

# 本来的な時間における死について

——ハイデガーによるニーチェの永劫回帰思想解釈を手がかりに——

丸 山 徹

## はじめに

死に対して私たちが持っている一般的なイメージは、「たった一度きりの生の終わりであり、その後には無が永遠につづく」というものであろう。しかし、こうした死に対するイメージは妥当なものだといえるのだろうか。

本論文では、こうした死に対する一般的なイメージが、過去から未来へと向かって一方通行で進む直線的な時間の観念に立脚していると仮定し、これを批判する可能性を持つ議論として、ハイデガーの『ニーチェ I』における永劫回帰思想の解釈を取り上げる。

また、ハイデガーは『存在と時間』において、通俗的な時間の観念を非本来的であるとし、「時間性」にもとづく本来的な時間と、その中で死の本来的な様相について論じている。この時間性についての議論を通してハイデガーの永劫回帰思想の解釈を検討することで、「直線的に経過する時間」ではない時間とはどのようなものか、またそうした時間において死とはどのようなものであると言えるのかを明らかにしたい。

## 1. ニーチェの思想における死の位置づけ

管見によれば、ニーチェに関する研究で、死についての問いを主題的に論じたものはこれまでにごくわずかしかない。それは、ニーチェがその著作において死について言及している数少ない箇所、ほとんどその積極的な意義を認めていないように見えるからである。しかし、新田章は、「ニーチェは、むしろ徹底的に死を問うたのである。彼は、生と死との関係を「移行」や「対立」と捉える一切の立場を退け、「同一物の永劫回帰」説において、生即死、死即生という徹底的な有限性の立場に立つ<sup>1)</sup>」としている。新田によると、「背後世界の捏造」を批判したニーチェにとって、永生への「移行」であるキリスト教的な死が退けられるのはもとより、エピクロスによる唯物論

的生死観、つまり死は生の完全な終わりであって、死は「なにものでもない」とする立場もまた、「苦痛に対する恐怖」から死を生の「外」へと追いやろうとする態度であり、死に対してニーチェの取る姿勢ではありえない。さらに、ニーチェが永劫回帰思想を、その表面的な字義通りに輪廻転生を説くもの、つまり「不死性信仰の代用」とすることを否定したことにふれ<sup>2</sup>、むしろ永劫回帰思想は「人間はどうあっても（何度生まれ変わろうと）死なざるをえぬことの自覚、徹底的な有限性の自覚を説く思想として。更に〈何度生まれ変わろうと〉という神話的表現をも非神話化するなら、永劫回帰の円環とは、〈生の各瞬間に無数度回帰する死の現前〉、すなわち〈生即死〉の象徴として解釈されうる<sup>3</sup>」という。そして、永劫回帰思想の肯定、すなわち運命愛の態度とは、こうした「生（即死）を瞬間ごとに生き切ることに他ならず、（中略）他方から言えば（生即）死を瞬間ごとに死に切ることもある<sup>4</sup>」としている。では、この「瞬間ごとに生き切ること＝瞬間ごとに死に切ること」とは、具体的にはどのような在り方を指すのだろうか。永劫回帰思想における死の意義について論じるにあたり、この点に関してさらに踏み込んで検討する必要があると考えられる。以下の節では永劫回帰思想の時間的構造における「瞬間」という時間性と死との関連を、ハイデガーの永劫回帰解釈と『存在と時間』における議論とを比較しつつ明らかにすることを目指す。

## 2. 『ニーチェ I』——円環的な時間

まず、ハイデガーによる永劫回帰思想の解釈を、その時間的構造の側面に注目しながら確認したい。ハイデガーは、1936年から1940年にかけてフライブルク大学で行った講義を収めた『ニーチェ I』において、『ツァラトゥストラ』の「幻影と謎」という章を取り上げ、永劫回帰思想の時間的構造について解釈している。ハイデガー自身の論に先立って、以下に「幻影と謎」の概要を確認する。

