

存在論から見た自立・自律

－ M・ハイデガー『存在と時間』の自己論を手がかりに－

森 七恵

はじめに

教育学において論じられる「自立」と「自律」とは、存在論的な視野から見ると、どのような見え方をするだろうか。本稿は、M・ハイデガーの存在論的自己論を手がかりに、教育学的な「自立」と「自律」の概念を検討する試みである。

近年の教育学において「自立」と「自律」とは、他への依存状態から脱却した「個人」への発達を志向するようないわゆる「近代教育」的な枠組みを批判する観点から取り上げられている。そのような場合、「自立」と「自律」の両概念の問題領域は重なる傾向がある。例えば下司晶(2015)は、「近代教育の前提」とされてきた「依存を脱却して自律に至るという図式」を問い直す試みにおいて、批判対象となる〈依存から自律へ〉という発達の図式の線上に中間段階として「自立」を位置付けている(下司2015:3)。下司によれば、「他者への依存から脱却した状態」が「自立」であり、さらに自らの意志で自分の行為を決定可能な状態」が「自律」だとされる(同上)。そしてその上で、「自律」を他者への依存状態に対立する概念としてではなく、甘えや依存やケアといった他者との関係性に置き直す試みが展開される。よってここには、他者への依存状態から脱却した「個人」を問い直す「自己」論の要素を見ることができ、その観点からは「自立」と「自律」とが同一の問題地平に位置づくといえる。つまり、他者との関係性から「自己」を位置付け直す議論として、教育学の自立・自律論を見ることができる。

以上のような教育学の議論に対し、ハイデガーの存在論的自己論は、どのような視野をもたらしうるだろうか。他者への依存を脱却した自立的・自律的な「個人」の問い直しという観点から見れば、ここでハイデガーの自己論を参照することは、一見不適切に思われる。というのも、和辻哲郎の批判に代表されるように、ハイデガーの議論は従来、他者とのかわりを欠いて単に抽象的な「個人」の議論と見られてきたからである(和辻2007:223-225)。しかし、ハイデガーの自己論はむしろ、そうした「個人」を問い直すような射程をもっている。本稿ではその射程を明らかにすることで、ハイデガーの自己論と教育学の「自立」と「自律」の議論とを結び合わせ、存在論的な視野からの自立・自律の検討を試みたい。

そこで手がかりとなるのが、彼の〈自立性 Selbständigkeit〉という概念である。この概念もまた、ハイデガーの自己を個人的なものとする従来の解釈と同様の方向から、つまり「汝や客観」が問題となる前の自己と自己との「自同性 (Selbigkeit)」をいうものとして理解されてきた(田鍋2007:92)。しかし、単なる「個人」としての自己の捉え直しを促すような彼の自己論の展開

に沿って見ていくとき、この〈自立性〉概念はむしろ、ある点で教育学の自立・自律論を支えるものであり、かつその自立・自律論に対応しつくされることのない存在論独自の意味合いを示すことがわかる。したがって、教育学を支えかつそれをはみ出すというこの二つの方向に応じて、ハイデガー自己論と教育学の自立・自律論との結びつきを示すこと、そしてまた、その自己論の存在論的視野からは教育学の自立・自律論がどう見えるかを検討することができる。

以上の問題設定をふまえて本論では、『存在と時間』におけるハイデガーの自己論を主題的に探究する中で、その〈自立性〉概念を明らかにしていきたい。

第1章 様態変化 (Modifikation) としての自己存在

ハイデガーはその名著『存在と時間』において、「自己存在」の「自立性 (Selbständigkeit)」に言及した。この自立性概念は、「自己」を実体や主体として理解される「自我 (Ich)」から区別し「自己性 (Selbstheit)」という現象を意味する「自己存在」として提示した (SZ318) 彼の自己論の文脈において初めて捉えられうる。ハイデガーの自己存在とは、どのようなものか。ここでは、「本来的な自己存在」についての彼の記述を出発点に、自己存在の意味を明らかにする。というのも、本来的な自己存在の分析においては、「事実性と実存論性」という、『存在と時間』を理解するうえで重要な区別が示されるからである。本稿の自己論の分析は、この区別についての理解を軸に進められる。

第1節 事実性 (自己である) と実存論性 (自己でありうる)

まず、事実性と実存論性との区別を、簡単に確認しておこう。ハイデガーが『存在と時間』においてその分析を展開するのは、「人間」ではなく「現存在 (Dasein)」である。その現存在は、それが単に存在するもの (「存在者」) として存在するという事実においてのみ捉えられるべきではなく、同時にそれが存在しているということ、あるいはその存在の仕方 (現存在の「存在」、すなわち「実存 (Existenz)」) に着目して分析されなければならない。つまり、現存在とは、まず存在者として、そして同時にその存在 (実存) に関して見るという二重の視点によって初めて捉えられるのであり、そこにハイデガーがその分析対象を人間ではなく「現存在」と名付ける存在論的含意がある。そして第一の存在者としての視点から見るときには、現存在の「事実性 (Faktizität)」が、第二の実存に関しての視点から見るときには、現存在の「実存論性 (Existenzialität)」が言われる。それではこの区別は、本来的な自己存在においてどのように示されているだろうか。

本来的な自己存在の事実性と実存論性を示すのは、「良心 (Gewissen)」という現象である。良心現象とは、現存在が抱えるある「不気味さ」が現存在にその通りに開示され、そうしたあり方として現存在が「不安がっている」 (SZ277) ことをいう。その不気味さとは、現存在は存在者として確かに事実に存在しているのだが、それは投げ込まれたものとしてであって、自分がそうして事実に存在しうるのは「なぜなのか」ということは、現存在自身には隠されているという不気味さである。つまり、現存在は「被投性によって、存在者の事実 (Faktum des Seienden) として規定されている」 (SZ276) のであって、そのような「存在者の事実」が不気味なのである。この不気味さの事実、現存在の事実性がそれ自体ですでに抱えているはずのも

