹⁷ 「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的な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。

¹⁸ 同年の学長就任演説は、さすがにこれよりは難解である。「その真意は、実践(Praxis)を理論(Theorie)に同化することではなく、その逆であり、理論それ自体を、真なる実践の最高の現実化(Verwirklichung)として理解することである。」(16: 110)ここでは、「ドイツ大学の自己主張」に主眼があるため、存在的行為の場は、直接国家というより、大学である。大学において真に学問することが、真なる実践の最高の現実化とみなされる。これによって民族の自己形成が果たされるため、ハイデガーは、直後に次のように続ける。「ギリシア人たち〔複数形!〕にとって、学問は、『文化遺産』ではなく、民族・国家的現存在全体を最も内的に規定する中心である。学問は、ギリシア人たちにとって、…現存在全体を鋭く保持し包括する力(Macht)である。」(16: 110)

事情が少し込み入っているのは、以上にみた「本来的行為」が、『書簡』でいう「最高の行為」と安易に重ね合わせることができない点にある。『書簡』では、最高の行為である「存在の思考」は、1935/36年までは「本来的行為」とされた「哲学」ではないと記される。いわんや諸学問ではない。あるいは、形而上学と同じものである「哲学」であるかぎりにおいて、「存在の思考」は哲学ではないのだろうか。それでも、「存在の思考」は、30年代半ばまでハイデガーが肯定的だった「本来的行為」としての「哲学」ではあるのだろうか？

19

そこで、『書簡』においても依然変わらない論点に着目しよう。それは、詩作と芸術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芸術論の進展は、政治哲学としてはわからないが、意外にも、パイディア論の進展として読めそうだからである。

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、「始まり」あるいは「起源」が主題である。それゆえ、国家の創設も話題になる。それは、芸術作品や国家が、どのように新しく作り出されるかを明らかにしている。だが、とりわけポリスの場合重要なのは、それがどう創設されるかだけでなく、それが墮落腐敗せず、その輝きを保ったまま、どう維持されるかである。芸術作品の場合でいえば、単なる芸術鑑賞とか、追体験に陥ることなく、作品がどのように人びとに受け入れられ、受け継がれるかである。『始まり』でいわれる「見守るものたち (die Bewahrende)」の問題である²⁰。

「単に、作品を創作することだけが、詩作的なのではなく、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、詩作的である。」(5: 62)

ヘルダーリンが言うように、「…詩作的に、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、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ようになるだろう。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』と『共に』存在 (das Für und Miteinandersein) を、現存在の歴史的外立 (Ausstehen) 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) 以上、問題は、人々が、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である。この

¹⁹ 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ことを指摘している (cf., 轟: 59)。もし「労働について否定的な言及しかなくなされた時代も、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) ならば、「哲学」や「学問」もそうだろうか。

²⁰ 「見守り」に関する先行研究は、管見ながら少ないが、フォン・ヘルマンはその一人であろう (vgl., von Herrmann: Zweiter Abschnitt, Zweites Kapitel)。ただ、その「見守り」論は、『始まり』の積義にとどまっている。

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)とかと答えるだけである。魂の向け変え(パイディア)が、ここでは抜け落ちている。

ところが、『書簡』になり、ハイデガーが次のように記すとき、パイディアの問題が視野に入ってくる。

「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い出すことができなかつた。しかしこれは、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(besorgen)。」(9: 338)

「土地の人びと」へのこの特別な「配慮」こそ、パイディアにおける配慮である。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、パイディアの問題に改めて取り組まざるをえなくなつた。こうした観点から見ると、1943年講演『帰郷／つなぐ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とき、その隠れた滋味が立ち現れてくるように思われる。「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、探求される故郷の本質が、その人に自己自身を示すのでなかつたならば、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) 探求されるのは、「故郷の最も固有なものであり、最善のもの」であり、これを「知る(kennen)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(die Lieben)』が、故郷で(zuhause)、故郷に住みつくようになること(Heimischwerden)を、まずは学ぶ(lernen)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、「神の不在(Gottes Fehl)」であり、「不在の現前(Gegenwart des Fehls)」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、最高のものとして見られているわけではないが、探求者に自己を知らせている。詩人は、「神の不在は助けてくれる」(4: 28)という。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者的行為ではない。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。(そもそも、「ない」が観照されるとして…)