「幻影と謎」は主にツァラトゥストラと侏儒との問答が展開される場面である。二人は「瞬間」と書かれた門の前に立っており、そこから将来と過去へ向けてそれぞれ永遠に道が伸びている。ツァラトゥストラは、「侏儒よ、おまえはこの二つの道は互いに永遠に矛盾しあうと信じるか」(Za, 200)、すなわち永遠に交わることなくそれぞれの方向に伸びてゆくのかと問うが、侏儒はこれを否定して、「すべての直線的なものは欺く（中略）すべての真理は曲がっている、時間自身が円環である」(ibid.)と答える。ツァラトゥ

ストラはこれを聞いて怒り、「見よ、この瞬間を！」(ibid.)と侏儒に投げかけ、以下のように言う。過去へと続く道が永遠に延びているとすれば、その中で全ての起こりうることと共にこの「瞬間」という門もまた既に存在したのではないか。そしてその「瞬間」はこれから起こりうるすべてのこととも連結し、これらを引き連れている。そして、円環を成す時間のなかのこの「瞬間」は、すべての起こりうることと共に自分自身もまた引き連れている。したがって、私たちは永遠に繰り返しまた戻ってこなくてはならないのではないかと。しかし侏儒はこれに応答することなく、場面は次へと展開する。以上が「幻影と謎」における問答の要旨である。

二者は一見同じことを、すなわち、永遠に続く道は必然的に直線ではなく円を形成し、それゆえ時間は無数回繰り返して回帰する、ということ述べているように見える。しかしハイデガーは、この二者に決定的な違いを見る。それは、見た目は直線である道が円環を形成するにあたり、その円環の「切れ目」を、自分が立っているここから離れたどこか遠くに持つか、それとも自分が立っているこの「瞬間」に持つか、という違いである。この違いは、両者の円環をどのように分けるのだろうか。

侏儒は、無限のうちへと走り込む二つの小道の方に目を向けるだけであり、彼はただ次のように想像しているだけにすぎない。もし二つの道が限りなきもの（「永遠」）のうちへ通じているのなら、そこでこの二つの道は合流する。その場合、循環は無限のなかで——すなわち、この私から遠く離れたところで——自ら閉じるのであるから、それ故すべての回帰するものもまた均衡の単なる交互変化のうちで次々順々に走ってきて、かくして次々と門道を通り抜けて走り去っていく。以上のように想像しているだけにすぎないのである。ツァラトゥストラが、ずいぶん奇異な表現であるが、言っていること、すなわち、門道で二つの小道が互いに「鉢合わせする」ということから、何も侏儒は見えてとっていない。(GA, 277)

侏儒の円環は、二つの道が「この私から遠く離れたところで」合流している。永遠に続く道は円環を形成せざるを得ない。しかし、どこかで「合流」した円は、本当に円であるといえるのだろうか？それは、侏儒自身が「直線」を否定しているにもかかわらず、あくまで「直線的に経過する時間」の「終わり」と「始まり」を合流させただけのものにすぎないのではないだろうか。そのとき、道がいったいどのように「合流」するのか定かでない。しかしそれがあくまで円環を成すとすれば、「始まり」と「終わり」の「合流」

においてその道（時間）はいわば「リセット」することになる。したがって、前へ前へと進むにもかかわらず既に決定した出来事の無限の繰り返しでしかない円環においては、一般的な時間と同じように自分の立っている場所から見た道の先＝「将来」は見通せないにもかかわらず、それはもはや何も期待するに値しない。すべては無限回同じように繰り返してきたし、また同じように繰り返すだろうからである。侏儒にとって「すべての決断やすべての努力やすべての向上意欲はいつでもよいこと」（GA6-1, 275）になり、「この教説から帰結するのはただ倦怠だけであり、ひいては生に対する否定となる」（ibid.）のである。

一方、ハイデガーは、ツァラトストラの、「見よ、この瞬間を！」という問いかけに注目する。ツァラトストラは、侏儒のように出来事が過去から今へとやって来ては去って行くのをただ傍観するのではない。ハイデガーによれば、ツァラトストラは過去と将来へ延びた二つの道が目の前の「瞬間」と書かれた門で「鉢合わせ」（GA6-1, 277）しているのを見るのである。つまり、ツァラトストラにとっての円環の切れ目は、まさに自分が立っているこの「瞬間」にある。ハイデガーは、このツァラトストラの円環について以下のように述べる。

