Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 3

Artikel: L'aporie de la mort : Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien

Autor: Schumacher, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761113

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BERNARD SCHUMACHER

L'aporie de la mort

Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien

La thanatologie philosophique continentale de ces dernières décennies est, contrairement à celle de la tradition analytique anglo-saxonne[1], imprégnée par les débats phénoménologique et existentialiste de la première moitié du XXème siècle et, plus particulièrement, par une confrontation à la thèse de l'être-vers-la-mort heideggérien. L'ouvrage de Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux ‹limites de la vérité›*[2], s'inscrit dans ce courant. Son but est de «mettre à jour un certain nombre d'apories internes»[3] de la thanatologie heideggérienne à l'aide aussi bien d'une «rhétorique des frontières», qui dénonce la séparation radicale entre les savoirs ontiques et le savoir ontologique que d'une interprétation de la «proposition nucléaire»[4] de la mort comme la possibilité de l'impossibilité, dont il décrit «l'accouplement» de ces deux termes comme «monstrueux»[5].

Derrida se demande sur arrière fond de la définition heideggérienne de la mort comme la possibilité de l'impossibilité s'il est possible «d'ajuster au nom ‹mort› et surtout à l'expression ‹ma mort› un concept ou une réalité qui fasse l'objet d'une expérience irrécusablement déterminante»[6]. Comment puis-je, en effet, raisonnablement parler de ‹ma mort› lorsque celle-ci est comprise comme mon état de mort, lequel échappe à mon expérience directe de vivant? L'état de mort et l'état de vie se caractérisent par une non-simultanéité fondamentale, une frontière imperméable, ne parvenant jamais

[1] Voir KAMM, F.M., Morality, Mortality, Oxford, Oxford University Press, 1993, 2 vol.; FELDMAN, Fred, Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death, Oxford, Oxford University Press, 1992; FISCHER, John Martin (éd.), The Metaphysics of Death, Stanford, Stanford University Press, 1993; PERRETT, Roy W., Death and Immortality, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987; ROSENBERG, Jay K., Thinking Clearly about Death, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1983.

[2] DERRIDA, Jacques, Apories, Paris, Galilées, 1996.

[3] Ibid., 57.

[4] Ibid., 121.

[5] Ibid., 124.

[6] Ibid., 49.

ensemble au rendez-vous[7]. Derrida reprend ici tacitement l'ancienne problématique épicurienne du ‹rien de la mort› et de la difficulté qui en découle de parler de ‹ma mort›. Le philosophe grec résume sa position dans sa célèbre *Lettre à Ménécée* par l'affirmation que «la mort n'est rien pour nous, puisque, tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas, et que, quand la mort est là, nous n'y sommes plus»[8] et Wittgenstein le rejoint en notant que «la mort n'est pas un événement de la vie. La mort ne peut être vécue»[9]. Cette affirmation repose sur l'*a priori* que la mort signifie la fin totale du sujet vivant. – Je pourrais en effet accéder, du moins théoriquement, à une expérience de ‹ma mort› s'il devait exister une survie personnelle et si mon identité ne serait pas altérée *antes* et *post mortem*.

Heidegger définit la mort comme la possibilité de l'impossibilité, c'est-à-dire qu'elle consiste en la possibilité la plus propre au Dasein, celle de ne-plus-être-là. Ma propre mort est donc, résume Derrida, à la fois ma «possibilité *la plus propre* et cette même possibilité (la plus propre) en tant qu'impossibilité (donc *la moins propre*)»[10]. Cette définition révèle une aporie dans le sens où elle maintient l'illusion d'un «franchissement de la frontière ultime», du «non-passage»[11]. L'aporie revêt deux visages: d'une part, elle est «l'impossibilité, l'impraticabilité, le non-passage», c'est-à-dire «l'impossibilité d'être mort, aussi bien de vivre ou plutôt ‹d'exister› sa mort que d'exister une fois mort» – thèse épicurienne du ‹rien de la mort› – et, d'autre part, elle exprime qu'une «telle impossibilité soit possible et apparaisse *comme telle*, comme impossible, comme une impossibilité toutefois qui peut apparaître ou s'annoncer *comme telle*, une impossibilité dont l'apparaître comme tel serait possible (...), une impossibilité qu'on peut attendre ou à laquelle, aux limites de laquelle, on peut s'attendre»[12].

