

# ジャック・デリダにおける 「死」と「根源的な喪」について

山岡利矢子

## はじめに

本稿は、ジャック・デリダ(1930-2004)が『アポリア』(1996)<sup>1</sup>において論じているマルティン・ハイデガー(1889-1976)とエマニュエル・レヴィナス(1906-1995)による「死」の問題について考察する<sup>2</sup>。デリダ哲学は、その大部分においてハイデガーとレヴィナスの思考と切り離すことができないと言えるだろう。なぜならば、20世紀哲学が最も重視してきた問いである「自己」と「他者」の関係性を考察する上で、両者の思考は欠くことが出来ないからである。ここでは「死」の問題において、この二つの関係性について論じたい。さて、ハイデガーは、1927年に『存在と時間』<sup>3</sup>を出版し、「死」に関する論考を展開している。彼はそこで、現存在の本来的なあり方を「死に臨む存在(Sein zum Tode)」として描き出している。他方、レヴィナスは『神・死・時間』(1993)<sup>4</sup>において、「死」の観念をめぐる時間概念を再考しつつ、ハイデガー批判を行っている。デリダは、この両者の「死」に関する論考を踏まえ、「根源的な喪(deuil originaire)」という自己と他者の死に関する思考を提唱する。これは、デリダ哲学において「死」について論じる際に、中核となる思考である。

## 死の脱構築——ハイデガーとレヴィナスに対するデリダの見解

デリダは、1992年にスリジー・ラ・サールの講演<sup>5</sup>において発表し、1996年に出版された『アポリア』において、ハイデガーとレヴィナスの著作で論じられている「死」について考察し展開している。このデリダの分析における「死」に関する考察は、「本来的な死」を人間の本質とするハイデガーの見解とはまったく別の視点を提示することになる。なぜならば、後述するように、デリダはハイデガーの言う「本来的／非本来的な死」という概念を脱構築することで、人間のみならず他の生き物の死をも考察するからである。

さて、デリダは『アポリア』において、ハイデガーの実存論的死の分析を検証する際に、ハイデガーへのレヴィナスの反論に対して異論の余地があると述べている。実際にデリダはそこ

で、実存論的分析における現存在の「各私性(Jemeinigkeit)」の概念を再検討しようとしている。この「各私性」とは、ハイデガーが『存在と時間』において提示している概念である。それは、現存在における「非本来性」の条件を成している「本来性」、すなわち「本質(essentia)」に対する「存在すること(existentia)」の優位について論じる際に要となる思考である<sup>6</sup>。実際、この哲学者は、第一編第一章の第九節において、現存在のこれらの性格について記述している。まず第一に、ハイデガーは存在者の「本質」を「存在すること」と規定し、「存在すること」とはまさに「客体性を排除したところに成り立ち、存在者がそれ自身で存在する可能性である」と述べる<sup>7</sup>。そして、さらに、この現存在に備わった性質は「各私性」と呼ばれ、現存在の第二の性格として提起されるのだ。ハイデガーは、実存の内にその「本質」を持つ現存在が、自らの存在に関わらされている存在であり、それゆえに各私的に存在し、決して客体的なものとして捉えられないと次のように述べている。

この存在者がみずからの存在において関わらされている存在とは、その都度私の存在である。したがって、現存在は、存在論的には、客体的なものという意味での存在者の類の事例や標本としては、決してとらえられないのである。[……] これに反して、現存在には各私性(Jemeinigkeit)という性格が備わっているので、この存在者を呼びとめるときには、いつでも「私がある」、「汝がある」というように、人称代名詞を言いそえなくてはならない。

8

このように、現存在とは「いつでも私自身である存在者であり、その存在はいつでも私の存在」<sup>9</sup>であると言える。さて、結論から述べると、デリダはレヴィナスのように、ハイデガーにおける現存在の「各私性」を否定して「他者の死」を「私の死」よりも優先させることはしない。むしろ、デリダの見解では、ハイデガーの死の分析において両者は相互に関連しているのである。デリダによると、ハイデガーが『存在と時間』の中で論じている三つの死の様態「滅びること(Verenden)」、「死ぬこと(Sterben)」、「生を去ること(Ableben)」<sup>10</sup>の内の二つ「死ぬこと」と「生を去ること」との間に区別を設けることにより、レヴィナスのハイデガーに対する反論が必ずしも有効ではないと述べる。

[……]死ぬことの、派生させることのできない根源的な各私性に関して、レヴィナスがハイデガーに対して行う反論の数々から免れるためには、もしかすると*Ableben*生を去る(死亡する)と*Sterben*死ぬとの間に区別を設ければ充分なのかもしれない。<sup>11</sup>

この「死ぬこと」と「生を去ること」の関係について言及する前に、デリダが『アポリア』において取り上げている死の三様態に関する記述を参照してみたい。彼は、ハイデガーにおける、「死ぬこと」「滅びること」「生を去ること」の区別とそれらの相関関係を厳密に読み取っている。デリダは、まさにこの死の三様態を、現存在の実存論的存在論における死の分析に基づいて厳密に解釈し、その分析に抗することで、自らの脱構築的方法論を用いて、いっそう深い見解を導きだそうとしているのだ。そのために、デリダはまずレヴィナスのハイデガー批判を再検討し、自らの議論を展開する。デリダによると、レヴィナスのハイデガーに対する批判は「死ぬこと」において現存在自身の死を特権化していることにあると言う。この場合、「死」とはまさに現存在における「終末」を意味し、「本来的に死に臨む存在」として定義される。この「死」は常に「自己に先立つ」という性質を帯びており、その意味で「関心(Sorge)」という現存在の性格に係わる事柄である。後述するように、レヴィナスはこのような本来的な死の先行性を批判して、それとは反対に、他者との関係から生じる「時間の持続」を主張している。したがって、レヴィナスのハイデガー読解においては、徹底してハイデガーの実存論的分析における「本来的な死」に対する否定を読み取ることができるのだ。

### 死と時間——ハイデガーに対するレヴィナスの批判

それでは、ハイデガーにおける現存在の「終末」すなわち「全体存在」に至る可能性としての「死」に対するレヴィナスの批判について取り上げてみたい。レヴィナスは、『神・死・時間』において「死」と「時間」の関係について論じている。ハイデガーの『存在と時間』における「死」の議論を詳細に分析しつつ、彼は、ハイデガーが「死」にもとづいて「時間」を思考していることを批判する。レヴィナスにとっては、むしろ「時間」を起点として「死」を思考することが重要であり、それにより「死」は「全体性」を超えて、他者との「無限」の関わりにおいて把握されるというのである。