将来何が生成するかは、まさに決断の事柄である。円環は無限のうちのどこかで閉じるのではなく、円環はその切れ目のない結合を相克の真只中たる瞬間のうちにもつ。何かが回帰する場合に、何が回帰するかを決するのは、瞬間であり、瞬間に於いて対立物に衝突するものを克服する力である。永遠は瞬間のうちに有ること、瞬間は儂い今ではなく、単に傍観者を掠めて通り過ぎる刹那ではなく、将来と過去との衝突であること、このことが永劫回帰の教説で最も重たく、本来的な事柄である。この衝突のうちで瞬間は自分自身に至る。すべてが如何に回帰するかを、瞬間は規定する。（GA6-1, 278f.）

侏儒の円環は永遠に一方通行で経過する時間が円を成しており、起きる出来事は既に決まっています、全て同じように無限に回帰するのであった。しかし、「瞬間」のうちに立つツァラトストラにとって、回帰するものはまさにこの「瞬間」において決まるのである。これはどういうことだろうか。問答におけるツァラトストラの応答によれば、円環の時間においては永遠の過去の中ですべての起こりうることは既に起こっていたし、また永遠に繰り返し今に戻ってこなくてはならないのではなかっただろうか。ここで明らかにしなくてはならないのは、ハイデガーの言う、円環における「過去と将来

との衝突」とは何か、そして、回帰するものを決定する「瞬間に於いて対立物に衝突するものを克服する力」とは何か、ということである。前へ前へと進む時間は一方通行であって、そこに「衝突」はない。将来は順番にやってきては今現在を交代に担い、ただ過去に走り去って行くだけである。一方、ハイデガーは、ツァラトゥストラの円環の時間について「彼にとって過去と将来は互いに逆向きに走る」(GA6-1, 277) と述べている。これは明らかに一般的な時間の観念とは異なるものである。

しかし、ここで「過去と将来が逆向きに走るということはどのようにしてありうるのか」という問いを立てても、ツァラトゥストラの円環について考えるのは難しい。なぜなら、その問いにおいては、そもそも時間とは直線的かつ一方通行で経過するものであるということをも前提としているからである。では一体どのように問いを立てればよいのだろうか。

### 3. 『ニーチェ I』 —— 「存在するもの全体」と永劫回帰

ここで一旦、円環の時間の構造についての問いを保留し、異なる角度からツァラトゥストラの問いについて検討しよう。

ハイデガーは、永劫回帰思想とは「存在者の全体が如何に存在するののか (*wie das Seiende im Ganzen ist*)」(GA6-1, 329) を思惟するものであるという。そして、これを思惟するにあたっては次の二つの姿勢がありうるという。一つは「我々は我々自身から、つまりその都度ことさらに経験された時間から、存在者の全体への我々の諸々の関連を評価し、決定する」(GA6-1, 357)、もう一つは、「我々の時間性のこの時間から抜け出して、しかしまさにこの時間の助けでもって無限な計算で全体を決算していく」(*ibid.*) である。この二つの姿勢のうち、後者は侏儒のものである。

人は一連の出来事の一つの系列であり、しかもこのような結果のなかで鎖につながれ固定されて、果てしなく循環する単調さをもって繰り返し繰り返し起こる出来事の系列の一項であると、表象すること——このように表象することは、自分自身のもとにいないということ、すなわち自分自身存在者として存在者の全体のうちに属するの、かかる存在者として存在するのではないということの意味している。人間をそのように表象することは、出席者を数える際に自分自身を数に入れるのを忘れている人と同じように、計算全体の際に一人の自己としての人間を忘れていくということの意味する。このように人間を表象することは、すべて

を外から勘定し、しかしながら存在者から自分自身はこっそり抜け出して巻き込まれないようにするということを意味する。このように勘定する際、我々は時間的な自己、自分に引き渡された自己として意志に於いて将来に引き渡されていることを、我々はもはや考慮していないし、人間がこの存在者の円環の中で一体如何なる状態にあるのかを、人間であることの時間性がはじめて規定し、且つこの時間性のみが規定するのであることを、我々はもはや考慮していない。(GA6-1, 356f.)

