

ΜΕΛΕΤΗ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΕ ΠΡΟΣΩΠΟ ΠΡΩΤΟ ΕΝΙΚΟ

Η βεβαιότητα του θανάτου ως καίρια και καταλυτική απειλή της προσωπικής μας οντολογίας συναρτάται άμεσα με την κρισιμότητα της ανθρώπινης κατάστασης και γι' αυτό υπήρξε ανέκαθεν προσφιλές αλλά και επώδυνο αντικείμενο έρευνας για το φιλοσοφικό στοχασμό. Αν το «φιλοσοφείν» προσφέρεται ως δυνατότητα στον καθένα, προκειμένου να φιλοτεχνήσει μια προσωπική αλλά ορθολογικά θεμελιωμένη εικόνα για τον κόσμο και τη ζωή, το πρόβλημα του θανάτου, που, όπως θα δειξουμε παρακάτω, αποτέλεσε μια από τις πρωταρχές του φιλοσοφείν, προσελκύει αμεσότερα και περισσότερο πιεστικά το ενδιαφέρον μας, γιατί μας αφορά κατά τρόπο άμεσο και ολοσχερή. Δεν υπάρχει σκεπτόμενος άνθρωπος που να μην έχει σταθεί κάποια στιγμή στο πρόβλημα του θανάτου¹. «Η κατάκτηση του θανάτου», γράφει Ο Μπερντιάεφ, «μου φαίνεται ότι είναι το θεμελιώδες πρόβλημα της ζωής. Ο θάνατος είναι ένα γεγονός περισσότερο φορτισμένο από την άποψη της σημασίας από ό,τι η ίδια η γέννηση».² Η νηφάλια διαπίστωση του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία ο θάνατος, όπως και η ζωή, είναι κοινό γνώρισμα όλων των ζώων («Ἔστι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς ζώοις κοινὸν γενέσις καὶ θάνατος»³) δεν αποτέλεσε ποτέ μια διαπίστωση ανώδυνη. Ὑπῆρξαν συγγραφείς (Τολστί, Ουαμόουν, Ρίλκε, Προυστ) που δοκίμασαν έντονα την αγωνία του επικείμενου θανάτου και βασανίστηκαν από την επίγνωση του αναπόδραστου χαρακτήρα του. Και μπορεί, βέβαια, ορισμένοι άλλοι (Τζέιμς, Μπερξόν, Ζίμेल) να διαμαρτυρήθηκαν στις αρχές του 20. αιώνα για την αδιαφορία της φιλοσοφίας να εξετάσει το θάνατο ως βασική αιτία μιας ηθικής δοκιμασίας που ο καθένας τη βιώνει προσωπικά, το γεγονός πάντως είναι πως η βεβαιότητα του θανάτου κέντρισε και ενεργοποίησε ανέκαθεν το φιλοσοφικό στοχασμό⁴. Εξάλ-

1. J. Choron, *Death and Western Thought*, γαλλ. μτφρ. *La mort et la pensée occidentale*, Payot, Paris, 1969, σσ. 231.

2. *Dream and Reality* (αγγλ. μτφρ.), New York, 1951, σελ. 292.

3. Αριστοτ. *Περὶ ἀναπνοῆς*, 478 b 22-23.

4. J. Choron, *ὅπ. παρ.*, 231.

λου, πολλοί ήταν πάντοτε εκείνοι, που, αδυνατώντας να ρίξουν μια ακτίνα φωτός στην πυκνή αδιαφάνεια του θανάτου, είχαν στραφεί στην ίδια τη ζωή και είχαν αναρωτηθεί σχετικά με το νόημά της⁵. Με αφετηρία τα αγωνιώδη ερωτήματα λογοτεχνών και διανοουμένων σχετικά με αυτό θέμα, ένας ιστορικός της ιδέας του θανάτου υπογραμμίζει επί του προκειμένου την ευθύνη της φιλοσοφίας: «Η αδιαφορία για τις συναισθηματικές και διανοητικές πτυχές του προβλήματος (του θανάτου)», γράφει, «ισοδυναμεί με παραίτηση από την ευθύνη που ανήκει πρωτίστως στη φιλοσοφία, τη μόνη ικανή να καλύψει το κενό που δημιουργήθηκε από την παρακμή των θρησκευτικών πεποιθήσεων»⁶.

Το κείμενο που ακολουθεί δεν αποτελεί μια ιστορική προσέγγιση της θέσης του θανάτου στη φιλοσοφική σκέψη και, επομένως, δε θα είχε νόημα να αναζητήσει κανείς σε αυτό μια συνοπτική, έστω, αλλά αντιπροσωπευτική και στοιχειωδώς πλήρη έκθεση των απόψεων που οι διάφοροι φιλόσοφοι διατύπωσαν κατά καιρούς για το θάνατο. Πρόκειται, αντίθετα, για μια συστηματικού χαρακτήρα τομή και ανάλυση της στάσης του ανθρώπου απέναντι στο θάνατο με πολύ συχνή, ασφαλώς, αλλά επιλεκτική προσφυγή στη μαρτυρία φιλοσόφων και θα περυστραφεί σε τρία καίρια επιμέρους θέματα: πρώτον, στη συνειδητοποίηση του θανάτου ως οριστικού και αμετάκλητου τέλους της ζωής και στην αγωνία που προκαλείται εξαιτίας της. Δεύτερον, στις προσπάθειες για «συγκάλυψη» του θανάτου, δηλαδή στις παραμυθητικές εκείνες μορφές επιχειρηματολογίας που αποσκοπούν στην προφύλαξη της ανθρώπινης ύπαρξης από την αγωνία ενώπιον αυτού του αναμενόμενου και αποτρόπαιου γεγονότος. Και, τρίτον, στην επιδίωξη να συμφιλιωθεί ο άνθρωπος με τη θανατική αγωνία και να την ξεπεράσει μέσα από τη στοχαστική ενατένιση του θανάτου και, προ πάντων, την έμπρακτη κατάφαση της ζωής.

1. Η ΑΓΩΝΙΑ

Η επίγνωση του θανάτου ως αναπόφευκτου τέλους της ζωής, αν δεν είναι η μοναδική, είναι ασφαλώς μια από τις πιο σημαντικές απαρχές του φιλοσοφικού στοχασμού, που κατά την ιστορική διαδρομή του ανθρώπου αντιστοιχεί σε μια φάση πνευματικής ωρίμασης. Βασική συνιστώσα του «φιλοσοφείν» είναι η διαδικασία της συνειδητοποίησης. Χάρη σ' αυτήν, το σκεπτόμενο υποκείμενο αποσπάται από τα πράγματα στα οποία έχει διαχυθεί, αποκτά επίγνωση του εαυτού του και, προχωρώντας ακόμη περισσότερο, μετατρέπει τον εαυτό του σε αντι-

5. J. Choron, *όπ. παρ.* 232.

6. J. Choron, *όπ. παρ.* 235.

κείμενο στοχασμού, κάτι που του διανοίγει τη δυνατότητα να πετύχει σταδιακά την αυτογνωσία⁷. Αλλά η βεβαιότητα του θανάτου βαθιάει και δραματοποιεί την όλη διαδικασία, μετατρέποντας την αυτογνωσία σε αντικείμενο μιας αγωνιώδους αναζήτησης. Η παρατήρηση του νεκρού συνανθρώπου από το σκεπτόμενο υποκείμενο οδηγεί το τελευταίο στην επίγνωση ότι και ο δικός του θάνατος θα επέλθει αργά ή γρήγορα ως αναπόδραστη ανάγκη. Συντελείται έτσι μια οδυνηρή νοητή τομή, μια ρήξη ανάμεσα στη σημερινή κατάσταση του σκεπτόμενου υποκειμένου ως φωτεινού κέντρου κατανόησης και σημασιοδότησης των πάντων και στην αυριανή βέβαιη ανυπαρξία του. Η ρήξη αυτή αποτέλεσε ιστορικά το κατ'εξοχήν έναυσμα για μια στοχαστική αναδίπλωση του ανθρώπου στο συνειδησιακό του πυρήνα, ενώ παράλληλα τον οδήγησε στη διατύπωση βασανιστικών ερωτημάτων όπως τα ακόλουθα: πόσο σημαντικό είναι να ζει κανείς, όταν είναι βέβαιο πως αργά ή γρήγορα θα πεθάνει; Πώς μπορεί να αποκτήσει νόημα και να αξιοποιηθεί δημιουργικά η ανθρώπινη ζωή; Τι είναι, τελικά, ο άνθρωπος; κτλ⁸.

Για να κατανοηθεί πληρέστερα η σημασία της επίγνωσης του θανάτου ως απαρχής του φιλοσοφείν, θα μπορούσε να επικαλεστεί κανείς το ότι, αν η ζωή συνεχιζόταν στο διηνεκές του χρόνου, τότε η αμεριμνησία και η απάθεια θα στεγανοποιούσαν τη σκέψη απέναντι στη διαβρωτική επενέργεια της έγνοιας για την ανθρώπινη κατάσταση. Και ενώ ο Πασκάλ χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ένα εύθραυστο καλάμι, που όμως έχει την ικανότητα να σκέφτεται⁹, θα ήταν ίσως ορθότερο να σημειωθεί, σύμφωνα και με όσα προηγήθηκαν, ότι το καλάμι αυτό σκέφτεται όχι μολονότι είναι εύθραυστο, αλλά επειδή είναι εύθραυστο. Η βεβαιότητα του θανάτου και ο φιλοσοφικός στοχασμός επηρεάζονται αμοιβαία με μια διαδικασία συνεχούς ανατροφοδότησης. Ο φιλοσοφικός στοχασμός ανάγει σε μεγάλο βαθμό την καταγωγή του στη βεβαιότητα του θανάτου η οποία προεκτείνεται στη μελέτη του και η βεβαιότητα-μελέτη του θανάτου, με τη σειρά της, είναι θέμα που βρίσκεται συχνά στο κέντρο του φιλοσοφικού στοχασμού. «*Tota (...) philosophorum vita (...) commentatio mortis est*, σύμφωνα με τον Κικέρωνα»¹⁰.

Η εκλεκτική συγγένεια της θανατικής βεβαιότητας και του φιλοσοφείν εδράζεται στο κοινό στοιχείο της υποκειμενικότητας. Όπως εύστοχα σημειώνει

7. Βλ. Σχετικά, Κυριάκου Κατσιμάνη, *Ηθική συμπεριφορά και κοινωνικές συνθήκες*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 20 (2003), σσ. 292 -293.

8. Πρβλ. Miguel de Unamuno, *Το Τραγικό Συναίσθημα της Ζωής*, (αγγλ. μτφρ.), Ν.Υ. Dover, 1954, σελ. 37: «... η προσωπική και συναισθηματική αφετηρία κάθε φιλοσοφίας και κάθε θρησκείας είναι το τραγικό συναίσθημα της ζωής».

9. *Pensées*, VI, 347.

10. *Tusculanae Disputationes*, I, 74, 11- 75,1.

ο Σοπενχάουερ, παρά την εναλλαγή ζωής και θανάτου, το ζωικό είδος επιβιώνει και οι επιμέρους ζωικές μονάδες, «συνειδητοποιώντας» την αφθαρσία του και την ταύτιση της καθεμιάς τους με αυτό, εκδηλώνουν την ορμή τους για ζωή σε ένα ατέλειωτο παρόν¹¹. Συνειδητοποίηση, όμως, του προσωπικού θανάτου, σύμφωνα με τον Εντγκάρ Μορέν, δεν παρατηρείται στο ζώο λόγω, ακριβώς, της διάχυσης της μονάδας στο είδος, με αποτέλεσμα η μονάδα να μην έχει συνειδητοποίηση και να μη διαθέτει ιδέες. Επομένως, στο ζώο έχουμε θανατική διαύγεια σε ό,τι αφορά το είδος αλλά θανατική τυφλότητα σε ό,τι αφορά το άτομο. Μόνο ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την τραγικότητα του προσωπικού του θανάτου, επειδή μόνο σ' αυτόν σημειώνεται η διάσπαση μεταξύ είδους και ατομικότητας με αποτέλεσμα την εμφάνιση της συνείδησης, που είναι πάντοτε ατομική¹². Αλλά και η δυνατότητα του φιλοσοφείν, που αποτελεί ανθρώπινο προνόμιο, προϋποθέτει, ακριβώς, την ανάδυση και την επιβεβαίωση της υποκειμενικότητας μετά την απόσπασή της από το είδος¹³. Είναι προφανές ότι η θανατική βεβαιότητα και η στοχαστική ενατένιση της ζωής συγκλίνουν και συναντώνται στο στοιχείο της υποκειμενικότητας, με αφετηρία το οποίο ακολουθούν η καθεμιά τη δική της διαδρομή, ενώ ταυτόχρονα επηρεάζονται αμοιβαία.

Πώς συνειδητοποιεί, όμως, ο άνθρωπος τη βεβαιότητα του θανάτου; Κατά το Μαξ Σέλερ ο θάνατος ως αναπόφευκτη και οδυνηρή εξέλιξη δεν εξαρτάται από εξωτερικές εντυπώσεις, αλλά συλλαμβάνεται εννοιακά, δηλαδή αποτελεί προϊόν εσωτερικής θεώρησης. Κατά το Γερμανό φιλόσοφο, αν ο άνθρωπος απομονώσει την «ιδέα της ουσίας» του θανάτου, θα διαπιστώσει πως αυτή η ιδέα συγκαταλέγεται στα συστατικά στοιχεία της συνείδησής του αλλά και κάθε ζωτικής συνείδησης. Στην ίδια τη δομή κάθε στιγμής που βιώνει ο άνθρωπος υπάρχει γι' αυτόν η προσωπική εμπειρία ότι βαδίζει προς το θάνατο. Ακόμη και στην

11. A. Schopenhauer, *Métaphysique de la mort* ([γαλλ. μτφρ.], αυτοτελής έκδοση κεφαλαίου από τα *Compléments* στο έργο *Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση*), 10/18, U.G.E., 1964, σσ. 119-121.

12. Σχετικά με τον τρόπο αντιμετώπισης του θανάτου από το είδος και το άτομο, βλ. Edgar Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Buchet/Chastel, Paris, 1951, σσ. 46-48, 50.

13. Μια διαφορετική προσέγγιση του θέματος επιχειρεί ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Κατ' αυτόν, το αίτημα της αυθυπαρξίας του εγώ «απαμβλύνεται κάθε φορά που το άτομο θα συνδεθεί στενότερα με ευρύτερες ιστορικές ενότητες ή και ιδεολογίες». Δεδομένου ότι «το ένστικτο της ατομικής αυτοσυντήρησης αναπτύχθηκε για να εξυπηρετηθεί η αυτοσυντήρηση του γένους», ο πολίτης της αρχαίας πόλης «πίστευε στην εξαφάνιση του εγώ του και στη συγχώνευσή του στην ευρύτερη σφαίρα που αποτελούσαν οι διαδοχικές γενέες των συμπολιτών του», Κ. Τσάτσου, *Μια ψυχολογική προεισαγωγή στο πρόβλημα του θανάτου*, in *Μελέτη Θανάτου*, 2^ο Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων», Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002³, σελ. 341.

περίπτωση, κατά την οποία δε θα υπήρχαν οι ρυτίδες, τα άσπρα μαλλιά και η εξασθένηση των αισθήσεων για να του φανερώσουν τη γήρανσή του, θα ακρούσε αυτή η προσωπική εμπειρία για να τον βεβαιώσει ότι ο θάνατός του είναι κάτι το προκείμενο¹⁴. Ωστόσο, και αν ακόμη δεχτούμε ότι κάποιες συνειδησιακές διεργασίες μπορεί να προσανατολίζουν τον άνθρωπο στην αντίληψη του επερχόμενου τέλους, θα ήταν και πάλι λογικότερο να υποστηριχτεί πως η επίγνωση του αναπόδραστου θανάτου ανάγει την καταγωγή της στα εμπειρικά δεδομένα που προέρχονται από τον κοινωνικό χώρο¹⁵. Η παρατήρηση του θανάτου των άλλων σε συνδυασμό με τη γήρανση του οργανισμού, τη φθορά της υγείας, τη συναισθηματική κόπωση και την κάμψη της δημιουργικότητας είναι οι βασικοί παράγοντες που συγκεκριμενοποιούν και οξύνουν τη συνειδητοποίηση της βεβαιότητας για τον επικείμενο θάνατο, ενώ ταυτόχρονα διαλύουν τις αυταπάτες και τις ανομολόγητες ελπίδες ότι ειδικά για μας θα μπορούσε να υπάρξει κάποια δυνατότητα διαφυγής.

Θα μπορούσαμε να δεχτούμε ότι, τηρουμένων των αναλογιών, το μικρό παιδί και ο άνθρωπος ως ον ιστορικό παρουσιάζουν αναλογίες σχετικά με τη συνειδητοποίηση της βεβαιότητας του θανάτου, όσο και αν οι παραλληλισμοί του είδους αυτού είναι παρακινδυνευμένοι. Και στις δύο περιπτώσεις η επίγνωση της θνητής ανθρώπινης μοίρας έρχεται με χρονική καθυστέρηση και εμφανίζεται όχι απότομα αλλά σταδιακά. Περνά από διαδοχικές φάσεις με πρώτη την πεποίθηση πως οι νεκροί θα ξαναζήσουν και τελευταία τη βεβαιότητα ότι ο θάνατος είναι το αναπόφευκτο τέρμα της ζωής όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων¹⁶. Κάτι ανάλογο υποστηρίζει και ο Φρόυντ, ο οποίος υπογραμμίζει την αρχέγονη ανθρώπινη τάση να αφαιρέσει από το θάνατο τον αναγκαστικό χαρακτήρα του και να τον εμφανίσει ως κάτι το συμπτωματικό. Κατά το Φρόυντ, ο πρωτόγονος άνθρωπος, σχετικά με το θάνατο, επιβιώνει αυτούσιος στο ασυνείδητο, με την έννοια ότι «όπως ο πρωτόγονος άνθρωπος, έτσι και το ασυνείδητο δεν πιστεύει στο ενδεχόμενο του θανάτου του και συμπεριφέρεται σαν να ήταν αθάνατο»¹⁷. Γενικότερα, και στην περίπτωση του ανθρώπου ως όντος ιστορικού και στην περίπτωση του μικρού παιδιού η επίγνωση της θανατικής βεβαιότητας συνδέεται με την ανάπτυξη του λόγου και με μια εξελικτική φάση ωρίμασης. Και στην απόκτηση

14. Max Scheler, *Mort et survie* (γαλλ. μτφρ.), Aubier, Paris, 1952, σσ. 18-19, 24-27.

15. Τα εμπειρικά δεδομένα του κοινωνικού χώρου φαίνεται να δέχεται και ο Χάιντεγκερ ως αρχή της θανατικής βεβαιότητας, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (ελλ. μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα), *Είναι και Χρόνος*, τόμος 2, Δωδώνη, Αθήνα, 1985, σελ. 435.