実際に、このようなレヴィナスの思考は、『神・死・時間』において、いかなる展開を見せて

いるのだろうか。ここでは、ハイデガーの「死」すなわち「本来的に『死に臨む存在』」という実存論的存在論を乗り越えて、「死」と「時間」に関する言説を打ち立てるレヴィナスの論考を分析する。レヴィナスは、この著作において、自らの主張をもっとも特徴づける「死とはまず第一に他者の死である」<sup>12</sup>という言表を記している。このような思考は、ハイデガーの言うところの「死に臨む存在」とは、対極の思考であると言えるだろう。なぜならば、ハイデガーにおける「現存在の死」とは、レヴィナスの言うような「他者の死」とは無関係なところで了解されている事柄であり、むしろ他者に代理不可能な「各私性」において成り立つものだからである。

レヴィナスは、まさにこうしたハイデガーの「死」に関する見解を批判し、「死」が他者と関わる場合の時間性を「時間の持続(*la durée du temps*)」<sup>13</sup>として考慮する。そしてこの「時間の持続」とは、他者の死を前にして感じられる「情動(*affection*)」や「戦き(*redouté*)」の深さ<sup>14</sup>と関係しているのである。つまり「時間」が持続するということは、ハイデガーにおけるように「死」を自己に先立つ様態としてとらえることによって了解される先駆的な意味での「時間性」ではなく、むしろ他者との関わりにおいて生じる責任の問題という倫理的な次元として「死」を思考した際に得られるような時間である。あまりの残酷さに目を背けてしまいたくなるような他者の死。死とは感情をかき乱されるような出来事である。そのように、「情動」を揺り動かされるような「他者の死」と、それに向き合う自己の他者に対する責任こそを第一に考えなければならないのである。また、レヴィナスによると、他者と自己が関わる時間性であるこの「時間の持続」は、「無限(*Infini*)」、「内包不能なもの(*Incontestable*)」、「異なるもの(*Différent*)」との関係であるという。「時間の持続」とは、「同のなかの他(*Autre-dans-le-même*)」という「同(*Autre*)」と「他(*Même*)」が「無関係(無関心)ならざること(*Non-indifférence*)」を意味するが、この「のなかの(*dans*)」は、「他」を「同」に同化するのではなく、時間とは「同」のなかの「他」であると同時に「同」とは共存不能な「他」、共時的なものたりえない「他」でもある。それゆえ、時間は「他」による「同」への配慮となり、「同」による「他」の了解や包摂が生じることは決してないと言う<sup>15</sup>。つまり、この時間性においては、第一に「他」があり、それによって「同」が触発されると言えるだろう。

さて、この「時間の持続」について語る際に、レヴィナスはハイデガーの「死」における時間概念を引き合いに出し、「時間と死」の概念設定を問う。その際に、レヴィナスが問題にして

いることは、ハイデガーの思想の中で現存在の性格である「関心」における「時間」の概念と、そこから導かれる「虚無」の問題である。レヴィナスは、自らが提唱する「死」に関する考察は、ハイデガーの思想とは異なるものであることを、この講義録において主張している。つまり、レヴィナスもまた、「時間」という視点から「死」を探求しようという訳だが、彼の探求はハイデガーの思想におけるような「死に臨む存在」の哲学を意味してはいない<sup>16</sup>。そして、この著作において、とりわけレヴィナスが最も疑念を呈する思考は、ハイデガーのように「死」を「虚無」として捉えることなのだ<sup>17</sup>。ハイデガーにおいて「死」とは「虚無」であり、一見それとは正反対の「存在」と同じ性質を持つと言えるだろう。ハイデガーは、現存在が「自分自身の無性（虚無）(=Nichtigkeit)を存在している」と述べており、「死」すなわち「虚無」は「存在すること」との関わりにおいて思考されている<sup>18</sup>。そして「時間」もまた終末としての「死」を前提に、「存在」と関わっているのである。それに対して、レヴィナスは、決してこうしたハイデガー的な立場を取らない。彼にとって「時間と死」は、決して現存在の全体性の可能性である「存在」に関わる概念ではないのだ<sup>19</sup>。また、それは「永遠の生」すなわち「魂の不死」とも異なった概念である。そして、まさに彼がそこに見出すのは「無限」であり、自己に同一化されない他者との関係性なのだ。

それでは「時間」概念に関して、レヴィナスのハイデガーに対する「死」についての見解とは、如何なるものであろうか。レヴィナスは、『神・死・時間』において、ハイデガーの「現存在が世界-内-存在としてすでに自己に先立って存在する」という命題が、現存在の「関心」という性格において「すでに(d'ores et déjà)」、「先立って(au-devant)」、「～のもとに(auprès de)」という三つの時間的な表現を含んでいると指摘する。彼はそうすることで、ハイデガーが「一存在者の経験する時間の流れとしては経験されない根源的な時間」を探求していると言う<sup>20</sup>。さらに、レヴィナスは時間の概念を二つの視点から捉える<sup>21</sup>。一つは、ハイデガーの言う「存在者の経験するような時間概念」であり、それは測定可能なものである。この時間概念について、実際にアリストテレスは『自然学』において、時間の本性について問いつつ、われわれが「時が経った」と思うのは、心的な意識が転化し運動したときであると述べている。こうした運動をともなう時間は、測定可能であるということが出来る。これに反して、ハイデガーは、運動によって測ることのできない時間を「すでに」、「先立って」、「～のもとに」という時間的な表現によって顕示する。これが第二の時間概念であり、測定不可能で実存的存在論における根源