S'opposant à la définition heideggérienne de la mort comme «la possibilité de l'impossible et donc *la possibilité de l'apparaître comme tel de l'impossibilité d'apparaître comme tel*»[13], Derrida soutient que le Dasein n'a jamais un rapport à la mort comme telle, laquelle lui est inaccessible, n'étant que le seuil d'une frontière, mais que le Dasein a plutôt et toujours un rapport au décès d'autrui. Il attaque ici directement le projet d'une analyse existentiale du Dasein[14] et le coeur de l'être-vers-la-mort. Pour ce faire, il souligne la primauté

[7] Voir ibid., 117s.

[8] EPICURE, Lettre à Ménécée, § 124–125: Lettres et Maximes, trad. par M. Conche, Paris, Presses Univ. de Frances, [3]1992, 218–219. On retrouve le même type d'argument dans le dialogue apocryphe de PLATON, Axiochos, 369–370.

[9] WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, Paris, Gallimard, 1961, 1993, nr. 6.4311, 104.

[10] DERRIDA, J., Apories (note 2), 125.

[11] Ibid.

[12] Ibid., 128. Voir 130.

[13] Ibid., 133.

[14] Voir ibid., 63–64.

de l'expérience de la mort d'autrui que Heidegger avait ‹déclassée› au niveau d'une analyse ontique. Ce n'est pas l'être-vers-la-mort ontologique qui fonde l'égoité de l'*ego* – renversement heideggérien du *cogito ergo sum* cartésien où la certitude absolue du ‹proprement mourir› fonde les autres certitudes et permet d'affirmer le *ergo sum* –, mais l'expérience de la mort d'autrui et, plus spécialement, de l'être aimé qui, à travers le deuil, permet seul d'octroyer un sens à l'affirmation de ‹ma mort›. Derrida pousse sa réflexion de façon très intéressante un peu plus loin: c'est l'expérience du deuil qui «institue mon rapport à moi-même et constitue (...) l'égoité de l'*ego*»[15]. Il reprend implicitement l'idée développée par Augustin[16], Landsberg[17] et Marcel[18], selon laquelle la conscience de mon devoir-mourir, accompagnée d'une certaine saisie de ‹ma mort›, ne s'éveillent que par la participation au mourant, laquelle s'exprime, comme l'a bien mis en évidence Nozick[19], par un nous ‹substantiel›.

Derrida s'oppose résolument, et à juste raison, à la thèse heideggérienne selon laquelle la condition mortelle – le ‹proprement mourir› – ne peut être déduite qu'à partir d'une analyse ontologique, c'est-à-dire sans passer par l'expérience de la mort d'autrui. Il met ainsi en question l'imperméabilité des frontières des savoirs ontologique et ontique. Les études ontiques de la mort, qui traitent, par exemple, des divers modes de ‹passage›, des formes du mourir, des modalités du vécu du décès et dont on retrouve une expression admirable dans les riches analyses de l'historien Ariès[20] et de l'anthropologue Thomas[21], se limitent à des ‹frontières régionales› et posent comme *a priori* une ‹pré-compréhension› de la nature et de la signification de la mort. Cette ‹pré-compréhension› est offerte par l'analyse existentiale qui joue un rôle fondationnel et dont le but est de permettre un examen neutre sur la mort, libre de toute ‹incarnation› socio-historique et de toute influence culturelle, linguistique, nationale, religieuse, indépendant de toute autre discipline, recherche ou région. Ce principe de neutralité propre à l'analyse existentiale s'exprime aussi par un affranchissement à l'égard des questions et des réponses qui relèvent d'une métaphysique de la mort (qui est de l'ordre du savoir ontique), c'est-à-dire qu'une telle analyse se tient purement de ce côté-ci, exprimant dès lors une nouvelle frontière. La postulation heideggérienne de prendre l'ici, le ce côté-ci comme point de départ de son analyse ontolo-

[15] Ibid., 133.

[16] AUGUSTIN, Confessions, IV, 4.

[17] LANDSBERG, Paul-Louis, Essai sur l'expérience de la mort, Paris, Seuil, 1951, 1993.

[18] MARCEL, Gabriel, Le Mystère de l'être, t. II, Paris, Aubier, 1951, 147ss.

[19] NOZICK, Robert, Méditations sur la vie, traduit de l'anglais par M. Garène, Paris, Odile Jacob, 1995, 73–92.

[20] ARIES, Philippe, L'homme devant la mort, Paris, Seuil, 2 vol., 1977.

[21] THOMAS, Louis-Vincent, La mort, Paris, Presses Universitaires de France, [3]1983.

gique, paraît, selon Derrida, «décisoire, c'est-à-dire tranchante»[22]. Il s'agit d'une «conclusion autoritaire»[23], posée sans preuve. La question fondamentale sous-jacente est celle de savoir si la distinction des savoirs ontiques et ontologique est-elle aussi imperméable que le laisse entendre Heidegger? Peut-on en outre réellement fonder le solipsisme existential, le principe d'individuation du Dasein dans le *sum moribundum*, le ‹je suis mourant›, ou le *moribundus*, le ‹destiné à mourir›, qui donne son sens au *sum*, sans passer par l'expérience de la mort d'autrui, sans faire le détour par le savoir ontique? Derrida dénonce à raison cette thèse du non-passage rigoureux comme «fondamentaliste»[24].