のであるが、さしあたりたいの気分によって覆い隠されている。それに対し、不安という情態性においては、その不気味さが「本来的に露呈される」(SZ276)。自身の被投性の事実の不気味さをたいの気分によって覆い隠すとき、現存在は非本来的な「ひと - 自己 (Man-Selbst)」であるとされ、他方、不安がっているとき、現存在は本来的に自己であるとされる。

とはいえ、現存在が自身の事実性が抱える被投性の不気味さをその通りに開示し、不安がっていることが、良心現象と名指されるのはなぜだろうか。それは、不安がるということが、不気味さを覆い隠しているひと - 自己へと「呼びかける」ことであり、そのように呼ぶこととして、「良心の呼び声」のことだからである。本来的な自己存在の事実性は、こうした「呼ぶことの事実性」(SZ275)に見ることができる。

そして、この良心現象は、良心の呼び声として、呼ぶことの事実性のみならずそれを「聞くことの実存論性」(SZ275)をももつ。というのも呼ぶこととは、不安がっている現存在が呼び、ひと - 自己が呼びかけられることであって、そこではひと - 自己が不安がっている現存在の呼びかけを聞いているのである。そしてこの聞くことは、「呼びかけの理解 (Anrufverstehen)」(SZ280) のことであり、理解とはそれ自体「企投 (Entwurf)」という性格をもつ。そして、聞くことの実存論性は、この企投が「一つの可能性の選択」(SZ285) であるという点に関わる。

企投が一つの可能性の選択であることは、現存在の「自分の実存的な諸可能性へと向かって自由な存在 (Freisein)」(SZ285) を意味している。現存在が実存的な諸可能性へと開かれて自由であるからこそ、実存的な企投は、一つの可能性の選択となるのである。現存在は諸可能性へと開かれて、そのどの可能性でもありうるのでありながら、その都度ただ一つのありうる仕方を選んでしまっている。

ではそのような中で、良心の呼び声を聞くことが「本来的」であるのは、どのようにしてか。良心の呼び声を聞くことは、「良心を - 持つこと」の選択であるが、それはどのような選択であるから本来的といわれるのだろうか。呼び声を聞くことは、単に「自由である」ことではなく、「自由になること (Freiwerden)」(SZ287) である。そしてそこで、つねにすでに自由でありながら、単に「自由である」のではなく「自由になる」ような選択とは、「自己存在という選択」(SZ270) である。つまり、「自由になる」とは、つねにすでに自由でありながら、その自由であることを「自ら (selbst)」選択することとして、自己存在という選択なのである。そのような選択において、現存在は「最も固有に自己でありうる (eigensten Selbstseinkönnen)」(SZ273)。聞くことの実存論性とは、このような自らという選択の仕方にある。つまりそれは、不安がっているという呼ぶことの実事実を自ら可能にする仕方のことであり、また、その仕方において初めて、現存在が本来的に存在しうるということを意味するのである。そこで現存在は、自己存在を自ら選択するという仕方において初めて、最も固有に自己でありうるのである。ここに、本来的な自己存在の実存論性を見ることができる。

以上をまとめると、次のようにいえる。つまり、良心現象を「呼ぶことの事実性」について見れば、そこで現存在は本来的に「自己である」ことになり、他方、同じ良心現象を「聞くことの実存論性」について見れば、それは「自己である」という事実を自ら可能にすることによって初めて本来的に「自己でありうる」という、存在の仕方のことなのである。本来的な自己存在に関しては、事実性に「自己である」ことを、実存論性に「自己でありうること」を対応

させることができる。本来的な自己存在の事実性（本来的に自己である）は、自己存在を自ら選択するという仕方において成り立つのであり、そこに「本来的に自己でありうる」仕方として（つまり、そのようにして本来的に自己であるという事実性を可能にする仕方として）、本来的な自己存在の実存論性を見ることができるといえる。

第2節 様態変化（Modifikation）

前節では、本来的な自己存在を取り上げ、その事実性と実存論性を見たのであるが、それらは単に本来的な自己存在とは何かを明らかにするのみならず、自己存在とは何かということをも同時に示している。ここでは、呼ぶことかつ聞くこととしての良心現象に差し挟まれていたひと - 自己の契機に着目することで、自己存在とはどのようなものに迫りたい。

ひと - 自己とは、良心現象が示すところの本来的な自己存在とは別の存在の仕方である。ひと - 自己は、本来的な自己存在のように、自己存在という選択を自ら選択することで、自ら自己でありうるのではない。本来的な自己存在は、そのようにして最も固有に自己でありうるのであって、その意味で「自分自身である」のだが、それに対してひと - 自己は、「自分自身ではない」（SZ116）。ひと - 自己は、誰でもない「ひと」のあり方へと喪失されていることで、自身の「存在可能性（Seinsmöglichkeit）」を自ら選択し掴み取ることの重荷を軽くしてしまうため、そこでは「誰が『本来的に』選択するのかが規定されないまま」になる（SZ268）。つまりひと - 自己は、そのようにして自己存在という選択を選択しそこなっているのである。このひと - 自己のあり方から翻って見れば、本来的な自己存在が自己存在という選択を自ら選択することは、ひと - 自己がしそこなった選択を「あとから取り戻すこと（Nachholen）」（SZ268）だといえる。本来的に自己でありうる仕方が「自己存在という選択を実存的に選択すること」（SZ270）として、すでに選択の選択として語られるのは、このことを意味するのである。よって、現存在が本来的に自分自身であるのは、ひとへの喪失性から「自分を連れ戻す（sich zurückholen）」こととして、自分が「それを怠ったがために非本来性のうちへと自分を喪失したまさにその存在の仕方」を、つまり「自分自身ではない」という仕方をもちながらのことなのである（SZ268）。したがって、本来的に自己であるという存在の仕方は、それ自体のうちに、自分自身ではないというひと - 自己の存在の仕方を含んでいることになる。その意味で、本来的な自己存在はひと - 自己においてのあり方なのである。