的な時間概念を形成するものである<sup>22</sup>。

さて、ハイデガーは、『存在と時間』において、「関心」という現存在の性格にもとづいて、上記の時間概念について語っている。彼は「関心」すなわち「～に関わらされている」という存在構成を「現存在の『おのれに先立つ存在(Sich-vorweg-sein)』』として捉えているのだ。しかし注意しなければならないことは、この「おのれに先立つ存在」は、「無世界的な主観」の中に遊離しているのではなく、「先立って」いることと同時に、現存在が世界内に属しているということである<sup>23</sup>。したがって、「おのれに先立つ存在」とは「ある世界の内にすでに存在することにおいて、おのれに先立つ」ということを意味している。そして、私たちは「すでに」と「先立って」という時間の性質をここに見出すことができるだろう。また、現存在が本質的に「関心」であるということは、常に世界の内部で他の存在者に出会うという可能性のもとにある。したがって、現存在は「～のもとでの存在」として、かつ「(世界)の内にすでに」「おのれに先立って存在する」のである。このような「関心」の存在論的=実存論的な構造においてこそ、先ほど挙げた三つの時間の性質が最も顕著に見出されるということができる。

このように現存在の存在は三つの時間によって構成されており、そこにおいて本来的「関心」は全体性を帯びている。そしてまさにこの常に現存在に先行する全体性に対する賛否が、レヴィナスとハイデガーとの思考の差異を際立たせているのである。レヴィナスにおいては、情動性や他者への関心は、決してハイデガーのような先駆的な「関心」から派生するものではない。また、レヴィナスはこのような他者との関係を「ア・プリオリよりも古きア・ポステリオリ(*a posteriori plus ancient que tout a priori*)」すなわち「経験には帰することのできない記憶不能な隔時性」<sup>24</sup>と呼ぶ。したがって、他者との関係性は、ハイデガーにおけるように先験的なものではなく、むしろ後天的で経験を通して得られるものであると言える。ただし、それは先験的であることよりも古く、後天的でありつつも経験に帰することはできないものであり、時間錯誤の関係にあるということができる。このレヴィナスの思考は、ハイデガーの「全体性」が「各私性」に関係することから「他者」と無関係な領域をなし、それに準ずるように「関心」もまた同様の存在領域をなすこととは、根本的に異なった考え方である。レヴィナスは、他者との無限の関係性を経験に先立つよりもいっそう古い次元にある経験的なものとして想定していると言えるのだろう。それはまさに「情動性」であり、そこから生じる「他者への責任」であると言えることができる。そして、この意味で、他者に対する配慮や関心は「死」という観念におい

てもっとも顕著にあらわれ、そこにおいて「他者の死」を第一に考えなければならないと言うのである。

### 「共同存在と死に臨む存在との共-根源性」について

以上のようなレヴィナスによるハイデガー批判に対して、デリダは、ハイデガーにおいて「本来的な死」が「各私性」という特権的な性格を帯びているにも拘らず、他者は自己に対して二次的なものとして扱われたいと言う。確かに、レヴィナスの言うように、ハイデガーの記述において、「現存在(Dasein)」の死は「各私性」という性格に基づいており、「私」の死を特権化しているかのように読むことができる。しかし、デリダの見解においては、この「各私性」の死とは、必ずしも他者との関係性を拒むものではないと言うのだ。デリダは、レヴィナスがハイデガーを批判する場合に、現存在の本来的な「死ぬこと」という死の様態を特権化していることを指摘し、次のように述べている。

レヴィナスが現存在の実存において、おのれ自身の死を特権化しているといってハイデガーを非難する時、問題になっているのは「死ぬこと」である。そして実際、「各私性」が掛け替えないのは、また何人も人質や犠牲の経験において、「他者の代わりに」という意味で他者のために(=他者の代わりに)死ぬことができないのは、そしてどんな証言もその逆を証示できないのは、本来的で、かつ本来的な意味で死ぬことにおいてである。<sup>25</sup>

このように、現存在において「各私性」が他の存在者にとって代わられることがなく、それゆえ「他者のために死ぬことができない」のは、ひとえに現存在が「死ぬこと(Sterben)」、つまり本来的な意味で死ぬという性質を持つからである。さらに、デリダは、レヴィナスがハイデガーを非難して「私は他者に、他者が死すべきものである限りにおいて、責任がある」と言う場合に、そのような他者の問題は、すでにハイデガーが述べている「共同存在(Mitsein)と死へ臨む存在(Sein zum Tode)との共-根源性」の中に書き込まれていると指摘する。デリダは次のように述べている。

その逆に、レヴィナスが「他者の死、そこにこそ第一の死がある」と、そして「私を死に

巻き込むまでに私が責任あるのは他者の死に対してである。それは恐らく、次のようなも  
っと受け入れやすい命題で示される。すなわち『私は他者に、他者が死すべきものである  
限りにおいて、責任がある』とハイデガーに対抗して言う時、ハイデガーに対して言っ  
ていると思う時、こうした言表は、あるいは、死亡として他者の死について私がする経験を  
指し示しているか、あるいは、ハイデガーがそうしているように、共同存在と死に臨む存在  
との共-根源性を前提としているかである。<sup>26</sup>

それでは、この「共同存在」と「死へ臨む存在」との「共-根源性」とは、実際にハイデガー  
の記述において、どのように語られているのだろうか。ハイデガーは第四章で、「共同存在」と  
「共同現存在」の共-根源性について述べている。その第二十六節において、「私以外の  
ほかの人びととともにある世界」について説明しつつ、「共同存在」と「共同現存在」について  
「共同世界」と共に述べている<sup>27</sup>。つまり、「現存在の世界」とは「共同世界」であり、「内=  
存在」とは、「ほかの人びととの共同存在」であるというのだ。さらに、「ほかの人びとの内世  
界的な自体存在」は、「共同現存在」という<sup>28</sup>。また、この「共同現存在」とは、「存在するほか  
の人びとがそれを見越して世界内部で明け渡されているところのその存在」のことを意味する。  
つまり、「共同現存在」という状態において、現存在は自分以外の人びとによって共に存在する  
場を提供されているということがきるのだ。それは翻せば、世界の内部で共同存在が現存在に  
開示されているということである。したがって、現存在とは共同存在であるということができ  
るのである。このように「共同存在」は「死へ臨む存在」として現存在の存在様態を根源的に  
規定しているのだ。