Le philosophe français rend attentif, en un premier temps, au fait qu'une telle délimitation imperméable des divers niveaux de savoir ontique *versus* ontologique a pour conséquence l'exclusion du point de vue d'une analyse ontologique de la mort de questionnements portant sur la politique de la mort, la sépulture, les cultes des morts, la guerre, la médecine, l'éthique, comme aussi sur le deuil et les revenants qui appartiennent tous au domaine ontique. Il met en doute, en un second temps, la délimitation de la capacité du rapport au disparaître, c'est-à-dire à la mort comme la possibilité de l'impossibilité, au seul Dasein et étend cette aptitude aussi bien aux formes authentiques et inauthentiques, qu'à toutes les expériences de la mort (‹proprement mourir›, périr et décès) et à tous les vivants. Il affirme ainsi que «les animaux ont un rapport très significatif à la mort»[25], même, précise-t-il, s'il ne s'agit pas d'un rapport à la mort comme telle. Il note, dans un troisième temps, que la science ontologique n'est pas neutre comme nous l'avons souligné ci-dessus, parce qu'elle comporte des présuppositions provenant de la tradition culturelle judéo-chrétienne[26] ou d'anthropologies qui s'enracinent dans cette tradition.

Bien que Derrida dénonce avec justesse l'imperméabilité des savoirs ontologique et ontique, il me semble néanmoins que l'usage du terme aporie pour désigner la mort heideggérienne comme la possibilité de l'impossibilité, ainsi que l'expression heideggérienne de ‹ma mort› n'est pas adéquate. Pour soutenir mes dires, arrêtons-nous un instant aux arguments heideggériens touchant la mort développés dans *Être et Temps*.

La thèse de la mort comme la possibilité de l'impossibilité ne signifie pas que le Dasein est à même d'expérimenter et de vivre ‹sa propre mort›, comprise comme état de mort, mais qu'il a un rapport à son ‹proprement mourir›, qui n'est pas à confondre avec l'état de mort, et ainsi à ‹sa mort›. Heidegger maintient l'exterritorialité de l'état de mort par rapport à l'état de

[22] DERRIDA, J., Apories (note 2), 99.
[23] Ibid., 100.
[24] Ibid., 137.
[25] Ibid., 132.
[26] Voir ibid., 101s.

vie. «En fait de pouvoir-être, le Dasein n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort»[27]. «*L'extrême proximité de l'être vers la mort comme possibilité est aussi éloignée que possible de quelque chose de réel*»[28]. La mort comme possibilité ontologique ne signifie pas la présence physique de la mort au sein de la vie, mais une fin intrinsèque à l'être-en-avant-de-soi, fin qui est déduite de la finitude fondamentale du Dasein. Le ‹proprement mourir›, qui consiste en ma ‹mienneté› la plus fondamentale – permettant de parler en un certain sens de ‹ma mort› –, appartient à la structure même du Dasein comme être-en-avant-de-soi.

Le problème fondamental pour Heidegger consiste à concilier la totalité du Dasein et son constant inachèvement: (a) dès que le Dasein n'a plus rien devant lui (‹nichts mehr aussteht›), il n'est plus et (b) tant qu'il est, il est fondamentalement ouvert et inachevé, n'ayant jamais atteint, ou ne pouvant pas expérimenter, sa totalité. Heidegger pose l'impossibilité foncière de se saisir comme totalité en se rapportant à soi-même ou en faisant le détour par l'expérience d'autrui. Pour résoudre le problème de la non-coexistence radicale entre être et totalité, entre vie et mort, il se réfère à une interprétation de la notion du *ne-pas-encore-être*, accompagnée de celle de la fin. Celle-ci peut revêtir deux compréhensions différentes. D'une part, appliquée au Dasein, elle signifie un parvenir réellement à la fin, un être-à-la-fin (‹Zu-Ende-Sein›), un achèvement ou le terme d'un développement actualisant les potentialités. On pourrait déduire d'une telle interprétation de la fin, liée à la catégorie de possibilité (ontique), que la mort constituerait l'achèvement du Dasein. Cette affirmation ne rendrait cependant pas compte de la réalité quotidienne. La mort vient en effet très souvent surprendre l'être humain et lui dérober des futurs possibles, des projets prometteurs. La fin du Dasein ne coïncide donc pas nécessairement avec son achèvement. C'est pourquoi, d'autre part, la fin peut aussi signifier le fait d'être en rapport avec le terme: un être-vers-la-fin (‹Sein-zum-Ende›). Le *ne-pas-encore-être* n'est pas exterritorial à l'être, mais appartient déjà formellement au présent dans la mesure où il forme un «élément constitutif» du Dasein, lequel est «*chaque fois déjà son pas-encore*»[29]. Si le pouvoir-être forme l'essence du Dasein, ce dernier doit, tant qu'il existe, «*n'être* chaque fois *pas encore* quelque chose»[30]. Il est dès lors tant qu'il est déjà son pas-encore qui est ‹sa mort›.