『帰郷』は、「ない(nicht)」の一語でもって終わる。

「こうした配慮(Sorgen)を、好むと否とにかかわらず、心のうちに

歌人は、しばしば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『に寄せた』、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) である。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²¹。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、故郷から神秘が消える時代でもある。

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」が起きる。

「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、土地の人々は、「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。はじめて、故郷の本質への向け変えが起きる。おそらくハイデガーは、詩人に呼びかけられることによって、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 (*bedenken*) ことを学ぶ。」(4: 29) 人びとは、正解など見つかりそうにない「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、最も見慣れた日常に「神秘」が現れているからである。ここで、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 (*die Bedachtsamen*) が自己を形成する (*sich bilden*)。」「(4: 29) この「よく考える人びと」から、「悠然とした気分 (*der lange Mut*) のゆっくりした人びと (*die Langsamen*)」が生じ、この人々は、「なおも留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、根本気分の変容がうかがわれる。

「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 (*die Sorgsamen*) 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 (*andenken*) 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 (*zugewendet werden*)。同じものへの、この固有の献身 (*Hingebung* 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*)』である。」(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、明白であろう。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

²¹ 『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)。

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が、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 (Opfer) としての死の近さ」(39: 73) から生じる相互帰属性と、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、この講演を、得意の目配せで終えている。「言葉は、ひとたび語られると、配慮する詩人の守り (Obhut) から滑り落ちてしまう」(4: 30) ため、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) とし、次の一節を読みあげる。

「……しかし詩人は、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、他の人びとと仲間になる (sich gesellen, むつび集う)、人びとが助けることをりかいするために。」(4: 31)

人びとのなかに入ってゆき、仲間になることを、詩人は好むというのである。これは、パイディアの別の道への目配せである。その挑発に乗るのは野暮であるが、詩作の言葉が暗誦され伝承されたり文字に書きとめられ読まれるようになることを、守りからの滑り落ちとして詩人が恐れ、人びとの間で対話すること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、どうしてもソクラテスを思い描かないわけにはゆかない。そして、ここで再び、思考と行為をめぐり、アーレントがハイデガーと対話する。

しかし、これは、詩作という芸術的行為から、思考という哲学的行為への飛躍ではないか。ところが、ハイデガー自身、ヘルダーリンは詩作と思考が同じであることをよく知っていたと語っている。「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。……詩作することが高いものであり、思考することが深いものであるならば。」(WD: 8-9) それを示す言葉として、ハイデガーは、ヘルダーリンの次の二つの節を引用する (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。」

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、1951/52年のこの講義から、よほど印象的だったのだろう、ハイデガーの次の言葉を引用している (LM1: 174)。

「ソクラテスは、生涯、死に至るまで、この流れ去り (Zug=Entzug 脱去) の去りゆく風 (Zugwind) 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、西洋の最も純粋な思考者である。だからこそ、彼は何も書かなかった。」 (WD: 52) ²²

ハイデガーを引き合いに出しつつ、思考を「風」「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 (invisible)」にかかわることであり、精神の目で見える存在者を話題にしながらも、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ものどもを、吹き飛ばしてしまうのである。」 (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によって、わからないものになってしまい、対話が堂々巡りで終わってしまうことを意味している。

「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。『探求』が彼を非常に忙しくするので、彼は、公的な事柄にも私的な事柄にも、かかわる時間がない。」 (LM1: 173)

興味深いのは、若者たちとソクラテスとの対話の場が、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」とみている点である。「洞窟の比喩」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、公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領域、いわばスコレーの場である。

「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 (activity) 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、私たちがい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