次に、この「共同存在」が「死」とともに考えられた場合に、ハイデガーはそれをどのよう  
に思考しているのかを明確にしていきたい。それは、自己の死が他の人間によって  
代理不可能であるという結論にいたる記述において明記されている。ハイデガーはそのような  
結論に至る前に、まず死者を弔うということをめぐり、『存在と時間』の第四十七節において、  
「故人」とこの世に「残された人」がともに存在するという関係性について語っている<sup>29</sup>。哀  
悼と追悼の念をもって故人を想う遺族たちは、故人とともに存在している。このような存在様  
態において故人は「現に」存在はしていないけれども、追悼するという想いのなかで相互に存  
在しているという。故人が去って行った「世界」においてこそ、残された人間は彼と共に共存



しているのである。このように「世界」において現に生きている人間が死者と共にあるということにおいて、そこからハイデガーが導き出す帰結は、生き残った人びとは、亡き人の死を真正な意味で経験することはできないということである。ハイデガーによれば、「故人がもはや現に存在していないというありさまを、それにふさわしく現象的に捉えて行けば行くほど、亡き人とのこのような共同存在においては、故人が終末に至ったという肝腎なことがらは、まさに経験されていないということが、いっそう明瞭になってくる」のである<sup>30</sup>。亡き人の死を経験することは決して出来ない。これはまさに、これまでに何度か述べてきた現存在の持つ「各私性」の性格からも言えることであろう。つまり、現存在はその死を各自で引き受けることしか出来ないのであるから、ましてや他人の死を経験することなどできるはずもないのである。

ハイデガーは以上のように、一方で死者のことを想って死者とともに生きる世界を提示する。そのような世界で生きる存在者は、彼の言葉で「世界内における相互存在について語りつつ、それが配慮されている『世界』のなかに日常的に相互に融けこんでいる存在」<sup>31</sup>とすることができる。また、ハイデガーは、この世界内で他者のことを思い相互に融け込んでいる存在において、ある現存在がほかの現存在によって代理されうるという「代理可能性 (Vertretbarkeit)」が効力を持つことができると述べているのだ。しかしけれども、他方で現存在の死、すなわち現存在が終末にいたるという存在可能性が問題になる場合は、このような「代理可能性」は無効になることを分析的存在論の条件として措定している。したがって、先に述べたように、現に生きる人間は死者を弔うことができたとしても、その死者の死を引き受けることは決してできないのである。

このように確かにハイデガーは、自らの存在論において「死」とは現存在が各自で引き受けなければならないものであり、それ故に自己と他者の「代理可能性」は不可能であることを主張している。しかし、ここで考慮すべきことは、ハイデガーが「各私性」を重んじて「共同存在」の代理可能性を存在論的に退けているのにもかかわらず、別のところで、現存在の中間的現象である「生を去ること」は、現存在の「本来的な死」を前提にすると述べていることである。つまり、ハイデガーが「死の各私性」、すなわち死とは現存在が各自で引き受けなければならないことを主張して「代理可能性」を退ける時、「生を去ること (Ableben)」と「死ぬこと (Sterben)」との関係性をどのように思考すべきなのかという問題が生じるのだ。

この問いに応答するために、まずハイデガーにおける「生を去ること」と「他者」との関係

について考察する必要があるだろう。「生を去ること」は「死ぬこと」を前提としているが、本来の意味での死とは異なる。「生を去ること」は、実存論的分析における死の先行性を前提としていても、「終末としての死」に未だ到達し得ない様態であるといえることができる<sup>32</sup>。未だ死に到達し得ないということは、現存在が世界内に存在していることになるだろう。この世界の内にあるということは、他者とともに存在するということである。ハイデガーはそのような現存在の存在様態を「共同存在」と呼んだのであった。したがって、「生を去ること」という死の現象が意味しうるのは、生を営む世界内で他者と関わりつつ、その生から離れる様態であると言える。

そうであるならば、ハイデガーに対するレヴィナスの反論に異論を唱えるために、デリダが、「死ぬこと」と「生を去ること」との間における区別に着目した理由がいつそう明確になるだろう。レヴィナスは現存在に固有の死の「各私性」を批判することで、現存在自身の死よりも「他者の死」を第一に考えるべきであり、「他者の死に対する私の責任」が重要であると述べていた。このレヴィナスの考え方に対して、デリダは実存論的分析における「生を去ること」と「死ぬこと」との関係を示唆することによって、「生を去ること」が「死ぬこと」という現存在に本来の死から区別されていることを主張する。レヴィナスにおいては、死の「各私性」や「死ぬこと」という死の本来の様態は否定され、むしろ死は他者との関係性の中で思考されるべき経験であった。しかし、デリダの視点からすれば、「生を去ること」はまさにレヴィナスが述べているような他者と自己の関わる領域であり、「死ぬこと」とは区別される死のあり方なのである。つまり、ハイデガーは様々な死の様態からこの「死ぬこと」を単に区別しているのであって、自己と他者の関わり合う死のあり方を否定しているのではないと言えるのだ。

しかし、ハイデガーにおいて死とは「各私性」を帯びており、それゆえ他者と共にあることから区別され、それに先行している。レヴィナスにおいては、むしろ責任という点で他者との関係性が第一であり、その場合に死の「各私性」や「先行性」は否定される。けれども、デリダの言説において、「他者」と「死の各私性」は矛盾することなく関わり合っているといえることができるだろう。なぜならば、デリダは「生を去ること」は「死ぬこと」を前提しているというハイデガーの言表を用いて、両者の関係を前景化させているからである。先に引用したように、レヴィナスの「他者の死に対する私の責任」は、「共同存在と死へ臨む存在の共根源性を前提としている」と述べた後で、デリダはこの自己と他者の領域を表わす共根源性が「死ぬこと

の各私性」に矛盾していないと言う。

[……] この「共同存在と死に臨む存在の」共根源性は、自我の、ないし自我論的な自同性の各私性ではない死ぬことの各私性に、ないし死への存在の各私性に矛盾しないばかりか、反対にそれを前提としている。<sup>33</sup>

したがって、デリダの思考において、「他者の死に対する私の責任」あるいは「共同存在と死に臨む存在の共根源性」は、「死ぬことの各私性」に矛盾することなく同時に成り立つ概念であると言える。また、「生を去ること」の属する領域が他者との関係性の場であるということからも、他者の死に対する私の責任が生じる世界は死の「各私性」を前提にしていると言うことができるであろう。