Heidegger introduit la mort dans cette tension propre au Dasein vers sa totalité, son ‹entier›, sa fin qui ne coïncide toutefois pas nécessairement avec

[27] HEIDEGGER, Martin, Être et Temps, traduit de l'allemand par Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 305: «Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen» in: Idem, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, [16]1986, 250.

[28] Ibid., 317: «*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*», 262.

[29] Ibid., 298: «als Konstitutivum (...) *je schon sein Noch-nicht*», 244.

[30] Ibid., 285: «je etwas *noch nicht sein*», 233.

son achèvement. Se référant à l'être-vers-la-fin et à la ‹présenéité› du *ne-pas-encore-être*, le philosophe allemand conclut que la fin propre au Dasein, qu'il distingue soigneusement de son achèvement, ne lui est pas exterritoriale, mais qu'il est déjà sa fin, c'est-à-dire ‹sa mort›, compris ici comme ‹proprement mourant› et non pas comme l'état de sa mort. La mort appartient au Dasein en un sens insigne, lui étant ontologiquement immanente sous le rapport d'une possibilité constante. Il est tendu vers la réalisation de son entièreté à laquelle il ne parvient pas au moment où il est mort, où il décède, mais dans un mouvement de relation envers la possibilité extrême de la mort, du ‹parvenir-à-la-fin›. Le pouvoir-être intime au Dasein, qui consiste en la mort, est indépassable, c'est-à-dire que «le Dasein existe en tant qu'être jeté *vers* sa fin»[31]. Le ‹proprement mourir› exprime ainsi un mode d'être de relation du Dasein envers sa fin certaine qu'il revêt dès sa projection dans l'existence. La fin intrinsèque de l'être-en-avant-de-soi, qui est déduite de sa finitude, consiste en la mort, cette impossibilité radicale qui nie tous les possibles. La possibilité ontologique ne peut pas être actualisée (‹proprement mourir›), contrairement à la possibilité ontique (décès ou périr). Le ‹pouvoir› du Dasein signifie «la *manière d'être* en laquelle *est* le Dasein par rapport à sa mort»[32], à l'état de mort qui constitue sa fin. «La mort comme possibilité ne donne au Dasein rien à ‹réaliser› et rien qu'il puisse *être* en tant qu'il *serait* lui-même quelque chose de réel. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement envers ..., de tout exister»[33]. La mort demeure une possibilité certaine dans la mesure où le Dasein est dans son essence mourant, ainsi qu'une possibilité possible quant à l'indétermination du quand du décès dont la venue est factuelle.

L'essai heideggérien de fonder dans *Être et Temps* la certitude du ‹proprement mourir›, qui constitue l'assise de l'*ego*, uniquement à partir de son analyse ontologique et de sa compréhension de la temporalité, c'est-à-dire en refusant de faire le détour par l'expérience ontique de la mort d'autrui, n'est pas convaincante à mon sens. Derrida a raison de maintenir que seule l'expérience de la mort d'autrui me dévoile la fin de l'être-en-avant-de-soi, mon ‹proprement mourir›, ma condition de mortalité insigne. La constitution du Dasein comme un être essentiellement en-avant-de-soi n'implique, à mon avis, en effet pas logiquement qu'il est un être-vers-la-fin, un être-mortel, mais uniquement un être radicalement ouvert vers l'à-venir des possibles. Son futur lui est incertain. Il ignore comment il sera ni ce qu'il deviendra. La structure de l'être-en-avant-de-soi est marquée ontologiquement par une

[31] Ibid., 306: «dass das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert.», 251.

[32] Ibid., 301: «die *Seinsweise*, in der das Dasein *zu* seinem Tode *ist*», 247.