他方、ひと - 自己もまた、現存在が「それを怠る」ことで非本来的であるまさにその存在の仕方、つまり本来的に自分自身であるという仕方を、それを怠るという形ですでに含んでいる。

「非本来性は、可能な本来性を根底に有している」（SZ259）のである。したがって、本来的な自己存在とひと - 自己という二つの存在の仕方は、本来性・非本来性に開かれた可能性に貫かれているといえる¹。そして、本来的な自己存在も、ひと - 自己も、そのような可能性において在る一つの仕方であるからこそ、それ自体とは別であるはずのもう一方の存在の仕方をも含みもって成り立つのである。

以上のような本来的な自己存在とひと - 自己との関係を表しているのが、「様態変化（Modifikation）」である。「本来的な自己存在とは、（…）ひとの或る実存的な様態変化のことである」（SZ130）と同時に、「ひと - 自己とは、本来的な自己の或る様態変化である」（SZ317）。

ここから、自己存在とは、本来的な自己存在とひと - 自己との間の様態変化として、両者を貫く一つの現象であるということができる。現存在は、本来的な自己存在か、ひと - 自己か、どちらかの仕方でのつど「自己である」のだが、それはつねに、もう一方の仕方からの様態変化である。つまり、「自己である」ことはつねに、二つのあり方の間で起こる様態変化それ自体であり、そこにひと - 自己か本来的な自己存在かのどちらか一方のみを指すのではない、変化の現象それ自体としての「自己存在」が見出されるのである。

そして、本来的な自己存在とひと - 自己とのこの様態変化のうちには、実存論性と事実性とを見ることができる。これは、様態変化をより詳しく提示することになる。様態変化が表す本来的な自己存在とひと - 自己との関係は、すでにみたように、本来性・非本来性に開かれ、本来的な自己存在とひと - 自己とを貫く可能性を示している。これは、「自分自身であるか、あるいは自分自身ではないか、という現存在自身の可能性」(SZ12)として、「実存」のことであり、つまりは、この可能性こそ現存在の「実存論性」である。この可能性としての実存論性から見れば、現存在とはつねに、自己でありうる。つまり、「現存在は、可能性からすれば、その都度すでに自己でありうること (Selbstseinkönnen) である」(SZ268)。そして、実存論性を言い表したこの〈自己でありうることである〉という表現には、同時に事実性もまた、示されている。ここで注目すべきは、ハイデガー自身強調しているように、「自己でありうることである」という箇所である。現存在は、本来性・非本来性に開かれて自己でありうる可能性に貫かれていながら、事実的にはその都度、いずれか一つの仕方において自己でありうるのであり、そのことが〈自己でありうることである〉こととして表現されているのである。「現存在は、その都度実存しながら、ただそのようにしてのみ、自分の自己である」(SZ117)のだが、そのように事実的に自己であることは、すなわち或る一つの仕方での〈自己でありうることである〉ことなのである。つまり、現存在が本来的に自己である（本来的な自己存在）のも、非本来的に自己である（ひと - 自己）のも、本来性・非本来性に開かれて自己でありうる可能性に貫かれていながら、その都度事実的には、いずれか一つの仕方において〈自己でありうることである〉こととしてなのである。よってここには、事実性と実存論性の重なりを見ることができる。事実性と実存論性は重なり合うのであり、両者が連関するその動きが、様態変化であるといえる。

以上より、自己存在とは、様態変化として、事実性（自己である）と実存論性（自己でありうる）とが連関し重なり合う運動のことなのだとはいえる。

第2章 自立性 (Selbständigkeit) —立て続けに自己になること

第1章では、自己存在を様態変化として提示し、それが事実性と実存論性との連関から理解されうること示した。ここでは、その連関が「実存論性と事実性との存在論的統一」(SZ181)としてどのようにして成り立つかを見ることで、自己存在のさらに詳しい様相を明らかにしたい。そこでは、その事実性と実存論性との統一のあり方こそが、自己存在の「自立性」を示すものであることがわかる。

第1節 死への先駆 - 二重の自己の前後関係

前章で取り上げた良心現象、すなわち良心を - 持つことの選択は、「良心を持つと意志する

こと」であり、それは「決意性 (Entschlossenheit)」ともいわれる。本章で取り上げるのは、その決意性の「可能な実存的様相」である「死への先駆 (Vorlaufen in den Tod)」である。それはこの死への先駆が、本来的な自己存在における事実性 - 実存論性の統一を成り立たせているからである。ハイデガーは現存在を「私自身がそれであり、かつ存在しうることとして本来的には、先駆しながらにして初めてそれであるところのものである」(SZ265) とする。ここでは、私自身は「現存在である」とともに「現存在でありうる」ということ、つまり自己存在の事実性と実存論性との両立が、本来的には先駆しながらにして初めて可能であるとされるのである。

死への先駆とは、死を可能性としてその通りに自分に理解させる存在の仕方であるため、死の可能性の5つの性格(①最も固有の、②無関連の、③追い越しえない、④確実な、⑤未規定な)から導かれるが、ここでは、初めの三つの性格を取り上げる。