### 「根源的な喪」について

次に、デリダが「根源的な喪」と呼び、「各私性」と「共同存在と死へ臨む存在の共根源性」との関わりから想起している概念について取り上げたい。デリダは、1976年に出版された N. アブラハムと M. トロックの『狼男の言語標本』<sup>34</sup>に序論を寄せているが、そこでデリダは「喪」に関する考察は、「自己における他者の死の関係性」において彼らの思索に多くのヒントを得ていると述べている。ここでは、その思索には触れないが、この「喪」の思考が「自己と他者の死」に関わるという点で、さらにレヴィナスとハイデガーに準拠して論じたい。

前述したように「死ぬことの各私性」がこの共根源性に矛盾しない場合、デリダが、その矛盾しない領域をまさに「根源的な喪」と呼んでいることは重要である<sup>35</sup>。彼によるとこの概念は、ハイデガーもレヴィナスも、そしてフロイト<sup>36</sup>も考慮していないという。それでは、この「根源的な喪」とはいったいどのような概念であろうか。

デリダは、この「根源的な喪」に関して考慮する際に、ハイデガーの実存論的分析が、自らの表現で「帰りに来る亡霊(revenant)」や「喪(deuil)」と呼ばれる事柄を知ろうとしないと述べている。彼にとってこれらの語彙は、派生や還元しえない領域に属するものである。しかし、ハイデガーにおいて、こうした喪に関する諸概念は、むしろ派生され還元された領域に属する。さらに、ハイデガーならば、それらの諸概念を「本来的な死」よりも「生を去ること(Ableben)」

に振り分けるだろうとデリダは述べている。また、この何ものにも還元しえない根源的な概念である「根源的な喪」は、ただ単に「本来的な死」から区別された他者と関わる次元に属する思考ではなく、その両者が矛盾することなく同時に成立する概念である。現存在が生を去ろうとする時、それと同時に彼は本来的な死に臨んでいる。それ故、「生を去ること」は「死ぬこと (Sterben)」を前提としていると言えるのだ。そして、この場合に現存在の死は、証言という次元で他者と関わっており、同時に彼は代理不可能で「本来的な死」を自分自身で引き受けているとも言えるのである。デリダは、「帰り来る亡霊」や「喪」について語った後に、現存在の死に関わる「各私性」と「他者」との関係について述べている。彼によると、「各私性」は、その自己性 (ipseité) において、「根源的な喪」から構成されている場合に、その「自己・自身」の存在 (être-soi-même) の中に他者を迎え入れているのだという。

もし各私性 (Jemeinigkeit) が、現存在の各私性、または ([……]) 自我の各私性が、その自己性 ipseité において、ある根源的な喪から出発して構成されているとしたら、その時にはこの自己への関係は、自己と異なるものとして、その自己・自身」の存在 (être-soi-même) の只中に他者を迎え入れる、あるいは他者を前提としていることになる。<sup>37</sup>

この引用からも分かるように、デリダの思考において「根源的な喪」が提起される時、そこには現存在や自我の「各私性」における他者の迎え入れが想定されている。さらに、この引用に続いてデリダは、「死への関係あるいは死の確かさが創設されるのは、自分自身の死から出発してなのか、それとも他人の死から出発してなのかを知るという問いには、そもそもの始めから限られた妥当性しかないということが分かる」<sup>38</sup>と述べている。ここで言及されているのは、ハイデガーの現存在における「死の各私性」とレヴィナスにおける「他者の死」にまつわる言説である。デリダによれば、「根源的な喪」を基盤にして死について考えてみれば、一方で死の「各私性」のもとに「現存在の死の確か性は自己自身にある」と考える前者の思考と、他方で「存在」を批判し、その彼方において「他者の死こそ第一に考えなければならない」と主張する後者の思考には、自己と他者関係における限界があるということになるだろう。「根源的な喪」とは、まさに「私の死」において「他者」を迎え入れることであり、その点において両者の思考のどちらにも依拠していないと言えるのだ。

さらに、デリダは、この「私の死」と「他者の死」の相互性を、再帰代名詞の「seあるいはsich」の文法的使用に基づいて、「待-期する(s'attendre)」という時間表現の内に「喪の作業」を経験する場として見出している。この表現はハイデガーの用語である「切迫している」という意味を持つ *steht sich bevor* の訳語である。デリダによると、本来的な死が不可能性の可能性であると定義することで可能になるのは、死の到来を「待-期する」ということのみであると言う。彼はこの言葉について、次のように述べている。

それ[「私」の内での他者の死]は、自他互いに待ち合うこと *s'attendre l'un l'autre* としての互いに待-期するもう一つの次元だ。何れにせよ、あまりに短かったことになるだろう生において最も進んだ年齢にいたるまで、互いに他を待ち合いつつ、自己自ら死を待-期することである。<sup>39</sup>

この「待-期する」という次元は、「他者の死」あるいは「私の死」を待ち合う次元である。それは、現存在における経験不可能で接近し得ない「本来的な死」とは異なる次元であるが、それをまた前提ともしている。また、「待-期する」という次元は、単に滅びること、死亡することへの関係を通して、他者の死との関係を持ち、「喪の作業」を経験する場である。したがって、この次元とは「本来的な死」がその不可能性を可能性にする場であり、まさに非本来的な仕方で死を体現する場であると言えるのではないか。ハイデガーにおいては、「本来的な死」は「非本来的な死」と区別され、「死ぬこと」と「生を去ること」の関係と同様に、後者は前者を前提として了解されていた。しかし、デリダの述べている「待-期する(s'attendre)」という次元は、再帰代名詞 *se* の中に自己と他者の相互間的な意味を読み取ることで、「本来性」と「非本来性」の二項対立を超えた領域を示唆していると思われる。

前述したように、この「待-期する」という言葉は、ハイデガーの思考に由来している。彼が『存在と時間』の第五十節において、「自らに差し迫っている」という意味をもつドイツ語 *steht sich bevor* を使用するのには、現存在自身で引き受けなければならないという死が差し迫っている様態を表現するためである。フランス語の *s'attendre*(待-期する)はデリダによって選ばれたこのドイツ語の訳語であるが、彼は『存在と時間』の3人の訳者を挙げ、このドイツ語に対する訳語をそれぞれ記している。一つはE. マルティノーの「自己に先駆ける(*se précéder*)」、二つ目