侏儒は、時間が円環を成しており、時間の内に存在するすべてのものが繰り返し同じように回帰すると答えた。しかし、実際にはツァラトゥストラの問いに応答できていなかったのだ。侏儒は「時間的な自己、自分に引き渡された自己として意志に於いて将来に引き渡されていること」から、すなわち自分の在り方を決定すべく自分自身に引き渡されている自分から逃避しながら、「存在者の全体」を視野に収めたと思い込んでいるのである。

したがって、もう一方である前者は、自分自身のもとにいながら、すなわち時間的な自己である自分を引き受け、不当に「存在者の全体」から自分を引き抜くことなく、「存在者の全体が如何に存在するのか」を考える。自分自身を単なる出来事の系列のひとつとして、いわばその因果の鎖に支配されたものと捉えるのではなく、やってくる将来において自分がどのように在るか、おのれの意志をもってその自己を迎え入れ、そしてそれを、ここにいる、外ならぬこの自分自身が引き受けるのである。ツァラトゥストラは、自分自身が自分に引き渡されているこの「瞬間」に立つのである。

我々が「瞬間」として規定するのは、将来と過去とが鉢合わせするあの時間である。すなわちそこに於いて、人間がこの衝突の現場に立ち、いやそれどころか人間が現場そのもので有ることによって、将来と過去とは人間自身によって決断的に克服され、成就される、そういう時間のことなのである。等しいものの永遠回帰に於いて思惟されるべく要求されているあの永遠という時間の時間性は、なによりも人間が、そして我々が知る限りでは、ひとり人間のみが立っている時間性である。将来的なものに対して決一意し、既在のものを保守し、現代的なものを形成し耐えることによって、人間はその時間性のうちに立つのである。(GA6-1, 318f.)

私たちは常に、自分自身のもとにいるか、いないかという二つの状態のどちらかにある。そして、それが時間とは何か、また死とは何かということ

決定する。

私たちは、やってくる将来をただ生き延びるのではなく、自分自身であることに對立する衝撃に耐え自分自身のもとにしようとするならば、自分自身がどのような者であるかを、あらかじめ将来に向かって投げっておかなくてはならない。

この思想の思惟は、存在者の全体にとって等しいものの永遠回帰が、すべての存在者を規定する存在として妥当するように、存在者の全体の中から自己を保持する。ところでこの真なるものは、それが存在者の全体に関わるが故に、個々の人間に対して直接その現実性に関して諸々の事実によって証拠だて、証明されることは、決してありえない。我々は常に、あの企投の遂行、共同遂行、追遂行としての一つの飛躍を通してのみ、存在者の全体へと至るのであって、因果関係に呪縛された並列的な個々の事実と事実関係の鎖を手繰りながら進むことによってでは決してない。したがって、この思惟に於いて思惟されているものは、現存する個々の現実的なものとして与えられているのではなく、それぞれ一つの可能性として与えられているにすぎない。(GA6-1, 350f.)

自分自身が「存在者の全体」のうちに属するということは、時間的な自己、つまり自分に引き渡された自分自身の在り様が、必然的にそれと結びついた出来事の全系列を同時に、初めて決定することになる。したがって、自分自身がどのようにあるかは、因果の鎖を手繰るように、既に存在する何か「現実的なもの」に従って決定することはできない。自分が自分自身であろうとするならば、常に、何も頼りになるものがないところに向けて、初めて自分自身の将来を投げなくてはならないのである。

ハイデガーは、『ニーチェ I』で、永劫回帰思想を「信じない者は、自分の意識のうちに、はかない逃亡的な生をもつ」(GA6-1, 353)というニーチェの言葉を引いている。自分が生き延びようとする、つまり「現実的なもの」のうちで生きようとするなら、自分がどのように在るかは時々の状況に従うことになる、すなわち偶然に左右されることになる。ほかならぬ自分が生き延びようとするにもかかわらず、そこに生きているのは自分自身ではない。そして、こうした者は自分の意識のうちにはかない逃亡的な生をもつ、つまり「ある一定の時間的長さを持つ自分」という「現実的な」生を「生き延びて、死ぬ。