①最も固有の (eigenst)、②無関連の (unbezüglich)、③追い越しえない (unüberholbar) という性格のそれぞれに応じ、死への先駆は以下1)～3)の理解の仕方にまとめられる(SZ263, 264)。

1) 自分をひとから引き離しうるという、最も固有に存在しうること (eigenstes Seinkönnen) を理解する。

2) その最も固有に存在しうることを、ただただ自分自身から (einzig von ihm selbst) 引き受けねばならないと理解する。

3) その最も固有に存在しうるものが、自分を放棄する可能性として自分に差し迫っている (bevorstehen) と理解する。

本来的な自己存在は、この1)～3)のように理解することで、死の可能性をそれぞれの性格に応じてその通りに理解していることになる。とはいえ、こうした理解しながらの死へのかかわりが、死への「先駆」と表現されるのはなぜか。それを明らかにするためには、そこに「先駆ける」というある前後関係を見る視点が必要である。

1)～3)の理解の仕方を見れば、そこに前後関係を形作る二種の「自己」を見ることができ。まずはこの二種の自己を取り出してみよう。1)でひとから引き離されうる「自分」と、2)でただただ自分自身からと言われるときの「自分」、これを自己(A)とし、3)で放棄されうる「自分」、つまりその放棄の可能性に差し迫られている「自分」を、自己(B)とする。

自己(B)から見てみよう。自己(B)は死への先駆において放棄されうる自己であるから、1)で現存在がそこから引き離されうるとされているひと - 自己のことである。これは、最も固有に存在しうるものがその放棄の可能性となるような自己のことであるから、最も固有に存在しうることと相反する自己である。

それに対し自己(A)は、最も固有に存在しうるところの自己である。そしてそれは同時に、自分が最も固有に存在しうることを理解している自己でもある。つまり自己(A)とは、自分が最も固有に存在しうることを理解しながら存在している自己のことである。ここでは、「自分が最も固有に存在しうること」それ自体が、理解している現存在にとっての自己となる。つまり自己(A)は、「自分が最も固有に存在しうること」それ自体であるといえる。自己(A)とは、そのように事実に「である」こととしての、本来的な自己存在のことなのである。この本来的な自己存在の事実性は、前章で見た通り、〈自己でありうることである〉こととして、自己でありうるという実存論性に重なる。ここでは、その自己でありうるという実存論性が「自分が

最も固有に存在しうる」として言い換えられていると考えることができる。よって、自己 (A) とは、「自分が最も固有に存在しうる」という実存論性を示しつつ、事実に自己であるところの本来的な自己存在のことだといえる。

以上のように 1) ～3) の理解の仕方のうちには、二種の自己 (A) 本来的な自己存在、(B) ひと - 自己、を見ることができる。そしてこの両者は、或る前後関係を形作っている。3) を手がかりとして見てみよう。3) における自分とは、先に示した通りひと - 自己のことであり、また、3) において差し迫っているとされる最も固有に存在しうることは、自己 (A) がそれ自体であるところの可能性であった。つまり 3) で言われているのは、最も固有に存在しうること (本来的な自己存在) が、自分を放棄する可能性として、自分 (ひと - 自己) に「差し迫っている (bevorstehen)」と理解することなのである。よってここには、「本来的な自己存在がひと - 自己に差し迫っている」という両者の関係を見てとることができる。そしてこの関係は、「ひと - 自己が本来的な自己存在以前に (bevor sich) 在る (stehen)」という前後関係を示す。ひと - 自己は、現存在が日常的につねにすでにそのように在るあり方であり、そのように先立つあり方において、そのあり方を放棄する可能性としてのみ、最も固有に存在しうる可能性が差し迫る。そして、そのような差し迫りとしてのみ、〈最も固有に存在しうることである〉こととしての、本来的な自己存在が成り立つのである。本来的な自己存在とはその意味で、ひと - 自己に少し遅れてやってくる自己である。そのように本来的な自己存在が少し遅れてやってくることとしての差し迫りは、ひと - 自己が本来的な自己存在に先駆けていることに基づく。よって、ひと - 自己へと差し迫りつつそれを理解している本来的な自己存在のあり方が、「先駆しながら」という仕方として示されるのである。「先駆することは現存在を、(…) 自分自身であるという可能性の前へともたらず (vorbringen)」(SZ266)。本来的な自己存在とは、ひと - 自己が本来的な自己存在に先駆しながら、本来的に自己でありうる可能性の前へともたられることであり、そのようなこととして、本来的な自己存在がひと - 自己に差し迫ることなのである。

第2節 立て続け性 (Ständigkeit) と自立性 (Selbständigkeit)

前節の考察では、死への先駆が事実性と実存論性との統一を成り立たせている仕方はいまだ明らかになっていない。それを明らかにするには、本来的な自己存在とひと - 自己との前後関係を前節のようにひと - 自己を前に据えるのみならず、もう一方向からも捉える必要がある。両者の関係は、ひと - 自己の様態変化としてのみならず、本来的な自己存在の様態変化からも理解されなければならないのである。

第1章で見たように、ひと - 自己とは、現存在がそれを怠ることで非本来的であるまさにその存在の仕方、つまり本来的に自分自身であるという仕方を、それを怠るという形ですでに含んでいるような存在の仕方であった。ひと - 自己とは、本来的な自己存在の様態変化なのである。ひと - 自己は、本来的に自己でありうる可能性をもちながら、その可能性を自ら選択しそこなうことによって、ひと - 自己として非本来的に〈自己でありうることである〉。つまり、本来的な自己存在として本来的に〈自己でありうることである〉ことは、ひと - 自己にとって「あらかじめ (vorgängig)」ありうる可能性であった。ひと - 自己は、その本来的な自己存在を自ら選択する可能性にもあらかじめ開かれていたからこそ、ひと - 自己なのである。このことは、

