



## 名の終わり : ハイデッガーの「死」(河上正秀先生退職記念論集)

著者	五十嵐 沙千子
雑誌名	倫理学
号	23
ページ	37-64
発行年	2007-03-20
その他のタイトル	Ende des Namens : Über den Begriff " Tod " bei Heidegger
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/89511">http://hdl.handle.net/2241/89511</a>

## 名の終わり

### —— ハイデッガーの「死」 ——

五十嵐 沙千子

#### I 名

「ひとと言う、あの死と『いうもの』がやってくるのは確実だ、と。」(SUZ.II.303 [257])

たしかにそうだろう。

ひとは死ぬ。それはみんな言っていることだ、みんな知っていることだ。それは、あきらめなければならぬ、しようがないことだ。考えてもしようがないのだ、抵抗してもしようがないのだ。なぜなら、みんなそうなのだから。

ハイデッガーは、こう続ける。

「ひとは言う、死は確実にやってくるが、しかし当分はまだやってくるべきはしない、と。」(SUZ.II.306 [258])

ひとは死ぬ。だが、それはまだ先のことだ。私にはまだ先のことだ。死は確実に来る。いつかは来る。だが、この死の確実性は、「いつか」という言葉によって限りなく速くに押しやられる。まるで、この「いつか」という言葉で死の確実性を回避することができるかのように。

ハイデッガーは言う。「この『しかし……』でもって世人は死の確実性を否認している。『当分はまだやってくるべきはしない』というのは、単なる否定的な陳述ではなく、世人がおこなう一つの自己解釈であって、世人はこの自己解釈でもって、差しあたってまだ現存在にとって近づきうるもの、配慮的に気遣いうるものであり続けている当のものへと、おのれを指示する。日常性は、緊急を要する配慮的な気遣いのほうへとせきたてられて、疲れはてた、『無為の、死への想い』の桎梏から脱するのである……(略)……こうして世人は、死の確実性に特有なこと、すなわち、死はあらゆる瞬間に可能であるということ、隠蔽してしまう」(SUZ.II.306[258])のだ、と。

いつかは死は来る。もちろん、死がいつ来るかということには誰にも分からない。人がいつ死ぬかは無規定 (unbestimmt) である。だが、それならなおのこといつそう、いつ来るかわからない死について思い悩むより、「何かをする」方がいいに決まっている。ぐずぐず思い悩む「暇」はない、毎日の日常は忙しいし、「しななければならないこと」はたくさんあるのだ。「先」の

ことを考えても仕方がない、「今」を生きればよい、「今」しかないのだから。

これがハイデッガーの言う、ひと(世人, *das Man*)の言いぐさである。そう言いながら、ひとはふつう、自分が死ななければならぬという怖い事実にとりあえず蓋をして、「しなければならぬ」「何か」に逃げ込むのである。

だから、誰もが多忙なのだ。多忙であることが必要なのだ。多忙であること、「しなければならぬ何か」つまり、いわゆる日常の雑事で私の時間を埋め尽くすことは、私を「私の死」から、少なくとも「私の死」に直面することから救ってくれるのである。

だがおそらく、それはただ単に時間を埋め尽くせば気が紛れるから、死の不安を忘れることができるからというだけの理由ではない。死の境界線のこちら側で、此岸の世界内で、「仕事」をすること、役割を果たすこと、そのことが、自分の存在を確保すること、だからこそひとは「しなければならぬ何か」||「仕事」に没頭するのである。それは働くという仕方、職業でなくともよい。「学生」であっても「登山家」であっても「詩人」であっても何でもよいのだが、とにかく私には「何かすること」、それをする者であるというその「名」、「名」によって所属する自分の場||ジャンルが必要なのだ。「ををする人」というジャンル(名)は、私に先立って世界のなかに存在している。だから私はその「ををする人」になればよい。そうすれば私は存在

できる。私の存在は自他に承認される。

私が世界のなかに存在するために「何かすること||仕事」を必要とするのはそのためである。存在するために人は仕事をするので。「しなければならぬ何か」を持つことが、ひとを存在させるのだ。「何も」していないと、私は何者でもない。その意味で言えば、私がそれである「現存在は、暗々裡に初めから事物的存在として把握されてしまっている」(SUZ.I. 298[114])とも言えるだろう。

だが、世界の中で存在する仕方は、それ以外に可能ではない。「存在者は、そのつど世界内存在という仕方において存在している」(SUZ.I. 136[53])が、「(一)の存在様式でもって探求されるのは、われわれが『誰か?』というかたちで問いたずねるもの」(SUZ.I. 136[53])である。そしてこの問いは、世界のなかで私は「何」として、何のために存在しているもの(*ein Un-zu [86]*)なのかという問いと同値なのだ。つまり、存在するとは、そのもの(「何かをする者」||役割としての道具的存在)として存在することであり、世界のなかに役割||道具的存在として存在することは、他者から「そのもの」(「何かをする者」||名)として承認されること、名を与えられることである。それだけが、私に世界のなかでの存在を許すのである。「日常的な現存在は、差しあたっていたいては、おのれがつね日ごろ配慮的に気遣っている当のもののおかげから、おのれを了解している。『ひと』は、彼が従事している当のものなので『ある』」(SUZ.II. 263[239] 傍点筆者)。

これが「私」である。私は「仕事」なのである。「する人」としては、名としてしか私は世界のなかには存在できない。それが私の名である。その名が私の存在を、世界の中の私の居場所を、確保する<sup>1)</sup>。

もちろん、その在り方が私それ自身のすべてというわけではない。むしろ、役割に還元できるような在り方は私固有の在り方ではないというふうには思われる。その役割をするのは私でなくても誰でもよいのであり、その名は私だけのものではない。もっと言えば、名として存在しているのは、私ではない、という意味において他者たちなのだ。私はつねにすでに、名において、世界の中で、代替可能な他者たちとして存在していたのである。「差しあたって、おのれに固有な自己という意味での『私』が『存在している』のではなく、世人という在り方における他者たちが存在している」(Suz.I.334[29])<sup>2)</sup>。つまり私は、私ではないもの、誰でもよいもの、交換可能なこの他者たちのひとりだったのだ。私は、名に回収される他者たちのひとりとして世界の中で存在を承認されているのである。こうしたあり方においては「代理可能性は総じて可能であるばかりではなく、それどころかそれは、相互共存在にとつて本質的なものでさえある。こうした日常的没入の場合の相互共存在においては、或る現存在は、或る種の限界内では、他の現存在で『ありうるし、それいかにか『あら』うるをえないのである」

(Suz.I.263[239f.])

だとすれば、私が存在する、とは、私がいけない、ということと同じである。世界の中に存在するためには、私はそれに——代替可能な他者たちの一人に、誰でもよい誰かに——ならなければならない。だが、いかに代理可能な他者たちでしかなくとも、また、結局は名に回収されるこうした在り方が私にとつて自己疎外的な、非本来的なものでしかなくとも、それが、世界の中で存在できる唯一の在り方である。それ以外には——世界の中ですでに存在する名としての在り方以外には——私は差しあたって存在することができないのだ。

それが怖いのだ。怖いのは私が存在しないこと、存在できなくなるることなのだ。ひとが多忙に、「仕事」にしがみつくのも、非存在の不安が先立つからであり、死が怖いのも、それが自分の存在を失うことだからなのである。だからそれはけっして単なる落命の恐怖ではない。ハイデッガーは言う。「不安の対象は、世界内存在自身なのである。こうした不安の理由は、現存在の存在しうることそのものである。死に対する不安は、落命に対する恐怖と混同されてはならない」(Suz.II.290[251])。結局、死への恐怖とは、私がもう存在しないということへの恐怖なのだ。死の不安とは、私がもはや世界の中で存在しえなくなるということ、私がもう世界の中で存在できなくなるといふこと、存在を喪失してしまうということに対する怖れ以外の何もでもないのである。

だが、われわれは、この非存在への恐怖をどうすることでも

きない。われわれは、自分の自身の死をパスする (überholen) わけにはいかない。「いかなるひともし他者から彼の死亡を取り除いてやることはできない」(SUZ.II.263[240]) のだ。

世界の内に名として存在すること——世界内存在——に関しては、誰でも私の代わりができた。それをするのは私でなくともよかった。むしろそこには私は存在しなかった。だが、死は、そうではない。誰も私の死を代わってくれることはできない。私が死ななければならぬのだ。はじめて、私が。

## II 死

だから、死は「現存在の最も固<sup>1</sup>有な可能性」(SUZ.II.318[263]) だとハイデッガーは言うのである。

現存在だけが死ぬことができる。動物が死ぬのは単に落命<sup>2</sup>することではない。動物はただ単に「終わる (verenden)」だけである。死ぬことができるのは現存在だけであり、現存在の死と動物の死は区別しなければならぬ。そうハイデッガーは言う。

そして、他の誰でもない、私が死ななければならぬのだ。私の死は、私だけのものだ。死は私をめぐって来る。私に死が来るとき、私はいかにしてもそれを免れることができない。他のすべてのひとがそうするように、私もまた、私の死を死ぬ