第一に逃亡者たちは、待つことのできる能力を要求する長く大きな見晴

らしから、いつも逃亡しつづけている。彼らは身近な幸福を手あたりし  
だい掴み、そのうちで頃よく息災であろうと意志する。このように逃亡  
するものとして、彼らはさらに広い意味で逃亡的にはかない。すなわ  
ち、彼ら自身存立を失い、後に何も遺さず何も創基せず建立もしないよ  
うな何か通り過ぎゆくものである。彼らとは別の者たち、すなわちはか  
ない逃亡者ではない者たちは、「永遠なる魂と永遠なる生成と将来の重  
荷を持った人間たち」である。我々はまたこう言うこともできる。すな  
わち、自分のうちにあまたの時間を抱き、自分の現実の寿命とは独立し  
た遙かなる時間を生き抜いていく人間たちであると。言い換えると、は  
かなく逃亡的な人間たちこそ、本来的な過渡の人間であることに最も適  
していない。しかし一方外見は、「過渡」は消滅を意味するが故に、反  
対のことを言っているように見えるけれども。(GA6-1, 352)

自分自身で在るということは、つねに自分が如何に在るかを将来に向  
かって投げ、それで在ろうとする限り、常に「自己を越えて生を創りだす」  
(GA6-1, 347) ことである。したがって、自分自身で在るということは、つ  
ねに同時に自分自身への「過渡」であり、それは現実的な時間からみれば自  
己の生き延びに反して「消滅」することである。しかし、自分が自分自身で  
在ろうとするとき、自分がそのように在ることはもはや単なる偶然ではなく  
必然となる。

没落そのものは、永遠の立場に立ってみれば、瞬間であるが、はかない  
今ではないし、単なる過ぎ去りではない。最も短いものであり、した  
がって最も無情なものであるが、しかし同時に、最も充実したものであ  
る。そのうちに於いて存在者の全体の最も晴れやかな明のみが輝き現  
れ、したがってそれは、そのうちに於いて回帰の全体が把握可能となる  
瞬間である。(GA6-1, 280)

正午の時刻は、人間—現存在が、その都度その最高の高みとその最も力  
強い意志とに於いて変容される、時刻である。「正午」という語で等し  
いものの永遠回帰の内部で回帰思想が生起するその時点が規定される。  
それはいかなる時計によっても測られない時点である。なぜなら、その  
時点は存在者の全体のうちの点を意味し、その点こそ瞬間の時間性とし  
て時間そのものであるからである。(GA6-1, 360)

自分自身を必然のうちで生成した者、つまり回帰した者であると把握した

とき、時間のなかに存在するもの全体とともに自分が存在し、自分がそのうちに存在するところの時間はもはや過ぎ去るものとしての時間とは別のものであるだろう。

#### 4. 『存在と時間』における「時間性」と死

前節まででは、ハイデガーによる永劫回帰思想の解釈を、その時間的構造に注目し確認した。本節ではこれと比較対照するため『存在と時間』を取り上げ、特に、永劫回帰思想における死の位置づけの考察に寄与すると思われる、通俗的時間についての批判、および時間性と死との関係についての議論を参照する。

『存在と時間』においてハイデガーは、「始めもなければ終わりもない純然たる今の連続としての」(SZ329) 時間は、根源的な時間である「時間性」の通俗的な解釈でしかないという。では、時間性とは何だろうか。ハイデガーによると、時間性とは「到来」、「既在性」、「現成化」の統一的現象である「時熟する」ことだという。まずは『存在と時間』における現存在についての分析を確認し、その後時間性についての議論へと移る。

『存在と時間』において、現存在は、「おのれの存在しうることへとかかわりゆくことが問題である存在者」であり、「おのれの最も固有な可能性としておのれの存在へと態度をとっている」(SZ42)。それは世界の内に被投された存在として常に「何々のもとで、つまり、これこれしかじかに親しまれているものとしての世界のもとで住んで」(SZ54) おり、その都度その親しまれているものに応じた特定の在り方において現事実に存在している。これは道具的存在者への配慮的な気遣い、および共現存在への顧慮的な気遣いと呼ばれる。現存在は、さしあたり日常的な在り方においては、そうした配慮的に気遣われたもののほうからおのれを了解しており、そうした世界のもとに没入し、本来的な自己存在しうることから脱落してしまっている。