はF.ヴザンの「待ち合わせがある(avoir rendez-vous)」、三つ目はマッカーリーとロビンソンの「それ自身の前に立っている(stand before itself)」である。デリダは、これらの訳語を踏まえて、現存在が死とともに「自己自身よりも前に(=before/befor) いる」こと、そしてさらにそれが「自己を待ち、自己に先駆け、自己自身と待ち合わせている」ことを指摘する。

デリダは、この「待-期する(s'attendre)という代名動詞(再帰的・相互的)」を再帰代名詞se(直接目的補語・間接目的補語)に注意を払いつつ、三つに分類する。一つ目は「人は、自己自身を待ち(s'attendre soi-même)、自己自身で自己自身を予期しうる(s'attendre soi-même à soi-même)」<sup>40</sup>という直接目的補語としての働きである。このような解釈はとりわけマルティノ一の解釈に近接していると思われる。二つ目は、間接目的補語としての働きである<sup>41</sup>。デリダによると、この用法において、「待-期(attente)」が目的語である「他者」と「到来者」にしか向かわない以上、人はまず「何らかの他者を待-期する」と言う。「何かが起こる(quelque chose arrive)、あるいは他の誰かが到来する(quelque autre arrive)ことを待-期する(s'attendre que)」と言われるように、「自己自身を待つ(s'attendre soi-même)」と「～を待-期する(～へ差し迫る)(s'attendre-à)」や「～すること待-期する(s'attendre-que)」という間接目的語をとる表現は、「死への、死と呼ばれるものへの格別の関係を持ちうる」と言うのだ。また、「自己自身を待つ(s'attendre soi-même)」という表現は、「他者を待-期する(他者へ差し迫る)、ないし他者が到来することを待-期する(他者が到着することへ差し迫る)こと」である。したがって、この間接目的格において「自己を待つ」ということは、「他者の到来を待つ」ことに他ならないということになる。また、喪を経験する場において、「死」が不可能性の可能性である以上、「私の死」は常に「他者の死」として語られるのである。

さらに、デリダは「待-期する」の第三の性質として、人が「自他互いにl'un(e) l'autre 待ち合う」次元を提唱している<sup>42</sup>。この意味でこの文法は、もっとも高い可能性を持っていると言う。デリダによると、このs'attendreの再帰的性質は、あらゆる他者に対して最も「異種論理的(hétérologique)」に直接に関わり合っているのだ。「自他互いに待ち合う」とは、「死の諸境界」において思考される場合に、一方が他方を待っていることをアプリアリに知りつつ、しかし自他互いに待ち合っていることを言う。そして、一方と他方がこの待ち合わせ(rendez-vous)と一緒に到着することは決してないのである。というのも、死とは実際に、「不可能な同時性の、われわれが皆同時に知っているある不可能性の名前」であるからだ。つまり、私の死であれ他者

の死であれ、死とは決して同時に到来することはない。しかし、われわれは同じ時に一緒に、「アナクロニー (anachronie)」ないし「折悪しきこと (contretemps)」を待-期しているのである<sup>43</sup>。

さらに、デリダが、*steht sich bevor* の訳語として *s'attendre* (待-期する) を当てた理由は、*s'attendre* の内に含まれている *tendre* すなわち「差し迫った」「緊迫した」という意味を含ませることにある。デリダは現存在が自らの固有な存在に向かって己を差し向け (*se tendre*)、差し迫って (*se tendre vers*) いることについて、次のように述べている。

死とともに、実際に現存在は、鏡を前にすると同時に、未来を前にしているかのように、自己自身の前方に、自己自身よりも前に (*before, bevor*) いる。現存在は自己を待ち、自己に先駆け、自己自身と待ち合わせているのだ。現存在は、己を差し向け (*se tendre*)、最も固有な己の在り得ることに向かって差し迫る (*se tendre vers*)。己の最も固有な在り得ることを自らに差し向け、それを自らに自分で差し迫るのと同じだけ、それが自己自身である以上、自己に向かって己を差し伸べるのだ。<sup>44</sup>

ハイデガーが述べている「自らに差し迫っている (*steht sich bevor*)」あるいは「自らに先立って存在する」という現存在の働きを意味する言葉をフランス語に訳す際に、デリダは「待-期する (*s'attendre*)」という表現を用いた。そして、この訳語に「自他互いに待ち合う」という自己と他者の相互性を帯びた思考を、フランス語の文法的意味にもとづき解釈し導き出した。したがって、「~を待-期する (*s'attendre à*)」の再帰的働きは、自己自身のみならず、そこに他者の到来をもデリダは読み込んでいるのである。これは、前述したように、現存在が自らの固有な存在に向かって己を差し向けているというハイデガーの死の分析とは異なる思考である。さらに、ここで重要なことは、「待-期する」によって開かれる場において、現存在が「己を差し向け (*se tendre*)、最も固有な己の在り得ることに向かって差し迫る (*se tendre vers*)」場合に、デリダがこの動詞の役割において「自己と全く異なるものとして到着するだろう何ものか」あるいは「自己がそれである自己、だが自らが知らない自己自身」を想定していることである。デリダは次のように述べている。

ハイデガーの一文を私が翻訳した «*s'attendre*» は、確かに、切迫を、何ものかの不安な先

取りを含んでいる。だがまた、あの二重の、むしろ三重の(非再帰的、再帰的)他動詞性をも含んでいる。自己と全く異なるものとして到着するだろう何ものかを(a)「待-期する」、だが待ち合う、同時に自己自身を待ちつつ、自己がそれである自己、だが自らが知らない自己自身と待ち合わせがあるかのように自己自身に先駆けつつ待ち合う。<sup>45</sup>

このように「自己と全く異なるものとして到来するもの」とは不安なものであり、現存在はその「不安の先取り」という切迫した中、自他共に待ち合っているのである。こうした視点は、ハイデガー自身の現存在の規定から直接導き出せるものではない。確かに彼は「先取り」や「不安」という概念を用いているが、それは本来のものを非本来的な仕方では把握する際に用いられる概念であって、そこに「自己と異なる他なるものの存在」を認めてはいる。あくまでも、ハイデガーの思想において「自らに先立って存在する」本来的なものは、「全体性」や「終末」という表現で記され、「未だない」状態に留まるということができるであろう。しかし、デリダは「待-期する」という訳語をハイデガーの思想に施すことで、そこに異質性を帯びた他なるものの領域を開くのである。また「待-期する」という次元は、滅びることや死亡することを通して、他者の死と関係を持ち、「喪の作業」を経験する場であると言える。