しかない。死が私に来るとき、私はそれを私のものとして受け入れるしかない。そして、死が私に来るのは確実なのである。

私が死ぬのだ。私はそれをもうどうすることもできない。誰もどうしてくれることもできない。もうここでは「配慮的に氣遣われたもののもとでのすべての存在や、他者たちとの共存に囲まれて存在するということが、一切何の役にも立たない」(SUZ.II.319[263])。「死は、現存在を単独の現存在として要求する」(SUZ.II.319[263]) のだ。こうして「死に対する不安において現存在は、パスすることのできない、可能性に委ねられているものとしてのおのれ自身に当面させられる」(SUZ.II.263[240]) ことになる。「この死は私の死だ。逃げることはできない私の死だ。死だけが、私の、といえる固<sup>1</sup>有のものなのだ」。その意味で、死は私にとって最も固<sup>1</sup>有な可能性なのである。あるいはほんの少し言葉を換えて、ハイデッガーはこうも言う。「死は、そのつど現存在自身が引き受けなければならぬ一つの存在可能性なのである」(SUZ.II.288[250]) (傍点筆者)、とも。

死が、存在可能性？

だがこれは不確かさといったような可能性ではない。死が来ることほど確実なことはない。死が来るかどうか可能性がかかっているのではない。

可能性とは、存在の可能性、つまり現存在が存在する可能性である。私が、私として本来的に存在する可能性なのである。ということは、死が、現存在を存在させるのか？ 死こそが存

在の終わりではなかったのか？

確かに、死は存在の終わりである。死は、現存在がそれ以上存在することの不可能性の名である。それは誰でも知っている。だからこそ、誰でもひとは死 $\neq$ 非存在の恐怖から逃れ、自分の世界内存在にしがみついて多忙や空談の中に逃げ込んだのだ。もちろんそれは、ハイデッガーに言わせると、代替可能な、誰でもよい名のなかに自己を喪失する非本来的な生き方ではない。そこには私はいない。・・・だが、だとすれば、そもそも世界のなかでは本来的な存在は可能ではなかったのだ。死によって存在が奪われるまでもなく、もう既につねに、現存在の本来的存在は世界内では不可能だったのだ。何もなければ、現存在は本来的存在を可能にすることもなく、何れ来る終焉によって世界内の存在を——本来的に存在しないまま——終えるということになっていたのである。

何もなければ、つまり、死という契機がなければ、生の只中の死という契機がなければ。

確かに「今は未だ」生は続いている。未だ私は生きています。未だ私は世界の中で居場所 $\parallel$ 名を持ち、存在を続けている。だが、この私の生は有限であり、私は遠からず死ななければならぬ。死が私の存在を否定なしに不可能にする。「死は、もうそれ以上現存在することができない可能性」(SuZ.II.288[250])である。いずれ来る死は、私にとって、もはやそれ以上世界の

中・で・存・在・を・続・け・て・い・く・こ・と・が・で・き・な・い $\parallel$ も・は・や・そ・れ・以・上・現・存・在・し・え・な・い・と・い・う・絶・対・に・確・実・な・可・能・性・、  
つまり、「現存在の絶対的な可能性という可能性」(SuZ.II.289[250])なのである。

だが、その自分の存在の絶対的不可能性を受け入れることによって、現存在は、今までしがみついていた、世界の中の誰とでも取り替えられるような、誰でもよい一つの名から、解放されることができるとだ<sup>99</sup>。死の、非存在の不安を自ら引き受けること(死への先駆 *Vorlaufen*)は、「最も極端な可能性として、実存に自己放棄を開示し、かくして、そのつど達成された実存に固執することを、どれもこれも打ち砕く」(SuZ.II.321[264])のである。そのつど達成された実存、つまりそれまで私しがみついていた世界内の地位、位置、所属、名、それらがすべて、決して私の存在を可能にするものではなかったのだということ、むしろそれらが、私を「誰でもよい者」にしてしまっていたのだということを、私は私の死の前にはじめて了解する。それらはすべて、本当は、私にとって、どうでもよいものだったのだ・・・

こうして、死を、つまりこの現存在の絶対的な可能性を引き受けることが、本来的に (*eigentlich*) 自己固有の (*eigen*)  
——つまり私の——実存の可能性を開く。それは、「今」を、「 $\sim$ である今」 $\parallel$ 「存在している今」としてではなく、「未だ $\sim$ ではない今」(Noch-nicht) ものとしての今 $\parallel$ 「未だ死んではない今」、死への今として、あるいは「未だ本来的に実存していない今」、非本来的でしかない今として引き受けるというこ

とである。この「未だない」のかたちで現存在は存在する。私は、死ぬものとして生きているのだ<sup>10</sup>。死ぬべきものとして、有限なものとしてはじめて、現存在の本来性の開示が可能になるのだ。ハイデッガーは言う。「先駆的決意性を規定してわれわれは、現存在の絶対的な不可能性というすでに性格づけられた可能性へとかかわる本来的存在であるとした。おのれの終わりへとかかわるそのような存在において現存在は、「死の中へと被投され」うる存在者として、本来的に全体的に実存する。現存在は、そこにいたるとおのれが終止するよりほかないような終わりをもっているのではなく、有限的に実存する。先駆的決意性の意味をなすところの、まさにその時間性を第一次的に時熟させる本来的な到来 (Zukunft<sup>11</sup>) は、したがって、おのれ自身を有限なものとして露呈させる」(SZ.III. 66[329f]) のだ。と。またハイデッガーはこうも言う。「死への先駆が、パスできかないというその不可能性に向かって自由におのれを解放する。おのれに固有な死に向かつて先駆しつつ自由になることが、偶然的に押し寄せてくる諸可能性の中への喪失から解放してくれる」(SZ.II. 320[264])。と。私が嘗々としてしがみついていた世界のこの私の存在の足場<sup>12</sup>名は、私の存在の絶対的な不可能性としての死によって一挙に無化する。

こうしてはじめて、私が存在する。他の誰にも代理できない私が、名に回収されない私が、ここではじめて存在することができる。私が引き受けなければならぬ私の死において、私ははじめて、私として引き受けるといふことができる<sup>13</sup>のであり、

死という現存在の究極的な不可能性こそが、現存在を現存在に投げ返すというかたちで、現存在をはじめて可能にするのである。死が私を名から解放するのだ。

自らの死を知らない「動物」ではない、自らの死から逃避する「ひと<sup>14</sup>世人」ではない、自らの死に直面し、それをパスできないもの<sup>15</sup>通り過ぎることのできないアポリアとして引き受けるものを——そう認識し、その逆光の中で自らの唯一の生を絶対化するものこそを——ハイデッガーは現存在と呼んで劃する。こうして現存在の絶対的な不可能性の可能性として屹立する死が、つまり絶対的なアポリアとしての死が、はじめて、ここまで続く生の道を逆照射することになるのだ。

だが、死は可能なのか？

死は本当に現存在を区画する境界なのか。

デリダはこう問い始める。

「私の死、それは可能だろうか？」(AP. 50)

死はアポリアなのか。

### III 境界

確かに、死は生の境界線であるように見える。しかも、さまざまな生の地平を死は区画する、と、まずデリダは始める。

さまざまな？

デリダによれば、経験的なものとしては、死は、文化や歴史、宗教や民族などさまざまな地平の中で異なった顔を見せる。死の意味も死の取り扱いも、個々の具体的な生活世界において異なるし、むしろ死の相の違いが文化の境界線を引くと言つてもよい。つまり死は様々な集団の地平をも分割する境界線なのである<sup>34</sup>。デリダは言う。「数々の死の文化がある。ある境界を越えれば、ひとは死『の発想』を変える (on change la mort)。人は死に方を変える (on change de mort)。もはや同じ言語を話していないところでは、もはや同じ死を語つてはいないのだ」(AP 54)。<sup>35</sup> 「各々の文化は、他界 (trépas) を氣遣い「把握し (apprehender)」、処遇「『もつなし』 (traiter)」、いわばそれを『生きる』 (vivre) それぞれの仕方によって特徴づけられる。各々の文化は諸々の、それ固有の葬儀の仕方を、死にゆく者の表象を、喪や葬儀の習慣をもつており、集合的な生であれ個人の生であれ、生存の価値を評定する固有の仕方をもつてゐる。さらに、同じ唯一の文化と、時には唯一の国民と、唯一の言語と、唯一の宗教と同定しうると信じられてゐるもの…… (略)……の内部においても、この死の文化は変化しうる。また少なくとも西洋に対しては、死の歴史を語る事ができるし、ご存知のように、それは実際になされてきた」(AP 55)。つまり、死は生の地平の境界線によってその姿を変えるのだ。