では現存在の本来的な自己存在しうることはどのようなことだろうか。現存在には、「現存在自身の存在しうることとしてまだ「現実的」となっていないなものか」(SZ236) が属している。これは現存在から決して除去されることのない欠如である「未了 (Noch-nicht)」として不断に現存在に属している。仮にこの欠如を埋め合わせることでこれを現存在から除去してしまうことができるとしたら、すなわちおのれの存在における可能性を汲みつくし「全体存在」してしまったら、そのときすでに現存在はもはや存在しえない。つまり「現存在は、現存在が存在しているかぎり、不断に、すで

におのれの未了なのである」(SZ245)。ここから分かるのは、死は、現存在が全体存在することとして、同時に現存在自身がもはや存在しえないという可能性として、「最も固有な、没交渉的な、追い越しえない存在しうること」(SZ255) であるということである。死は、もはや存在不可能であるという現存在の存在可能性であり、現存在の死は終わりへ到達していることではなく「現存在というこの存在者の終わりへと関わる存在」(SZ245) である。これは、生理学的な意味における死である「落命すること (Ableben)」とは区別されなければならない。

現存在はその日常的な在り方において、死を「いつかはやって来るが差し当たり自分自身には関係がない」というような単なる事件として解釈し、「死はあらゆる瞬間に可能である」(SZ259) ということを隠蔽することで、死の可能性としての性格を遮蔽し、おのれの最も固有な存在しうることを喪失している。しかし、現存在は、さしあたりそれに直面しそこから逃避している死をおのれの可能性として持ちこたえることで、おのれの死を可能性として解放しうる。こうした可能性としての死へとかかわる存在は「最も固有な、没交渉的な、追い越しえない存在可能性」のうちへの「先駆 (Vorlaufen)」であり、こうしてはじめて、現存在は本来的に、全体的に存在しうるのである。ハイデガーは、こうした最も固有な存在しうることへとかかわる存在、つまり「先駆的決意性 (vorlaufende entschlossenheit)」がどのようにして可能であるのかを、「到来」という言葉で説明する。

このようなことが可能であるのは、そもそも現存在がおのれの最も固有な可能性においておのれへと到来することができ、このようにおのれをおのれへと到来させることのうちで、その可能性を可能性として持ちこたえる、言い換えれば実存するというふうにしてだけなのである (SZ325)

ここでいう「到来」(Zukunft) とは、時間的に「まだ「現実的」となっていないが、やがていつかは存在するであろう」といった今のことを指しているのではなく、現存在がおのれの最も固有な存在しうることにしておのれへと到来するときの、その来ることを指しているのである」(SZ325) とされている。

また、現存在は先駆的決意性において、おのれ自身の根拠を支配する力を持つことのできないものとして、実存しつつおのれ自身の根拠であることを引き受ける、つまりおのれの「非力さの被投的な根拠」(SZ325) であることを引き受けるのだが、この被投性の引き受けは「到来的な現存在が、おの

れの最も固有な「おのれがそのつどすでに存在したとおりのありさま」であることができ、言いかえれば、おのれの「既在」(Gewezен) であることができるというふうにはしか可能ではない。」(SZ326)

この到来と既在との関係は以下のようにあらわされる。

本来的に到来的に現存在は、本来的に既在しつゝ存在している。最も極端な、最も固有な可能性のなかへと先駆することは、最も固有な既在へと了解しつつ復帰することなのである。現存在は、到来的である限りにおいてのみ、本来的に既在しつゝ存在していることができる。(SZ326)