16. J. Choron, *όπ. παρ.*, σσ. 10-11.

17. S. Freud, *Essai de psychanalyse* (γαλλ. μτφρ.), Payot, Paris, 1951, σσ. 235-237, 245-246.

της βεβαιότητας αυτής κεφαλαιώδης είναι η συμβολή της απώλειας ενός οικείου και προ πάντων ενός αγαπητού προσώπου¹⁸.

Το έπος του Γκιλγκαμές¹⁹, όπου βρίσκουμε την αρχαιότερη ίσως μαρτυρία σχετικά με την επίγνωση της βεβαιότητας του θανάτου, μας επιτρέπει να καταλήξουμε σε δύο σημαντικές επί του προκειμένου διαπιστώσεις: πρώτον, ότι ο άνθρωπος βίωσε το θάνατο ως κάτι το προσωπικό και το αναπόδραστο σε μια ιστορική περίοδο συγκριτικά πρόσφατη²⁰. Και, δεύτερον, ότι η εμπειρία—ορόσημο για την ανάδυση αυτού του βιώματος στη συνείδηση ήταν ο θάνατος ενός ιδιαίτερα προσφιλούς συγγενούς ή συντρόφου. Ο Γκιλγκαμές, μπροστά στο πτώμα του αγαπημένου φίλου του Ενκίντου, κάνει συγκλονισμένους μερικές σπαραχτικές ερωτήσεις και διαπιστώσεις («Τι περίεργος ύπνος είναι αυτός στον οποίο έχεις παραδοθεί;», «Έχεις σκοτεινιάσει και δε με ακούς πια»), για να ομολογήσει στο τέλος απερίφραστα ότι φοβάται το θάνατο²¹. Τη βεβαιότητα ότι ο θάνατος είναι κάτι το αναπόφευκτο που τον απειλεί κατά τρόπο άμεσο και ολοσχερή τη βιώνει πλέον σε πρώτο πρόσωπο, αφού προηγουμένως την είχε βιώσει σε πρόσωπο δεύτερο.

Αλλά η θανατική βεβαιότητα, ενώ βιώνεται πάντοτε ως ιδιόμορφη προσωπική αγωνία, ταυτόχρονα χαρακτηρίζεται από γενικότητα. Το συναίσθημα της αγωνίας που μας εμπνέει ο πολύ δικός μας νεκρός μπορεί να το εμπνεύσει με το θάνατό του οποιοσδήποτε συνάνθρωπός μας στους δικούς του οικείους και, σε τελευταία ανάλυση, οποιοδήποτε μέλος της ομάδας στην οποία ανήκουμε από κοινού στα υπόλοιπα μέλη της ομάδας αυτής. Σύμφωνα μάλιστα με τη μυθική-συμβολική σκέψη, ένα πτώμα απειλεί να «μολύνει» τους άλλους με το στοιχείο του θανάτου που περιέχει, οπότε ενεργοποιούνται τα ανακλαστικά της αλληλεγγύης που συσπειρώνουν τα μέλη της κοινωνικής ομάδας μεταδίδοντάς τους το συναίσθημα του φόβου. Η ταφή του πτώματος δεν υπαγορεύεται αποκλειστικά και μόνο από τις θρησκευτικές επιταγές ή από τις εσχατολογικές πεποιθήσεις για τη μεταθανάτια τύχη των ψυχών ή από το σεβασμό της μνήμης του νεκρού ή από τους κανόνες της υγιεινής. Εκτός από συμμόρφωση σε όλα αυτά, η ταφή των νεκρών είναι και ένας τρόπος προστασίας των ζωντανών από την απειλή της θανατικής («μόλυνσης») που προέρχεται από το πτώμα. Μόλυνσης, όμως, από τι; Από τον κίνδυνο να «πάρει μαζί του» ο νεκρός τους ζωντανούς. Ή από τον κίνδυνο να επενεργήσει και στους άλλους η κακοποιός επίδραση που έπληξε ένα μέλος

18. Για την αναλυτική έκθεση του θέματος βλ. J. Choron, *όπ. παρ.*, σσ. 11-15.

19. Επικό ποίημα της Ασσυρο-βαβυλωνιακής γραμματείας με ήρωα το Γκιλγκαμές, μυθικό ή ιστορικό πρόσωπο, που η ζωή του τοποθετείται χρονολογικά στην 3^η χιλιετία π.Χ.

20. J. Choron, *όπ. παρ.*, σσ. 14.

21. J. Choron, *όπ. παρ.*, σελ. 13.

της ομάδας — και αυτό, εξαιτίας της κοινής ουσίας που ενώνει μεταξύ τους κατά τρόπο μυστικό όλα ανεξαιρέτως τα μέλη της τελευταίας.²² Ή, τέλος, από τον κίνδυνο να λειτουργήσει και σε βάρος των άλλων η συγκεκριμένη αιτία που προκάλεσε το θάνατο στον προκείμενο νεκρό διακόπτοντας έτσι τη φυσική εξέλιξη των πραγμάτων.²³ Σε κάθε περίπτωση, η συνειδητοποίηση του θανάτου απορρέει από εμπειρικές διαπιστώσεις και αποκαλύπτει, ταυτόχρονα, τη βαθιά αποστροφή που δοκιμάζουν οι ζωντανοί για το αποτρόπαιο γεγονός, οι οποίοι, μέσω του θεσμού της ταφής, διατρανώνουν την ασύνειδη άρνησή τους να αντικρίσουν κατάματα μια οδυνηρή αλήθεια που τους αφορά προσωπικά.

Η βεβαιότητα του επικείμενου θανάτου είναι επώδυνη ψυχική δοκιμασία. Ενώ ο άνθρωπος γνωρίζει θολά και συγκεχυμένα τι είναι ο θάνατος, αγνοεί πλήρως τι συμβαίνει τι στιγμή κατά την οποία περνά κανείς σ' αυτόν αφήνοντας τη ζωή και, κυρίως, ποια είναι η κατάσταση που επικρατεί αφού ο θάνατος συντελεστεί. Το χειρότερο, όμως, είναι ότι, ενώ ο άνθρωπος είναι απολύτως βέβαιος για το ότι του θανάτου, δεν έχει την παραμικρή ιδέα για το πότε, το πού και το πώς σχετικά με αυτόν.²⁴ Ο θάνατος είναι ο μεγάλος παρών, που όμως απουσιάζει χωρίς εμείς να ξέρουμε για πόσο ακόμη και αυτή η παράταση της αγωνιώδους αναμονής μάς κάνει να ζούμε μια οδυνηρή ψυχική περιπέτεια. Και ενώ με τη σκέψη μας προσπαθούμε να εισδύσουμε στο μυστήριο του θανάτου, ο θάνατος, όταν επέλθει, θα καταλύσει και τη ζωή και το στοχασμό μας σχετικά με αυτόν.²⁵ Έτσι ο θάνατος παρουσιάζει το παράδοξο να αντιπροσωπεύει την πλήρη απαξίωση της ζωής και της σκέψης μας και ταυτόχρονα να είναι ομοούσιος με την ανθρώπινη ιδιότητά μας και ιδιοσυστατικό στοιχείο της προσωπικής μας οντολογίας. Στο σημείο αυτό ο Μονταίνι, προλαβαίνοντας το Χάιντεγκερ (αλλά με σκοπό να κατευνάσει το φόβο του θανάτου και όχι, βέβαια, να δημιουργήσει τη συνειδηση του «όντος-για-το-θάνατο»), δεν αφήνει περιθώρια για αυταπάτες: βρίσκεστε, λέει, μέσα στο θάνατο ενόσω είστε ακόμη ζωντανοί. Νεκροί, βέβαια, είστε μετά το τέλος της ζωής σας, κατά τη διάρκειά της, όμως, είστε ετοιμοθάνατοι. Και ο θάνατος χτυπάει πιο γρήγορα, πιο δυνατά και πιο ουσιαστικά τον

22. Lucien Lévy-Bruhl, *L' âme primitive*, (αποσπάσματα περιεχόμενα στα *Morceaux choisis* από το έργο του), Gallimard, Paris, 1936, σσ. 204-205.

23. G. Bataille, *L' érotisme*, Paris, 1957, U.G.E., coll.10/18, σσ. 49-53 (όπου και θίγεται το ευρύτερο θέμα του ενταφιασμού). Έχοντας απαρτίσει ένα «εμείς» με το μελλοθάνατο, αισθανόμαστε ότι η μοίρα μας είναι αλληλένδετη με τη δική του και γι' αυτό ο θάνατός του μας πείθει ότι και ο δικός μας θάνατος είναι κάτι που θα συμβεί οπωσδήποτε, βλ. P. L. Landsberg, *L' Expérience de la mort*, Paris, 1936, σσ. 28-29, 31. Επομένως, η έντονη αποστροφή που δοκιμάζει ο Ηράκλειτος για τους νεκρούς (*ινέκυες (...) κοπρίων ἐκβλητότερον*), fig. 96, 1-2) θα μπορούσε ίσως να εξηγηθεί και με βάση αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση.

24. VI. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris, 1966, σελ 387.

25. *Οπ. παρ.*, σσ.161-162.



ετοιμοθάνατο παρά το νεκρό. Επομένως, σύμφωνα με το Μονταίνι, ο θάνατος είναι μέρος του εαυτού μας. Προσπαθώντας να τον αποφύγουμε, είναι σαν να αποφεύγουμε τον ίδιο τον εαυτό μας²⁶.

Ενώ ο θάνατος διαβρώνει σταδιακά τη ζωή πριν επέλθει τελικά και την καταλύσει ολοσχερώς, η ζωή, από την πλευρά της, κατευθύνεται σταθερά στο μη-είναι του θανάτου²⁷, δηλαδή στην ανυπαρξία, στην οποία ο άνθρωπος ανήκει πριν γεννηθεί και υπάρξει. Η κατάληξη «εκεί όπου» ισοδυναμεί με επάνοδο «εκεί από όπου». Έχοντας αναδυθεί και ξεκινήσει από την ανυπαρξία, ο άνθρωπος δεν υπηρετεί με τη ζωή του κάποιο τελικό σκοπό, γιατί οδεύει απαρέγκλιτα στο θάνατο, δηλαδή επανέρχεται στο μηδέν της οντολογικής του αφετηρίας. Ο χρόνος χάνει έτσι τη σημασία του, καθώς το παρόν διαρκώς συρρικνώνεται και, ταυτόχρονα, καταβροχθίζεται από το μέλλον έτσι ώστε, με την πλήρη εξαφάνισή του, το μέλλον να ταυτιστεί με το παρελθόν. Η επίγνωση αυτής της ματαιότητας απεικονίζεται ανάγλυφα στους λόγους του Εκκλησιαστή: «τί τὸ γεννηνός, αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον, αὐτὸ τὸ ποιηθισόμενον...»²⁸. Η σκέψη του μέλλοντος φέρνει αυτομάτως στο μυαλό μας το επικείμενο τέλος μας. Για το λόγο αυτό, η στροφή της προσοχής στο μέλλον συνεπάγεται αγωνία και κάθε αγωνία είναι σταθερά προσανατολισμένη στο μέλλον – σε ένα μέλλον που, μέσω του θανάτου, θα δικαιωθεί σε βάρος μας. Ο θάνατος, σε τελευταία ανάλυση, είναι το υπέρτατο μέλλον μας και κάθε αγωνία που προκαλείται εξαιτίας του είναι η κατ' ἐξοχήν αγωνία²⁹. Μια αγωνία διάχυτη, ακαθόριστη και διαβρωτική. Ο θάνατος που βιώνεται σε πρώτο πρόσωπο δεν αφήνει το παραμικρό περιθώριο για παρατάσεις, αναβολές, υπεκφυγές, αυταπάτες και άλλοι. Απειλεί δραματικά και αδιαπραγμάτευτα ολόκληρο το είναι μας, «μας φωνάζει προσωπικά με το

26. Montagne, *Essais*, I, Gallimard, Paris, 1962, σσ. 156-157. Εδώ πρέπει να σημειωθεί το εξής: ο ανθρωπιστής Μονταίνι δεν επιχειρεί μια βαθιά και συστηματική ανάλυση της θανατικής αγωνίας. Πρωταρχικό του μέλημα είναι η απαλλαγή του ανθρώπου από το φόβο του θανάτου. Εμπνεόμενος από τη σοφία που του εξασφαλίζει η οικειότητά του με το στωικισμό και το σκεπτικισμό και αξιοποιώντας τόσο την προσωπική του πείρα όσο και τη βαθιά λατινομάθειά του, μετακινείται διαρκώς, από το ένα στο άλλο σε όλα τα βασικά θεματικά πεδία, στα οποία οργανώνεται η παραμυθητική επιχειρηματολογία υπέρ της αφοβίας ενώπιον του θανάτου: στην ασημαντότητα του ανθρώπινου όντος, στο λυτρωτικό ρόλο του θανάτου και, τέλος, στο ριζικό ετεροχρονισμό που υπάρχει μεταξύ του θανάτου και της συνειδήσης, εξαιτίας του οποίου αυτά τα δύο αποκλείονται αμοιβαία.

27. Κατά τον Τομά, «αχθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας δεν παύουμε να πεθαίνουμε. (...) Ο Χάιντεγκερ είχε δίκιο λέγοντας ότι ο άνθρωπος είναι 'το ον για το θάνατο'. Είναι επίσης αυτός που δε σταματά να πεθαίνει». Αλλά ο πανταχού παρών θάνατος προσλαμβάνει πολλαπλές μορφές, τις οποίες ο συγγραφέας παραθέτει. Για το όλο θέμα, βλ. Louis-Vincent Thomas, *Mort et pouvoir*, Payot, Paris, 1979, σσ. 16-20.

28. I, 9, 1-2. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σσ. 63-64.

29. Ferdinand Alquié, *Le désir d' éternité*, P.U.F., Paris, 1943, σσ. 44-45.

όνομά μας», στην κυριολεξία «μας τραβάει από το μανίκι»³⁰! Ο θάνατος έρχεται να ακυρώσει εκ των υστέρων τον τελικό σκοπό της γέννησής μας και αμφισβητεί ριζικά «τη χρησιμότητα του μικροσκοπικού περιπάτου που η ζωή μάς επιτρέπει να κάνουμε στην αιωνιότητα του μηδενός»³¹.

Επιπλέον, η θανατική αγωνία προβάλλει σθεναρή αντίσταση σε κάθε απόπειρα παρηγοριάς. Ο Πλάτων υποστηρίζει ότι, χάρη στον έρωτα, ο θνητός άνθρωπος νικά το θάνατο κατά το μέτρο που επιβιώνει μέσω των απογόνων του. Αυτό τουλάχιστον διδάσκει η Διοτίμα στο Σωκράτη του *Συμποσίου*.³² Τι νόημα, όμως, έχει το πλήθος των απογόνων μου και ο κόσμος στον οποίο θα ζήσουν, όταν εγώ ο ίδιος αυτά όλα ούτε θα τα αντιληφθώ ούτε θα τα απολαύσω; Βέβαια, υπάρχει και η επιβίωση των συνανθρώπων μου. Η επιβίωση, όμως, αυτή δε γίνεται ακόμη πιο επώδυνη από τη στιγμή που θα υπογραμμίζει την ιδιότητά μου ως μεγάλου απόντος; Όσο για την υστεροφημία μου, αν υπάρξει, πόσο μπορεί άραγε να αναπληρώσει τη ζωή; Η υστεροφημία σε σχέση με μια χαμένη ζωή είναι ό,τι τα πλαστά μηδενικά στα ψηφία των λογιστικών βιβλίων, τα οποία, βέβαια, δεν είναι καθόλου αρκετά για να αναπληρώσουν τα ανύπαρκτα χαρτονομίσματα στο χρηματοκιβώτιο!³³ Δυστυχώς, οι φιλοσοφικές θεωρίες αδυνατούν να διδάξουν ένα είδος ανώδυνου θανάτου, όπως οι μαιευτήρες διδάσκουν τον ανώδυνο τοκετό. Κατά τα άλλα, όσο ο θάνατος καθυστερεί, τόσο η αγωνία μας μεγαλώνει. Όπως μια αναμενόμενη ισχυρή έκρηξη προκαταλαμβάνει την προσοχή μας και μας κρατά ψυχικά μετέωρους ώσπου να εκδηλωθεί, έτσι και ο θάνατος παγώνει και ακινητοποιεί την εσωτερική μας διάρκεια κάνοντάς μας να τον περιμένουμε με κομμένη την ανάσα. Έχουμε την εντύπωση ότι για λογαριασμό του θανάτου ο χρόνος τραβά κλήρους που πέφτουν σε γνωστούς, σε φίλους, σε συγγενείς σε διπλανούς μας και ότι, όσο και αν εμείς ξεφεύγουμε κάθε φορά, θα έρθει αργά ή γρήγορα και η δική μας η σειρά. Όταν αυτό συμβεί, θα ζήσουμε το θάνατο ως απολύτως προσωπική μας υπόθεση. Μπορεί οι πόλεμοι να διεξάγονται καμιά φορά μέσω τρίτων κρατών, τα άτομα όμως ουδέποτε πεθαίνουν μέσω τρίτων προσώπων. Καμιά Άλκηστη δε θα μπορούσε ποτέ, και αν ακόμη προσφερόταν γι' αυτό, να πεθάνει για λογαριασμό μας. Οι άλλοι μπορούν να μας συμπαράσταθούν με λόγια, με ενέργειες, ακόμη και με θυσίες την ώρα της υπέρτα-

30. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ. 24.

31. *Οπ. παρ.*, σελ. 64.