また、同様に、死を取り扱う問題領域も境界線を持つ。哲学、

宗教、歴史、医学、法律など様々な知の領域は、互いに異なる仕方でも死を対象化し、また互いに異なる仕方でも死を分析する。それらの問題系は領域ごとにそれぞれに異なる正当性と、それぞれに異なる正当化要求を持つてゐる。「ひととは言う。人間学的知識は、文化と歴史に従つて死を取り扱い、生物学—遺伝学的知識は自然に従つて死を取り扱うとみなされる、と」(AP 55)。こうして個々の問題領域はそれぞれが境界を持つ完結した一つの知の体系として成立しうるのである。

だとすれば、境界線は、その個々の生の地平の間に、そしてそれぞれの正当性を持つ個々の知の体系の間に存在するということになる。

だが、もちろん、ハイデッガーにおいては、このような差異Ⅱ境界はすべて現象的な差異——あるいは存在的な差異——ではない。ここで取り扱われる死は、いずれにせよ経験的なものでしかないからである。つまり、これらさまざまな境界線を区切る——境界線によって区切られる——死は、世界内の現象的なものでしかなく、決して本来的なものではないのだ。したがつて、こうした経験的な地平を区画する様々な境界線もまた本来的な境界線ではない。

本當の境界線は、これら無数の経験的地平と、実存論的地平との間にある。そして、死は、その実存論的な相において、こうしたすべての経験的地平の死の相の相連を超越するⅡ先立つのだ。また、だからこそ、この本来的な死を扱う実存論的分析

論こそがあらゆる知の体系に先立つことになる<sup>92)</sup>。というのも、個々の領域の中で成立する問題系の地平はどれも、ある領域的ではない存在―現象学、つまり実存論的分析論を暗黙のうちに前提としており、換言すれば、経験的問題領域において取り扱われる死の概念はすべて「厳密な意味での死の概念を前提している」(AP 83)からである。デリダは言う。「ハイデッガーは、死の実存論的分析論が、一方では、あらゆる死の形而上学に、また他方では、死についてのあらゆる生物学、心理学、弁神論や神学に先立ちうるし、先立つべきだということを想起させる。……(略)……右のように名指され、それゆえ領域の境界の中で同定された学問はすべて、とりわけ『形而上学』と『生物学』とは、『人口統計学』には言及しないまでも、必然的にある死の意味を前提にし、死とは何であり、語『死』が何を言わんとするかについての先―理解を前提にしている。実存論的分析論のテーマとは、存在論的なこの先―理解の展開なのである。この状況を、学問分野や領域の境界というタームへ、知の分野のタームへと翻訳しようと思えば、人類学の、歴史学の、生物学の、人口統計学の、そして神学にいたるまで、知の諸領域の境界画定は、ある領域的ではない存在―現象学を前提すると言われることになるだろう」(AP 83 傍点筆者)。と。「これが、総じてハイデッガーの言うところである。そしてこの概念は、実存論的分析論によってのみもたらされる」(AP 83)のだ。

どのような文化、どのような集団の地平に所属して、どのように、またどのような問題系においても、死が避けることも踏み越え

ることもできない絶対的な自己の存在の終わりである。その事実は普遍である。いかなる文化的世界に生きている人間にとっても、死はつねに「私の死」として生起するのだ。「私の死」として死はあらゆる文化的差異を超越する。死はあらゆる知の体系の境界をも越えうる。唯一固有なものとしての私の死は、すべての差異ある「私」を、死に行く存在として普遍化するのである。こうして「死には境界がないことになる」(AP 115)。

だとすれば「死の実存論的分析論に、その他すべての問題系、学問、研究、領域に対する優越性と、そこからの絶対的な独立性を与えることは、実際に普遍的なデイスクールの試みる上で、おそらく唯一の一貫したやり方であろう。実存範疇の諸構造はそれゆえ、所与のいかなる人類学上の文化にも依存することはないし、ヨーロッパか否かにかかわらず、一定のいかなる社会の世界観や言語や宗教で立ち止まることなく、いかなる性的差異で立ち止まることもない」(AP 115)。ゆえに「現存在の実存論的分析論は従って、絶対的に優先権をもつ」(AP 63)。こととなる。すべての経験的な地平の問題系は実存論的分析論に依存するのだ。「この依存関係をハイデッガーは、順位(ordie)という古典的な理念に訴えて記述している。それは上位性、先行性、そして前提(vorliegen, voraussetzen)の順位秩序であり、それは基礎づけの順位秩序でもある。……(略)……死の実存論的解釈(従って現存在的分析論)は、あらゆる生物学とあらゆる生の存在論に『先立つ』(liegt vor)」。それは、死についてのいかなる研究をも基礎づける」(AP 92 傍点筆者)のである。

ハイデッガーの実存論的分析論は、このように私の死を普遍として超越論的に規定する一方で、その普遍的死を取り扱える唯一の知の領域としての自らの実存論的超越論的方法論的優位を画定することになる。死の意味を明らかにしうるのは唯一、実存論的分析論だけである。だからこそ、現存在の実存の問題として死を扱うこの実存論的分析論が、あらゆる現象的 $\parallel$ 存在的な死の相の差異を超えて、すべてに先行するのだ。それは、すべての経験的な死の領域（それが文化や集団的地平であれ、学問的領域であれ）間の境界線を相対化する。そして同時にそれら非本来的な死の経験的諸相と自らの実存論的分析論の超越的地位との間の境界線を絶対化するのだ<sup>100</sup>。死は踏み越えられない絶対的なアポリアである。だがこのアポリアとしての死においてのみ現存在の本来的存在が可能になる。だからこそこの構造を明らかにしうる唯一のものとしての実存論的分析論もまた、絶対的に境界づけられた——踏み越えることのできな

い——超越論的地位を保つのである。

だが、もし死がアポリアではなかったとしたら？  
死がそもそも可能ではないとしたら？

もしそうだとすれば、ハイデッガーの構想は瓦解してしまうだろう。まさにその点にデリダは向かう。「私にとって問題は、しかしかのアポリアが、ハイデッガーの信任する存在論的で領土的な装置を麻痺させる危険がある、そうした場所に接近する

ことであろう。それらのアポリアは、彼のディスクールの働きの可能性それ自体を遮り、それを破産に導く危険があるのだ」(AP 61)。そうデリダは言う。「私がアブローチすべき重点は、まさに、死ぬことと証言すること、および生き延びること (survive) との間にある、ある種謎めいた関係にある。それをわれわれは既に垣間見た。この『本来的に死ぬ』ことの証しが、ないしは現存在に固有の死の本来的性が、万一、この関係の厳格な諸限界において危うくなるようなことがあれば、ハイデッガーの右の縁取りの装置全体が疑わしくも問題に満ちたものになるであろうし、それとともに、現存在の分析論という企てそのものが、つまりまた、公言されているその方法論とともに、分析論が権利的に条件づけるもの全体が、問題に満ちたものになるであろう」(AP 59 傍点筆者)。

だが、本来的に死ぬことは不可能なのか？

ふたたび、「私の死、それは可能だろうか？」(AP 50)

#### IV 私の死

デリダに言わせれば、端的に言って、それは不可能である。まず第一に、「私の死」という表現は、同時にすべての「私」を立ち上げてしまう。デリダは言う。「死が、絶対的な特異性の掛け替えのなさそのものを（誰も私の代わりに、あるいは他

者の代わりに死ぬことはできない) 名指すのだとすれば、世界中のあらゆる例 (examples) が、この特異性をまさしく例証することができるのだ。各々の死は、『私の死』と言いうるあらゆる者たちの死は、掛け替えがないように思われる。『私の生』もそうだ。あらゆる他者はまったくの他者である (tout autre est tout autre)。そこから、例たること (exemplarité) の最初の判例的な複雑化が由来する。すなわち、もはや何もこれ『私の死』以上に置き換え可能なものはない。句『私の死』に比べて、何ものも、より以上に置き換え可能でもなければ、それ以下に置き換え可能でもないのだ (AP 51)。つまりデリタは『私の死』は「私」の死ではないというのだ。それは「私の」という限定によって逆に「すべての私」に開かれてしまうのだ、と。

こうして、『私の死』が確保するはずだった死の唯一性 (各私性) は、普遍化可能な「私の死」の一例に変状してしまう。少なくともそこで語られる「私の死」は、「交換可能なすべての一人称としての私」達の死である。もはや「私の死」は、固有かつ唯一の「私の死」ではない。

というよりむしろ、そもそも「私の死」は、「私の死」としては、私自身に理解されないのだ。なぜなら、「私の死」はもとより、『死』それ自体が、「根底ではその意味も指示対象もわかっていない語」(AP 52) だからである。「周知のことだが、その概念とその事柄について、絶対的に指定不可能ないし指定しない語があるとすれば、それはまさに語『死』である。他の

どの名詞にもまして、語『死』に対して、そしてとりわけ表現『私の死』に対して、異論の余地なく規定しうる経験の対象をなすある概念や現実を折り合わせる可能性が低い」(AP 52 点筆者)。