本来的な自己存在の「あらかじめ性 (Vorgängigkeit)」(SZ307) として示されている。つまり、ひと - 自己と本来的な自己存在との前後関係を前節とは逆の方向から捉えうるのである。

以上のように、ひと - 自己と本来的な自己存在との前後関係は、互いのあり方をすでに含みこみ、互いが互いにとっての「すでに」在る仕方となるような関係だといえる。しかしこの場合、本来的な自己存在がひと - 自己に「少し遅れてやってくる」ことと、ひと - 自己にとって「あらかじめ性」をもっていることとは、どのように両立しうるのか。そこに、死への先駆を事実性と実存論性との統一において成り立たしめる仕方がある。それは、次のような表現に表わされている。先駆しながらの死への存在は、「あらかじめ立て続けの (vorgängige and ständige)」(SZ307) 存在と言われるのである。ここに示される「立て続け性 (Ständigkeit)」が、死への先駆を成り立たせているのである。

あらかじめ性は、被投性に基づいてつねに「すでに」ありうる可能性として最も固有に存在しうるという本来的な自己存在の実存論性を表している。しかしそれは、単に「すでに」備わっていてつねに保障されている属性のようなものではない。本来的な自己存在が最も固有に存在しうるのは、そのような「すでに」ありうる可能性を「その都度」企投するという仕方においてのみである。最も固有に存在しうるとは、「先駆しながらその都度すでに自分をひとから引き離しうること」(SZ263、強調は引用者による) なのである。このような「その都度すでに」という仕方において初めて、本来的な自己存在は、事実的に本来的に〈自己でありうることである〉のであって、このような事実性から翻って見るときに初めて、本来的な自己存在とは「あらかじめ」ありうる可能性であったといえることができる。この点で、本来的な自己存在はつねにひと - 自己の被投性に後れをとっていることにもなる。このように、「その都度すでに」という仕方が、遅れてやってくることとあらかじめ性とを両立させ、先駆において事実性と実存論性との統一を可能にしているといえる。そして、この「すでに」はあらかじめ性として表されるのだが、「その都度」という仕方は「立て続け性」によって可能になると考えることができる。

以上より、先駆が可能な仕方としての「立て続け性」を導くことができた。そしてこの立て続け性は、死の可能性の残りの二性格④確実な、⑤未規定な、に即して見る場合にも、死への先駆を規定しているのだが、ここではそれを詳述することはできない。死への先駆を、死の確実性と未規定性とをともに引き受け、その通りに理解するあり方として簡単にまとめるならば、それは、立て続けの脅かしへと自分を開き保ち、そのようにしてその都度の事実的な掴み直しへと立て続けに自分を自由に保つことであるといえる (SZ308)。

したがって、本来的な自己存在とは、立て続けに〈自己でありうることである〉ことだといえる。本来的な自己存在は、このような事実性と実存論性との立て続けの統一において、成り立つのである。つまり、現存在は本来的にはそのようにして、立て続けに (ständig) 自己 (Selbst) になる。ここに、自己存在の「自立性 (Selbständigkeit)」が示されているのである。

第3章 固有性の到来—もののもとで・他者と共に

第2章では、立て続けに自己になることとして、自己存在の自立性が示された。ここでは、本来的な自己存在の「個別化 (Vereinzelung)」を取り上げ、この自立性をさらに解きほぐす。

第1節 個別化

先駆的決意性における本来的な自己存在の事実性は、個別化を含む。これを、〈立て続けに自己になること〉(自立性)として、事実性と実存論性との立て続けの統一の視点から見てみよう。

個別化は、死の性格②無関連の、に関わって示される。すなわち、「先駆することにおいて理解された死の無関連性が、現存在を自分自身へと個別化する」(SZ263)。個別化とは、自分自身への個別化である。ここに示されている個別の「自分自身」とは、死の性格④確実な、に即して「現存在自身が、自分の死を確実であるとする」(SZ257)と言われるときの自分自身に重なる。ここから理解するなら、自分自身とは「ひとは死ぬ」という語りにおける実は誰でもない者のことではなく、そこで覆い隠されている「まさにこの私 (gerede ich)」(SZ253)のことである。確実な死の可能性へと先駆することにおいては、「その都度、固有の現存在自身が、自分に最も固有で無関連の存在しうること

を確実であるとしなければならない」(SZ257)のである。この「固有の現存在自身」は、死ぬことを不特定の他者たちにとっての事柄にして、責任を逃れているひと - 自己とは異なって、死ぬことを「本質からして代理不可能な仕方

で私のもの (das meine) である」(SZ253)と理解しているような現存在である。つまり、固有の現存在自身とは、死の代理不可能性を負った、他でもないまさにこの私としての、個別の自分自身のことなのである。したがって、個別化においては、個別でかつ固有の自分自身が語られる。個別化とは、〈個別で固有の自分自身になること〉なのである。