32. «Τούτῳ (...) τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥστερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ. ἢ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἔπεται», *Συμπόσιον*, 208 ab. Αναλυτικότερα το θέμα αναπτύσσεται στις σσ. 207 a κ. εξ..

33. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σσ. 399, 404.

της δοκιμασίας, δε θα μπορούσαν όμως ποτέ να βιώσουν ούτε βέβαια να εμποδίσουν τη θανατική αγωνία μας, που είναι ένα συναίσθημα εντελώς προσωπικό και ανέκφραστο. Ο άνθρωπος πεθαίνει μια και μόνο φορά, πεθαίνει το δικό του θάνατο³⁴ και πεθαίνει εντελώς μόνος³⁵.

Γι' αυτό ο ετοιμοθάνατος βασιλιάς του Ιονέσκο νιώθει τη βεβαιότητα του θανάτου ως προσωπική τραγωδία του και αναφωνεί σπαραχτικά: «Ω, εσείς, οι αναριθμητοί που έχετε πεθάνει πριν από μένα, βοηθήστε με. Πέστε μου πώς πεθάνετε. Διδάξτε με. Το παράδειγμά σας ας με παρηγορήσει, ας στηριχτώ σε σας σαν σε δεκανίκια, σαν σε αδερφικά χέρια. Βοηθήστε με να περάσω την πόρτα που περάσατε και σεις. Ελάτε προς τα δω για μια στιγμή να με βοηθήσετε. Πώς συνέβη αυτό το πράγμα;»³⁶. Το απειλούμενο από το θάνατο άτομο λησμονεί τις εξηγήσεις της επιστήμης που κάνουν λόγο για επιστροφή του οργανικού στην ανόργανη ύλη και μυκτηρίζει τις φιλοσοφικές θεωρήσεις σχετικά με την κοινή και αναπόφευκτη ανθρώπινη μοίρα. Η προεπιστημονική ανθρωπομορφική σκέψη επανέρχεται στο προσκήνιο και φαντάζεται το θάνατο σαν αμείλικτο θειαστή που κόβει άσπλαχνα το στάχυ της ζωής. Δε λυπάται ούτε ένα μικρό παιδί, δεν αφήνει καν τα περιθώρια για να οδηγηθεί σε πέρασ μια προσπάθεια ευεργετική για το κοινωνικό σύνολο (Κίρκεγκααρντ)³⁷ και, βέβαια, δε δίνει την παραμικρή αναβολή για να ολοκληρωθεί ένα έργο που θα δικαίωνε μια ολόκληρη ζωή³⁸. Ο θάνατος αντιπροσωπεύει την έσχατη, την οριστική και αμετάκλητη απουσία. Ο χωρισμός που επέρχεται με το θάνατο είναι αφάνταστα πιο σκληρός από το ζωντανό το χωρισμό που διεκτραγωδεί η λαϊκή μούσα, γιατί σηματοδοτεί το όριο, πέρα από το οποίο η απουσία χάνει κάθε δυνατότητα να διακοπεί και γίνεται αιωνιότητα, δηλαδή απόλυτη ανυπαρξία. Ο νεκρός δεν έχει καμιά απολύτως πιθανότητα να ξαναγυρίσει στην ιδιαίτερη πατρίδα του, δεν πρόκειται ποτέ, σαν τον Οδυσσέα, να δει «*καρὸν ὄν προqróskonta*» από την πατρική εστία³⁹, δεν υπάρχει το παραμικρό ενδεχόμενο να ξανασφίξει στην αγκαλιά του τους γονείς, τη γυναί-

34. Martin Heidegger, *ὁπ. παρ.*, σελ. 438: «*Με το θνήσκειν φανερώνεται ότι ο θάνατος συγκροτείται οντολογικά από ύπαρξη (Existenz) και από το ότι είναι κάθε φορά δικός μου*».

35. Gaston Berger, *Du prochain au semblable*, «*Esquisse d' une phénoménologie de la solitude*», in *La présence d' autrui*, P.U.F. Paris, 1957, σσ. 88-89: «*Πεθαίνει καείς όπως γεννήθηκε, εντελώς μόνος, οι άλλοι δεν μπορούν να κάνουν τίποτα*».

36. Ο Βασιλιάς πεθαίνει (το απόσπασμα in VI. Jankélévitch, *ὁπ. παρ.*, σελ. 26).

37. Βλ. Γιάννη Τζαβάρα, *Το Βέβαιο του θανάτου*, Δωδώνη, 1982, σσ. 40-41..

38. Με αφετηρία την περίπτωση ενός νέου, που πέθανε τη στιγμή που ονειρευόταν να γίνει μεγάλος συγγραφέας και ετοιμαζόταν να γράψει το αριστούργημά του, ο Σαρτρ συμπεραίνει πως ο θάνατος δε δίνει νόημα στη ζωή, αλλά, το αντίθετο, της αφαιρεί «*εξ ορισμού*» κάθε νόημα και κάθε σημασία, *L' Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, σελ. 624.

39. «*αὐτὰρ Ὀδυσσεύς, ἔμενος καὶ καρτὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι ἧς γαίης, θανέειν ἱμείρεται*», *Ομήρου Οδύσσεια*, α, 57-59.

κα του ή τα παιδιά του⁴⁰. «Αυτή είναι η πικρή αλήθεια που οι ενήλικοι πρέπει να την αντιμετωπίσουν, όταν εγκαταλείψουν τις γλυκές αυταπάτες και τα παραμύθια για μικρά παιδιά»⁴¹.

2. Η ΣΥΓΚΑΛΥΨΗ

Οι καταλυτικές ψυχικές διεργασίες που συντελούνται εξ αιτίας της βεβαιότητας του θανάτου οδήγησαν το φιλοσοφικό στοχασμό αλλά και τη θρησκευτική πίστη σε μια σειρά παραμυθητικές απόπειρες που κοινός σκοπός τους ήταν όχι να αντιμετωπιστούν, αλλά μάλλον να αποδυναμωθούν, να ατονήσουν και τελικά να αγνοηθούν η αγωνία, ο φόβος και το συναίσθημα της ματαιότητας που κατατρύχουν τον άνθρωπο καθώς συνειδητοποιεί το επικείμενο και αναπόδραστο τέλος της ζωής του. Ας δούμε τις πιο χαρακτηριστικές απόπειρες του είδους αυτού.

1. Ο θάνατος ως άλμα προς τη μακαριότητα και την αιώνια ζωή.— Η ζωή του ανθρώπου είναι εφήμερη, μάταιη και ασήμαντη. Ο φυσικός θάνατος δεν είναι κάτι το τρομερό, γιατί μόνο μέσα από αυτόν μπορεί να κερδηθεί η αθανασία. Η θεολογικο-μεταφυσική αυτή προσέγγιση καλεί τον άνθρωπο όχι μόνο να μη φοβάται το θάνατο, αλλά και να βλέπει σ' αυτόν την απαρχή της αληθινής ζωής. Ο θάνατος, σύμφωνα με τον Ε. Μ. Σιοράν, αντιπροσωπεύει τη στιγμιαία εκείνη εκτίναξη, που επιτρέπει στον πιστό να πλησιάσει τη μακαριότητα. Το αποτέλεσμα είναι να αγαπά ο πιστός το θάνατο για τη δυνατότητα που του προσφέρει και να τον μισεί, επειδή αργεί να εμφανιστεί⁴²! Η θρησκευτική σκέψη ελαχιστοποίησε ή και εκμηδένισε τη θανατική αγωνία και την ίδια στιγμή απογύμνωσε τον ίδιο το θάνατο από κάθε σημασία, θεωρώντας τον απλώς ένα εφελτήριο για το μεγάλο άλμα στο χρόνο με κατεύθυνση την αιώνια ζωή. Χαρακτηριστικοί είναι οι λόγοι του Αποστόλου Παύλου: «Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. (...) ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα»⁴³. Και για να επανέλθουμε στο Σιοράν, στον οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, «εναπόκειται στους μη πι-

40. VI. Jankélévitch, *ὅπ. παρ.*, σελ. 333.

41. *Ὀπ. παρ.*

42. E. M. Cioran, *La tentation d' exister*, Gallimard, coll. Idées, Paris, 1974, σσ. 235-236.

43. *Προς Ρωμαίους*, VII, 22,1-23,4.

στούς να αποδώσουν στο θάνατο δικαιοσύνη και να τον αποκαταστήσουν στα δικαιώματά του»⁴⁴ — Η άποψη αυτή, μολονότι κατά βάση είναι ορθή, μας φαίνεται απόλυτη και υπερβολική. Θα ήταν ορθότερο να δεχτούμε ότι όχι μόνο οι μη πιστοί αλλά και οι πιστοί απορροφώνται από το μυστήριο της ανθρωπίνης ύπαρξης και λυγίζουν ενώπιον της δοκιμασίας του θανάτου. Και αυτό, γιατί «η πίστη σε μια άλλη ζωή όπως την περιγράφει η χριστιανική διδασκαλία αποδεικνύεται ότι συχνά δεν είναι παρά ένα μέτριο φάρμακο».⁴⁵ Επομένως, και οι πιστοί ενδιαφέρονται για μια ανθρωποκεντρική, δηλαδή φιλοσοφική, διερεύνηση της ανθρωπίνης κατάστασης, που είναι αλληλένδετη με τη στοχαστική προσέγγιση του προβλήματος του θανάτου.

2. Η μηδαμινότητα του υποκειμένου και η ασημαντότητα του θανάτου. — Όλα όσα υπάρχουν είναι εφήμερα και φθαρτά, από τους πιο ασήμαντους μικροοργανισμούς ως τα πλανητικά συστήματα και τους γαλαξίες.⁴⁶ Στο εσωτερικό αυτού του σύμπαντος της καθολικής φθοράς, όπου τα πάντα, σε σύγκριση με την αιωνιότητα, έχουν απειροελάχιστη χρονική διάρκεια, ο άνθρωπος θα ήταν αδιανόητο να αποτελέσει εξαίρεση⁴⁷. Σύμφωνα με το Διογένη το Λαέρτιο, όταν κάποιος παρατήρησε στο Σωκράτη: «Οι αθηναίοι σε καταδίκασαν σε θάνατο», ο φιλόσοφος απάντησε: «Και αυτούς τους καταδίκασε σε θάνατο φύση»⁴⁸. Η πρόταση «Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί», δηλαδή η μείζων προκειμένη του πασίγνωστου κατηγορικού συλλογισμού, στον οποίο εμπλέκεται και το όνομα του Σωκράτη, ισοδυναμεί ουσιαστικά με θανατική καταδίκη που περιλαμβάνει και τους ίδιους τους λαϊκούς δικαστές του 399 π.Χ., όπως άλλωστε και κάθε άνθρωπο. Απλώς, ο χρόνος της εκτέλεσής της διαφοροποιείται κατά περίπτωση⁴⁹. Κατά το Μονταίνι, που ακολουθεί εδώ το Σενέκα, δεν υπάρχει κανένας λόγος να φοβόμαστε την τελευταία ημέρα της ζωής μας, γιατί αυτή δεν έχει κάτι το ξεχωριστό. Αντιπροσώπευε, απλώς, την άφιξη σε ένα τέρμα, στο οποίο όλες οι άλλες ημέρες μάς οδηγούσαν ακατάπαυστα, από την πρώτη κιόλας στιγμή της γέννη-

44. Όπ. παρ.

45. J. Choran, *όπ. παρ.*, σελ. 231.

46. Louis-Vincent Thomas, *όπ. παρ.*, σελ. 16.

47. Κατά το Ν. Χάρτμαν, αν ο άνθρωπος δεν έπαιρνε πολύ στα σοβαρά τον εαυτό του και δεν είχε την αίσθηση των αναλογιών, θα διαπίστωνε πως η ύπαρξή του είναι απλώς μια σταγόνα στον ωκεανό του συμπαντικού γίγνεσθαι και, επομένως, δε θα θεωρούσε τον προσωπικό του θάνατο κάτι το συγκλονιστικό, J. Choran, *όπ. παρ.*, 233.

48. «πρὸς τὸν εἰπόντα, "θάνατόν σου κατέγνωσαν Ἀθηναῖοι", "κάκείνων", εἶπεν, "ἡ φύσις"», Π, 35, 1-2. Βλ. και Montaigne, *όπ. παρ.*, σελ. 155.

49. Ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να πεθάνει όχι επειδή είναι άρρωστος ή για οποιοδήποτε άλλο λόγο, αλλά από το ίδιο το γεγονός ότι είναι άνθρωπος, VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ. 49.

σής μας⁵⁰. Η γέννησή μας αποτελεί μετάβαση από την ανυπαρξία στη ζωή κατά τον ίδιο τρόπο που θάνατος είναι το πέρασμα από τη ζωή στην ανυπαρξία. Κατά συνέπεια, η οδύνη για τον επικείμενο θάνατό μας είναι τόσο παράλογη όσο παράλογη θα ήταν η οδύνη για τα δισεκατομμύρια χρόνια που είχαν περάσει πριν γεννηθούμε⁵¹. Με μια τέτοια επιχειρηματολογία ο θάνατος, αντί να αντιμετωπίζεται σε πρώτο ενικό πρόσωπο (θα πεθάνω μια μέρα οπωσδήποτε), αντιμετωπίζεται σε πρόσωπο τρίτο πληθυντικό (όλοι ανεξαιρέτως πεθαίνουν), ενώ η ζωή, λόγω της απειροελάχιστης διάρκειάς της, απαξιώνεται ολοσχερώς και θεωρείται κάτι το αμελητέο. Έτσι ο άνθρωπος καλείται να πάψει να αγωνιά ενώπιον του επικείμενου θανάτου, αφού προηγουμένως συμβιβαστεί με τη συμπαγή παρουσία, την παντοδυναμία και την αιωνιότητα του τελευταίου⁵². Αυτό σημαίνει ότι η οντολογική ασημαντότητα του ανθρώπου, την οποία διδάσκει η φιλοσοφία της ουσίας, εδώ οδηγείται στα άκρα της: η διάχυση της ατομικής συνείδησης στην απεραντοσύνη του χρόνου και η «κονιορτοποιήσή» της, κατά κάποιον τρόπο, στα απειράριθμα ανθρώπινα όντα που έχουν ήδη πεθάνει ή πρόκειται να πεθάνουν ισοδυναμεί με υποβάθμιση και, επομένως, με ουσιαστική «εξαφάνισή» της υποκειμενικότητας πολύ πριν την εξαφανίσει ο θάνατος. Δεδομένου, όμως, ότι η αγωνία ενώπιον του θανάτου βιώνεται, ακριβώς, από την υποκειμενική συνείδηση, είναι προφανές ότι, εφόσον η τελευταία πάψει να «υπάρχει», θα συμπαράσχει στην ανυπαρξία της και τη θανατική αγωνία, η οποία, με τον τρόπο αυτό, δεν αντιμετωπίζεται, αλλά στην πραγματικότητα καταργείται. — Αλλά η «κατάργηση» της υποκειμενικότητας είναι ουσιαστικά μια θεωρητική κατασκευή. Ο παραμυθητικός λόγος, που προβάλλει την παντοδυναμία του θανάτου και εκμηδενίζει τη σημασία του υποκειμένου, διαψεύδεται κάθε φορά που αποπειράται να εγκαταλεί-

50. Όπ. παρ., σσ. 160-161. Η απόλαυση της ζωής, πάντοτε σύμφωνα με τον Μονταίνι, δεν πρέπει να μας κάνει να λησμονούμε ότι ο θάνατος είναι μια απειλή που αργά ή γρήγορα θα δικαιωθεί σε βάρος μας. Ο συγγραφέας των *Δοκιμών* δεν παραλείπει μάλιστα να επικαλεστεί την περίπτωση των Αιγυπτίων, που κατά τη διάρκεια των συμποσίων τους έφεραν το πτώμα ενός ανθρώπου, για να προειδοποιήσουν τους συμποσιαστές ότι ο θάνατός τους είναι κάτι το «προκείμενο»! (σελ. 149. Βλ. και σελ. 152).

51. Όπ. παρ., σσ. 155 και 159. Με την ευκαιρία, ο Μονταίνι επικαλείται και τους ακόλουθους στίχους του Λουκρητίου: «respice item quam nil ad nos ante acta vetustas temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante», *De rerum natura*, III, 972-973. Με το Μονταίνι συμφωνεί, ουσιαστικά, ο Πωλ Έντουαρντς στην κριτική που ασκεί στο Χάιντεγκερ: «Αν, συμφωνώντας με το Χάιντεγκερ, που μιλάει για το θάνατο ως καθολική ανυπαρξία, βλέπουμε το θάνατο ως απλή και πλήρη απουσία εμπειριών και συμπεριφορών, οι 'μεθοδολογικές δυσκολίες' αμέσως εξαφανίζονται. Η θνητότητά μου αφού θα έχω πεθάνει δεν είναι περισσότερο ακατανόητη για μένα από το ότι δεν είχα υπάρξει πριν από τη γέννησή μου ή, αν θέλετε, πριν από τη σύλληψή μου», Paul Edwards, *Heidegger and Death as 'Possibility'*, *Mind* (1975, LXXXIV, σσ. 548-566), σελ. 566.

52. Μονταίνι, όπ. παρ., σσ. 155-156.

πει τις γενικόλογες θεωρητικολογίες του και να εφαρμοστεί στον προσωπικό θάνατο του καθενός⁵³. Σωστά έχει παρατηρηθεί ότι «ο συλλογισμός δε μας απαλλάσσει με κανέναν τρόπο από το ιλιγγιώδες άλμα που πρέπει να πραγματοποιήσουμε ούτε από το σπαραχτικό πόνο που πρέπει να αντιμετωπίσουμε, προκειμένου να εφαρμόσουμε το νόμο στον εαυτό μας»⁵⁴.