²² 「…in den Zugwind dieses Zuges…」は、非常に訳しにくい。「Zugwind」は、辞書的には「すきま風」だが、そうすると、前文の Entzug と、それを指示しつつ接続される dieses Zuges との関係が見えなくなってしまう。アーレントが原文を注で引用し、当該部分を「… in this draft, this current [of thinking]…」と英訳しているのは興味深い。

のによって与えられる諸概念を、思考は配慮する。」(LM1: 178)

これが、パイディアの別の道であることは明らかだろう。アーレントは、彼女自身は意識しなかったかもしれないが、彼女の教育論を超えて、ソクラテスを論じることで、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」のことをよく知っていた。…

この対話の場では、弁論の術を教えるソフィストという専門的職業人も、一人の素人になる。若者たちは、正しいなにかを教えられるのではない。知識を持たないからといって、軽蔑されるわけではない。むしろ、ソクラテスは、若者たちに敬意を表す。ソクラテスが秀でてしているのは、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。あながちそうとも言えない。なぜなら
……

(未完)

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。また引用は、主に併記の邦訳書を参照し、引用者なりの日本語訳に改めた。

- Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986. 『存在と時間』 I・II・III、原佑／渡邊二郎訳、中央クラシックス、2003年。
- Martin HEIDEGGER: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe Bd.4*, Vittorio Klostermann, 1981. 『ヘルダーリンの詩作の解明』濱田恂子／イーリス・ブフハイム訳、創文社、1988年。
- Martin HEIDEGGER: *Holzwege, Gesamtausgabe Bd.5*, Vittorio Klostermann, 1977. 『杣径』茅野良男／ハンス・ブロッカルト訳、創文社、1988年。
- Martin HEIDEGGER: *Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9*, Vittorio Klostermann, 1976. 『「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。『道標』辻村幸一／ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1990年。
- Martin HEIDEGGER: *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Bd.16*, Vittorio Klostermann, 2000.
- Martin HEIDEGGER: *Logik Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Bd.27*, Vittorio Klostermann, 2001. 『哲学入門』茅野良男／ヘルムート・グロス訳、創文社、2002年。
- Martin HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd.27*, Vittorio Klostermann, 1995. 『論理学—真性への問い—』佐々木亮／伊藤聡／セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1989年。
- Martin HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe Bd.34*, Vittorio Klostermann, 1988. 『真理の本質について——プラトンの洞窟の比喻と「テアイテトス」——』細川亮一／イーリス・ブフハイム訳、創文社、1995年。
- 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. 『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』木下康光／ハインリヒ・トレチアック訳、創文社、1986年。
- Martin HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie, Gesamtausgabe Bd.45*, Vittorio Klostermann, 1984. 『哲学の根本的問い』山本幾代／柴寄雅子／ヴィル・ケルンカー訳、創文社、1990年。
- Martin HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1984. 『思惟とは何の謂いか』四日谷敬子／ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1986年。

* 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). 『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1996年。[HC]

Hannah ARENDT: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, R. Piper & Co. Verlag, 1981 (1960). 『活動的生』森一郎訳、みすず書房、2015年。[VA]

Hannah ARENDT: *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006 (1961). 『過去と未来の間』引田隆也／齋藤純一訳、みすず書房、2005年。[BPF]

Hannah ARENDT: *Denktagebuch 1950-1973: Erster Buch und Zweiter Buch*, herg. von Ludz. U. und Nordmann, I., Piper, 2016 (2003). 『思索日記』I・II、青木隆嘉訳、法政大学出版局、2006年。[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. 『真理と方法』嚮田収／麻生建／三島憲一／北方東子／我田広之／大石紀一郎訳、法政大学出版局、1988年。

アンリ・I・マルー『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。

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「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。

ヴァルター・ビーメル／ハンス・ザーナー『ハイデッガー＝ヤスパース往復書簡 1920-1963』(渡邊二郎訳) 名古屋大学出版会、1994年。

渡辺二郎『ハイデッガーの存在思想』勁草書房、1985年。

渡辺二郎「訳注」、ハイデガー『「ヒューマニズム」について』渡辺二郎訳、ちくま学術文庫、2008年。