ただし、ここで注意が必要なのは、「個別で固有の自分自身」を、個別化が向かう先の実体的な存在者として捉えてはならない点である。個別化は、存在者の事実としてのみならず、そのうちに実存論性を見てとられなければならない。「個別で固有の自分自身」とは、存在者ではなく、可能性としての実存論性なのである。とはいえたしかにそこでは「個別者 (einzelnes)」が語られ、これは一見、個別の存在者を指しているように思われる。しかし、その文脈に注意してみよう。「死は無差別に単に固有の現存在に属しているのではなく、むしろこの者を個別者として要求している」(SZ263、強調は引用者による)とされる。ここで語られているのは、個別な存在者としての個別者ではなく、「個別者として」の「この者」(現存在)である。つまりここで示されているのは、実体的な存在者としての個別者ではなく、無関連な死の可能性の要求に応じて、現存在(この者)が「個別者として在ること」が可能である、ということである。この言明は、そのように現存在が〈個別者として在りうること〉を語ると同時に、個別者そのものを語らないという態度を表している。つまり、そこに示されているのは、実体的な存在者としての個別者ではなく、個別者でありうるという実存論性なのである。その意味で、死がそこに無差別に単に属するような「固有の現存在」は、退けられている。個別化とは、「最も固有に存在しうることへの本質的な個別化」(SZ307)なのである。

しかしこれは、個別者を可能性にすることで、現存在が事実的に「個別者で在ること」を退けているのではない。無関連な死の可能性に応じて、その可能性性格の通りに死を理解することによって、現存在は、個別者として在ることができる。つまり、〈個別者でありうるのである〉。個別者でありうるという実存論性は、この個別者(でありうるの)であるという事実性において初めて成り立つのである。したがって個別化とは、個別者でありうるという実存論性との統一において、事実的に〈個別者(でありうるの)である〉ことでなければならない。

したがって個別化を、事実性と実存論性との統一として、〈最も固有に個別者でありうることである〉と表現することができる。そして、この統一は立て続けの統一なのであるから、個別化とは、〈立て続けに個別で固有の自分自身になること〉だといえる。立て続けに自己になることとしての自立性は、このように、個別性と固有性を伴って理解されうる。

第2節 実存論性の到来—単なる可能性ではない

前節で見たように、個別化のうちに単なる「個別者」が見られてはいけない。それは次の二つの意味においてである。第一に、「単なる可能性としての個別者」ではないこと。第二に、「単に実体的な存在者としての個別者」でもないということ。つまり、実存論的な可能性としてにせよ、事実に存在者としてにせよ、事実性・実存論性のどちらか一方のみにおいて「個別者」なるものをそれだけで想定することはできない。事実性と実存論性、両者統一の視点から個別化を捉える必要がある。そこで本節では一点目を、次節では二点目を取り上げ、実存論性と事実性、それぞれの側から、個別化をともなう自立性への理解を深めることとする。

個別者でありうるという実存論性は、「単なる可能性としての個別者」を意味するのではない仕方、理解されねばならない。実存論性は、事実性とは異なるとはいえ、事実性から独立してすでに「存在する」可能性ではない。それは、現存在の存在（実存）のことであり、存在する何ものかではないのである。このことは、実存論性のもつ「到来」という性格から理解される。到来とは、「将来（Zukunft）」現象の説明において、「本来的に実存している現存在が最も固有に存在しうることであり、自分を自分へと到来させること」（SZ336）として示される。ここで「自分を」到来させるという場合の自分が、「もっとも固有に存在しうることであり、すなわち実存論性を示している。つまりここには、「実存論性の到来」が示されているのである。そして実存論性の到来としての将来は「有限性（Endlichkeit）」（SZ330）をもつ。

将来は、存在しうることを閉じて終わらせ、すなわち将来自体が終わらせられて、そのような将来として、決意して、非性を実存的に理解することを可能にする。（SZ330）

ここでは第一に、将来が、存在しうることであり（すなわち実存論性）を「終わらせること」とされる。なぜ実存論性の到来が、それを終わらせることなのか。それは、次のように理解しうる。つまり実存論性は、事実性へと到来することで、存在しうるという可能性としての自分を終わらせ、〈存在しうることであり〉こととして、存在者である（自己である）という事実性を成すのである。そこではその都度、本来性と非本来性との開かれて自己でありうる可能性について、そのように自己でありうる一つの仕方が選ばれて、本来的あるいは非本来的に〈自己でありうることであり〉こととなり、可能性としての実存論性は終わりを告げている。第二に、将来がこのように実存論性を終わらせるとは、「すなわち将来自体が終わらせられる」ことである。つまり、将来において終わらせられるところの実存論性が、将来それ自体でもある。第三に、そうして自らのうちにそれ自体を終わらせることを含んでいるような実存論性の性格が、「非性（Nichtigkeit）」と言い当てられている。実存論性とはそれ自体で、「非性」つまり、実存論性ではないことによって規定されているのである。そして最後に、実存論性の到来かつ終わりとし

ての将来が、実存論性をその非性という性格において示し、実存論性の実存的な理解を可能にするとされる。ここには、「実存論的に」ではなく「実存的に」理解するという事実性がいわれている。それが「決意して」というあり方、すなわち先駆的決意性である。つまり、実存論性が自らの到来・終わりとともに、その非性によって、先駆的決意性の事実性を可能にする。将来が「自分へと」到来させる現象であるという場合の自分とは、この事実性のことである。

そして、ここで実存論性によって可能になるところの事実的な「先駆が、現存在を本来的に将来的にする」(SZ325)。つまり、先駆の事実性においてのみ、それを可能にすることとしてみ、実存論性としての将来現象はありうるのである。将来はただ、「存在において」、「将来的である」という事実性としてのみ、到来という現象として自らを可能にする。つまり、将来としての実存論性とは、事実性において初めて実存論性が到来するという、その現象自体のことなのである。したがって、その事実性を離れて、ただそれだけで実存論性を想定することはできない。将来とは、実存論性のそのような性格、つまり、事実性を舞台として、自身の非性においてのみ、自らを可能にするという性格を示しているのである。