つまり、私は「死」を経験できないのだ。とりわけ私は、死を「私の死」として経験することはできないのだ。私は生きている限り「私が死ぬ」を経験することはできない。「現存在は決して、自分自身の死」(Ableben) の Erleben 経験も「自分自身の死の経験ももたない」(AP 105) のである。「私の死」は私の経験を超越している。私は「私の死」を理解することはできない。「私の死」は可能ではない。私は「私の死」を「死ぬ」ことはできない。私が経験できるのは「他者の死」だけなのである<sup>[5]</sup>。

だとすれば、「私の死」は可能ではない。「私が死ぬ」ことはできない。私が「死ぬ」という自動詞から、私は排除されている。死の境界線を私は越えることができない。その一步 (pas) は、私には不可能である。むしろそれは「歩」|| 否 || の剥脱 (その剥脱形式は一種の脱一步 || 否 || (a-pas) だ) (AP 52) なのだ。境界線の前で立ち止まることも、境界線を見ることさえも、私にはできない。「可能性としての死は現存在に、「現実化すべきもの」は何も与えない」(AP 141) のだ。死がいかにして私に現れるというのか？ 私はいかにしても、死それ自体——私の死として生起するそれ——への関係はもっていない。私は生きていただけだ。私には、生きていること、今いることだけが可

能なのだ。その私が、生きているままに、「終わる (verenden)」だけなのだ……。

だが、ハイデッガーにおいて、「終わる」のは動物だけではなかったか？ 死を死として死ぬことができるのは現存在だけなのではなかったか？ 死の意味を知っている現存在だけが、唯一「本来的な死」を死ぬことができるのではなかったのか？ だが逆にデリダは言う。「ハイデッガーに抗して、あるいはハイデッガーなしにも、動物たちもまた死ぬのだということを示す極めて数多くの兆候を明らかにすることができるだろう」(AP 148)。と。デリダは続ける。「ある『種』を他の種から区別し、動物性や獣性一般についてのあらゆる言説を前にしてわれわれのうちに警戒を呼び覚ますに違いない、数えきれない構造的差異の数々において、動物たちは死それ自体と殺害と戦争への(従って境界への)、喪と欲待等々への極めて重要な関係をもっているのだ。たとえ動物が、死への、そして死という『名前』それ自体への関係をもっていないにせよ、また同時に、他者それ自体への、他者の他者性それ自体の純粹さそれ自体への関係をもっていないにせよ。しかし、人間もそうだ。まさに！ それゆえ、現存在としての人間もである」(AP 148 傍点筆者)。

現存在としての人間も、とデリダは言う。それは動物と同じなのだ、と。確かに動物は「死」という名前への関係はもっていないかもしれない。死の意味を動物は知らないかもしれない。

だが、死という名前を持っている人間は、本当に死の意味を知っているのか？ あるいは、そもそも死に意味などあるのか？ あるいは、「そもそも名前が、死を名づけ得る(同様に他者を名づけ得る、それは同じことだ)ことが死の『それ自体』の開示と同じくらい、その隠蔽に与らないと、そして言語がまさしく死の非—真理の起源ではないと、誰が保証するのか？」(AP 148f)

むしろこう問うべきかもしれない。現存在だけに可能な本来的な死とは、実は死の隠蔽なのではないのか、と。そもそも本来的な死それ自体が、それ自体としては現れないものに留まるとすれば、動物の死と現存在の死を区画し、現存在の死を本来的な死として優越させる根拠も、また現存在だけが本来的な死の意味をもっている——本来的な死を死ぬことができる——と、言いうる根拠もないのである。

あるいはむしろ、次のように。「もし、現存在の最も固有な可能性である死が、現存在の不可能性の可能性であるなら、死は最も非固有の(impropre)、最も脱固有化する(ex-propriant)、最も非本来的な可能性になる。それゆえ、現存在に固有なるものは、その可能性の最も根源的な内側から、最も非固有なるものによって汚染され、寄生され、分割されていることが判明する」(AP 150 傍点筆者)のではないのか、と。死が現存在の不可能性の可能性であるなら、とデリダは言う。もし死が「現存在の不可能性」の可能性であるなら、死によって現存在は不可能になる。死は現存在を、現存在という特別なあり方自体を、

その構造自体を不可能にする。ごく単純に言つて、死は現存在の特化を不可能にするのである。

だとすれば現存在の「境界線」は正当化できない。現存在を本来的な現存在として区画することはできない。現存在はもはや維持できないのだ。そしてデリダが語っているのはまさにそのことなのである。「死の名の下に」ハイデッガーが語る、実存することの、ないし現存在の不可能性とは、それ自体の消滅、終焉、無化であり、現象それ自体への、あるいは『それ自体』の現象への関係の可能性の消滅、終焉、無化である。不可能性、現存在にとつて可能な不可能性とはまさに、現存在が現存在をもたない、あるいははもはやもたなくなることもはや存在しないことである。可能なものそのものが不可能になり、それゆえそれ自体として現われることを止めることである。各々の死において、自らがもはや「相」待一期しえなくなることとをわれわれが「相」待一期する度ごとに、それは世界の終焉以外の何ものでもない。従つて、われわれが互いに聴き理解しえなくなることとを待期する度ごとに、である。『それ自体』の不可能性は、それ自体として現存在にとつて可能でありえ、ハイデッガーによれば、全く別の形式の存在者と生命には可能ではない。しかし『それ自体』の不可能性がまさに『それ自体』の不可能性であるならば、それは同様に、それ自体として現われないことのあるものである。ところが、『それ自体』が、ハイデッガーが現存在の弁別マークとそれ固有の「し得る」にしようとして

いるこの『それ自体』が、消滅することそれ自体に対してもつこの関係は、現存在の非本来的な諸形態にも、その本来的な諸形態にも共通の特徴線 (trait) でもある。死 (本来的に死ぬ、滅ぶ)「終焉する」、死亡する)のすべての経験にも、さらには、現存在の他に、あらゆる生命一般にも共通の特徴である。共通の特徴というのは均質性という意味ではなく、死の実存論的分析論と基礎的な人間・神・学との間の、次には諸々の死の人間学的な文化と動物の文化との間の、絶対的に純粹で、(実存の用語であれ概念の用語であれ)厳密に踏み越えられない限界が不可能だという意味である。」(APL 171 傍点筆者)

このことが示唆するのは、現存在の本来性に依拠したハイデッガーの実存論自体の内的な瓦解の可能性——ハイデッガーのアポリア——である。「ハイデッガーなら言うであろう。現存在にとつては、死としての不可能性、死の不可能性、『死』という名前をもつた実存の不可能性は、それ自体として現われ、自らを告げることが出来る。可能なものとして、それ自体として、待たれ (se faire attendre) ないしは待たれるがままになり (se laisser attendre) うる。唯一現存在だけが、このアポリアを容れることができるのだし、それだけが死それ自体への関係をもつのであつて、それは話し得ること (pouvoir parler) と切り離すことはできない。彼によれば動物は、その二つの可能性ないし二つの「し得る」を奪われているのだ。そして、このアポリアそれ自体が現存在に、それ自体として純粹に、その

最も固有の可能性として、それゆえ現存在に最も固有の本質として、その自由、その問い得ること、存在の意味への開けとして告げられるのはただ、現存在がそれによって、自分自身へこの不可能性の可能性を引き受ける本来的で (eigentlich) 決意した、決然とした、決断した引き受けの中でしかない、と「ハイデッガーなら」言うのである。」(AP 146f 傍点筆者)

だがもうそれは可能ではない。

現存在に固有に「本来的に死ぬこと」はもはや可能ではない。

ハイデッガーはもう、その本来的現存在の境界を、そしてそれに基づいた実存論的分析論を維持することはできないのだ。「本来的なものと非本来的なものとのこの区別を、それと同様に、固有に言われた「厳密な意味での (proprement dit) 死ぬことと滅ぶ「終焉する」ことと死亡」することがそれである終わることの様々な区別を、彼は本質的に必要としているのだ。ところが、こうした区別はその原理において脅かされており、……(略)……その区別は実は (en vérité) 実行しえない。」(AP 151 傍点筆者) のである。だとすれば、「われわれは、あたかも一方の人間学と (それが基礎的人間学であつても)、他方の存在論、死の実存論的分析論、より一般的には、問いかける力のより強い死の思惟との間の境界が、保証された縁であるかのようにもはや振る舞うことはできない」(AP 154)。もう、われわれは、「そのような基礎づけ主義的な次元は維持しえ」(AP 154) なのだ。

こうしてデリダはハイデッガーを——ハイデッガーのアポリアを——「片付け」る。

ふたたびデリダを引用しよう。ふたたび、「名」——「死」という名——の部分である。

「そもそも名前が、死を名づけ得る (同様に他者を名づけ得る、それは同じことだ) ことが死の『それ自体』の開示と同じくらい、その隠蔽に与らないと、そして言語がまさしく死の非——真理の起源ではないと、誰が保証するのか? 他者の非——真理の起源ではないと?」