さらに、デリダはこの「待-期する」という喪を経験する場において、『『そのものとして』の死 « comme tel » de la mort」という還元しえない領域が消滅することと他者性との関わりについて述べる。それを説明するために、彼はまずアポリアのある事例として「死の不可能性」を挙げている。アポリアとは、「不可能性」、「通行不可能性」、「非-通過」を意味する。ハイデガーにおいて、現存在の「本来的な死」は「実存の不可能性の可能性」として定義される<sup>46</sup>が、デリダは逆に「死そのものの不可能性」をそこに読み込む。したがって、アポリア的経験が「不可能性」を意味するのであれば、「死」もまたアポリアという語彙で捉えることができるだろう<sup>47</sup>。デリダはアポリアについて幾つかの事例をあげた後に、「不可能なもの」はそれ自身可能なものとして表明することができるという<sup>48</sup>。この「として」はドイツ語ではals、フランス語ではcommeあるいはen tant queと言われる。この言葉はいわゆる「〈として〉構造(Als-Struktur)」<sup>49</sup>に由来するが、彼はこの「als (として)」に注目し、可能性とは不可能性として露呈され、浸透されるものであり、したがって「不可能性としての可能性(possibilité comme impossibilité)」であると述べる<sup>50</sup>。現存在に最も固有な死は「不可能性としての可能性」であり、現存在が実存することの



不可能性であり得ると言う<sup>51</sup>。

さらにデリダは、この構造における「そのものとして(*comme tel*)」の消滅が、現存在の本来的な働きを際立たせると言う。彼によると、死に関するハイデガーの言説において「現存在の不可能性とは、*comme tel*の消滅、終焉、無化である」という<sup>52</sup>。デリダは、この「そのものとして」が「消滅することそのものに対してもつ関係」が、「現存在の非本来的な諸形態と本来的な諸形態」、「死の全ての経験」や「現存在とそれ以外のあらゆる生命一般」にも共通の特徴であることを指摘する。そして、このことは「死の実存論的分析論と死の基礎的な人間-神-学との間、死の人間学的な文化と死の動物の文化との間の絶対的に純粹で厳密に踏み越えられない限界が不可能になるという意味」を示唆しているのだという<sup>53</sup>。デリダのこの言説から明らかになるのは、「そのものとして」の消滅が、現存在と生命一般を隔てるあらゆる諸境界の不可能性に作用するということである。ハイデガーにおいて、言語を持たない動物は本来的な死から排除される対象である<sup>54</sup>。それに対し、デリダにおいて、「動物達は、たとえそのものとしての死と関係をもたないとしても、死と殺害と戦争に（したがって境界に）、喪と歓待等々に非常に意味深い関わりを持つ」<sup>55</sup>と言われるように、「死」や「喪」「歓待」と切り離して思考することはできない。現存在のみに属すると規定される「そのもの(=現存在)としての死」の消滅は、その不可能性の可能性において、あらゆる他なるものへと開かれるということになるのだ。

[……] もし死がまさに、不可能なものの可能性であり、したがって、そのものとして現れることの不可能性がそのものとして現れる可能性であるとするなら、人間、あるいは現存在としての人間の方もまた、死そのものへの関係など決して持つておらず、単に滅びること、死亡することへの関係を、そして他者ならぬ他者の死への関係を持つて過ぎない。

56

したがって、デリダによると「他者の死」は「喪の経験」すなわち「私の私自身への関係を創設し、この経験を構造化する差延の中で、エゴ(*ego*)のエゴ性と同様にあらゆる「各私性」を構成する喪の経験として、常に第一のものになる」と言う<sup>57</sup>。また、『私*moi*』における他者の死は、「私の死(*ma mort*)に名づけられた唯一の死である」と述べ、「私」という自己において「他者の死」が「喪」という仕方によって「第一のもの」として思考されると言う<sup>58</sup>。デリダ

が「根源的な喪」と呼び、「待-期する」の再帰性に自己と他者の関係性を読み込んだのは、「そのものとして」という還元し得ない領域の消滅によって、あらゆる生命における境界線を脱構築し、喪という「自己」の内に他者性を亡霊として回帰させる経験を記述するためであったと言えるだろう。

## 終わりに

死の問題をめぐって、ハイデガーとレヴィナスの見解を明らかにしつつ、デリダの思考について論じた。ハイデガーにおいて、現存在は「死に臨む存在」として規定され、「各私性」という特権的な死を体現するものとして描かれていた。他方でレヴィナスは、ハイデガーの思考に異論を唱え、存在を超えたところにある他者の死を第一に考えなければならないと主張していた。しかし、デリダは「各私性」が「共同存在」と矛盾なく成立すると述べ、「根源的な喪」という自他共に他者の到来を待ち合う場を提唱する。それは「喪」を経験する場であり、故人を弔い亡霊が回帰する場である。ハイデガーの存在論やレヴィナスが存在の否定から導きだす「ある (il y a)」を超えて、デリダが「亡霊」論を打ち立てる所以である。故人あるいは生きとし生けるもの全ての死を思考すること。デリダは、「自己」の内に「証言」や「エクリチュール」によって亡霊的に回帰する全ての「他者」について語っているのである。

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Apories*, Éditions Galilée, 1996.

<sup>2</sup> 1996年出版の『アポリア』以前は、『ブシケー』(1983年)所収のハイデガー論「ゲシュレヒト」I・IIについて、F. ダスチュールを始め「存在的差異(差延)」に関する多くの論考が寄せられた。しかし、ハイデガーの「死」に関するデリダ批評を扱ったものは2005年に出版されたヤコブ・ロゴザンスキー(Jacob Rogozinski)の著作 *Faire part, cryptes de Derrida* 以外は多く見られない。

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 18. Aufl., 2001(1926).

<sup>4</sup> Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, Édition Grasset & Fasquelle, 1993.

<sup>5</sup> この講演は、1994年に出版された *Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée に収められている。

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 42. (M.ハイデッガー、『存在と時間』上巻、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、p. 108.)

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 42. (『同書』上, p. 109.)

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42. (『同書』上, p. 109.)