以上のように、到来としての実存論性は、事実性への到来、すなわち事実性における自らの終わりそれ自体であり、そのようにして事実性と重なりといえる。この重なりこそが、事実性と実存論性との立て続けの統一なのであり、この統一が個別化を成り立たせている。そのためそこで、事実性との関連を欠いた「単なる可能性としての個別者」を想定することは、やはりできない。〈個別で固有の自分自身になること〉は、そのような個別者へと向かうことではなく、個別者でありうるという実存論性の到来なのである。そしてそこに、個別性・固有性の到来が含意される。かつその到来は、実存論性の終わりとして、事実性における個別性・固有性の到来を意味する。自立性とは、そのような個別性・固有性の立て続けの到来なのである。

第3節 世界内存在としての自立性—単に実体的な存在者ではない

本来的な自己存在の個別化に、「単に実体的な存在者としての個別者」を見るのは、前節に見た実存論性の到来に重なる「事実性」への誤解に基づいている。実存論性との統一における事実性は、実体的な個別者、つまり「単独者」という訳出に読まれているような単に「一人」である者のことではない。それは、以下の箇所にも明確に示されている。

現存在が本来的に自分自身であるのはただ、現存在が配慮的に気遣いつつ…のもとで在る存在 (Sein bei...) かつ、顧慮的に気遣いつつ…と共に在る存在 (Sein mit...) として、第一次的には自分が最も固有に存在しうることに自己企投し、しかしひと - 自己の可能性へと自己企投しない限りにおいてのみなのである。(SZ263)

ここには、「自分が最も固有に存在しうることに」への自己企投として、現存在の個別化が語られている。この部分で注目すべきは、個別化が「本来的に自分自身である」という事実性において語られている点、そしてその事実性が「…のもとで bei」「…と共に mit」というあり方を意味することが示されている点である。この二点から、個別化が成り立つのは、「…のもとで」「…と共に」在る現存在の事実性においてだといえる。この「…のもとで」「…と共に」というあり

方は、ものの「もとでの存在 Sein-bei」、他者との「共存在 Mitsein」に当たるが、このようにもののもとで、かつ他者と共に在るあり方は、「世界内存在として」と表すことができる。「現存在は、個別化されるのだが、にもかかわらずそれは、世界内存在としてなのである」(SZ189)。ここから、個別化が成立する舞台としての事実性とは、もののもとで、他者と共に在る世界内存在の事実性のことだといえる。つまり、〈個別で固有の自分自身になること〉は、世界内存在として、もののもとで、他者と共に在る事実性において成り立つのであって、世界におけるものや他者とのかかわりを欠いて一人で在るような単独者によっては成り立ちえないのである²。

そして、個別者でありうることとしての実存論性も、そのような単独者を示してはいない。それは、前節に見た通り、実存論性を事実性との統一を離れてそれのみで想定することはできないからである。実存論性の到来の性格が十分に理解されないとき、そこに「本来」そうありうる可能性として、自己存在の固有性や個別性が帰属するところの根源が想定されてしまい、結局、世界内存在としての事実性を欠いて、それだけで成り立ちうる可能性としての個別者、すなわち単独者を（可能性としてであれ）導いてしまう。しかし、個別化とは、事実性と実存論性との統一において、〈立て続けに個別で固有の自分自身になること〉であり、そこに、一人になるという意味ではない「世界内存在としての自立性」を見ることができるのである。

おわりに

本稿は、ハイデガーの存在論的自己論における〈自立性〉概念について、以下二つの点を明らかにした。第一に、〈自立性〉とは、その都度の様態変化においてたえず自己になることとして、「固有性（固有な自己でありうること）の到来」の動性において捉えられるべきこと。第二に、そうした固有な自己の成り立ちは、そもそも自己のうちに本来備わっていた可能性が開花するということではなく、もののもとで・他者と共に存在者として在るという世界内存在の事実性において初めて、固有な自己でありうるものが成り立つという事態をいうのであること。

それではこうした〈自立性〉概念は、教育学の自立・自律論に対してどのような関係をもつだろうか。それは次の二つの方向で示される。第一に、教育学の自立・自律論を支える方向、第二に、教育学の自立・自律論を、存在論独自の視野から位置付け直す方向である。

第一の方向において、ハイデガーの〈自立性〉は、依存から自立・自律へという単純な発達図式を問い直す教育学の議論に対応する。というのも〈自立性〉の一契機としてのひと - 自己は、代理不可能な死の可能性の理解に際して、実は誰のことでもない不特定の他者たちに「依存」したあり方だともいえるが、〈自立性〉とは、この「依存」状態を脱して至る状態のことではなく、依存した理解のあり方からその都度変容する運動それ自体をいうからである。ひと - 自己はすでに他者と共に在る共存在の一つの仕方であり、その理解のあり方を離れる変容運動としての〈自立性〉は、「共存在として」の世界内存在の事実性において成立する。つまり、〈自立性〉はそれ自体、固有な自己の到来であるとともに、共存在のあり方の変容運動でもある。この点で〈自立性〉は、依存を脱して自立・自律へというのではなく、依存をも含んだ他者との関係性において自立・自律を見ようとする教育学の議論に重なる方向をもつのである。

ただし、ハイデガーの〈自立性〉はそれだけではなく、第二の方向をもつ。というのも、〈自立性〉という変容運動の舞台としての世界内存在の事実性には、他者との関係（共存在）だけ