というの逆にも、もし死がまさに、不可能なものの可能性であり、従って、死が、それ自体として現れることの不可能性がそれ自体として現れることの可能性 (possibilité de l'apparition comme tel de l'impossibilité d'apparition comme tel) 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、死それ自体への関係など決してもつておらず、単に滅びる「終焉する」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もつに過ぎない。他者の死はこうして再び、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——内的でも外的でもない——差延の中で、*ess* の *ess* 性と同様にあらゆる *Jeinigkeit* を構成する喪の経験として、「第一の」ものに、常に第一のものになる。他者の死は、「私」のうちでのこの他者の死は、実は句「私の死」において、そこ

から引き出しうるすべての帰結とともに、名づけられている唯一の死なのである。それは、自他互いに待ち合うこと (s'attendre l'un l'autre) としての s'attendre [「相待一期する」のもう一つの次元] (AP 148f) なのだ。

## V ふたたび、死

死とは何か。

だが死とは名である。死は現れることがない、存在しない、「それをする」ことができない、死とは「何」かという形式で問われることができない、名指すことのできない、名である。死とはまさに「それ自体として現れることの不可能性がそれ自体として現れることの可能性」なのである。死は現象ではなく現象の終わりである。

可能なのは、動物も人も、あるいは在るものはすべて、「何れにしろ、あまりにも短かったことになる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」[「死の場所で自らを待つ」 (s'attendre soi-même à la mort)] (AP 149) へとだけなのだ。

私は死ぬことはできない。私には、「最も進んだ年齢にいたる」ことだけがある。その私の最も進んだ年齢で、私が在るをあらなくなるるとき——しなくなるるとき、あるいは止めるるときとは言えない、なぜならそれは自動詞ではないのだから——、それを死と人が呼ぶのだ。私の世界内存在を私が失うとき——だがこ

れも同様に私が失うとは言えない、失う私はその時すでにいないのだから——、世界から私が失われるとき、私がいなくなる

とき、いなくなることを、人は死とするのである。人が死とするのだ。

人が死とするのだ。何か<sup>が</sup>在らなくなることを、もう在らなくなることを、「私の死」を、つねに私に先立つて人<sup>が</sup>他者が、つまりわれわれが、死として所有しているのである。

私が在らなくなるだろうときを、その在らなくなるだろう私を、私は予期している。その私を、この私とは違う、この私ではない者を、在らなくなるだろう死者を、その時も私の名前では呼ばれているだろう死者を、私は予期している。死者を。今私には他者である死者を。私であつた死者を。

それは私が、他の、死者を、死者として所有しているのと同じ仕方である。

私は私の内に他の他者の死を所有している。すでに死んだ他者の死、そして未だない (Nicht-ich) 他者の死を。私は、もう在らなくなった他者を私の内で死者として想起し、今現に在る他者を、在らなくなるだろう他者として今すでに私の内に想起する。私は、私が喪つた——世界から喪われた——もう在らなくなった他者の喪を、そして私が喪うだろう——世界から喪われるだろう——今現に在る他者の、在らなくなるだろう他者の喪を、同時に持つている。死は喪として持たれる。死は喪と

して存在する。そして、この、未だない他者の死のひとつに「私の死」はあるのだ。

「他者の死はこうして再び、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——内的でも外的でもない——差延の中で、egoのego性と同様にあらゆるJemeinigkeitを構成する喪の経験として、『第一の』ものに、常に第一のものになる。他者の死は、『私』のうちでのこの他者の死は、実は句『私の死』において、そこから引き出しうるすべての帰結とともに、名づけられている唯一の死なのである。」

おそらくここに、デリダの見るハイデッガーの決定的な限界がある。

ハイデッガーには「他者の死」がない。あるいは問題ではない。ハイデッガーにおいて問題なのはどこまでも「私の死」なのだ。要するにハイデッガーの現存在が本来的に存在しようとするとき、そこには他者の契機が一切ないのである。現存在の死は、自分の死だからこそ、自分自身の存在の不可能性としての死だからこそ、意味を持つのだ。だからこそ、その有限な自分の生を本来的なものにしなければならぬという内的要求が生じるのだ。他者が言うのではない。自分が言うのだ。自分の掛け替えのない生を本来的なものにしなければならぬと、自分が焦燥するのである。

自分の生を本来的なものにしたい。この内的要求の声は、ハ

イデッガーにおいて良心 (Gewissen) の声として語られる。良心が現存在に呼びかけるのだ。この良心の声は、「現存在——おのれの存在の可能性のなかに立ちつつ、おのれの非力な企投の非力な根拠にほかならない現存在——は、世人のなかへの喪失からおのれをおのれ自身へと連れ戻すべきだということ、言いかえれば、現存在は責めある存在だ」(SZ. II.378 [287] 傍点筆者)、と、呼びかける。

良心は現存在を責める。現存在は「責めある存在」である。

だが、もちろんこの「責め」は他者に対するものではない。他者に対して悪いことをしたとか、あるいはこの日常的な世界のなかで何かの規範や道徳に違反したというような「責め」ではない。むしろこれまで世界内存在 $\parallel$ ひととしての私は、日常的な世界のなかで、「責め」られないように生きてきたのである。既にある規範や道徳に従って、ひととして、あるいは自分の仕事や位置にふさわしく、そのものとして、私は生きてきたのだ。それが他者たちのなかで、世界のなかで、あるいは自分の所属する地平のなかで生きる「正しい」あり方であり、少なくとも、自分の所属する地平の境界線のなかでは、それが誰にも「責め」られないことだったからだ。こうして私は私自身を確定し、私の所属する場所 $\parallel$ 地平の境界線を画定してきたのである。だが、そうした「責め」に合わせて行為すること、つまりひとに「責め」られないように行為することは、結局、その地平の規範に自分を合わせることでしかないし、それは掛け替えの

ない自分を、一個の世界内存在に、道具的存在者にしてしまうこと、その中で本来的自己を喪失してしまふことではない。いくら世間の道徳に合わせて「誰にも責められない」人生を歩んで来たからと言っても、また世間の価値に合わせてひとに認められ羨ましがられる地位を所有してきたと言っても、それは本来的に自分の生を実現するという、自分の最も固有な責めの前では、何の価値もないことだったのだ。……「ひとに何も言われないように」するというあり方、「ひと」の価値基準で自分を許るあり方、「ひと」になんと言われるかを気にして誰にも責められないようにと配慮するあり方、つまり他者に阿るあり方のなかで、私は掛け替えない可能な本来的な自己を、単なる「ひと」にしてしまつてきたのだ。

死を前にした良心の「責め」は、こうした「正しい」現存在に向けられる。そんな「正しさ」が何なのだ、と、それは責めるのだ。結局のところ「名」としての正しい存在様式に自己を擬人してしまうあり方など本来的自己の喪失ではないか、とそれは責めるのである。もう「おのれ自身の自己」しか問題ではないのだ。現存在は、「現存在が公共的な相互共存においてそれに値していたり、なしえたり、配慮的に氣遣つていたりしているものをめざして、呼びかけられるのではない、ましてや、現存在が離さずつかんできたもの、尽力してきたもの、関与させられてきたものをめざして、呼びかけられるのではない」(SuZ II 348[23])のだ。この呼び声は「疑いもなく、私とともに世界の内で存在しているならかの他者からやつて

くるのではない。呼び声は、私のなかからやつてくるのだが、しかもそれでいて私のうへへと響つてくる」(SuZ II 350 [25])  
傍点筆者)。この声はこれまで自分が嘗々と培つてきたものを、自分の名前を、無化する不気味な声である。それは自己の喪失  
非存在を先驅的に悼む自分自身の声なのである。

その声を聞く耳を持つのは、自分の有限性を自覚した現存在だけである。二この内的耳は、偶然的なものを越えて身を保ち、留まり続けるものを聴き取るがゆえに、堅固に身を保ち、とどまる」(Pa 327) ことができる。他者の声は、世界のなかに私を拉し去る。偶然的なもの、世界のなかの名に私を連れて行く。だが、自らの内的な良心の声は私を引き戻すのだ。その声だけが、私を本来の私の場所に立たせるのだ。その内的声に耳を傾けること。聴き従うことによつて、現存在は、本来的に、自らの本質に従つて生きる。存在することができるようになるのである。

こうして現存在は、徹頭徹尾、自己のなかで自己の良心の声の呼びかけによつて本来的存在へと企投することを求められる。ハイデッガーにおいてむしろそれは、他者の声の遮断を必要とするのだ。「世人の公共性や世人の空談のうちへとおのれを喪失しつつ、現存在は、世人自己の言うことを聞くことにおいておのれ固有の自己を聞き落とす」(SuZ II 348[24])のであるとすれば……



ではなかるうか。裸の悲惨へと曝露されると同時に、思考する者は顔の孤独へと、ひいては、この悲惨に責任を負えという定言命法へと曝露されているのではなかるうか。裸の悲惨のうちなる神の言葉が、忌避不可能な責任を強いるのだ<sup>28</sup>。と言うとき、むしろデリダの批判はこのレヴィナスの言の反響である<sup>29</sup>。そしてもちろん、ハイデッガーの実存論的分析論はそれに対して応える術をもたない。