3. Ο θάνατος ως λύτρωση από το μαρτύριο της ζωής.— Η ζωή είναι μια αδιάκοπη οδυνηρή δοκιμασία, ενώ ο θάνατος συνιστά απαλλαγή από αυτό το μαρτύριο. Κατά την αντιπαράθεσή του με τον Καλλικλή, στον Πλατωνικό *Γοργία*, ο Σωκράτης προσπαθεί να αντικρούσει το συνομιλητή του, σύμφωνα με τον οποίο αρετή είναι η ικανοποίηση της ροπής για απόλαυση, ελευθεριότητα και ακολασία. Τα μόνα όντα που μπορούν να μην έχουν ανάγκες, τονίζει με έμφαση ο Καλλικλής, είναι οι πέτρες και οι νεκροί. Σε αυτή την επιχειρηματολογία ο Σωκράτης αντιτάσσει τη σκληρότητα της ζωής χαρακτηρίζοντας το σώμα «σήμα», δηλαδή μνήμα της ψυχής⁵⁵, και θεωρώντας όργανο πειθήνιο αυτού του μνήματος το επιθυμητικό τμήμα της ψυχής, το οποίο άγεται και φέρεται από τα πάθη και τις αδυναμίες. Μήπως, παρά τα όσα ισχυρίζεται ο Καλλικλής, μια τέτοια ζωή στην πραγματικότητα είναι θάνατος και μήπως ο θάνατος, χάρη στη λύτρωση που προσφέρει, αποτελεί ουσιαστικά τη ζωή; Για την επίρρωση του υπαινιγμού του, ο Σωκράτης επικαλείται δυο στίχους του Ευριπίδη:

τις δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; (frgt. 639 N.)

Κανένας δεν ξέρει αν αυτό που εμείς θεωρούμε ζωή είναι θάνατος και αν αυτό που εμείς θεωρούμε θάνατο είναι ζωή⁵⁶. Εξάλλου για τον Επίκτητο —το δούλο Επίκτητο, που ήξερε καλά τι θα πει βασανισμένη ζωή— «κατάρτα ἐστί το μη

53. Ορθώς ο Πουανκαρέ παρατηρεί ότι η ενσυνείδητη σκέψη, παρά τη χρονικά ασήμαντη διάρκεια της, έχει πολύ μεγαλύτερη αξία από όσο οι αιωνιότητες που την περιβάλλουν: «Η ιστορία μάς δείχνει ότι η ζωή είναι μόνο ένα σύντομο επεισόδιο ανάμεσα σε δύο αιωνιότητες θανάτου και ότι, ακόμη και σ' αυτό το επεισόδιο, η συνειδητή σκέψη διήρκεσε και θα διαρκέσει μόνο μια στιγμή. Η σκέψη είναι απλώς μια λάμψη στο μέσο μιας μακροχρόνιας νύχτας. Αλλά αυτή ακριβώς η λάμψη είναι το παν», Henri Poincaré, *Η Αξία της Επιστήμης* (αγγλικά μτφρ. G. B. Halsted), New York, Dover reprint 1958, σελ. 142..

54. VΙ. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, 20-21.

55. Με το γνωστό λογοπαίγνιο «σώμα» - «σήμα» (=τάφος).

56. Με το βίο και την πολιτεία του ο Σωκράτης είχε αποδείξει ότι ο φόβος του θανάτου δεν τον άγγιζε. Ο ισχυρισμός του, στη συγκεκριμένη περίπτωση, απηχεί τις κρατούσες τάσεις μεταξύ των ανθρώπων και, κυρίως, υπηρετεί τις σκοπιμότητες της ευρύτερης επιχειρηματολογίας του εναντίον των θέσεων του Καλλικλή.

αποθανείν»⁵⁷. Βέβαια, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, η θέση αυτή απορρέει από τη θεώρηση του κράτους της ανάγκης, στο εσωτερικό του οποίου ο θάνατος αποτελεί συμπλήρωμα και προέκταση της ζωής, άρα η υποθετική «ακατάργησή» του θα ισοδυναμούσε με ανατροπή της φυσικής τάξης των πραγμάτων. Ωστόσο, ο κατηγορηματικός τόνος με τον οποίο διατυπώνεται η συνηγορία υπέρ του θανάτου θα ήταν δύσκολο να μην αποδοθεί στις κοινωνικές συνθήκες που προσδιόρισαν τους όρους διαβίωσης του φιλοσόφου. Σαφέστερος και περισσότερο κατηγορηματικός στη λυτρωτική επενέργεια του θανάτου είναι ο Ρωμαίος ποιητής Οράτιος, ο οποίος αναφέρεται σε έναν κατάδικο με δεσμά και χειροπέδες, που φυλάσσεται από έναν τρομερό δεσμοφύλακα. Ο κατάδικος, λοιπόν, αυτός προσβλέπει με ελπίδα στη θεϊκή παρέμβαση που θα τον λυτρώσει από το μαρτύριό του όχι μέσω της ελευθερίας αλλά μέσω του θανάτου!⁵⁸ Και συμπληρώνει ο Μονταίνι, λαμπρός μαθητής του Επικτήτου και, κυρίως, των Λατίνων συγγραφέων: δεν υπάρχει τίποτα κακό στη ζωή για όποιον κατάλαβε πως η στέρηση της ζωής δεν είναι κακό. Ο στοχασμός με θέμα το θάνατο είναι στοχασμός με θέμα την ελευθερία. «Όποιος έχει μάθει να πεθαίνει έχει ξεμάθει να είναι δούλος»!⁵⁹ Άλλου ο Μονταίνι σημειώνει ότι απειλούμαστε με πολλούς τρόπους από το θάνατο. Μήπως, αντί να υποφέρουμε εξαιτίας όλων αυτών των εκφάνσεων της θανατικής απειλής, θα ήταν λιγότερο επαχθές να υποστούμε, τελικά, μία από αυτές αποδεχόμενοι καρτερικά το θάνατό μας;⁶⁰— Πρόκειται για τον ακραίο παραλογισμό μιας ιδιότυπης «ομοιοπαθητικής», με την οποία ο θάνατος ξορκίζεται με το θάνατο. Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος απαλλάσσεται από τη ζωή, που ουσιαστικά είναι θάνατος, χάρη στο θάνατο, που ουσιαστικά είναι ζωή⁶¹. Στην ουσία, με μια αντιστροφή της φυσικής και της λογικής τάξης των πραγμάτων, οι συνθήκες δι-

57. Διατριβαί, II, 6, 13. Πρβλ. και τον Μονταίνι, (όπ. παρ., σελ. 160) που εμφανίζει τον Κρόνο να λέει στους ανθρώπους: «Αν δεν είχατε το θάνατο, θα με καταριόσαστε συνεχώς που σας τον στέρησα».

58. * «*in manicis et /compedibus saevo te sub custode tenebo.*» / «*ipse deus, simulatque volam, me solvet.*» opinor, hoc sentit 'moriar'. mors ultima linea rerum est». *Epistulae* I, 16, 76-79.

59. Montaigne, όπ. παρ., σελ. 149.

60. Όπ. παρ., σελ. 155. Εκτός από το θάνατο-λύτρωση και ανεξάρτητα από την ηθική αγωνία λόγω της θανατικής βεβαιότητας, υπάρχει και ο επιβαλλόμενος από τις διάφορες μορφές εξουσίας θάνατος, που συντελείται πριν επέλθει ο θάνατος ως φαινόμενο βιολογικό: Ο σχιζοφρενής, όπως και ατο μη παραγωγικό γεροντάκι, ο παράνομος, ο εγκληματίας—κοινωνικά νεκροί—απορρίπτονται, περιθωριοποιούνται, «κλείνονται μέσα». Αν είναι αλήθεια ότι δεν μπορεί να πει κανείς τίποτα για το θάνατο καθαυτόν, μπορεί τουλάχιστον, εγκρίπτοντας σε αυτό ή σε αυτούς που σκοτώνει ή σκοτώνουν και σε αυτούς που πεθαίνουν, να φωτίσει τη διαλεκτική της εξουσίας και του θανάτου». Για το όλο θέμα βλ. Louis-Vincent Thomas, όπ.παρ. σσ. 16-20..

61. VI. Jankélévitch, όπ. παρ., σελ. 407.

αβίωσης του ανθρώπου δραματοποιούνται, προκειμένου ο θάνατος να ταυτιστεί με τη λύτρωση. Έτσι όμως (και εφόσον εξαιρέσουμε ορισμένες ακραίες περιπτώσεις, κατά τις οποίες η ζωή είναι στ' αλήθεια μαρτύριο) η δειλία μεταμφιέζεται σε θάρρος, ενώ συγκαλύπτεται η οντολογική οκνηρία και η παραίτηση, που υπολανθάνουν σε όλη αυτή την επιχειρηματολογία⁶².

4. *Η αυταπάτη της διαρκούς αναβολής*.— Ο άνθρωπος γνωρίζει ότι οπωσδήποτε θα πεθάνει, δε γνωρίζει, όμως την ακριβή ώρα του θανάτου του. Αυτό μπορεί από μια άποψη να επιτείνει την αγωνία του, από μια άλλη, όμως, άποψη την κατευνάζει. Αν η φύση τον είχε προικίσει με τη δυνατότητα να προβλέπει την ακριβή ημέρα και ώρα του θανάτου του, τότε η κατάθλιψη και η απόγνωση θα ματαίωναν κάθε διάθεση για ζωή και δημιουργία, καταδικάζοντάς τον σε μια σπαραχτική και αδιέξοδη αντίστροφη μέτρηση. Αντίθετα, τώρα έχει την ψευδαίσθηση ότι το μοιραίο μπορεί συνεχώς να απωθείται σε ένα αόρατο μέλλον που ο ίδιος θα εξακολουθήσει να το ξορκίζει επαναλαμβάνοντας καθησυχαστικά στον εαυτό του διαβεβαιώσεις του τύπου «προς το παρόν όχι ακόμη», όπως επισημαίνει ο Χάιντεγκερ⁶³. Έτσι, όμως, η αναβολή του επικείμενου τέλους χάνει ανεπαίσθητα τον προσωρινό χαρακτήρα της. Ο άνθρωπος κλείνει τα μάτια μπροστά στο γεγονός ότι οντολογικά τελεί υπό προθεσμία και βαυκαλίζεται με την αυταπάτη πως η δική του ώρα θα έρθει με απροσδιόριστα μεγάλη καθυστέρηση (ή δε θα έρθει ίσως ποτέ...). Ενώ, λοιπόν, για το Χάιντεγκερ η αοριστία σχετικά με το χρόνο του θανάτου είναι το απαραίτητο συμπλήρωμα της βεβαιότητας για τον αναπόφευκτο χαρακτήρα του, ο αυταπατάμενος παρερμηνεύει αυτή την αοριστία και νομίζει ότι αναφέρεται σε κάτι το ανεπίκαιρο και το μακρινό. Και αυτό, γιατί το συλλογικό υποκείμενο, στο οποίο καταφεύγει ο άνθρωπος, συγκαλύπτει την ιδιαιτερότητα της θανατικής βεβαιότητας, δηλαδή το ότι ο θάνατος μπορεί να επέλθει ανά πάσα στιγμή⁶⁴. «Αλλά η επικάλυψη της αοριστίας» λόγω της προσφυγής στους «πολλούς», παρατηρεί ο φιλόσοφος, «συνεπάγεται και επικάλυψη της βεβαιότητας»⁶⁵.

5. *Οι σκεπτικιστικές επιφυλάξεις ως επίρρωση του «προς το παρόν όχι ακόμη»*.— Η παραμυθητική αυταπάτη, στην οποία εγκαταλείπεται αυτόρρηκτα ο άνθρωπος με την ανομολόγητη ελπίδα ότι το «προς το παρόν όχι ακόμη» θα μπορούσε ενδεχομένως να σημαίνει για τον ίδιο επ' αόριστον παράταση της ζωής

62. Louis Lavelle, *La conscience de soi*, Grasset, Paris, 1933, σσ. 259-260.

63. Martin Heidegger, *όπ. παρ.*, σσ. 455, 459.

64. *Όπ. παρ.*, σσ. 455-457: «Το θνήσκειν, που ουσιαστικά δεν μπορεί να αναπληρωθεί γιατί είναι το δικό μου θνήσκειν, διαστρεβλώνεται σε συμβάν που λαβαίνει χώρα δημόσια και συναντά τους πολλούς (...). Οι πολλοί δικαιώνουν και επανξάνουν τον πειρασμό να κρύβεις απ' τον εαυτό σου το πιο δικό σου Είναι προς θάνατο» (σσ. 455-456).

65. *Όπ. παρ.*, σελ. 462.

του, ενισχύεται παραδόξως από τη σκεπτικιστική επιχειρηματολογία, η οποία, εμπνεόμενη προφανώς από το Χιουμ, βασίζεται ουσιαστικά στην αμφισβήτηση της επαγωγής⁶⁶. Σύμφωνα με αυτή την επιχειρηματολογία που διατυπώνεται από τον Πόπερ, το διαρκώς επαναλαμβανόμενο και εμπειρικά τεκμηριωμένο φαινόμενο του θανάτου δε μας αφήνει απολύτως καμιά αμφιβολία ότι σε 150 χρόνια δε θα είναι πλέον ζωντανός κανένας άνθρωπος από τα δισεκατομμύρια που ζουν σήμερα. Ωστόσο, η ακλόνητη αυτή η βεβαιότητα δεν κυρώνεται με κάποιον αδιαφιλονίκητο επιστημονικό έλεγχο⁶⁷. Και όσο αυτό δε συμβαίνει, δικαιούται κανείς να διατηρεί, στο θεωρητικό πεδίο, κάποιες επιφυλάξεις... Εδώ θα προσθέταμε ότι ο έγκυρος και μη επιδεχόμενος αμφισβήτηση έλεγχος σχετικά με τη θνητότητα όλων ανεξαιρέτως των ανθρώπων θα προέβλεπε προφανώς ένα από τα δύο: είτε η θνητότητα να συναχθεί με αυστηρή λογική διαδικασία και κατά τρόπο παραγωγικό σύμφωνα με κάποιες προκείμενες που θα περιείχαν υπόρρητα το συμπέρασμα είτε να προκύψει ως το λογικό προϊόν μιας τέλει επαγωγής, κάτι που θα προϋπέθετε...τον αιφνίδιο ταυτόχρονο θάνατο των δισεκατομμυρίων ανθρώπων που ζουν σε μια δεδομένη στιγμή. Τότε, πραγματικά, οι οπαδοί του Χιουμ θα μπορούσαν επιτέλους να πεισθούν πως, αφού κανένας δε επιβίωσε, τότε όλοι οι (πεθαμένοι) άνθρωποι είναι θνητοί! Ο έκδηλος παραλογισμός που υποκρύπτεται στη θεωρητική, έστω, απαίτηση της επιστημονικής κύρωσης παραθεωρεί το ότι η κύρωση αυτή δε θα ενίσχυε, αλλά θα αποδυνάμωνε καταλυτικά της σκεπτικιστικές επιφυλάξεις για δύο βασικούς λόγους: πρώτον, γιατί η επιστήμη, ως παραγωγή καινούργιας γνώσης, ουδέποτε περιορίζεται και εξαντλείται σε λογικές διαδικασίες, και μάλιστα ερήμην των εμπειρικών δεδομένων. Και, δεύτερον, γιατί η επιστήμη, μελετώντας την αντικειμενική πραγματικότητα, δεν επιδίδεται στην απλοϊκή γενίκευση των επαγωγικών διαπιστώσεων, αλλά επιδιώκει να συλλάβει τους νόμους που οργανώνουν λογικά και ερμηνεύουν αιτιωδώς τα φαινόμενα και, επιπλέον, καθορίζει εκ των προτέρων με ακρίβεια τους τομείς, στους οποίους οι νόμοι αυτοί μπορεί να έχουν εφαρμογή⁶⁸.

6. Ο ευτελισμός και η απαξίωση του θανάτου.— Στις βιομηχανικά προηγμένες χώρες ο άνθρωπος είναι πάρα πολύ απορροφημένος από τις καθημερινές φροντίδες του, με αποτέλεσμα να μη σκέφτεται το θάνατο και να μην αγωνιά εξαιτίας του. Όταν χρειαστεί, ασχολείται με αυτόν όσο πιο ανώδυνα μπορεί και την προοπτική του την αντικρίζει ως τρέχουσα διαδικασία, κάτι σαν μια επιβεβλημένη υποχρέωση που πρέπει να διεκπεραιωθεί. Κάνει, λοιπόν, μια ασφάλεια ζω-

66. Για το όλο θέμα της επαγωγής βλ. Κυριάκου Κατσμάνη, *Η επαγωγή χωρίς μεταφυσική*, «Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών», τόμος ΛΖ' (2005-2006), σσ. 169-194.

67. Βλ. σχετικά Γιάννη Τζαβάρα, *όπ. παρ.*, σσ.25-28.

68. Κ. Κατσμάνης, *όπ. παρ.*

ής, πετυχαίνει την καλύτερη δυνατή ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, φροντίζει για τη σύνταξη συμβολαιογραφικών πράξεων, με τις οποίες μεταβιβάζει στους κληρονόμους του τα περιουσιακά του στοιχεία «εν ζωή» ή «μετά θάνατον», αγοράζει έναν αξιοπρεπή τάφο σε κάποιο νεκροταφείο και επιστρέφει στην καθημερινότητα και τον καταναλωτισμό παγερώς αδιάφορος για το επικείμενο τέλος του⁶⁹. Ο άνθρωπος αλλάζει, έτσι, συμπεριφορά απέναντι στο θάνατο. Τον αντιμετωπίζει ως καθολικό φαινόμενο που σχετίζεται, άμεσα ή έμμεσα, με χώρους προορισμένους για τη μαζική διαχείρισή του (νοσοκομεία, γηροκομεία, άσυλα, συμβολαιογραφεία, γραφεία κηδεών, νεκροταφεία) μέσα από τετριμμένες ενέργειες και όχι ως προσωπική υπόθεση που βυθίζει την ατομική συνείδηση σε απόγνωση και αγωνία.. Ο θάνατος σε τελευταία ανάλυση, καταντά ένα εμπορεύσιμο προϊόν. Το *mors certa hora incerta* παραχωρεί πλέον τη θέση του στο *mors certa hora certa*, καθώς η ώρα του θανάτου, αν δεν είναι ακριβώς προσδιορισμένη, πιθανολογείται, τουλάχιστον, ότι θα σημάνει μετά την παρέλευση της μεγαλύτερης δυνατής χρονικής διάρκειας⁷⁰. Αυτό, όμως, ενθαρρύνει τον πολυπράγμονα σύγχρονο άνθρωπο να απορροφηθεί από τις συσσωρευμένες μέριμνες, εξαιτίας των οποίων «δεν-προλαβαίνει-ούτε-να-πεθάνει», και να λησμονήσει το επικείμενο προσωπικό του θάνατο. Δεν πρόκειται, πλέον, για το «θάνατο του θανάτου», τον οποίο παλαιότερα είχαν διακηρύξει πομπωδώς ορισμένοι φιλόσοφοι⁷¹. Πρόκειται μάλλον για την πλήρη απαξίωση του θανάτου, η οποία συντελείται τώρα μέσα σε ένα κλίμα «ρουτινοποίησης» και ευτελισμού του.