ではなく、ものとの関係（もとでの存在）が並列されるからである。この並列は、人をものをも「存在者」として、それら存在者の「存在」から一旦区別する存在論的視点からなされる。そこから見れば、他者との関係も、ものとの関係もいずれも、「存在者」同士の「事実性」ということになる。それはその視点が、どの事実的な存在者からも区別されるところの「可能性」としての「実存論性」を見るからである。ただし、ここで重要なのは、事実性と実存論性といずれも一方のみではありえず、両者が立て続けの統一運動をなすことである。この統一運動として見れば、存在者としての自己は、同じく存在者としてのものや他者とかかわりながら、その事実性（自己である）においてその都度不断に、可能性としての実存論性（自己でありうること）とかかわっていることになる。そして、事実性と実存論性とのこの立て続けのかかわり合いの運動こそが、個別で固有の自己をその都度成り立たしめる〈自立性〉なのである。

よって、こうした存在論的〈自立性〉から見れば、自立・自律を「他者との関係性」に置き直そうとする教育学の議論は、事実性と実存論性との立て続けの統一運動の一部に位置づけられる。自分、もの、他者といった存在者たちは、事実に、理解しながらかかわり合っているが、そのかかわり合いが実はその都度、死の可能性を理解するあり方でもあって、その点で、可能性としての実存論性とかかわりでもある。そして、この可能性にこそ、自己でありうる可能性を見ることができると、そこに個別で固有の自己が到来する〈自立性〉の運動が成り立つ。他者との関係性における自立・自律は、その〈自立性〉の一部なのである³。

註

Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit* (19. Aufl., 2006), Max Niemeyer からの引用は、略号 SZ を用いて頁数を示した。邦訳は、既訳に基づきつつ、適宜訳出し直した。

¹ 渡邊二郎もこの点に着目する。彼は「本来性と非本来性のどちらの根底にも（…）共通に存している」「形式的―無差別的な構造」を見出し、それは「日常的無差別相」として「さしあたりいたいていは非本来性という様態をとって立ち現れる」ものの、そのうちに「実存性 [Existenzialität] のアプリオリな構造」を含むという（渡邊 2011：145、[] 内は引用者）。

² 実存の本来性におけるもとでの存在の可能性に焦点化したものに、森一郎（2018）がある。

³ 教育学の自立・自律論はもちろん、人以外のものとかかわりをも論じているだろう。しかし、大人と子どもとの関係において子どもが育っていくことを起点とする教育的な自立・自律論においては、少なくとも、人と人との関係に焦点が当てられているといえる。その焦点化が、存在論的視野からは、自明のことではないことがわかるのである。

参考文献

- 下司晶（2015）『「甘え」と「自律」の教育学―ケア・道徳・関係性』、世織書房。
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit* (19. Aufl., 2006), Max Niemeyer.
- 原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』（Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ）（2003）、中央公論新社。
- 熊野純彦訳『存在と時間』（一・二・三・四）（2011）、岩波書店。
- 辻村公一・ハルトムート・ブフナー訳『ハイデッガー全集第2巻 有と時』（1997）、創文社。
- 森一郎（2018）『ハイデッガーと哲学の可能性―世界・時間・政治』、法政大学出版局。
- 田鍋良臣（2007）『『存在と時間』における自己の問題―「自立性」について』『宗教哲学研究』24号、北樹出版、pp.85-98。
- 渡邊二郎（1979）「真理と非真理、もしくは本来性と非本来性―ハイデッガー『存在と時間』研究覚え書き」『渡邊二郎著作集3―ハイデッガー3』（2011）、筑摩書房。
- 和辻哲郎（1934）『人間の学としての倫理学』（2007）、岩波書店。

（日本学術振興会特別研究員 臨床教育学コース 博士後期課程1年）
（受稿 2019 年 8 月 30 日、改稿 2019 年 11 月 11 日、受理 2019 年 12 月 13 日）

存在論から見た自立・自律

—M・ハイデガー『存在と時間』の自己論を手がかりに—

森 七恵

本稿では、ハイデガーの自己論を手がかりに、教育学における「自立」と「自律」を存在論的な視野から検討する。依存から自立・自律へという発達図式を問い直し、自立・自律を他者との関係性に置き直す近年の教育学の議論に対し、ハイデガーの自己論は何を示すか。『存在と時間』において「自己」とは、「本来的な自己存在」と「ひと - 自己」との「様態変化」であり、かつ自己である「事実性」と自己でありうる「実存論性」との統一運動である。そしてこの統一運動が〈自立性 (Selbständigkeit)〉である。というのもそれは、固有な自己でありうる「可能性」(実存論性)の立て続けの「到来」として、立て続けに (ständig) 固有の自己 (Selbst) になることなのである。ただしその実存論性の到来は、もののもとで、他者と共に在る事実性として成り立つ。そこで、教育学が他者との関係に焦点化して論じる自立・自律は、この立て続けの統一運動としての〈自立性〉の一部に位置づけられる。

Self-help and Autonomy from an Ontological Perspective: According to Heidegger's Concept of Self in "Sein und Zeit"

MORI Nanae

This paper presents an ontological discussion about the concepts of self-help and autonomy. In pedagogy, these ideas are often discussed from the perspective of human relations. On the other hand, Heidegger's ontological concept of "self-help" (Selbständigkeit) is related to self-formation, and discusses the change each time and the constant coming of originality. This occurs in the relationship between self and things and others. The self understands things and others, and this relationship is called being-in-the-world. In addition, this involves understanding the possibility of death. In this relationship with possibility, self-formation occurs each time. From this ontological perspective, pedagogical self-help and autonomy in human relationships is one part of "self-help" (Selbständigkeit), as human relationships are one part of being-in-the-world and being-in-the-world as a total being is related not only to other things and other people but also to the possibility of death.

キーワード：存在論、自立、自己

Keywords: ontology, self-help, self