だがそれだけではない。

実はハイデッガーの現存在において存在を許されない他者とは、可視的な境界線の向こうに存在する他者だけではないのだ。

デリダは言う。「実存論的分析論は、帰ってくる霊 (revenant) と喪について何も知らずとしていない」(AP 121 傍点筆者)と。

問題なのはこの他者だ。

つまり、「帰ってくる霊」と「喪」としての他者である。不可視の境界線の向こう側の他者——死者たち——である。この他者がハイデッガーのなかでは存在しない、とデリダは批判するのである。そしてそのことが、生きている境界線の向こうの他者を遮断するということよりなおいっそうハイデッガーの政治的欠落なのだと。

だが、「帰ってくる霊」？

しかし、それを、例えばアウシュヴィッツで死んだ夥しいユダヤ人たちと考えれば、理解するのは難しいことではない。ユダヤ人たちが例えばガス室で生起させた夥しい「私の死」を、私自身の「私の死」の共鳴音のなかに響かせるのは難しいことではない。あるいは第二次世界大戦の死者たちの死を。あるいは私の身近な死者たちの「死」を。それらの夥しい「私の死」を、私のそれと同様に、唯一で固有な避けられないものであった彼らの「私の死」を、他者の死としてではなく、あるいはもう過ぎてしまった物語としてではなく、今、引き受けなければならぬ私の「私の死」の名において、「私の死」のなかで、もう一度響かせることは難しいことではない。

というよりむしろ、死者たちは、つまり「帰ってくる霊」は、すでにつねに——もう——今生きている私たちの生を縛っているのだ。死なせてしまった死者は絶えず私たちの脳裏にあつて私たちの喪を迫るのだ。たとえば戦後ドイツの歴史Ⅱ政治は、彼らが背負わなければならなかったアウシュヴィッツの喪を抜きにしては考えられない。だが私たちもそうだ。ガス室で殺された人々が私たちに帰り来るだけではない。例えば身近な誰かが自殺したとしよう。あるいは友が戦死したとしよう。あるいは病死したとしよう。いずれにしても、その誰かは、生きている私のなかで、私が生きている限り、なぜその人が死ななければならなかったか、その人の死は何であったのか、あるいはその人の生は何であったのか、私には他に為す術がなかったのかと問い続けさせるだろう。私は生きている限り、その死者

——私のなかに帰ってくる霊——の喪を引き摺っていかなければならぬのだ。帰ってくる霊は「私」の背負う喪の中で現前しているのだ。

それらの夥しい「私の死」は、私の「私の死」を、あるいはむしろ私の生を決定する。解決することも片付けることもできない、答えのない苦しみのなかで、喪は私の生を縛るのである。．．．私は「人質」になっているのだ。「死者の人質、潜在的には消え去ってしまっている者の潜在的な捕虜に」(AP 118)。それら無数の——なぜなら「私の死」を死んでいった者たちは限りなく多いのだから——「私の死」を、喪として、死ぬべき「私」たちはそれぞれに持たなければならぬ。死んでいった死者たちの死を喪として担う限りにおいて、その担う者として私は存在するのである。私の担う喪が、私の居場所を、私の名前を決定するのである。むしろ私の背負う喪こそが私なのだ。

デリダは言う。「*je me*」[「私」]の「*me*」[「私」]が、*présent* [「現在」]のそれ、または(通常の意味での、精神分析の意味での、あるいはレヴィナスの意味での)自我のそれが、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の自己——自身の——存在の只中に他者を迎え入れる、あるいは他者を前提していることになる。逆に、(我の外にあって自己のものにある、我のもとにありながら我の外にある) 他者への関係

は決して、喪に服している懸念から区別されないことになる。かくして、死への関係あるいは死の確実さが創設されるのは自身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ふ問いには、そもそもそ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。」(AP 122)

そしてこのように。

「私は単に、それが政治的な次元をも含んでいるということを強調しておく。おそらくは、それは政治的なものを、その本質において拘束させているだろう。経済的な、省略した、従って独断的な形でこう言おう。喪の時間空間の組織なしには、埋葬の場所、政治論理 (*topologie*) がなければ、帰ってくる霊としての精神への想起的 (*anamnésique*) かつ主體的な関係なしには、*ghost* としての客、それを人質に取りもすれば、それがわれわれを人質に取りもする客へと開かれた歓待なくしては、政治的なものはない (*pas de politique*)」(AP 123) なのだ。

## Ⅶ 名の終わり

死にし子顔よかりき (紀貫之)

われわれはすべて喪の中にいる。喪つたもの、死者たちの、帰ってくる霊の、沈黙した、だが私を見て離さない眼差しのなかにいる。去っていった死者たちは、何も答えてくれない今になって初めて、私に言う。おまえはどうするのか、と。わたしをな

せ死なせたのか、と。もう死んでしまった死者は、私を人質に  
してしまふのだ。私が逃げられない仕方だ。私自身の世界内存  
在に名などはや問題ではない。私自身の本来的な生きさえも、  
もはやどうでもいいのだ。死者たちは、私が彼らをなせ死なせ  
たのかとだけ問うのだ。

名において私は存在した。世界のなかで私は名であつた。そ  
して名は境界線である。名はその境界線のなかで私が何をすべ  
きか、私が何であるのかを与えてくれたのである。名に回取さ  
れるあり方として、私は安全であつた。境界線のなかで私は  
「正しい」存在を確保することができた。私は友の間にあり、  
われわれのうちなる一人として、だが代替可能な保証された生  
を統けていくことができた。私はわれわれなる友として、境界  
線の内側において、外側の彼らと、敵と、対立することができた。  
私は名として完全だつた。私は名であつた。境界線は存在した  
のだ。

死者たちが、帰りくる霊が、私を名から引き剥がしてしま  
うまでは。

だが私は死者たちの、帰りくる霊の眼差しを避けることがで  
きない。なぜ死なせたのか、彼はなぜ死ななければならなかつ  
たのか、そして私がなぜ彼を死なせたのか。

そう問う死者は無数にいるのだ。私の出会う死者は。その絶

対的な不在と死において私に向き合う私の死者たちは。私が背  
負う喪は、一つだけではないのだ。死者たちは重なる声で私の  
前に立っているのだ。生きていた名としては境界の両側に隔  
たっていた彼らは、死者たちとして、帰りくる霊としては重  
なり合う声で私に向かい合うのだ。生きていた名としては私の  
向こう側にいた死者でさえ、死者として直に私に帰りくるので  
ある。そして私の名を外すのだ……。

たとえば「キャベル看護婦」が「ドイツ兵」に、そして私に。  
名もなき南京の、コソボの、サラエボの、あるいは東京裁判の、  
あるいは京城の死者たちが、あるいは「ドイツ兵」が、私に。  
帰りくる霊が、私を人質にする。そして問うのだ。なぜわたし  
は死ななければならなかつたのか、と。

彼らの前で、私は名を喪う。私の帰属とその境界線の正当性  
を、われわれとして友であることの揺るぎなさを、私は喪つて  
しまう。ここにいながらにしてしかも帰りくる霊の人質である  
私は——もはやマラーノ<sup>④</sup>である私は——帰りくる霊の前で、  
喪の中で、もう私の名だつた名を名乗ることができないの  
だ……。

死んだ死者たちを再び名のなかで再所有することは許される  
ことではない。われわれの死者と彼らの死者とに分けること、  
われわれに帰りくる霊と彼らに帰りくる霊とに分けること、名

づけること、われわれは彼らのアイデンティティの根拠にすること、……つまり此岸のわれわれの世界内の名によって所有を排除することは、許されることではない。帰ってくる死者たちをふたたびこの世界の境界化に名の固定化に「使う」ことは許されることではない。それはそのために死ななければならなかった死者たちの死を、名によって死ななければならなかった死者たちの死を、もう一度死なせることなのだ。

死は喪である。

生きていたときは名としてしか出会うことのできなかった他者たちと、私は、マラーノとしての私は、その不在のなかで、死によって絶対的なものとなったその不在のなかで、ようやく出会うことができるのかもしれない。分節化された空間の外で、もはや過去のものになってしまった時間と空間の外で、不在となった他者と、ようやく私は出会うことができるのかもしれない。道具的あり方（ののための、に役立つ）と「充実した」時間の「外」で、それらの役割が欠損した壊れた喪失された存在としてはじめて、われわれは、「そう」ではないものとして出会うということが可能なかもしれない。他者と。そしてわれわれ自身と。

それが喪の仕事であろう。

そしておそらく政治はこの空間のなかでしか可能ではないのだ。

死は喪である。

他者たちの死を、愛する人の死を、また帰ってくる霊たちを、あるいは私自身の何れ来るだろう死を、不在を、私たちは喪として抱えることになるだろう。それは絶えず私のなかで新たな死として、絶えず続く喪として生起し、持続するだろう……。

こうして、われわれは不在において出会い続けるのである。

#### 註

\*本文中の略語は以下の通りである。なお、ハイデッガーの『存在と時間』に関しては、主に原佑・渡邊二郎訳に依拠したが、必要に応じて修正を加えている。なお、( )のなかの数字は訳書の頁、「」のなかの数字は原著の頁である。

SUZI ハイデッガー著、原佑・渡邊二郎訳『存在と時間 Ⅰ』、中央公論新社、二〇〇三年。

SUZI II ハイデッガー著、原佑・渡邊二郎訳『存在と時間 Ⅱ』、中央公論新社、二〇〇三年。

SUZI III ハイデッガー著、原佑・渡邊二郎訳『存在と時間 Ⅲ』、中央公論新社、二〇〇三年。

以上何れも独語版は、Heidegger, M.: Sein und Zeit, (16.Aufl.),

Tübingen, 1986.