7. Ο αμοιβαίος αποκλεισμός θανάτου και συνείδησης.— Κέντρο κατανόησης και σημασιοδότησης των πάντων είναι ο άνθρωπος. Γι' αυτόν όλα υπάρχουν και αποκτούν νόημα μόνο εφόσον υπάρχει ο ίδιος και τα αντιλαμβάνεται. Αυτός ο οντολογικός και επιστημολογικός σολιψισμός αξιοποιήθηκε από ορισμένους φιλοσόφους, προκειμένου να θωρακιστεί ο άνθρωπος με αδιαφορία ενώπιον της θανατικής αγωνίας. Τι και αν κάποτε το σύμπαν καταστραφεί; Εγώ δε θα είμαι πια εκεί για να το αντιληφθώ. Τι και αν κάποτε πεθάνω; Όταν θα έχω πια παραδοθεί στην ανυπαρξία, δε θα υπάρχει πλέον η συνείδησή μου, που θα μπορούσε να βιώσει την ανείπωτη φρίκη της. «Τὸ φρικωδέστατον οὐν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς», είχε διακηρύξει ο Επίκουρος στη φαινομενικά τουλάχιστον σοβαρότερη απόπειρα που έγινε ποτέ για να καταπολεμηθεί ο φόβος του θανάτου. Και ο λόγος είναι απλός: «ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν,

69. J. Choron, *ὅπ. παρ.*, σελ. 231.

70. Γιάννη Τζαβάρα, *ὅπ. παρ.*, σσ.101-104.

71. Οι οπαδοί του επιστημονισμού, τους οποίους ακολούθησαν σε αυτό το σημείο, με κάποιους δισταγμούς, είναι αλήθεια, ορισμένοι θρησκευτικοί κύκλοι. J. Choron, *ὅπ. παρ.*, 230.

ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν»⁷². Ὅσο υπάρχω ἐγώ, ο θάνατος εἶναι μακριά. Καὶ ὅταν ο θάνατος ἐπέλθῃ, δὲ θά υπάρχω ἐγώ γιὰ νὰ τὸν συνειδητοποιήσω. «Ο θάνατος δὲ σε ἀφορᾷ οὔτε ζωντανὸ οὔτε νεκρό», παρατηρεῖ ὁ Μονταίνι, ἀκολουθώντας κατὰ πόδας τὸν Επίκουρο. «Ζωντανὸ, γιατί υπάρχεις. Καὶ πεθαμένο, γιατί δεν υπάρχεις πια»⁷³. Θάνατος καὶ συνειδήση ἀποκλείονται ἀμοιβαία, με τὸν ἴδιο τρόπο που ἓνας ηλεκτρικὸς διακόπτης προκαλεῖ τὴν ἐμφάνιση ἄλλοτε τοῦ φωτός καὶ ἄλλοτε τοῦ σκότους, ἀλλὰ ποτέ ταυτόχρονα καὶ τῶν δύο⁷⁴.

Αἰξίζει νὰ σταθοῦμε λίγο περισσότερο σὲ αὐτὴ τὴ γενναία παραμυθητικὰ ἀπόπειρα. Ἡ μετὰ θάνατον ἀνυπαρξία τῆς συνειδήσης συμπαρασύρει στὴν ἀνυπαρξία καὶ τὴν ἴδια τὴν τραγωδία τοῦ θανάτου. Ἀλλὰ τὸ πιο σημαντικὸ εἶναι ὅτι ὅσο ὁ ἄνθρωπος ζεὶ καὶ ἡ συνειδήση υπάρχῃ, ὁ θάνατος ἐξουδετερώνεται πλήρως καὶ παύει νὰ μας ἀπειλεῖ. Ὅσοι μάλιστα ἐμπνέονται ἀμεσα ἢ ἔμμεσα ἀπὸ τὸν Επίκουρο πηγαίνουν ἀκόμη πιο μακριά. Τὸ «σκέπτομαι ἄρα υπάρχω», διατείνονται, μετατρέπεται τώρα σὲ «υπάρχω, ἐπειδὴ σκέπτομαι». Δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ ἄμεση καὶ ἐνορατικὴ σύλληψη τῆς προσωπικῆς μου ὄντολογίας, ἀλλὰ γιὰ ἐπιβεβαίωση αὐτῆς τῆς ὄντολογίας στὸ διηνεκές τοῦ χρόνου, καθὼς ἡ ἐμβέλεια τῆς σκέψης μου εἶναι χωροχρονικῶς ἀπεριόριστη καὶ διαρκῶς παρούσα στὴ συνειδήσή μου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὴν ὥρα που προσπαθεῖ κανεὶς νὰ φανταστεῖ τὸν ἑαυτὸ του μετὰ ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια, ὁπότε ὁ ἴδιος θά εἶναι ἀπὼν, ταυτόχρονα εἶναι θεατὴς τῆς προσωπικῆς του ἀπουσίας. Κατὰ συνέπεια, ὁ ζωντανὸς ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ ποτέ νὰ σκεφτεῖ τὸ θάνατο, γιατί κάθε φορὰ που τὸ ἐπιχειρεῖ, τὸ ἐπιχειρεῖ ὡς ζωντανός, ὄχι ὡς νεκρός. «Αὐτὴ τὴ φλόγα που μου φωτίζει τὸν κόσμον», γράφει ὁ Αλαίν, «τὴν κουβαλῶ μέσα μου στὰ διαστήματα καὶ στὸ χρόνο»⁷⁵. Εἰδὼ οφείλονται οἱ κατὰ καιροὺς συμβουλές τῶν σοφῶν, με πρῶτο καὶ καλύτερο τὸν Επίκουρο, που μας καλοῦν νὰ μὴν σκεφτόμαστε τὸ θάνατο καὶ νὰ ζήσουμε σαν νὰ μὴν ἐπρόκειτο νὰ πεθάνουμε ποτέ. Καὶ ἐδῶ ἐπίσης οφείλεται τὸ σάλπισμα αἰσιοδοξίας που προέρχεται ἀπὸ τὸ Γκαίτε: «Μπροστά, μπροστά καὶ πάνω ἀπὸ τὰ μνήματα»⁷⁶!

72. Πρὸς Μενουκέα, 125, 5 κ. ἐξ.

73. Montaigne, ὅπ. παρ., σελ.159.

74. VI. Jankélévitch, ὅπ. παρ., σελ. 31.

75. Alain, *Propos d' un Normand*, I, Gallimard, 1952, σσ. 218-319. Βλ. καὶ Freud, ὅπ. παρ., σσ. 236-237 καὶ 245-246.

76. Alain, ὅπ. παρ. Καὶ ὁ Νίτσε, τοῦ ὁποῖου ἡ ἀπόπειρα υπέρβασης τῆς θανατικῆς ἀγωνίας μέσω τῆς «Αένας Ἐπιστροφῆς» εἶναι ἐλάχιστα πειστικὴ (J. Choron, ὅπ. παρ., σσ. 176-177), καλεῖ σὲ ἐντονη κατάφαση τῆς ζωῆς: «Νὰ ζήσουμε —αὐτὸ σημαίνει: νὰ πετάμε ἀδιάκοπα μακριὰ μας καθεστὶ που τείνει νὰ πεθάνει. Νὰ ζήσουμε —αὐτὸ σημαίνει: νὰ εἴμαστε σκληροὶ καὶ ἀμείλιτοι πρὸς καθεστὶ που τείνει μέσα μας νὰ εἶναι ἀπλῶς ἀδύναμο καὶ γερασμένο», (*Le Gai Savoir* [γαλλ. μτφρ.], Gallimard, Paris, 1967, σελ. 65). Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ παρότρυνση γιὰ ζωὴ ἀποτελεῖ μᾶλλον ἐκφραση τῆς θέλησης γιὰ δύναμη.

Η έξοχη αυτή ανάλυση του Επίκουρου και όσων τον ακολούθησαν επιβάλλει ένα σύντομο σχολιασμό, προκειμένου να διατυπωθεί ο αντίλογος που αυτή επιδέχεται: α) Η επιχειρηματολογία, σύμφωνα με την οποία η συνείδηση ξορκίζει και εκμηδενίζει το φόβο του θανάτου, είναι καθαρά υπόθεση της λογικής, δε μετατρέπεται, όμως, σε βίωμα, που θα μας «στεγανοποιούσε» απέναντι στο διαποτισμό του φόβου αυτού. Δεδομένου ότι ο θάνατος είναι κάτι που μας απειλεί αποδεδειγμένα και αναμφισβήτητα, η αγωνία που προκαλείται εξαιτίας του παρακάμπτει την όποια λογική επιχειρηματολογία και εισδύοντας μέσα μας εγκαθίσταται στο κέντρο της ύπαρξής μας. β) Ο θάνατος δεν αντιπροσωπεύει μια απειλή οντολογικά υπαρκτή, γιατί απλούστατα δεν είναι ουσία. Θάνατος είναι, απλώς, το τέλος της ζωής. Επομένως, ο φόβος του θανάτου δεν είναι φόβος του θανάτου καθαυτόν, είναι φόβος για την απώλεια της ζωής. «Δεν είναι τίποτα ο θάνατος», λέει ο Γιάννης Αγιάννης των *Αθλίων* του Ουγκώ, την ώρα που πεθαίνει. «Το τρομερό είναι να μη ζει κανείς». Ο φόβος του θανάτου καταθλίβει τον άνθρωπο, επειδή οργανώνεται γύρω από την επίγνωση της απόλυτης ανυπαρξίας, στην οποία θα περιέλθουμε όταν εγκαταλείψουμε τη ζωή. γ) Ο φόβος του θανάτου συνυφαίνεται με κάθε στιγμή της ζωής. Αυτό σημαίνει ότι φοβόμαστε το θάνατο όχι σαν κάτι που βρίσκεται στην άκρη της ζωής και που αναμένεται να εμφανιστεί όταν αυτή θα έχει ήδη τελειώσει. Αντίθετα, βιώνουμε το θάνατο ως έναν απόντα-παρόντα που επιστρέφει διαρκώς από το μέλλον και προλαβαίνει τη ζωή δηλητηριάζοντας κάθε στιγμή της, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να πεθαίνει αναρίθμητες φορές ενόσω είναι ακόμη στη ζωή⁷⁷.

3. Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ

Μια από τις πιο χαρακτηριστικές παραμυθητικές απόπειρες που είδαμε παραπάνω έχει ως θεωρητική της αφετηρία την παραδοχή ότι δεν πρέπει θεωρεί κανείς κυρίαρχο θέμα του κόσμου τον προσωπικό του πόνο. Αντίθετα, επιβάλλεται να βαδίζει «εν καιρώ» προς το θάνατο με την εγκαρτέρηση του όντος που συνειδητοποιεί ότι απέχει πολύ από το να είναι κέντρο του σύμπαντος, αφού στο εσωτερικό του αποτελεί κάτι μικρό και ασήμαντο – ένα «πάνσμιχρον μόριον», κατά την πλατωνική έκφραση⁷⁸. Στους νεότερους χρόνους ο Σπινόζα θεωρεί

77. «Η θανατική αοριστία κατά το Χάιντεγκερ, δεν αφορά τη μια και μοναδική στιγμή της αποβίωσης, παρά αφορά την κάθε στιγμή της ανθρώπινης ύπαρξης ως προς την κατ' έξοχην δυνατότητά της» (Γιάννη Τζαβάρα, *όπ. παρ.*, 60).

78. «καὶ τὸ σὸν, ὧ σχετλίε, μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεὶ, καίπερ πάνσμιχρον ὄν, σὲ δὲ λέληθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἔνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ἢ τῷ τοῦ παντός βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἔνεκα σοῦ γιγνομένη, σὲ δ' ἔνεκα ἐκείνου», *Νόμοι*, 903 c.

απαρχή της φιλοσοφίας την υπέρβαση του εγωκεντρισμού που άλλοτε ως προσωπική ηδονή και άλλοτε ως προσωπικός θάνατος μας παραμορφώνει την εικόνα της φύσης και μας εμποδίζει να αντιληφθούμε ότι ο άνθρωπος, μπλεγμένος στους πανίσχυρους μηχανισμούς της, δέχεται από αυτήν αναπόδραστους καθορισμούς⁷⁹.

Από το άλλο μέρος, ο Χάιντεγκερ καταγγέλλει την προσπάθεια να αποδυναμωθεί και να ατονήσει η βεβαιότητα για τον επικείμενο θάνατο με τον καθησυχαστικό ισχυρισμό ότι οι πάντες πεθαίνουν — έναν ισχυρισμό, στο εσωτερικό του οποίου η προσωπική αγωνία διαχέεται στο συλλογικό υποκείμενο «οι πάντες», δηλαδή στην «αφηρημένη πληθώρα». Η απόκρυψη του επικείμενου προσωπικού θανάτου μας μέσα στο θάνατο των «πολλών» είναι κατάντημα, είναι έκπτωση σε ένα είδος ερμηνευτικής αυταπάτης, που αποσκοπεί να καταπνίξει τη θανατική αγωνία. Κατά το Γερμανό φιλόσοφο, ο θάνατος δεν είναι για τον άνθρωπο κάτι το απόμακρο ούτε μια περιορισμένης σημασίας εκκρεμότητα. Είναι κάτι το προκείμενο. Γι' αυτό και το αυθεντικό «Είναι-για-το-θάνατο» ρίχνεται με ορμή και εκ των προτέρων προς τη δυνατότητα του θανάτου, κάτι που του επιτρέπει να «είναι ο εαυτός του (...) μέσα σε μια παθιασμένη, απαλλαγμένη από τις ψευδαισθήσεις των πολλών, γεγονική, βέβαιη για τον εαυτό της και αγωνιώδη ελευθερία προς θάνατον»⁸⁰.

Ενώ λοιπόν η συγκάλυψη της αγωνίας ενώπιον του θανάτου είναι στάση φιλοσοφικά άγνη και αναυθεντική, η αγωνία ενώπιον του θανάτου, ο οποίος κινείται απειλητικά στον ορίζοντα της ύπαρξής μας ως κάτι το αναπόφευκτο, προβάλλεται και εξυμνείται, γιατί κατά βάθος αποτελεί μια πρώτης τάξεως ευκαιρία, προκειμένου να ενισχύσει το άτομο την υποκειμενικότητά του, να αποκτήσει οξεία συνείδηση της προσωπικής του κατάστασης και να πετύχει ως ύπαρξη την αυθεντικότητά. «Μέσα στο Είναι προς θάνατο», γράφει ο Χάιντεγκερ, «το εδωγάν-Είναι σχετίζεται προς τον εαυτό του ως προς μια έξοχη δυνατότητα ύπαρξης»⁸¹. Εύκολα διαπιστώνει κανείς πως η υπαρξιστική φιλοσοφία, μέσω του θανάτου, αποκαθιστά πανηγυρικά τα δικαιώματα της υποκειμενικότητας — αυτής της ίδιας υποκειμενικότητας, την οποία η παραδοσιακή / ουσιοκρατική φιλοσοφία, με αφετηρία και πάλι το θάνατο, είχε απωθήσει στο περιθώριο. Επομένως, το δίλημμα: αποδοχή και προβολή της θανατικής αγωνίας ή συστηματι-

79. *Tractatus Politicus*, II, 7-8. Βλ. Κυριάκου Κατσιμάνη, *Ελευθερία και ανάγκη στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εποπτεία, 18, σσ. 91-104.

80. Martin Heidegger, *όπ. παρ.*, σελ. 473. Για τις αναλύσεις του Χάιντεγκερ σχετικά με το θέμα του θανάτου, βλ. Γιάννη Τζαβάρα, *όπ. παρ.*, σσ. 49-65. και Maurice Corvez, *La philosophie de Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, σσ. 83 και εξ.

81. *Όπ. παρ.*, σελ. 454. Βλ. και σελ. 453.

κή καταπολέμησή της; ανάγεται σε μια θεμελιώδη κατηγοριοποίηση της φιλοσοφικής προθετικότητας με βάση τον προσανατολισμό που αυτή επιλέγει. Μπορεί να «σκοπεύει» άλλοτε τον πυρήνα της υποκειμενικότητάς και τις διεργασίες του αναστοχασμού και άλλοτε την υπέρβαση της υποκειμενικότητας και τη σύλληψη του κράτους της ανάγκης, στο οποίο το ατομικό στοιχείο ενσωματώνεται και από το οποίο δέχεται καθορισμούς. Ο ίδιος άνθρωπος, που χάρη στη λογική και τη συνείδησή του καθίσταται κέντρο αποτίμησης των πάντων και ισοπεδώνοντας τους χωρο-χρονικούς περιορισμούς επιχειρεί να κατακτήσει επιστημολογικά τα πάντα, ο ίδιος έχει ταυτόχρονα επίγνωση του ότι οντολογικά, στους κόλπους του σύμπαντος, είναι ένα τίποτα. Κανένας από αυτούς τους δύο αντιθετικούς προσανατολισμούς δε θα μπορούσε να διεκδικήσει την αποκλειστικότητα της προτίμησης των φιλοσοφούντων χωρίς άμεσο κίνδυνο να συρρικνωθεί και τελικά να ακυρωθεί πλήρως το ίδιο το «φιλοσοφείν». Η γνήσια φιλοσοφική στάση αποφεύγει τις ετεροβαρείς επιλογές. Είναι σαν το εκκρεμές που κινείται διαρκώς από τον ένα πόλο στον άλλο, για να συλλάβει, να κατανοήσει και να σημασιοδοτήσει το ατομικό - υποκειμενικό κατ' αντιδιαστολή αλλά και σε συνάρτηση προς το γενικό - αντικειμενικό, και αντιστρόφως.