そして先駆的決意性が現のそのときどきの状況を開示し、「環境世界的に現存しているものを行為しつつ出会わせる」すなわち「現成化」(Gegenwärtigen) すること (SZ326)、これらの「既在しつゝある現成化する到来」という統一な現象をハイデガーは「時間性 (Zeitlichkeit)」と呼ぶ。ハイデガーは、こうした時間性が通俗的な時間了解にもとづいて捉えられてはならないと注意している。気遣いは「(世界内部的に出会われる存在者) のもとでの存在として、おのれに先んじて (なんらかの世界の) 内ですでに存在している」(SZ317) という構造を持つが、「到来」と「既在」とが、「未だ存在していない存在者」と、「すでに存在していた存在者」としてとらえられてしまうとすれば、「気遣いは「時間の内で」事物的に出来し経過する存在者として把握されたことになってしまう」(SZ327) のである。時間性は、「到来と既在性と現在とから、「時間とともに」はじめて合成される」(SZ328) ような存在者ではなく、「既在しつゝあり現成化する到来として時熟する (zeitigt)」(SZ350) のである。

到来、既在性、現在は、それぞれ「おのれへと向かって」、「のほうへともどって」、「を出会わせる」という現象であり、これらの統一として時熟する時間性は「根源的な「おのれの外へと脱け出ている脱自」それ自体」(SZ328) である。そして時間性は、「おのれ自身のさまざまな可能的な在り方を時熟させる」(SZ328) のである。

また、おのれの最も固有な存在しうることにおいておのれへと到来することは、「おのれがすでにそれである存在者を、決意しつつ引き受けること」(SZ339) である。こうした「本来的な仕方では既在しつゝ存在していること」はおのれの「取り返し (Wiederholung)」(SZ339) と名づけられる。

「本来的な時間性」(eigentliche Zeitlichkeit) (SZ329) はこのように時熟するのであるが、では非本来的な時間性はどのような気遣いから時熟するのだろうか。日常的には現存在は「配慮的に気遣われたもののもとでの配

慮的に氣遣いつつある存在において」(SZ337) おのれへと到来するのだが、これは「配慮的に氣遣われたものがもたらす成果や、それがこぼれ拒絶にもとづいて」(SZ337) おのれの存在しうることを「予期 (Gewärtigen)」(SZ337) することである。現存在は、予期において何ものかを期待したり、待望したりする。そして、こうした現存在は最も固有な被投的な存在しうることのうちでおのれを「忘却 (Vergessen)」(SZ339) している。おのれを忘却してしまっている現存在は、「最も固有な既在に直面して、おのれ自身を閉鎖しつつ、そこから脱走する」(SZ339) のである。

一方、配慮的に氣遣われるものへの氣散じから連れもどされ、到来と既在性のうちに、したがって本来的な時間性のうちに保持されている現存在は、こうした本来的な時間性における現在である「瞬視 (Augenblick)」(SZ338) において、「配慮的に氣遣われうる諸可能性や諸事情に即して状況のうちで出会われる当のものへと (中略) 決意性のうちに保持されつつ脱出する」(SZ338)。「今」は、その内で事物的なものが生じ、過ぎ去ってゆく時間的な現象であるが、「瞬視」は、その内では事物的にはなにも出来しえず、むしろそうした「なんらかの時間の内で」存在しうるものをはじめて出会わせるのである。

他方、予期しつつ現成化する非本来的な時間性は、それが配慮的に氣遣われた「世界」からおのれを了解するかぎり、おのれの時間ではなく公共的な時間を現成化する。公共的な時間は「～すべき時間」というように有意義性にもとづいて与えられるのだが、これは例えば太陽という「道具的存在」を利用して、日の出の時間は「何かをすべき時間である」(SZ412) というようにして測られ、与えられる。したがって、時間の測定は時計という道具を要求する。ところで、人が「時計を見る」ときには、表立ってではなくても「いまはまだこれこれの時間だ、いまは何かをすべき時間だ、ないしは何かをするには時間がまだある、つまり、何かをする時間まではいまのところは」(SZ416) と言っている。つまり、時計を見るということは、「おのれに時間をとること」(ibid.) であり、同時にそれは「今を言うこと (jetzt-sagen)」(ibid.) である。この時計使用においては、時間は「移動する指針を現状化し数えつつ追跡することのうちで」(SZ421) おのれを示し、「不断に「事物的に存在していて」過ぎ去ると同時に到着する今の連続として」(SZ422) あらわになる。ここではもはや時間の有意義性は隠蔽され、終わりなく無限に過ぎ去る今として、単なる並列した継起に水平化されてしまう。こうした水平化はまさに、現存在がおのれの本来的な実存、すなわち世界内存在の終わりとしての死に直面し、そこから逃避することにもとづいている。こうして配慮的に氣遣われた逃避からは、世人の配慮する死と時間との関係の本来