DE ジャック・デリダ著、港道隆訳『精神について』、人文書院、一九九九年。

AR ジャック・デリダ著、廣瀬浩司訳『歓待について』、産業図書、一九九九年。

AP ジャック・デリダ著、港道隆訳『アポリア』、人文書院、二〇〇〇年。

PA ジャック・デリダ著、鶴飼・大西・松葉訳『友愛のポリティクス 2』、みすず書房、二〇〇三年。

### 注

(1) アーレントはこの「多忙さ」を全体主義が維持されるための必要条件として挙げている。これについては拙論「ポストモダンにおける公共性の問題——アーレントとリオタール」(『東海大学紀要 文学部』第85輯、二〇〇六年、第86輯、二〇〇七年、分割掲載)を参照。

(2) こうした存在様式においては、結局のところ現存在は道具的存在者である。「日常性は、現存在を、配慮的に気遣われるところの、言いかえれば、管理されたり、算定されたりするところの、一つの道具的存在者なのだ」と、解する。(SuZ.II.385[289])

(3) 私は、医療に従事するから医者であり、魚を売るから魚屋であり、大学に行くから学生であり、詩を書くから詩人である。それがまず私が私自身に与える自己理解であり、差

しあたって私は、世界のなかで魚屋としての、あるいは詩人としての存在様式を与えられているのだ。

(4) この場が世界であり、同時に私の生である。「現存在がそれをそのつどすでにこういう仕方ですのうちで了解している場、この場と現存在は根源的に親しんでいる。」(SuZ.I.222[86])

(5) 「他者たちは、他者たちがそれである当のものとして出会うれる。他者たちは、他者たちが従事している当のもの」(SuZ.I.326[126])なのである。

(6) Vgl. SuZ.II.240f. 264) 「最も固有な可能性は没交渉的な可能性」(SuZ.II.319[264])である。そして、この「最も固有な存在しうることへとかかわりゆくことが問題であるときには、配慮的に気遣われたものもすべての存在および他者たちと共なるあらゆる共存在が、何の役に立たない」(SuZ.II.319[264])のである。

(8) ここでハイデッガーが使っている *unüberholbar* は、ハイデッガーにおいては死の本質的意味を表すいくつかの重要な形容のうちの一つである。この語は、一般的には「追いつけないこと」と訳されている。たとえば、本論文が参照した原佑・渡邊二郎訳の中公版でも、実はこの部分の原文は「死に対する不安において現存在は、追いつけない可能性に委ねられているものとしてのおのれ自身に当面させられる」であり、この訳は論者の修正によるものである。

他、桑木務(岩波文庫「追い越し得ない」)においても、またマイケル・ゲルヴェンの『存在と時間』註解(長谷川西涯訳、筑摩書房、二〇〇〇年)においても同様。「追い越し得ない」が採用されている。(私が死の可能性を投企するとき、それは死を何かしら避けえないものとして私にあらわすことになるのであるこの性格をあらわしてハイデッガーが使っている言葉は「追い越し難い」*unüberholbar*とどういふのである。)同掲書(三二二頁)また、英訳においても、「この語は *not to be outstripped* (追い越さない)」と訳されていゝ (translated by John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time*, N.Y. 1962.)。

だが、死を「追い越す」とはいかなることなのか。これは、以下で取り上げるデリダの、ハイデッガーにおける「死」を、「境界線」を越える——時間的に、また同時に空間的に——ものとして捉える視点と結びつく、非常に重要な問題である。こうした地平も視野に入れた上で、論者はこの語を「パスできない」と訳した。むしろ *überholen* を *pass* と英訳することが可能だからという理由からだけではなく、むしろ現代の日本語でわれわれが日常的に使う「パスする」という語のさまざまな拡張が *unüberholbar* の理解に有効であると考えられるからである。おそらく「パスする」という現代日本語が含んでいる「歩」の響きは、デリダが言う、「境界線を踏み越える」その一歩 || 「歩」(*pas*) と共振するものである。

(9) ハイデッガーはごく簡潔に言う。「死は、それが『存在する』かぎり、本質的にそのつど私のものなのである」(SuZ, II, 264 [240])。

(10) ハイデッガーはこう言う。「この可能性へとかかわる存在が現存在にその最も固有な存在しうることを開示するのであって、そのような存在しうることに於いては、現存在の存在が絶対的な問題なのである。そのような存在しうることに於いて現存在にあらわになりうるのは、現存在が、おのれ自身のこの際立った可能性においては世人からあくまで引き離されているというところ、言いかえれば、先駆しつつおのれをそのつどすでに世人から引き離しうるということ、このことである。だが、この『うる』ということ了解することが、世人自己への日常性のうちへの現実的な喪失をはじめて露呈させる」(SuZ, II, 318f [263]、傍点筆者)のである、と。

(11) *Sein zum Tode* に関してはいろいろな解釈が可能である。前述のゲルヴェンは、*Sein zum Tode* について、*Being-toward-death* (向死存在) という英訳があることを紹介しつつ、必ずからは、*to-be-going-to-die* (死に向かつて在ること) という訳を採用している。「と言うのは、この実存論的カテゴリーの内にあるのは、死ぬことの現実の体験ではなく、またいつの日か自分が死ぬであろうという事実をよくよと思ひ詰めることでもないのである。この用語が意味しているのは、存在するのを止めることの可能性の実存

的意識、すなわち、私が死に向かっている (going to die) ということの意識なのである。」(前掲書、三二一頁。)

これに対し、本論の解釈は、死ぬものとして生きる、死をすでに内包したものととしての現在、という、より現在に重点が置かれたものである。この「向かう」は、空間的方向性を指示するものではない。ハイデッガーにおいて同様の意味を持つ *Vorlaufen* (先駆) という語自体が確かに空間的移動を含む語であるとしても、それを考えた上でも、死は「向かうもの」として「向かう先」に置かれるべきものではなく、現在がいかなるものであるのかを明らかにする契機として把握されなければならない。

「到来 (Zukunft)」はハイデッガーの時間性を考える上での鍵概念であり、ハイデッガーはこの概念に決定的な優位性を与えている。しかもこの概念は、ハイデッガーII デリダの思想の連続性と変位を理解する上で決定的な位置価値を持つ。ハイデッガーは「到来」について次のように語っている。「諸脱自態を数えあげるさいにわれわれは、つねに到来を第一番目にあげた。このことが暗示しようとしているのは次のことである。すなわち、たとえ時間性は、諸脱自性の積み重ねや連続<sup>12)</sup>によってはじめて生ずるのではなく、そのつど諸脱自態の等根源性のなかで時熟するにせよ、根源的で本来的な時間性の脱自的統一においては到来が一つの優位をもつということ、これである。しかし、諸脱自態のこうした等根源性の内部では、時熟の諸様態は互いに

異なっている。そしてその異なりは、時熟が互いに異なる諸脱自態にもとづいて第一次的に規定されうということのうち、ひそんでいる。根源的で本来的な時間性は本来的な到来から時熟するのだが、しかもそれは、根源的で本来的な時間性が、到来的に既在しつつ、こうしてはじめて現存在を喚びさますというふうにある。根源的で本来的な時間性の第一次的現象は到来なのである。」(SuZ II, 68 [329], 傍点筆者)

この *Zukunft* の訳に関しては、桑木務と細谷貞雄は「将来」という訳語を当てており、ゲルヴェンは「未来」と訳している(ゲルヴェン、三二九頁)。また英訳では *the future* と訳されている。いずれにせよ「将来来ようとする」「将来」にしても、「未だに來ない」「未来」にしても、同様に *Zukunft* の足場を「今」ではないものに置いてしまう点において問題がある。そもそも、ハイデッガーの *Zukunft* は、彼自身が語っているようにまさに「根源的で本来的な時間性が、到来的に既在しつつ、こうしてはじめて現存在を喚びさます」ものであるとすれば、まさに「今」において存在するもの<sup>13)</sup> 「到来」として理解されなければならない。