Με ανάλογη διάθεση προς αποφυγή της μονομέρειας πρέπει να αντιμετωπιστεί και το πρόβλημα του θανάτου. Η συνείδηση δεν μπορεί να καταβυθίζεται στη βεβαιότητα του θανάτου και να απορροφάται από αυτήν, κατά τον ίδιο τρόπο που η στοχαστική παρατήρηση του κοσμικού γίνεσθαι δεν μπορεί να αποσπά ολοσχερώς την προσοχή του ατόμου κάνοντάς το να λησμονήσει το επερχόμενο αναπόδραστο τέλος του. Η αταραξία ενώπιον του θανάτου, εφόσον εδραιωθεί και οδηγηθεί στα άκρα, καταλήγει στον εφησυχασμό και απεργάζεται την παραίτηση ακόμη και από την ίδια τη ζωή⁸². Εξάλλου, η αδιάλειπτη και έμμονη θανατική αγωνία – η αγωνία του μηδενός που βιώνεται από το *Dasein*, το οποίο συγκλονίζεται εξαιτίας της (*«Το Είναι προς θάνατο είναι ουσιαστικά αγωνία»*⁸³) – διαμορφώνει τελικά μια δυστυχημένη συνείδηση παραδομένη αυτάρεσκα σε ένα είδος αυτοβασανισμού, που η ίδια επιμένει να τον μεταμφιέζει σε υπαρξιακή αυθεντικότητα⁸⁴. Αυτά όλα σημαίνουν ότι σχετικά με το θάνατο ο άνθρωπος τοποθετείται ταυτόχρονα και στις δύο αντιθετικές βάσεις αναφοράς: ενώ προσεγγί-

82. Η στάση αυτή διαφέρει από την περίπτωση των ηρώων, των σοφών, των μαρτύρων ή των αγίων, που με την καρτερία τους αφήγησαν τον πανικό του θανάτου, επειδή είχαν ταχθεί στην υπηρεσία ιδεών, αξιών και υψηλών σκοπών.

83. Martin Heidegger, *όπ. παρ.* σελ. 473. Τη θανατική αγωνία, πάντως, ο Χάιντεγκερ τη διακρίνει σαφώς από το φόβο του θανάτου.

84. Εξάλλου, η επίμονη προβολή της τραχικότητας του θανάτου, κατά το μέτρο που επανεγκαθιστά στη συνείδηση του καθενός την απόγνωση και τον πανικό, ισοδυναμεί με επιστροφή σε μια στάση εγωκεντρική, δηλαδή αντιπνευματική και αντιφιλοσοφική.

γίζει στοχαστικά τον καθολικό και αναπόφευκτο χαρακτήρα του θανάτου, την ίδια στιγμή βιώνει προσωπικά τη θανατική αγωνία — είναι θεατής από την εξέδρα και πρωταγωνιστής (ή θύμα...) στην αρένα⁸⁵. Μόνο η σύνθεση και η εναρμόνιση των δύο στάσεων οδηγεί στην ορθή αντιμετώπιση του θανάτου. Η τελευταία επιβάλλεται να είναι στοχαστική και στενά συναρτημένη με την οντολογική ασημαντότητα του ανθρώπου. Μια τέτοια ενατένιση του επικείμενου τέλους βοηθάει τη συνείδηση να περιστέλλει την αβάσταχτη αγωνία της, διδάσκοντάς την ότι ο θάνατος είναι φαινόμενο καθολικό, αναπόδραστο και επιστημονικώς εξηγήσιμο. Ταυτόχρονα, όμως, η αντιμετώπιση του θανάτου οφείλει να είναι άμεση, προσωπική, χωρίς περιστροφές και υπεκφυγές, στην κυριολεξία «μετωπική». Η ενεργοποίηση της υποκειμενικότητας μέσω της προσωπικής θανατικής αγωνίας, διαπερνώντας και αναπροσανατολίζοντας γόνιμα τη φιλοσοφική εγκαρτέρηση, οδηγεί το άτομο σε διαυγή και έμπρακτη υπέρβαση του θανάτου μέσα από την κατάφαση της ζωής⁸⁶.

Η στοχαστική ενατένιση του θανάτου, από το ένα μέρος, και η σπαραχτική συνειδητοποίησή του, από το άλλο, ως αντίρροπες και ασυμβίβαστες μεταξύ τους τάσεις, συγκλίνουν και εναρμονίζονται στη μελέτη θανάτου. Η μελέτη θανάτου είναι πολυσήμαντη έννοια. Κλείνει στο πλάτος της, ταυτόχρονα, τον προβληματισμό και την αγωνία λόγω του αναπόφευκτου χαρακτήρα του επικείμενου θανάτου, τα ερωτηματικά γύρω από τη φύση του αποτρόπαιου αυτού γεγονότος και, πρωτίστως, τον τρόπο, με τον οποίο μπορεί ο άνθρωπος να οργανώσει την άμυνά του και να προετοιμαστεί για να το αντιμετωπίσει. Μελετώ το θάνατο κατά το μέτρο που αποδέχομαι τη θανατική αγωνία, εξοικειώνομαι με αυτήν βιώνοντάς την καθημερινά και, τελικά, την υπερβαίνω χρησιμοποιώντας την ως αφετηρία προκειμένου να αξιοποιήσω τη ζωή μου προσδίδοντάς της νόημα και περιεχόμενο. Αν ο επικείμενος θάνατος είναι κάτι το δεδομένο και το αναπόφευκτο, με αποτέλεσμα να μην έχω την παραμικρή δυνατότητα να διαλέξω ανάμεσα στο να ζήσω ή να πεθάνω, είναι ωστόσο στη διακριτική μου ευχέρεια να αποφασίσω αν κατά τη διάρκεια της ζωής μου θα ζήσω ως ζωντανός ή ως νεκρός. Δεδομένου ότι πεθαίνουν οι ζωντανοί και όχι οι νεκροί, ο θάνατος είναι, σε τελευταία ανάλυση, υπόθεση των ζωντανών και όχι των πεθαμένων, με την έννοια ότι ο άνθρωπος απειλείται από το θάνατο όσο ζει ή, καλύτερα, επειδή ζει. Αφού, λοι-

85. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ. 386.

86. Φιλοσοφία και θάνατος, επομένως, βρίσκονται μεταξύ τους σε σχέση αμφίδρομη, όπως δείξαμε ήδη παραπάνω. Ο θάνατος αφυπνίζει το φιλοσοφικό στοχασμό και, παράλληλα, τον προφυλάσσει από τον κίνδυνο της μονομέρειας, καθώς εγγυάται την αμφίδρομη κίνηση μεταξύ του ατομικού-υποκειμενικού και του γενικού-αντικειμενικού. Και η φιλοσοφία, οιστρηλατημένη από τη θανατική αγωνία, μελετά σε βάθος το φαινόμενο του θανάτου με σκοπό να φωτίσει, να δώσει νόημα και να αξιοποιήσει τη ζωή.

πόν, ο θάνατος είναι η φυσική και αναπόφευκτη κατάληξη της ζωής, το ερώτημα γιατί πεθαίνουμε, αντί να μας παγιδεύσει σε μια βασανιστική και αδιέξοδη αγωνία, μπορεί να αντικατασταθεί από το ερώτημα γιατί ζούμε και, ακόμη, τι νόημα έχει να ζούμε. Μελετώ, λοιπόν, το θάνατο δε σημαίνει καθόλου, όπως δείχνει να πιστεύει ο Βλ. Ζανκελεβίτς, μαθαίνω πώς να πεθάνω, ώστε να ξεπεράσω την ψυχική δοκιμασία μου κατά τη συγκεκριμένη ώρα που θα χρειαστεί να πάψω να ζω. Αν η μελέτη θανάτου σήμαινε κάτι τέτοιο, θα ήταν στ' αλήθεια καθαρή ματαιοπονία. Σε τελευταία ανάλυση, ο θάνατος δε «μαθαίνεται», γιατί, απλούστατα, δεν υπάρχει καθυπόταξη. Πολύ σωστά ο Σωκράτης δηλώνει στους δικαστές του ότι κανένας δε γνωρίζει το θάνατο («οἶδε μὲν γὰρ οὐδείς τὸν θάνατον»⁸⁷). Ο θάνατος συνειδητοποιείται, απλώς, ως το αναπόφευκτο τέλος της ζωής. Κατά συνέπεια— και για να το πούμε πιο παραστατικά— μελετώ το θάνατο δε σημαίνει προσφέρω στον εαυτό μου μια παρηγοριά της τελευταίας στιγμής, όπως αυτή για την οποία εκλιπαρεί ο βασιλιάς του Ιονέσκο! Σημαίνει, αντίθετα, μαθαίνω να μη φοβάμαι το θάνατο και προετοιμάζομαι να εγκαταλείψω με συγκατάβαση και αξιοπρέπεια τη ζωή, επειδή μαθαίνω να ζω. Η μάθηση αυτή εκτείνεται σε μεγάλη χρονική διάρκεια και επιδιώκεται συστηματικά και σε «ανύποπτο χρόνο», δηλαδή πολύ πριν εμφανιστεί το μοιραίο τέλος. Η μελέτη θανάτου, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, είναι τελικά μελέτη της ζωής⁸⁸.

Ας επιμεινουμε λίγο στη αμφισβήτηση της μελέτης θανάτου. Ο Ζανκελεβίτς παραφράζει το «*velle non discitur*» του Σενέκα σε «*mori non discitur*»⁸⁹). Κατ' αυτόν, οι απόπειρες των φιλοσόφων να αντιτάξουν τα κάθε άλλο παρά δραστηρικά αντίδοτα της παραμυθητικής επιχειρηματολογίας τους στην αγωνία και στον πανικό ενώπιον του θανάτου ελάχιστα κατευνάζουν (αν δεν επιτείνουν κίβλας) την ψυχική οδύνη λόγω του αναπόδραστο τέλους της ζωής. Αντιπροτείνει, λοιπόν, την απεμπλοκή του ανθρώπου από όλα αυτά και την αντικατάστασή τους από την απλή εκείνη ψυχική ενέργεια, που θα του επιτρέψει να ξεπερά-

87. Απολ. Σωκρ. 29 α. Ο αγωνιστικισμός του Σωκράτη σχετικά με το θάνατο είναι έκδηλος και στην τελική προσφώνηση προς τους δικαστές του: «ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπίνειν, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηνον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ», ὅπ. παρ. 42 α.

88. Αλλά και ο Σαρτρ συναρτά τη ματαιότητα της προετοιμασίας για το θάνατο με την κρίσιμη εκείνη στιγμή της εξόδου από τη ζωή. Δεδομένου, λοιπόν, ότι η ώρα που θα πεθάνω μου είναι άγνωστη (Ὁπ. παρ., σσ. 620-621), η οποιαδήποτε προετοιμασία μου θα ήταν κατ' αυτόν αδύνατη. (Γιάννη Τζαβάρα, ὅπ. παρ., σσ. 69-70 Choron). Αλλά η «*hora incerta*» ωθεί, ακριβώς, τον άνθρωπο στην έγκαιρη, άγρυπνη και αδιάκοπη προετοιμασία του προσωπικού του θανάτου. Και τον ωθεί αποσπώντας τον από την έμμοινη ιδέα του τέλους της ζωής του και, ταυτόχρονα, προσανατολίζοντάς τον στη νοηματοδότηση και την αξιοποίησή της όσο αυτή διαρκεί.

89. VI. Jankélévitch, ὅπ. παρ., σελ. 248.

σει το φόβο και τα σπαραγμό αυτοσχεδιάζοντας αβίαστα την αντίδρασή του όταν θα συναντηθεί με το θάνατο. «Ακόμη και στους πιο παθιασμένα ειλικρινείς, η προετοιμασία για το θάνατο δε θα έχει τελικά χρησιμεύσει σε τίποτα. Ο θανατικός αυτοσχεδιασμός επιβεβαιώνει συχνά τη χρεοκοπία των ασκητών που επιδίδονται στην προετοιμασία και το θάρρος των αυτοδίδακτων που την κάνουν στο άψε-σβήσε»⁹⁰. Πέρα του ότι, όμως, η μελέτη θανάτου, όπως είδαμε, αφορά ολόκληρη τη ζωή και όχι μόνο τη συγκεκριμένη στιγμή, κατά την οποία αυτή τερματίζεται, το ερώτημα που ανακύπτει είναι πολύ σοβαρό: το υπαρξιακά συγκλονιστικό βίωμα του επικείμενου αναπόφευκτου τέλους θα ήταν ποτέ δυνατόν να αντιμετωπιστεί με τη διαδικασία του αυτοσχεδιασμού, δηλαδή με την προχειρότητα ή και την αυθαιρεσία που υπαγορεύει η έμπνευση της στιγμής;

Είδαμε πως η μελέτη θανάτου σημαίνει εξοικείωση με την ιδέα του θανάτου, που θα επιτρέψει στο άτομο να τον αντικρίσει κατάματα και άφοβα χάρη στο νόημα, στο βάθος και στο περιεχόμενο που θα καταφέρει να δώσει στη ζωή του. Κλασική είναι η προσέγγιση του θέματος, η οποία επιχειρείται από τον Πλάτωνα, κατά τον οποίο «οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι»⁹¹. Η μελέτη θανάτου, αυτό το ιδιότυπο «μελέτημα», προετοιμάζει τον άνθρωπο («παρεσκευάσθαι»), για μια πρωτόγνωρη ηθική στάση και τον συνηθίζει («ἐθίσαι») σε έναν εντελώς διαφορετικό οντολογικό προσανατολισμό. Είναι ένα είδος καθημερινής άσκησης, κάτι σαν τις θεατρικές πρόβες πριν από την επίσημη πρεμιέρα. Κατά τον Πλάτωνα: α) Ο θάνατος είναι λύτρωση της ψυχής από την τυραννία του σώματος και β) η λύτρωση αυτή εξασφαλίζει στον άνθρωπο την αποκάλυψη της αλήθειας και την ηθική τελείωση. Με βάση, λοιπόν, αυτά τα δεδομένα, ο φιλόσοφος έχει κάθε συμφέρον να απαλλάξει την ψυχή από την καταδυνάστευση του σώματος όσο η ζωή ακόμη συνεχίζεται για τρεις βασικά λόγους: πρώτον, για να κερδίσει την τελείωση και την αλήθεια όσο το δυνατόν συντομότερα. Δεύτερον, για να αντικρίσει «εν καιρῷ» κατάματα και άφοβα το θάνατο, εφόσον με τη ζωή του προκατέλαβε, κατά κάποιο τρόπο, την κατάσταση που διαμορφώνεται μετά το τέλος της ζωής, δηλαδή τη χειραφέτηση της ψυχής από την καταπίεση του σώματος. Και, τρίτον, — και αυτό είναι το πιο σημαντικό —, για να ζήσει, χάρη στη μελέτη θανάτου, με τέτοιο τρόπο, ώστε την κρίσιμη ώρα η ψυχή του να πετάξει ελεύθερη, αγνή και αμόλυντη από τις κηλίδες που της προκαλέσαν οι κάθε λογής σαρκικές αδυναμίες και να λάβει έτσι την απαιτούμενη αμοιβή για την ηθικά ανεπίληπτη συμπεριφορά της⁹². Όσο ανεπίκαιρη

90. *Οπ. παρ.*, σελ.250.

91. Το θέμα εκτίθεται αναλυτικά στο *Φαίδωνα*: 64 e, 65 e, 66 a, 67 a-e. Και ο Σενέκας, ακολουθώντας την πλατωνική παράδοση, θα παρατηρήσει: «*Tota vita descendum est mori*», *Διάλογοι*, 10, 7, 4.

92. Βλ. και VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ.247.

και αν φαίνεται η πλατωνική μελέτη θανάτου λόγω του ασκητικού ιδεώδους με το οποίο συναρτάται, δεν παύει ωστόσο, ως σχήμα σκέψης, να διατηρεί την πρωτοτυπία και το δυναμισμό της, γιατί τοποθετεί την αντιμετώπιση της θανατικής αγωνίας στη σωστή της βάση, δηλαδή στη στροφή προς τη ζωή και την πληρέστερη δυνατή αξιοποίησή της.

Η αβεβαιότητα του χρόνου, κατά τον οποίο θα λάβει χώρα ο προσωπικός θάνατος, δεν αναστέλλει, αλλά, αντίθετα, ευνοεί τη μελέτη θανάτου. Ενώ το «mors certa hora certa» οδηγεί σε μια αγωνιώδη και βασανιστική αντίστροφη μέτρηση της χρονικής απόστασης που μας χωρίζει από το μοιραίο τέλος και ενώ το «mors incerta hora incerta» τροφοδοτεί εφυσιασμούς, χίμαιρες και αυταπάτες σχετικά με το ενδεχόμενο να κάνει ο θάνατος για μας προσωπικά μια εξαίρεση, το «mors certa hora incerta», δηλαδή το «άνοιγμα» που δημιουργείται ανάμεσα στη βεβαιότητα του επικείμενου φοβερού γεγονότος και τη χρονική απροσδιοριστία σχετικά με το πότε αυτό θα συμβεί, ευνοεί τη διαμόρφωση μιας σοβαρής και διαυγούς βούλησης που επιδίδεται σε γόνιμο στοχασμό γύρω από το μυστήριο της προσωπικής ύπαρξης και το νόημα που μπορεί να δοθεί στη ζωή. Αν η βεβαιότητα του θανάτου είναι κάτι το σοβαρό, ο μεγάλος διδάσκαλος της σοβαρότητας είναι η αβεβαιότητά του, γράφει ο Κίρκεγκαρντ. Αυτή η αβεβαιότητα είναι ο μεγάλος διδάσκαλος και της αυτογνωσίας⁹³. Όταν σκεπτόμαστε τον προσωπικό μας θάνατο, απελευθερωνόμαστε από τα χωροχρονικά συμβεβηκότα και τις καθημερινές μέριμνες που λειτουργούν ως περισπασμοί και αποκτούμε σαφέστερη αντίληψη του εαυτού μας⁹⁴. Αυτό μας επιτρέπει να αναρωτηθούμε τι είμαστε ή, καλύτερα, τι πρέπει να γίνουμε. Επιπλέον, η σκέψη του θανάτου μάς βοηθάει να αντικρίζουμε καθημερινά και εκ των προτέρων τη βαθύτερη σημασία των αποφάσεων και των ενεργειών μας στο πλαίσιο μιας ζωής, που, όταν θα έχει ολοκληρώσει πλέον τον κύκλο της, θα προσφέρεται στην αποτίμηση ως κάτι το τετελεσμένο και το αμετάκλητο⁹⁵. Αλλά αυτή η προβολή της σκέψης μας στο μέλλον και η εκ των προτέρων αποτίμηση της ζωής μάς δίνει ακατάπαυστα

93. *Sur une tombe* (γαλλ. μτφρ.), in Kierkegaard, *L'existence* (επιλογή και μετάφραση χειμένων από το έργο του), P.U.F., Paris, 1967, σελ. 213. Βλ. και Γιάννη Τζαβάρα, *όπ. παρ.*, σσ. 40, 43-44.

94. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σσ. 139-140.

95. Από τις θεολογικο-υπαρξιακές θεωρήσεις του Κίρκεγκαρντ αναδύεται ευχρινώς η σημασία του θανάτου ως παράγοντα νοηματοδότησης της ζωής. Στον άνθρωπο που εμφορείται από σοβαρότητα, η σκέψη του θανάτου καθορίζει την ταχύτητα και τον προορισμό της πορείας του (*Sur une tombe*, in Kierkegaard..., *όπ. παρ.*, σσ. 212-213), αλλά θα ήταν τρομερό να χαθεί η ευκαιρία που δίνει η ζωή, γιατί ο άνθρωπος ζει μόνο μια φορά! (*L' instant* [γαλλ. μτφρ]), *όπ. παρ.*, σελ. 211.

το σύνθημα για την έγκαιρη και κατά το δυνατόν πληρέστερη αξιοποίηση της τελευταίας όσο αυτή συνεχίζεται και οι δυνατότητες παραμένουν ακόμη ανοιχτές⁹⁶.

Εδώ έγκειται η τεράστια σημασία της μελέτης θανάτου. Μελετώντας το θάνατο, ο άνθρωπος εισάγει τη βεβαιότητα του επικείμενου τέλους στο ίδιο το κύτταρο και το νεύρο της προσωπικής ζωής του, ταυτόχρονα όμως καθαίρεται από την οδύνη και την απελπισία, γιατί έχει απαλλαχτεί από τη φιλαυτία που τον έκανε άλλοτε να αυτοπροσδιορίζεται ως το κέντρο του σύμπαντος. Κυρίως, όμως, συνειδητοποιεί πως ό,τι πολυτιμότερο διαθέτει είναι αυτή η χρονικά περιορισμένη ζωή του και για το λόγο αυτό την υψώνει έμπρακτα σε ανώτερη αξιολογική σφαίρα. Τη βαθαίνει με το στοχασμό του, τη φωτίζει με την αυτογνωσία του, την ομορφαίνει με την ανθρωπιά του, την πλουτίζει με τους θησαυρούς της δημιουργίας του και, προ πάντων, την καθαγιάζει με την κοινωνική προσφορά του.. Ένας τέτοιος άνθρωπος δε φοβάται πια το θάνατο. Τον αντιμετωπίζει με συγκατάβαση και μεγαλοφροσύνη, γιατί η θετική στάση του απέναντι στη ζωή τον οπλίζει με ψυχική πλησμονή και τον κάνει να νιώθει άτρωτος από τον κίνδυνο της ανυπαρξίας⁹⁷. Απασχολημένος με τη χαρά της δράσης, φαντάζεται ότι ο θάνατος θα είναι το ίδιο καλός με τη ζωή. Οι άλλοι, όμως, αυτοί που νιώθουν πως η ζωή τους είναι και παραμένει αναξιοποίητη, τη δηλητηριάζουν με το φόβο τους⁹⁸ και εκλιπαρούν το θάνατο να τους δώσει μια μικρή αναβολή μήπως και προλάβουν να προσθέσουν κάτι που λείπει⁹⁹. Γενικά, όσοι μελετούν το θάνατο γεμίζουν τη ζωή τους με το θετικό έργο τους και, όταν έρθει η ώρα, την αποχωρίζονται με αξιοπρέπεια και ψυχικό μεγαλείο. Αντίθετα, όσοι επιμένουν να λησμονούν το θάνατο, προσκολλώνται στη ρηχή και κατεστραμμένη ζωή τους και την αποχωρίζονται με οδύνη και σπαραγμό. «Η ζωή», γράφει ο Λουί Λαβέλ, «είναι

96. Πρβλ. Louis Lavelle, *όπ. παρ.*, σσ. 277-278. Ο Φβιερμαπαχ, που δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής, καλεί τους ανθρώπους, αντί να θρηνούν για τον επικείμενο θάνατό τους, να κάνουν κατά τη διάρκεια της ζωής τους ό,τι είναι δυνατόν, ώστε οι μελλοντικές γενεές να τους θυμούνται με αγάπη, in J. Choron, *όπ. παρ.*, σελ. 170-171.

97. E. J. von Rintelen, *Der Tod und die Frage nach dem Sinn* (ελλ. μτφρ.), in, *Μελέτη Θανάτου...*, σελ. 205, πρβλ. και 209, 211-213.

98. Louis Lavelle, *όπ. παρ.*, σελ. 260.

99. *Οπ. παρ.*, σελ. 262. Με οδηγό του το Λυκρήτιο, ο Μονταίνι θέτει τον άνθρωπο ενώπιον του ακόλουθου διλήμματος. Είτε αξιοποιήσες τη ζωή σου και τη «χόρτασες» είτε υπήρξε για σένα άχρηστη, επειδή δεν ήξερες τι να την κάνεις. Αν ισχύει το πρώτο, εγκατάλειψέ την και πέθανε ικανοποιημένος («*cur non ut plenus vitae conviva recedis?*») — γιατί δεν αποσύρρεσαι όπως ο χορτασμένος συνδαιτυμόνας; *De rerum natura*, III, 938). Αν, όμως, ισχύει το δεύτερο, γιατί κολλάς επάνω της και θρηνείς που τη χάνεις; (*όπ. παρ.* «*Cur amplius addere quaeris, / rursum quod pereat male et ingratum occidat omne?*») — γιατί να προσθέσεις και άλλες ημέρες στη ζωή σου, που και αυτές θα χαθούν και θα εξαφανιστούν ανώφελα; *όπ. παρ.* III, 941-942). (Montaigne, *όπ. παρ.*, σελ. 157).

ένα καλούπι που ενάποκειται σε μας να το γεμίσουμε. Αλλά δεν ξέρουμε ποιο είναι το μέγεθός του. Αυτός που φέρει σε αίσιο πέρας την καθημερινή προσπάθεια πρέπει πάντοτε να περιμένει να δει το καλούπι να σπάσει και το άγαλμα να εμφανίζεται. Αυτός που φοβάται το θάνατο θέλει να κρατήσει αιωνίως το καλούπι, μέσα στο οποίο δεν έχει να βάλει τίποτα: δε θέλει με κανέναν τρόπο να δει το άγαλμα να βγαίνει»¹⁰⁰.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται μια παρένθεση. Η υπέρβαση της θανατικής αγωνίας με την κατάφαση της ζωής, δηλαδή με τη δημιουργία και την προσφορά, προϋποθέτει μια κοινωνιοκρατική προσέγγιση του όλου θέματος. Μια τέτοια προσέγγιση δικαιώνεται για πολλούς λόγους. Όχι μόνο επειδή, ιστορικά, ο άνθρωπος είναι δημιούργημα της κοινωνίας. Όχι μόνο επειδή το κάθε άτομο, όντας δυνάμει άνθρωπος, εξανθρωπίζεται στο εσωτερικό της κοινωνίας των συνανθρώπων του, εκεί όπου του προσφέρεται συμπυκνωμένο και αφομοίωσιμο το πολιτιστικό κεφάλαιο αναρίθμητων γενεών. Όχι μόνο επειδή το κοινωνικό σύνολο ως υπερατομική οντότητα προϋπάρχει πάντοτε έναντι του ατόμου και θα επιβιώσει μετά το θάνατό του. Όχι μόνο, τέλος, επειδή η σύλληψη από το κάθε άτομο του προσωπικού του εγώ προϋποθέτει μια φάση ωρίμασης που κερδίζεται σταδιακά μέσα από την επαφή με τον άλλο. Πέρα από τους λόγους αυτούς που στοιχειοθετούν κατά τρόπο αδιαφιλονίκητο την υπεροχή της κοινωνίας έναντι του ατόμου¹⁰¹, υπάρχει και το αναμφισβήτητο γεγονός που υπαινιχθήκαμε παραπάνω: ότι δηλαδή η θανατική αγωνία σταδιακά διαβρώνει και κατακυριεύει το άτομο μέσα από διάφορες εξελικτικές φάσεις που όλες τους είναι συναρτημένες με την σχέση του προς τον άλλο και, γενικότερα, προς το κοινωνικό σύνολο. Αρχικά, με τη διαπίστωση πως οι άλλοι πεθαίνουν, το άτομο καταλήφθηκε από πανικό. Στη συνέχεια, παρηγορήθηκε με κάποιο από τα επιχειρήματα που εκθέσαμε παραπάνω, όπου ο άλλος είναι κατά κανόνα παρών. Τώρα, χάρη στην επιλογή του να υπηρετήσει έμπρακτα τις μεγάλες ανθρώπινες αξίες, που στην ουσία είναι αξίες κοινωνικές, το άτομο υποκαθιστά τόσο τον πανικό όσο και τις παραμυθητικές αυταπάτες με την εσώψυχη ικανοποίηση που του προσφέρει η μέθεξη με τον άλλο — η αλληλεγγύη και η προσφορά. Οι άλλοι, που θα εξακολουθήσουν να ζουν μετά το θάνατό του, όχι μόνο δεν του προκαλούν οδύνη, αλλά και το ενδυναμώνουν στη μακρόθυμη και διαυγή γαλήνη του ενώπιον του επερχόμενου τέλους. Με την επιβίωσή τους, διαβιβάζουν το άτομο πως ο θάνατος τελικά νικιέται και η ζωή συνεχίζεται, κατά το μέτρο που η σκυτάλη περιέρχεται, πλέον, σε όλους αυτούς, στους οποίους με αποφάσεις, πρωτοβουλίες και ενέργειες έχει προσεκταθεί και «διαχυθεί» η ύπαρξή του. Επομένως η υπέρβαση της θα-

100. *Οπ. παρ.* σελ. 262.

101. Βλ. Κυριάκου Κατσιμάνη, *Ηθική συμπεριφορά...*, σσ. 291-294.

νατικής αγωνίας μπορεί να επιχειρηθεί και να αχθεί σε αίσιο πέρας μέσα από μια προοπτική κοινωνιοκρατική, αφού άλλωστε στο εσωτερικό του κοινωνικού σώματος δημιουργήθηκαν οι συνθήκες για την ανάδυσή της, καθώς και οι προϋποθέσεις για το μετασχηματισμό της σε κατάφαση της ζωής¹⁰².

Σε ποιο, άραγε, βαθμό ταυτίζεται ο θάνατος με την απόλυτη ανυπαρξία; Ο άνθρωπος δεν μπορεί ασφαλώς να κερδίσει την αιωνιότητα, καθώς η ζωή του διαρκεί όσο ένα όνειρο και, δυστυχώς, δεν επαναλαμβάνεται. Το ότι, όμως, ο άνθρωπος έζησε μια εφήμερη ζωή εγγράφεται στην αιωνιότητά ως αμετάκλητη κατάσταση, ως «γενόμενον» το οποίο «ουκ απογίνεται»¹⁰³. Ο άνθρωπος, μετά το θάνατό του, είναι «σαν να μην υπήρξε», δε θα λέγαμε όμως ποτέ ότι «δεν υπήρξε». Το μόνο που μπορεί ο θάνατος να προκαλέσει είναι το «σαν να μην», δεν είναι καθόλου το «ώστε να μην». Αυτό το σήμαντο «σαν» φαντάζει απείρως μεγάλο, καθώς εξαιτίας του η κυριολεκτικά στιγμιαία ζωή του ανθρώπου δεν είναι μια απλή στιγμή στην αιωνιότητα, είναι μάλλον μια αιώνια στιγμή¹⁰⁴. Επομένως, η ζωή του ανθρώπου, μετά το τέλος της, είναι «μάλλον ένα 'οιονεί μηδέν' παρά ένα 'μηδέν', είναι μάλλον 'λιγότερο είναι' παρά 'μη είναι'»¹⁰⁵. Και όχι μόνο αυτό. Με το θάνατό του, ο άνθρωπος βγαίνει από τη δικαιοδοσία του γίνεσθαι, περνά στη δικαιοδοσία του είναι και αποκαλύπτεται στην τελεσίδικα διαμορφωμένη ουσία του, που με τον τρόπο αυτό αποκτά κάτι από το μεγαλείο του απολύτου. «Είναι, λοιπόν, προτιμότερο να μη ζήσουμε για να μην πεθάνουμε ποτέ», αναρωτιέται ο Βλαντιμίρ Ζανκέλεβιτς, «ή να δεχτούμε να πεθάνουμε μια μέρα, με σκοπό να έχουμε γνωρίσει, έστω και για μερικές δεκαετίες, την ασύγκριτη χαρά της ζωής; (...). Ας απαντήσουμε χωρίς δισταγμό: ναι, χίλιες φορές ναι, για να γνωρίσουμε τον ανεκτίμητο θησαυρό της ζωής, αξίζει τον κόπο να δεχτούμε ταυτόχρονα την πολύ πικρή δοκιμασία του θανάτου»¹⁰⁶.

Η σχέση της ζωής μας το θάνατο είναι βαθύτερη από όσο συνήθως νομίζεται. Ένα αγαθό σε υπεραφθονία παύει να είναι αγαθό, καθώς η πληθωρικά προ-

102. Ως υπερτονισμένη κοινωνιοκρατική προσέγγιση της θανατικής αγωνίας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η μαρξιστική τοποθέτηση επί του θέματος. Η αγωνία του ατόμου πρέπει να ξεπεραστεί από την κατάφαση και τη νοηματοδότηση της ζωής στο πλαίσιο της συλλογικής προσπάθειας για την προώθηση των συμφερόντων της ολότητας και την προετοιμασία ενός καλύτερου μέλλοντος γι' αυτήν, βλ. Γιάννη Τζαβάρα, *οπ. παρ.*, σελ. 82.

103. VI. Jankélévitch, *οπ. παρ.*, σελ. 416. Κατά το Λαβέλ, ο θάνατος «δεν είναι η κατάργηση της ζωής, είναι η ολοκλήρωσή της. Δίνει σε όλες τις πράξεις μας αιώνια βαρύτητα αποκαλύπτοντάς μας ξαφνικά ότι δεν υπάρχει δυνατότητα να επιφέρουμε σε αυτές την παραμικρή αλλαγή», Louis Lavelle, *οπ. παρ.*, σελ. 277.

104. VI. Jankélévitch, *οπ. παρ.*, σσ. 414-415.

105. *Οπ. παρ.* 415.

106. VI. Jankélévitch, *οπ. παρ.*, σελ. 408.

σφερόμενη ποσότητά του ακυρώνει την εμφάνιση της ποιότητας και της αξίας του. Η ζωή, αντίθετα, είναι πολύτιμη, επειδή, ακριβώς, αποτελεί αγαθό «εν ανεπαρκεία». Αλλά η ποσοτική ανεπάρκεια του αγαθού της ζωής συνίσταται στην περιορισμένη διάρκειά της λόγω του θανάτου. Επομένως, κατά τον Μπερντιάεφ, «μόνο ο θάνατος θέτει το ζήτημα του νοήματος της ζωής σε όλο το βάθος του. Η ζωή έχει σημασία μόνο επειδή υπάρχει ο θάνατος»¹⁰⁷. Όσο τον ξεχνάμε, τόσο η ζωή μετατρέπεται σε ρουτίνα ή αφιερώνεται στη διασκέδαση. Αρκεί, όμως, να σκεφτούμε απλώς το θάνατο και να υποχρεωθούμε να τον αντικρίσουμε κατά πρόσωπο, για να βιώσουμε το συναίσθημα της ζωής σε όλη την ένταση και τη συγκινησιακή φόρτισή του¹⁰⁸. Ο θάνατος, πέρα της αξίας της ζωής, καθορίζει και την ιδιαιτερότητα και την υφή της – την ίδια την ουσία της. Χωρίς το θάνατο, η ζωή θα ήταν αδιανόητη. Ό,τι δεν πεθαίνει δε ζει και, αντιστρόφως, πεθαίνει μόνο ό,τι ζει¹⁰⁹. Μια ταριχευμένη μούμια ή ένα πλαστικό τριαντάφυλλο δε ζουν και γι' αυτό δεν πεθαίνουν¹¹⁰. Υπόκεινται, απλώς, στη φθορά και την εξαφάνιση. Κατά τρόπο παράδοξο, ο θάνατος, που είναι η άρνηση της ζωής, λειτουργεί ως προϋπόθεσή της¹¹¹. Με αυτή την ευκαιρία ο Βλ. Ζανκελεβίτς θυμάται τον Ζαν Βαλ, σύμφωνα με τον οποίο αυτό που ζει θα μπορούσε να οριστεί ως αυτό που μπορεί να πεθάνει. Στη συγκεκριμένη, όμως, περίπτωση στη μνήμη μας επανέρχεται κυρίως ο Επίκτητος, που έφτασε σε ανάλογα συμπεράσματα ξεκινώντας από το στάχυ, το οποίο γεννιέται για να ξεραθεί και ξεραίνεται για να θεριστεί. Το ίδιο συμβαίνει και στον άνθρωπο, που γεννιέται για να πεθάνει. Άνθρωπος και στάχυ υπόκεινται από κοινού στη θνητή μοίρα, με τη διαφορά ότι ο άνθρωπος έχει το θλιβερό προνόμιο να είναι το αντικείμενο του θανάτου και, ταυτόχρονα, ο φορέας της συνειδητοποίησής του, με αποτέλεσμα να θρηνεί και να οδύρεται για το επικείμενο τέλος του: «*ἡμῶν δ' οὐδείς θέλει οὐδὲ τῆς ἀνάγκης καλούσης εὐλутως ὑπακούσαι αὐτῇ, ἀλλὰ κλάοντες καὶ στένοντες πάσχομεν ἂ πάσχομεν καὶ περιστάσεις αὐτὰ καλοῦντες*». Και ο Επίκτητος διατυπώνει μιὰ συγκλονιστική φράση με αρκετή δόση αλήθειας αλλά και μεγάλη ποσότητα υπερβολής: Όπως είναι κατάρρα για το στάχυ το να μη θεριστεί, έτσι και για το άνθρωπο «*κατάρρα ἐστὶ τὸ μὴ ἀποθανεῖν*»¹¹².

107. Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l' homme* (γαλλ. μτφρ.), éd. «Je sers», Paris, 1935, σελ. 323.

108. Louis Lavelle, *ὅπ. παρ.*, σελ. 256.

109. Ο Bernard Williams αναγνωρίζει το θάνατο ως παράγοντα νοηματοδότησης της ζωής: «*Η αθανασία ή μια κατάσταση χωρίς θάνατο θα έλεγα ότι στερείται νοήματος. Επομένως, κατά μία έννοια, ο θάνατος δίνει νόημα στη ζωή*», *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, σελ.82.

110. VI. Jankélévitch, *ὅπ. παρ.*, σελ. 408.

111. VI. Jankélévitch, *ὅπ. παρ.*, σελ. 406.

112. *Διατριβαί*, II, 6, 11-17. Στη βιαιότητα της διατύπωσης έχουμε ήδη αναφερθεί μι-

Οι στίχοι του Ευριπίδη, στους οποίους είχαμε αναφερθεί παραπάνω και σύμφωνα με τους οποίους κανείς δεν ξέρει αν η ζωή είναι θάνατος και αν ο θάνατος είναι ζωή (τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καταθεῖν, τὸ καταθεῖν δὲ ζῆν; [frgt. 639 N]), θα μπορούσαν να ερμηνευθούν και από μια άλλη οπτική γωνία: ο βαθύτερος λόγος, για τον οποίο δεν μπορεί κανείς να διακρίνει με σαφήνεια τη ζωή από το θάνατο είναι το ότι ζωή και θάνατος, παρά τη φαινομενική αντίθεσή τους, είναι καταστάσεις που, ενώ η μία αποκλείει την άλλη¹¹³, στην ουσία συνυφαινούνται μεταξύ τους και καθορίζονται αμοιβαία σε σημείο να μην είναι δυνατόν να διαχωριστούν. Αυτό που ο Σωκράτης του πλατωνικού *Φαίδωνα* ισχυρίζεται για το «ηδύ» και το «αλγεινόν», ότι δηλαδή είναι αλληλένδετα σε τέτοιο βαθμό, ώστε, αν κανείς έρθει σε επαφή με το ένα, την ίδια στιγμή να παρασύρει και το άλλο, ισχύει και για το δίδυμο ζωή – θάνατος¹¹⁴. Στην πραγματικότητα, ζωή και θάνατος δε βρίσκονται ούτε σε αντίθεση ούτε σε σύγκρουση μεταξύ τους¹¹⁵. Είναι καταστάσεις που εναλλάσσονται φυσικά και αβίαστα στους κόλπους του σύμπαντος, αλλά και σηματοδοτούν ανεξίτηλα την ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. «Ο κόσμος είναι απλός», όπως λέει πολύ σοφά ο ποιητής¹¹⁶. Εφόσον η ζωή εξοικειωθεί και συμφιλιωθεί με την ιδέα του θανάτου, η εμφάνιση του τελευταίου θα αποτελέσει ένα απλό γεγονός, άρρηκτα συνδεδεμένο με την ειρήνευση και η γαλήνη¹¹⁷.

λώντας για το θάνατο ως λύτρωση. Βλ. και VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σσ. 406-407.

113. Κατά το Λαβέλ, η ζωή και ο θάνατος αποκτούν νόημα μόνο κατά το μέτρο που αντιτίθενται αμοιβαία, Louis Lavelle, *όπ. παρ.*, σελ. 256.

114. «Ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο δ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδὺν ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ ἔλπειν παραγίγνεσθαι τῷ ἄνθρωπῳ, ἔαν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδὸν τι ἀναγκάζεσθαι αἰεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένῳ δὴ ὄντε». (60bc). Κατά τρόπο ανάλογο, σύμφωνα με τον πλατωνικό *Θεαίτητο*, το Αγαθὸ παραπέμπει στο αντίθετό του, το κακό: «ΣΩ. Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε- ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη» (176a). Ίσως αυτή την εναλλαγή ζωής-θανάτου υπαινίσσεται ο δυσερμηνευτός αφορισμός του Ηρακλείτου «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες» (fr. 62). Βλ. και VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ. 309.

115. Ο Ι. Θεοδωρακόπουλος θεωρεί ότι για το Σωκράτη του πλατωνικού *Φαίδωνα* «ζωή και θάνατος είναι (...) δύο συνάλληλες καταστάσεις και από μέσα τους πρέπει να διαβεί ο άνθρωπος και να νιώσει το ηθικό και πνευματικό του ανάστημα», *Η ζωή και ο θάνατος*, in *Μελέτη Θανάτου...*, σσ. 25-26.

116. Ο Γ. Σεφέρης στον *Ερωτικό λόγο*.

117. Louis Lavelle, *όπ. παρ.*, σελ. 263. Πρβλ. και την αναφορά του Διογένη του Λαέρτιου στο *Θαλή* το Μιλήσιο, σύμφωνα με τον οποίο δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της ζωής και του θανάτου: «οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν. "σὺ οὖν", ἔφη τις, "διὰ τί οὐκ ἀποθνήσκεις"; ὅτι, ἔφη, οὐδὲν διαφέρειν». I, 35, 13-36,1.

Με αυτά τα δεδομένα, δε θα είχε νόημα να «καταγγελλεί» ο θάνατος ως κάτι το παράλογο και, σε τελευταία ανάλυση, το σκανδαλώδες. Ο Αλμπέρ Καμύ, ωστόσο, το επιχειρεί. Ο Σίσυφος του είναι ο παράλογος ήρωας, «ο προλετάριος των θεών, ο αδύναμος και εξεγερμένος», που γνωρίζει σε όλη την έκτασή της την άθλια κατάστασή του και που με τη διαύγειά του ολοκληρώνει τη νίκη του. Δεδομένου ότι «δεν υπάρχει μοίρα που να μην ξεπερνιέται με την περιφρόνηση», ο Σίσυφος, περιφρονώντας τη φρίκη του θανάτου, όπως και την κακία των θεών, την ίδια στιγμή τις αναδεικνύει, τις προβάλλει και εμμέσως τις καταγγέλλει ως κάτι το σκανδαλωδώς παράλογο.¹¹⁸ Εδώ η συνειδηση της υποκειμενικότητας απολυτοποιεί την ιδιότητά της ως κέντρου κατανόησης και αξιολόγησης των πάντων, σε σημείο να εξεγείρεται στη σκέψη ότι αργά ή γρήγορα θα υπάρξει στη ζωή της ένα τέλος. Χωρίς αμφιβολία, η εξέγερση αυτή δεν είναι αδικαιολόγητη, αν ληφθεί υπόψη ότι το σκοτάδι και η ανυπαρξία του θανάτου έρχονται να αντικαταστήσουν τον ανεκτίμητο θησαυρό και τη δόξα της ζωής! Και είναι φυσικό η εξέγερση να συνοδεύεται από την αίσθηση της τραγικότητας και από τον ψυχικό σπαραγμό στις ακραίες εκείνες περιπτώσεις του αιφνιδίου ή και του πρόωγου θανάτου. Αλλά η φθορά και ο θάνατος είναι κοινή μοίρα όλων των όντων, όχι μόνο των οργανικών αλλά και των ανόργανων, έστω και αν αυτά τα τελευταία, όπως είδαμε, δεν «πεθαίνουν», με την έννοια ότι «δε ζουν». Δεν υπάρχει κανένα στοιχείο παραλογισμού σε όλα αυτά. Το «πρόβλημα» (αν μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς αυτό τον όρο) εμφανίστηκε από τη στιγμή που σημειώθηκε στο σύμπαν μια πρωτόγνωρη ανατροπή, ένα τεράστιο ποιοτικό άλμα, καθώς αναδύθηκε ο άνθρωπος – ένα ον οπλισμένο με λόγο και συνείδηση – που γέμισε τη φύση και την κοινωνία με τους τελικούς σκοπούς του και είδε την ομαλή διαδοχή της ζωής και του θανάτου ως αντίθεση και ρήξη μεταξύ τους. Αν, όμως, το καλοσκεφτούμε, ο θάνατος δεν αποτελεί ούτε παραλογισμό ούτε σκάνδαλο. «Παραλογισμός» και «σκάνδαλο» αποτέλεσε η εμφάνιση του ανθρώπου ως έλλογου όντος, το οποίο εισήγαγε στη ζωή του νοήματα και σημασίες και βίωσε το θάνατό του ως τραγωδία!¹¹⁹... Εφόσον, όμως, ξεπεραστεί το προσωπικό - συγκινησιακό στοιχείο και συλληφθούν η ζωή και ο θάνατος στο πλαίσιο του κράτους της ανάγκης, τότε η βαθύτερη συνάφειά τους θα αναδειχτεί ως κάτι το φυσικό και το αυτονόητο, καθώς ο θάνατος θα θεωρηθεί το απαραίτητο παρακολούθημα – η

118. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, σσ. 162, 164 και Γιάννη Τζαβάρα, *όπ. παρ.*, σσ. 79-81.

119. Ο Ζαν Ροστάν αποδίδει στο βιολογικό παράγοντα την ανάδυση του ανθρώπου από το ζώο, η οποία, επειδή συντελέστηκε κατά τρόπο χρονικά απροσδιόριστο και αιτιωδώς ανεξήγητο, με μια μικρή αλλαγή «στο φυσικό οργανισμό του, στο σωματικό του είναι», επιτρέπει στο διακεκρυμένο βιολόγο να μιλήσει για «ανθρώπινο θαύμα» (Jean Rostand, *Peut-on modifier l'homme ?*, Gallimard, Paris, 1956, III).

άλλη όψη— της ζωής.. Ταυτόχρονα, όμως, πρωταρχική προϋπόθεση για να ελαχιστοποιηθούν ως την πλήρη εξαφάνισή τους ο πόνος και ο σπαραγμός εξαιτίας της βεβαιότητας του θανάτου, είναι να απαλλαχτεί έγκαιρα η ζωή από την επανάπαυση και τον εφησυχασμό και να αφιερωθεί σε μορφές ενέργειας θετικές, δηλαδή αλληλενδότες με τη σύλληψη σκοπών και την υπηρετήση αξιών.

Η βαθύτερη συνάφεια της ζωής και του θανάτου προβάλλεται κατά τρόπο παραστατικό στο ακόλουθο κείμενο του συγγραφέα Λεονίντ Αντρέγεφ, όπου περιγράφεται το μεγαλειώδες όραμα ενός μελλοθάνατου (Το παραθέτει ο Βλαντιμίρ Ζανκελεβίτς, ένας από τους οξυνούστερους και τους διεισδυτικότερους σύγχρονους στοχαστές που μελέτησαν το όλο θέμα): «Διέκρινε ξαφνικά και τη ζωή και το θάνατο και έμεινε εμβρόντητος από τη λάμψη του εξαίσιου θεάματος. Ήταν σαν να βάδιζε πάνω στην κορυφογραμμή ενός βουνού τόσο στενού όσο η κόψη του μαχαιριού και από τη μια μεριά έβλεπε τη ζωή και από την άλλη το θάνατο. Και ο θάνατος και η ζωή έμοιαζαν με δύο βαθείς και αστραφτερούς ωκεανούς, που στο βάθος του ορίζοντα συγχέονταν σε μία και την αυτή απέραντη έκταση... Και καταρρέποντας τους τοίχους, το χώρο και το χρόνο, με την ορμητικότητα μιας ματιάς που διαπερνά τα πάντα, κοίταξε προσεχτικά για πολλή ώρα εκεί κάτω, κάτω στο βάθος της ζωής, την οποία άφηνε»¹²⁰.

Ο άνθρωπος που με το βίο και την πολιτεία του έχει προβεί σε έμπρακτη και κατηγορηματική κατάφαση της ζωής μπορεί αυτόν το ωκεανό, στον οποίο η ζωή και ο θάνατος συναντώνται και ενώνονται, να τον αντικρίσει άφοβα και την κρίσιμη ώρα να βυθιστεί μέσα του με αυτεπίγνωση, εγχαρτέρηση και μακροθυμία. Εφόσον μάλιστα εμφορείται από μεταφυσικές ανησυχίες, μπορεί να κάνει κάτι πολύ περισσότερο: να θεωρήσει ότι στο βάθος του ωκεανού βρίσκεται το Εί-ναι και να προετοιμαστεί, ώστε η ατομική του ύπαρξη να κοινωνήσει («εν καιρώ») με την καθολικότητα και την υπερβατικότητα Εκείνου. Στην περίπτωση αυτή, η μελέτη θανάτου μπορεί να αποδειχτεί όχι απλώς μελέτη της ζωής αλλά και μελέτη της αιώνιας ζωής. Όταν υπάρχει η πίστη, το ένα δεν αποκλείει ασφαλώς το άλλο. Όσοι επιλέγουν μια ανθρωποκεντρική θεώρηση του θανάτου, ενδέχεται να βρουν σε αυτή τη σύντομη και σχηματική προσέγγιση του θέματος, την οποία επιχειρήσαμε, κάποιο υλικό για περαιτέρω προσωπικό στοχασμό. Αντίθετα, οι άλλοι, που διακατέχονται από μεταφυσικές ανησυχίες, είναι πιθανόν να υποστηρίξουν — και δικαιολογημένα— ότι η προσέγγιση αυτή τελείωσε εκεί ακριβώς, από όπου θα έπρεπε να είχε αρχίσει...

120. VI. Jankélévitch, *όπ. παρ.*, σελ. 419.

ΕΠΙΛΕΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ALAIN, *Propos d' un Normand*, I, Gallimard, 1952.
- ALQUIÉ (Ferd.), *Le désir d' éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1943.
- BATAILLE (G.), *L' érotisme*, Paris, 1957, U.G.E., coll. 10/18, Éd. De Minuit.
- BERDIAEFF (N.), *De la destination de l' homme* (γαλλ. μτφρ.), éd. «Je sers», Paris, 1935.
- BERDIAEFF (N.), *Dream and Reality* (αγγλ. μτφρ.), New York, 1951.
- BERGER (Gaston), *Du prochain au semblable*, «Esquisse d' une phénoménologie de la solitude», in *La présence d' autrui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- CAMUS (Albert), *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942.
- CHORON (J.), *Death and Western Thought*, γαλλ. μτφρ. *La mort et la pensée occidentale*, Payot, Paris, 1969.
- CIORAN (E.M.), *La tentation d' exister*, Gallimard, coll. Idées, Paris, 1974.
- CORVEZ (Maurice), *La philosophie de Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- EDWARDS (Paul), *Heidegger and Death as Possibility*, *Mind* (1975, LXXX-IV), σσ. 548-566.
- ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ (Ι.), *Η ζωή και ο θάνατος*, in *Μελέτη Θανάτου*, 2^ο Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων», Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002², σσ.15-31.
- FREUD (S.), *Essai de psychanalyse* (γαλλ. μτφρ.), Payot, Paris, 1951.
- HEIDEGGER (Martin), *Sein und Zeit*, (ελλ. μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα), *Είναι και Χρόνος*, τόμος 2, Δωδώνη, Αθήνα, 1985.
- JANKÉLÉVITCH (Vl.), *La mort*, Flammarion, Paris, 1966.
- ΚΑΤΣΙΜΑΝΗ (Κ.), *Η επαγωγή χωρίς μεταφυσική*, in «Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών», τόμος ΑΖ' (2005-2006). σσ. 169-194.
- ΚΑΤΣΙΜΑΝΗ (Κ.), *Ελευθερία και ανάγκη στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, *Εποπτεία*, 18, σσ. 91-104.
- KIERKEGAARD (S.), 1. *L' instant*, 2. *Sur une tombe*, in *L' existence* (επιλογή και μετάφραση κειμένων από το έργο του), Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- LANDSBERG (P.L.), *L' Expérience de la mort*, Paris, 1936.
- LAVELLE (Louis), *La conscience de soi*, Grasset, Paris, 1933.

- LÉVY-BRUHL (Lucien), *L' âme primitive*, (αποσπάσματα περιεχόμενα στα *Morceaux choisis* από το έργο του), Gallimard, Paris, 1936.
- MONTAIGNE (Michel de-) *Essais*, I, Gallimard, Paris, 1962.
- MORIN (Edgar), *L'homme et la mort dans l' histoire*, Buchet / Chastel, Paris, 1951.
- NIETZSCHE (Fr.), *Le Gai Savoir* (γαλλ. μτφρ.), Gallimard, Paris, 1967.
- POINCARÉ (Henri), *Η Αξία της Επιστήμης* (αγγλ. μτφρ. G. B. Halsted), New York, Dover reprint 1958.
- RINTELEN (E.J. von -), *Der Tod und die Frage nach dem Sinn* (ελλ. μτφρ.), in Μελέτη Θανάτου, 2^ο Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων», Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002², σσ. 193-213.
- ROSTAND (Jean), *Peut-on modifier l'homme ?*, Gallimard, Paris, 1956.
- SARTRE (J.-P.), *L' Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- SCHELER (Max), *Mort et survie* (γαλλ. μτφρ.), Aubier, Paris, 1952.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *Métaphysique de la mort* ([γαλλ. μτφρ.], αυτοτελής έκδοση κεφαλαίου από τα *Compléments* στο έργο *Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση*), 10/18, U.G.E., Paris, 1964.
- TZABARA (Γιάννη), *Το Βέβαιο του θανάτου*, Δωδώνη, 1982
- ΤΣΑΤΣΟΥ (Κων.), *Μια ψυχολογική προεισαγωγή στο πρόβλημα του θανάτου*, in Μελέτη Θανάτου, 2^ο Διεθνές Συμπόσιο Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων», Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002², σσ. 333-349.
- THOMAS (L.-V.), *Mort et pouvoir*, Payot, Paris, 1979.
- UNAMUNO (Miguel de-), *Το Τραγικό Συναίσθημα της Ζωής*, (αγγλ. μτφρ.), Dover, New York, 1954.
- WILLIAMS (Bernard), *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.