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 114. (『同書』上, p. 252.)

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 240-241. (『同書』下, pp. 40-41.)

<sup>11</sup> J. Derrida, *Op.cit.*, p. 74. (J.デリダ、『アポリア』、港道隆訳、人文書院、2000年、p. 81 参照。)

<sup>12</sup> E. Levinas, *Op.cit.*, p. 54. (E.レヴィナス、『神・死・時間』、合田正人訳、法政大学出版局、1994年、p. 59 参照。)

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 15. (『同書』, p. 9.)

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 22. (『同書』, p. 19.)

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22. (『同書』, p. 26-27.)

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 16. (『同書』, p. 10.)

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 16-17. (『同書』, pp. 10-11.)

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, pp. 283-285. (『前掲書』下, pp. 129-133.)

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 49. (『同書』, p. 54.)

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 36. (『同書』, p. 37.)

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 35. (『同書』, pp. 37-38.)

<sup>22</sup> E. Levinas, *Op.cit.*, p. 35. (『前掲書』, pp. 37-38.)

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 192. (『前掲書』上, p. 404.)

<sup>24</sup> E. Levinas, *Op.cit.*, p. 24. (『前掲書』, p. 21.)

<sup>25</sup> J. Derrida, *Op.cit.*, pp. 74-75. (『前掲書』, pp. 81-82.)

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 75. (『同書』, p. 82.)

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 121. (『前掲書』上, p. 265.)

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 119. (『同書』上, p. 260.)

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 237. (『同書』下, p. 35.)

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 238-239. (『同書』下, p. 37.)

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 239-240. (『同書』下, p. 39.)

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 242. (『同書』, p. 44.) 現存在は「未然(Noch-nicht)」という未だ到達しえない性格を持つ。

<sup>33</sup> J. Derrida, *Op.cit.*, p. 75. (『前掲書』, p. 82.)

<sup>34</sup> Nicolas Abraham, Maria Torok, *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmannes*, Ullstein Taschenbuchvlg. 1976

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 75. (『同書』, p. 82.)

- <sup>36</sup> フロイトもまた *Sterben* と同様に「死の衝動」という還元不可能な死の様態を思考し、そこから区別して「生命科学」「信仰」「無意識」という本来的な死を証示えない領域を提唱するが、デリダはこの公準にも自らの「根源的な喪」の規定は当てはまらなないと考えている。 *Ibid.*, p. 74, (『同書』, p. 81.)
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 111. (『同書』, p. 122.)
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 111. (『同書』, p. 122.)
- <sup>39</sup> *Ibid.*, p. 133. (『同書』, p. 149.)
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. 117. (『同書』, p. 129.)
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 117. (『同書』, p. 129.)
- <sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 117-118. (『同書』, pp. 129-130.)
- <sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 117-118. (『同書』, pp. 129-130.)
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 119. (『同書』, p. 132.)
- <sup>45</sup> *Ibid.*, p. 118. (『同書』, p. 131.)
- <sup>46</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 262. (『前掲書』 下, p. 84.)
- <sup>47</sup> J. Derrida, *Op.cit.*, p. 128. (『前掲書』, p. 143.)
- <sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 128-129. (『同書』, pp. 143-144)
- <sup>49</sup> M. Heidegger, *Op.cit.*, p. 149. (『前掲書』 上, p. 322.) 了解されている物事は常に「……として」という言語構造を持つことから「解釈的な〈として〉」と規定され、「命題的な〈として〉」から区別される。
- <sup>50</sup> *Ibid.*, p. 125. (『同書』, p. 139.)
- <sup>51</sup> *Ibid.*, p. 128. (『同書』, p. 143.)
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 131. (『同書』, p. 147.)
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 132. (『同書』, p. 148.)
- <sup>54</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klosterman, 1985, p. 203. (『言葉への途上』、亀山健吉他訳、創文社、1996年、 p. 261.)
- <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 132. (『同書』, p. 148.)
- <sup>56</sup> *Ibid.*, p. 133. (『同書』, p. 149.)
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 133. (『同書』, p. 149.)
- <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 133. (『同書』, p. 149.)

# La mort et le deuil originaire chez Jacques Derrida

Riyako YAMAOKA

Dans cette étude, nous examinons les concepts de « mort » et de « deuil originaire » chez Derrida. Nous présentons tout d'abord une analyse de la mort dans *Apories* qui examine le concept de mort dans les œuvres de Levinas et de Heidegger. Le premier reproche au second de privilégier la « mienneté » du *Dasein*, privilège nécessaire pour Heidegger du fait que nul ne peut mourir pour l'autre. Levinas laisse au contraire une priorité philosophique à « la mort de l'autre » : il affirme que « la mort de l'autre, c'est là la mort première » et que « je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel ».

Derrida accorde de l'importance à cette assertion de Levinas. Mais au contraire de la critique de Heidegger par Levinas, le philosophe ne nie pas le concept de la « mienneté » du *Dasein*, il le déconstruit et introduit une pensée de « la mort de l'autre en moi ». Il analyse donc les trois figures de la mort chez Heidegger : *Verenden* (périr), *Ableben* (décéder) et *Sterben* (mourir), et arrive à la pensée suivante : c'est dans *Ableben* que la « mienneté » de Heidegger est compatible avec la relation à « l'autre » de Levinas, de même que Heidegger suppose la co-originarité du *Mitsein* et du *Sein zum Tode*.

C'est ainsi que, du rapport entre « ma mort (mienneté) » et « la mort de l'autre », Derrida tire la notion du « deuil originaire ». Pour mettre celui-ci en évidence, il explique le mot « s'attendre à » qui traduit le mot de Heidegger : « steht sich bevor ». Dans le discours de Heidegger, le pronom réfléchi « *sich* » signifie le « soi ». Mais chez Derrida, « se » signifie la réciproque du « soi » et de « l'autre ». De plus, nous montrons « la possibilité comme impossibilité » de la mort ou de l'existence au sens heideggérien. Derrida y lit l'impossibilité et la disparition du « comme tel » qui annulent le privilège du *Dasein* et égalisent tout vivant. Cette disparition déconstruit donc des frontières de tout autre et réalise « le deuil originaire » qui est introduit dans la dimension « s'attendre à » et où la mort de l'autre s'inscrit en « moi ».