周知のように、ハイデッガーは「死を前にしてそこから日常的に類落ししつつ回避することは、死へとかわる非本来的なあり方なのである」(SuZ II, 309 [259]) と言う。死に対して、世人はあたかもそれが来ないかのように、自らに死

(14) (15)

の到来の確実性を隠蔽して生きようとする。死はいつかはくるだろう、だがそれはまだ今ではない、ずっと先のことだ、自分の番が来るのはいつかずっと先になってからだと。だからまだ死ぬことなど考えなくてもよい、くよくよする前にとりあえず今日のことを今日すればよい、と、そうお互いに言い合いながら、死を流してしまおう。この生の「今」も死を前にした今であり、すでに死という境界線は自分の前に引かれているのに、自分が立っているこの「今」は既に死の道であるのに、それに蓋をして、お互いに慰め合い、当てにもならない生の保証をしあっている。こうした空談の中に逃げ込むのがひと(世人)の生き方であり、それをハイデッガーは非本来的な類落だと批判するのだ。だが、この世人としての在り方が、誰かある主体に帰せられるような実体的なものではなく、すべての人に持たれている存在の層なのだということ、だれでも差しあたりまず世界内に所属し、世人としての欲望や不安を抱えて生きているのだということは、ハイデッガーの前提である。「本来的自己存在は、世人から分離されたところの、主体の一つの例外状態ではなく、本質上の実存範疇としての世人の一つの実存の変様なのである。」(SUZ.I. 336[130])

もちろん、筆者はこの「地平」という言葉を、ガダマーの解釈学的「地平」の意味で用いている。ハイデッガーは次のように言う。「死に関する生物学や心理学や弁神論といったものさまざまな問いよりも、実存論

(16)

的分析のほうが、方法的に前に位している。」(SUZ.II. 283[248]) また次のように。「死に関するこのような生物学的・存在的な研究の根底には、一つの存在論的な問題性がひそんでいる。いかにして生命の存在論の本質から死の存在論の本質が規定されるのかと問うてみるのが、残されているのである。死の存在的な探究は、この点に関して常にすでに或る種の仕方決定をくだしてしまっている。生命と死についての多少とも明瞭化された諸々の予備概念が、そのような存在的な探究のうちでは働いているのである。それらの諸予備概念は現存在の存在論によってその下図を描かれている必要がある。」(SUZ.II. 280[246f.])

この実存論的分析論の超越性はハイデッガーにおいては疑われない。換言すれば、実存論的分析論と現象的||存在の相の境界は、踏み越えられることがない。「これらの領域は権利上、純粹な、厳格な、不可分の境界によって隔てられている。ある順位が、踏み越しえない縁取りによって構造化されていることになるのだ。確かに、そうした縁取りは踏み越すことができるし、いつもそうだが、事実上は、しかし、ハイデッガーにとつては、そうであつてはならない。この順位の階層は、現存在に固有の死とは何か、現存在が「本来的に死ぬ」(eigentlich sterben)とは何かを思惟することへの関心によって命じられているのだ。この「本来的に死ぬ」は、現存在が固有で本来的でありうることに、すなわちそれを証言し、その証を提示すべきもの

(17) (Bezeugung [証])「五四節」に属しているのである。」(AP 註、傍点筆者)

経験としては、死は他者の死としてしか可能ではない。他者が死ぬのだ。私は、私自身が取り替えられる他者達の人であるという限りにおいて、他者に来る死が私にも来るだろうということを知るのだ。私知っているのは、私は、私にも「私の死」がいつか必ず生起するだろうということだけなのである。「私の死」は「私の死」として生起するのではない。誰にでも来る。「私の死」として私にも生起するのだ。その意味において「私の死」は「他者の死」である。「他者の死」が私に生起するのである。他者の死がいずれ私にもやってくるのである。だがその時、私も、他者に——死者に——なるのだ。死において私知っているのは、「私」が固有の私ではないこと、「私の死」が固有の私の死ではないこと、むしろ私は唯一の私として存在しうるものではなく、つねに交換可能な「私」達の一例としてしか存在しないということである。この「私」が代替不可能なのは、死が私にもという形で降りかかってくるその「私」達の代替可能性においてだけなのである。

だとすれば、他者の死しかない。倫理的な意味ではなく、名としての、認識的な意味で、死は他者の死としてしかありえないのである。

(18) デリダは端的に言う。「そこから引き出しうるすべての帰結の原理は恐るべきもののように見える。というのも、現存在

の実存論的分析論に究極の源を保証するもの（すなわち死の『それ自体』）は、その可能性を内部から瓦解させるものでもあるからだ。そこに巻き添えになるのは、(1) かつ、その方法を律している『それ自体』の現象学原理、(2) かつ、分析論が、他の諸々の知への関係の仲で描き出す問題系の囲い「込み」、(3) かつ、それが作動させている諸々の概念的限界——例えば、Dasein と、他の存在者の存在 (Vorhandensein, Zuhandensein) との、また現存在と他の生命体との間の限界、世界をもっている話す存在と『世界において貧しい』(weltern) 動物との間にある限界 (世界の差異の全体、ここには世界のすべての境界が賭かっている) だがさらに終わることと滅びる「終焉すること (enden/verenden) との、死ぬことと滅びる「終焉すること (sterben/verenden) との、死ぬことと死亡すること (sterben/ableben) との間にある限界である。」(AP 152)

(19) 「ハイデッガーにとって耳とは、それを用いてわれわれが聞いている一つの聴覚器官ではない。聞くこととは、真正な本来の意味では、われわれへと呼びかけられ、語り渡された言葉に向けての結集、自己集中なのである。聴き従うことが結集されるのは、この語り渡しに呼び求めから発してであって、聴覚器官からではない。われわれが耳と聴覚を忘却し、それらを通して、言われていること、われわれがその部分をなしているものへ向けておのれを担い進ぶ

(20) ときに、われわれは聞くのである」(PA 230f. 傍点筆者)。エマニュエル・レヴィナス著、合田正人訳、『外の主体』、みすず書房、一九九七年、二五二頁。

(21) しかしデリダは、こうしたレヴィナスのハイデッガー批判を次のように論じ、それとは一線を画している。「死ぬこと、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ッガーに対して行う反論の数々を免れるためには、死亡すると死ぬとの間に区別を設ければ恐らく十分である。レヴィナスが、現存在の実存において、己れ自身の死を特権化していると言ってハイデッガーを非難する時、問題になっているのは *Sein* である。そして実際、「各私性」が掛け替えがないのは、また何者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「*pour l'autre*」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。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、次のようなもつと受け入れやすい命題で示される。すなわち『私は他者に、他者が死すべき者である限りににおいて、責任がある』と、ハイデッガーに対抗して言う時、あるいは言うと思う時、こうした言表は、あるいは、ハイデッガーがそうしているように「*Mitsien* [共存在]」と *Sein zum Tode*

「死への存在」との共根源性を前提しているかである。」(AP 80f.)

(22) 例えば、未だに尾を引いている日韓・日中をはじめとした戦後補償や謝罪の問題も、「帰ってくる霊」とその喪の問題を避けて通つては解決しえない。たとえば「日本人に斬り殺されて川に投げ込まれた祖父」の死を未だに号泣を伴わずには語れないある韓国人に対して、あるいは、兵隊として死んだ家族を持ち、それゆえに靖国に執着する日本の遺族団に対して、どうしても解消できない喪を喪として背負つていかなければならない者たちに対して、それは昔のことだ、もう終わったことだ、と言うことは不可能である。それはその両者に対して全く同様に不可能なのである。

(23) それは私が選択した喪ではない。私は「私」というものの主人  $\parallel$  主体ではないのだ。死者は私を喪に縛る  $\parallel$  喪を贈与する。私はこの「贈与に責任を持つと同時に、その犠牲者でもある者として拘留された受取人」(AR 118) なのである。

(24) もちろん、最大の「帰ってくる霊」はおそらく十字架で死んだイエスである。イエスを帰ってくる霊として所有する  $\parallel$  所有されることにおいて、キリスト者はキリスト者たり得るのである。

(25) 「そう」ではないもの。もはや「そう」ではありえないもの。名から引き剥がされた私の「名前」。それが「マラーノ」である。それをデリダは「マラーノ」と呼ぶ。「マ

ラーノ』とは、中世カトリック世界の圧力の下、カトリックへの改宗を余儀なくされながらも、心中ではユダヤ教徒としてありつづけた西方ユダヤ人「セファルデイ」の末裔のことである。表面的なキリスト者であるともみなされ、「豚」、「呪われたもの」という蔑称で呼ばれた彼らマラーノは、「カトリック」という一義的な光の支配の中で、(中略)を得なかった」存在であるといっている。」

(<http://theology.doshisha.ac.jp:8008/kkohara/reportdb.nsf/0/c82c95a27edbe86149256cda0047d57a?OpenDocument>)

境界線のⅡ共同体の内側にいながらにして、いつまでも外部の異郷者に留まるほかないという、それは名前なのである。

(いがらし・さちこ 東海大学文学部)