[33] Ibid., 317: «Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‹Verwirklichendes› und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens», 262.

tendance et une ouverture fondamentale vers l'indéterminé. D'un point de vue ontologique, rien ne lui permet de conclure que la tension vers l'à-venir implique une fin. Celle-ci n'est pas contenue ontologiquement dans le ne-pas-encore-être, ni dans l'être-en-avant-de-soi. Je ne pose pas qu'une analyse ontologique débouche sur la démonstration que le Dasein serait marqué par une tendance et une ouverture à l'infini, c'est-à-dire qu'il serait un être continuellement en possibilité et auquel aucune possibilité ne viendrait mettre a priori un terme – bien qu'on puisse le supposer (l'expérience ontique viendrait démontrer le contraire) –. Je me contente d'affirmer l'impossibilité de déduire à partir d'une analyse ontologique de l'être-en-avant-de-soi l'être-vers-la-fin et de soutenir que cet être-vers-la-fin n'est pensable qu'à partir de l'expérience de la finitude du Dasein, c'est-à-dire par l'expérience de la mort d'autrui. L'ouverture fondamentale de l'être-en-avant-de-soi n'implique pas sa fin. Son futur n'est pas nécessairement limité de façon essentielle.

L'être-vers-la-mort heideggérien repose donc sur un choix a priori de penser la mort dans le cadre d'une ontologie de la finitude radicale de la temporalité et de prendre l'ici comme point de départ de l'analyse. On peut opposer à l'ontologie heideggérienne de la finitude totale non seulement la possibilité ontologique d'une immortalité du Dasein transtemporelle, mais aussi une existence sans fin dans la temporalité[34], une ouverture à des possibilités infinies par rapport à laquelle aucune fin n'est inscrite ontologiquement. Le cas d'une telle existence est, dans la ligne de pensée de Heidegger, absurde et inconcevable. Une telle ontologie, qui se démarquerait de celle proposée par le philosophe allemand, est marquée par une structure temporelle tendue vers l'à-venir et se caractérise par un processus ouvert d'inachèvement, de gestation continuelle, de possibilités infinies où l'à-venir n'est en aucune manière déterminé. Le Dasein est conçu comme une ‹possibilité-en-avant›. Ce qui n'est pas encore, n'est pas encore réellement présent. Cette ontologie de l'ouverture radicale imprégnée par le *Principe Espérance*[35] et de l'utopie a été élaborée avec brio par Bloch qui brise la finitude de la temporalité heideggérienne. Le ne-pas-encore-être blochien n'existe pas encore dans le présent. L'être n'est pas encore, même pas sous la forme déguisée du projet. Ainsi, la fin ne consiste pas en un terme qui serait déjà présent dans l'être, qui y serait prédéterminé, mais elle revêt la forme de l'utopie. La catégorie d'espérance permet de dépasser cette non-présence dans la mesure où elle anticipe le futur, le terme du dévoilement de la patrie.

[34] Voir WILLIAMS, Bernard, «Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité», in: Idem, La fortune morale. Moralité et autres essais, traduit de l'anglais par J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 199–224. JONAS, Hans, «Le fardeau et la grâce d'être mortel», in: HOTTOIS, G. (éd.), Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective, Paris, Vrin, 1993, 39–52.

[35] BLOCH, Ernst, Le Principe Espérance, traduit de l'allemand par Fr. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976ss., 3 volumes.

L'espérance rend possible de se trouver au terme, ne signifiant toutefois pas la venue réelle de cette fin.

Heidegger ne pose pas que la mort est réellement présente dans l'existence du Dasein et ce même par l'intermédiaire d'une certaine relation entre le Dasein et la mort. Celle-ci reste un phénomène exterritorial au Dasein. La catégorie de fin constitue la ‹cime›, la ‹frontière› entre l'ici-bas et le versant mystérieux et caché du *post mortem*. Heidegger se contente d'affirmer la condition mortelle de l'être humain sans discuter celle de l'état de mort, ni saisir la phénoménalité de la mort en tant que telle. Il lui importe avant tout de développer la possibilité de vivre dans l'entièreté du Dasein qui s'exprime par l'acceptation libre et consciente de la tension vers la mort. En interprétant la mort comme la possibilité la plus insigne du Dasein, il est tout à fait correct de parler de ‹ma mort›. Celle-ci n'exprime cependant pas dans ce contexte mon état de mort, mais le fait d'être tendu vers la mort. Derrida souligne avec brio la problématique de la frontière entre la vie et la mort, bien qu'il n'entre toutefois pas plus en détail dans une analyse qui se demanderait si cette frontière peut être comprise comme un saut ou comme un passage, voire même, comme l'ont fait plusieurs philosophes analytiques, si la mort consiste en un point, en un événement ponctuel ou qui s'étend, ou encore en un processus.