的な様相が現れる。

世人はけっして死亡することはない。それというのも、死が、そのつど私のものであって、本来的には先駆的決意性においてのみ実存的に了解されるかぎり、世人は死亡することができないからなのである。けっして死亡することがなく、また終わりへとかかわる存在を誤解している世人は、それにもかかわらず、直面した死からの逃避に一つの特徴ある解釈を与える。すなわち、終わりまでには「まだ依然として時間がある」、と。(SZ425)

しかし、このように本来的に実存することから逃避した世人が、それでもやはり経験する「時間が過ぎ去る」という現象からは、水平化された時間のなかでも、公共的な時間がそのうちで時熟するところの時間性が、世人に向けて完全には閉鎖されてはいないということが分かる。(vgl. SZ425)

ここには、滑り落ちる諸瞬間をいちやく忘却して、「諸瞬間」を非本来的に予期するということが、ひそんでいる。非本来的実存の現成化し・忘却しつつある予期が、時間は過ぎ去るという通俗的な経験の可能性の条件なのである。現存在はおのれに先んじてということにおいて到来的に存在しているゆえ、現存在は、予期しつつ、今連続を、滑り落ち・過ぎ去るものとして了解せざるをえないのである。現存在は、おのれの死についての「逃避的な一時しのぎの」知識にもとづいて、逃げ去って行くはかない時間を知るのである。(SZ425)

## おわりに

ハイデガーの解釈したニーチェの永劫回帰思想は、直線的な時間が、時間的な自己、すなわち自分自身に引き渡されている自分から逃避する者の生きている時間であることを示した。こうした者は常に自分自身を放棄して今を生き延びようとし、意識のうちで束の間の生を生きて、「時間のなかで」死ぬのである。

一方、自分自身のもとにいようとする者は、生き延びのために「現実的なもの」に拘泥するのではなく、可能的なものに賭けることで、「存在者の全体」と共に自分自身を形成し、「存在者の全体」が存在する永遠の時間のなかに生きるのである。

自分で在ることは、常に新たに自分を乗り越え、一切の導きのない中で「存在者の全体」とともに自分を創り出さなくてはならない。こうして超越されるべく存在する自分は常に可能的で本来的な自分への過渡であり、まさに、『存在と時間』における「最も固有な、没交渉的な、追いつけない存在しうること」である死を可能性として開放し、そこへと先駆するところのおのれなのである。こうして自分のもとにあらうとするものは、直線的に過ぎ去る時間に生を寸断されるのではなく、初めて時間とともに本来的なおのれで在りうる。そして、意識の内のはかない生とその果てのみせかけの死によって終わるのではなく、過渡としての無数のおのれの死と、生成としての永遠の生を生きるのである。

## 文献と略号

ニーチェとハイデガーからの引用は以下の略号を記し、巻数、頁数を併記した。  
引用は下記の邦訳を参照し、筆者の責任において適宜修正をした。

- ・ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, de Gruyter, 1980. [本文中 Za と表記]
- ・ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1976. [本文中 SZ と表記]
- ・ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 6-1, Frankfurt am Main: Klostermann, 1996. [本文中 GA6-1 と表記]
- ・ セヴェリン・ミュラー，圓増治之訳，『ニーチェ I・ハイデッガー全集 第6-1巻』，創文社，2000.
- ・ 原佑，渡邊二郎訳，『存在と時間 II』，『存在と時間 III』，中央公論社，2003.

## 注

- 1 新田章，「ニーチェ哲学と死の問題」，『倫理学年報』，1987，36，p120.
- 2 同上，p125 参照.
- 3 同上，p125.
- 4 同上，p127.

(まるやま・とおる 筑波大学大学院一貫制博士課程  
人文社会科学研究科哲学・思想専攻)